НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Центр гуманітарної освіти

Філософські компетентності науковця

Посібник для аспірантів

Київ — 2019

УДК 130.3

Філософські компетентності науковця. Посібник для аспірантів. К.: ЦГО НАНУ, 2019. – 568 с.

Даний посібник є результатом роботи вчених Центру гуманітарної освіти НАН України, що дає можливість опановувати загальнонаукові (філософські) компетентності здобувачам ступеня доктора філософії з усіх спеціальностей.

Рецензенти

доктор філософських наук М.М. Кисельов

доктор філософських наук М.І. Бойченко

доктор філософських наук В.В. Кізіма

Рекомендовано до видання Вченою радою Центру гуманітарної освіти НАН України (протокол № 9 від 17 грудня 2019р.)

© Центр гуманітарної освіти НАН України

Зміст

Передмова 4

Етичний кодекс ученого України 5

I. Світ філософії

1.1 ФІЛОСОФІЯ, ЇЇ ПРЕДМЕТ.

ТЕОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ **14**

1.2 Філософія та світогляд **55**

1.3 ОСНОВНІ РИСИ МІФОЛОГІЧНОГО СВІТОГЛЯДУ **102**

II. Історія філософії

2.1 Історико-філософський та історико-науковий вступ **152**

2.2 Основні риси античної філософії **157**

2.3 Філософія Середніх віків **180**

2.4 Філософія епохи Відродження **187**

2.5 Філософія Нового часу **194**

2.6 Ідеї Просвітництва **203**

2.7 Німецька класична філософія **222**

2.8 Основні напрямки і течії філософії XX сторіччя. Вступ **231**

2.9 Екзистенціалізм **253**

2.10 Герменевтика **261**

2.11 Філософська антропологія **266**

2.12 Сучасна релігійна філософія **272**

2.13 Філософія двадцятого сторіччя. Післямова 284

2.14 Українська філософська думка **290**

III. Теоретична філософія

3.1 Онтологія: проблема буття **307**

3.2 Феноменологія **327**

3.3 Філософія як теорія пізнання (гносеологія) **336**

3.4 Філософія науки як окремий напрямок філософських досліджень **400**

3.5 Екстраполяція і форсайт в системі

дослідницьких методів сучасної філософії науки **428**

IV. Практична філософія

4.1 Філософська дисципліна етика **453**

4.2 Естетика **470**

4.3 Соціальна філософія і її місце в системі філософського знання **485**

4.4 Матеріальне виробництво - основа суспільства **549**

4.5 Глобальні проблеми сучасності **560**

Післяслово **569**

Передмова

Невпинний розвиток українського суспільства, що виявляє себе у відчутній кількості культурних зрушень, ставить нові сучасні виклики професійному рівню вітчизняного вченого в цілому та додаткові вимоги до структури та якості підготовки докторів філософії в аспірантурі зокрема. Чи не найважливішою складовою цієї підготовки стає оволодіння загальнонауковими (філософськими) компетентностями, спрямованими на формування системного наукового світогляду, методологічної культури науковця, його креативного мислення, філософського осмислення шляхів формулювання нових ідей, історичного досвіду розв'язання проблем в галузі дослідницько-інноваційної діяльності, професійної наукової етики, необхідності теоретичного і практичного усвідомлення науковцем своєї історичної місії в розв'язанні соціальних, економічних, технічних і гуманітарних проблем людського буття сьогодення та майбутнього. Саме меті побудови підґрунтя філософських компетентностей вченого слугує пропонований посібник, створений авторським колективом Центру гуманітарної освіти НАН України. Окремі розділи були підготовлені В.А. Рижком (1.1, 1.2), М.Ю. Савельєвою (1.3), Т.Д. Суходуб (2.1, 2.2, 2.5, 2.6, 2.8, 2.10, 2.11, 2.12, 2.13), С.В. Тарановим (2.3, 2.4, 2.7, 2.9), С.В. Вільчинською (2.14), Ю.А. Іщенком (3.1, 3.2, 4.1, 4.2), А.І. Трубенком (3.3), З.О. Пасько (3.4), В.П. Драпогузом та А.П. Шаповалом (3.5), І.І. Літус (4.3), Є.В. Кривцем (4.4, 4.5). Основному тексту передує Етичний кодекс вченого України, що дає чіткі моральнісні орієнтири професійному та духовному зростанню науковця.

Етичний кодекс ученого України

Передмова

Метою Етичного кодексу вченого України (надалі Кодекс) є формулювання загальних етичних принципів, яких кожен з науковців і викладачів має дотримуватися у своїй роботі. Кодекс регулює відносини науковців між собою та із суспільством. Він установлює основні засади для оцінки вченими своєї власної роботи та діяльності колег під моральним кутом. Закріплені тут принципи мають слугувати основою для етичної підготовки молодих науковців. Основним завданням Кодексу є надання пріоритету моральним вимірам науки та соціальній відповідальності спільноти вчених і кожного вченого зокрема. Проблема особистої відповідальності вченого набула важливого значення тому, що суспільні інститути часом не встигають за стрімкими темпами розвитку науки і технологій.

В усьому світі етичні кодекси базуються на розумінні того, що належна практика у сфері науки сприяє довірі в середовищі наукового співтовариства та між ним і суспільством, що є необхідним для розвитку науки. Вчені повинні бути впевненими в надійності результатів роботи своїх колег. У свою чергу, суспільство має бути впевненим у чесності науковців та достовірності результатів їхніх досліджень. На жаль, останнім часом така довіра похитнулася у зв’язку з тим, що в багатьох країнах спостерігалися серйозні порушення етики, які підірвали авторитет науки та довіру суспільства до вчених. Щоб запобігти такому розвиткові подій в Україні, всі науковці мають усвідомлювати важливість високоетичної поведінки та свою відповідальність за формування громадської думки щодо науки.

1. Загальні принципи

1.1. Етика науки базується на основоположних цінностях, нормах та принципах і визначає моральну поведінку вченого, його відповідальність перед суспільством.

1.2. У своїй роботі вчений має керуватися визнаними стандартами практики, загальні положення яких сформульовано у цьому Кодексі.

1.3. Учений повинен усвідомлювати, що ефективність науки оцінює суспільство.

1.4. Учений несе моральну відповідальність за наслідки своєї діяльності, що можуть впливати на розвиток людства або природи. Вчений повинен протидіяти отриманню результатів, що суперечать принципам гуманізму, шляхом:

– відмови у співпраці;

– попередження суспільства про можливі негативні наслідки використання досягнень науки в антигуманному напрямку;

– інформування громадськості, зокрема наукового співтовариства, щодо можливих негативних наслідків застосування наукових досягнень і необхідності їх попередження.

1.5. Учений зобов’язаний протидіяти конформізму в науковому співтоваристві, брати активну участь у процесах атестації наукових кадрів, протидіяти присудженню наукових ступенів і звань за роботи, які не відповідають сучасним досягненням світової науки або виконані з порушенням норм етики, зокрема рішуче викривати факти плагіату й інших форм порушень авторського права.

1.6. Учений має активно протидіяти псевдонауці, виступати проти розповсюдження в суспільстві її поглядів і рекомендацій.

1.7. Вчений має спрямовувати свої зусилля на подальше застосування отриманих знань задля блага людства, збереження навколишнього середовища та найекономічнішого використання природних ресурсів. Визнаючи суспільні

потреби та обмеженість природних ресурсів, учений повинен активно протидіяти проведенню необґрунтованих досліджень.

1.8. Свобода в науці – це в першу чергу свобода вибору наукових напрямів дослідження, концепцій, гіпотез, парадигм, проблем і методів їхнього вирішення, й понад усе, свобода думки та слова. Свобода в науковій творчості в своїй основі повинна мати високий професіоналізм. Учений має захищати свободу наукової думки, засуджувати цензуру щодо наукової творчості та будь-які намагання монополізувати ті чи інші напрями науки.

1.9. Учений несе відповідальність за виникнення небезпеки для окремої людини, суспільства, економіки або шкоди для природи, які може заподіяти застосування неперевірених нових наукових знань.

1.10. Учений не чинить дій, які можуть завдати шкоду професійній репутації іншого вченого. Проте, за наявності неспростовних доказів неетичної поведінки чи непрофесійних дій ученого, наукове співтовариство має у відкритій неупередженій дискусії дати їм відповідну оцінку.

1.11. Учений має докладати зусиль до підготовки та розвитку наукової молоді – інтелігентів, чесних і самовідданих патріотів. Тому виховання наукової зміни не повинно обмежуватися тільки наданням технічних навичок, необхідних для проведення дослідження. Підготовка має включати основні етичні стандарти та норми науки. Наукові співробітники та викладачі мають слугувати взірцем моральності для молодих вчених щодо ставлення до науки та до авторських прав.

2. Наукові дослідження

2.1. Учений має дотримуватися найвищих професійних стандартів планування та проведення наукових досліджень на основі глибоких знань про доробок світової науки у певній галузі.

2.2. Учений зобов’язаний вишукувати найприйнятніші з огляду на адекватність та економічну виправданість шляхи вирішення досліджуваної проблеми. Висновки завершеного дослідження вчений зобов’язаний викладати об’єктивно, незважаючи на очікування замовника.

2.3. Учений має забезпечувати бездоганну чесність і прозорість на всіх стадіях наукового дослідження та вважати неприпустимим прояви шахрайства, зокрема фабрикування та фальшування даних, піратства і плагіату. Неприпустимим є намагання керівних осіб упереджено впливати на характер отримуваних в дослідженні даних і висновків. Учений служить лише об’єктивній істині.

2.4. Учений має пам’ятати, що наукове дослідження – це процес отримання нового знання. Він має прагнути до належної ерудиції і компетентності, за яких можливий критичний аналіз найсучасніших наукових знань.

2.5. Учений має забезпечувати необхідний захист інтелектуальної власності.

2.6. Вчений має сприяти якнайповнішому використанню результатів своєї праці в інтересах суспільства та з метою охорони довкілля.

2.7. Наукові дослідження жодним чином не повинні ображати гідність або йти всупереч правам людини. У медико-біологічних дослідженнях слід керуватися принципами біоетики.

2.8. Наукове дослідження має проводитися таким чином, щоб не спричиняти шкоди навколишньому середовищу. Якщо такого пошкодження неможливо уникнути, вплив людини повинен бути зведений до мінімуму, а середовище після завершення дослідження відновлене до його первинного стану.

3. Учений як автор

3.1. Основною мотивацією діяльності вченого має бути прагнення до пізнання та бажання збагатити науку новими знаннями. При цьому найвищою нагородою вченого є досягнення істини та визнання наукового співтовариства.

Вчений має право та обов’язок захищати свій науковий пріоритет. Разом з тим, публікація неточних і непереконливих наукових результатів, а також публікація в ненаукових виданнях з метою досягнення пріоритету, неприпустимі.

3.2. Учений визнає міжнародні та національні правові норми щодо авторських прав. Він може використовувати інформацію з будь-яких публікацій за умови, що вказує джерело та проводить чітку межу між власними даними та здобутками інших. Запозичення для власних публікацій будь-яких фотографій, рисунків, таблиць, схем тощо потребує, згідно з видавничими правилами, дозволу автора або видавництва.

3.3. При публікації результатів дослідження, що проводилося групою вчених, всі, хто брав творчу участь у роботі, мають бути зазначеними як автори; у разі необхідності може бути зазначено їхній особистий внесок.

Тільки реальний творчий внесок у наукову роботу може слугувати критерієм авторства.

Поступатися авторством на наукову роботу іншій особі, приймати авторство або співавторство та, особливо, вимагати його є неприпустимим.

3.4. Учений не повинен повторювати свої наукові публікації з метою підвищення їх кількості. Якщо для пропаганди наукових досягнень доцільна публікація однієї і тієї ж роботи в різних журналах, редактори останніх повинні бути поінформовані про факт публікації в інших виданнях.

3.5. Учений повинен бути об’єктивним в оцінці власних досягнень. Преса, радіо та телебачення можуть бути використані для пропаганди наукових досягнень, але не власної особи. При публікації роботи вчений підпорядковується вимогам видавця, але бажано, щоб наукові ступені та звання автора не були вказані. Така інформація може бути подана у примітці.

4. Учений як керівник

4.1. Для наукової праці вчений оточує себе співробітниками тільки на основі неупередженої оцінки їхніх інтелектуальних, етичних і персональних рис. Учений повинен протидіяти всім проявам протекціонізму, корупції і дискримінації.

4.2. Учений будує взаємини зі співробітниками на принципах справедливості, виявляє доброзичливість і підтримку своїм учням та оцінює кожного з них об’єктивно. Як керівник він має сприяти службовому зростанню підпорядкованих йому співробітників відповідно до їхньої кваліфікації і ставлення до праці.

4.3. Учений не перекладає на своїх співробітників виконання завдань, які він повинен виконувати сам.

4.4. Учений-керівник зобов’язаний обґрунтовувати, але не нав’язувати членам свого колективу своє наукове бачення проблеми.

4.5. Учений повинен докладати всіх зусиль для створення належної творчої атмосфери в колективі.

5. Учений як викладач

5.1. Учений має з повагою ставитися до своїх учнів і до їхнього вільного й критичного мислення.

5.2. Учений у своїй викладацькій роботі повинен не лише доносити до аудиторії достовірну наукову інформацію, але й сприяти становленню громадянської позиції молодого покоління.

5.3. Учений не повинен перешкоджати спілкуванню своїх учнів з іншими вченими та науковими інституціями. Він поважає їх право на вільне об’єднання, самоврядування та членство в колегіальних академічних організаціях, прислухається до думки студентського співтовариства щодо форми та методів навчання.

5.4. Учений повинен проводити заняття в цікавій формі, прийнятній для широкого кола учнів. Він має переконатися в належному забезпеченні лабораторій та бібліотек, заняття проводити суворо відповідно до розкладу. Зміст лекцій повинен відображати сучасні досягнення світової науки і не супроводжуватися тиском упередженої думки.

5..5. Учений має об'єктивно ставитися до учнів, утримуючись від неетичних форм оцінок.

5.6. Учений має усвідомлювати, що він повинен бути взірцем найвищої інтелігентності, в якій відображаються традиції визнаних українських і світових наукових шкіл.

5.7. Учений приділяє особливу увагу обдарованим студентам і залучає їх до наукової праці. Він має виховувати у своїх учнів почуття відповідальності за наукову діяльність.

5.8. Учений не розголошує інформацію особистого характеру щодо своїх учнів.

5.9. Учений не приймає жодної оплати чи іншого доходу від своїх студентів. Не дозволяється проведення індивідуальних чи групових занять або консультацій, безпосередньо оплачуваних студентами.

6. Учений як консультант чи експерт

6.1. Учений має виступати експертом тільки у сфері своєї компетенції відповідно до своїх знань і досвіду.

6.2. Учений має дотримуватися принципу рівності при проведенні експертного розгляду. Будь-яка дискримінація на підставі статі, раси, політичних поглядів чи культурної та соціальної приналежності є несумісною з цим принципом.

6.3. Учений висловлює свою думку про роботу та наукові досягнення колег чесно, чітко та неупереджено. Як вишукано ввічливі та прихильні, так і

упереджено негативні висловлювання не припустимі. Підготовка об’єктивного критичного висновку повинна розглядатися як обов’язок, від виконання якого вчений не має права ухилятися.

6.4. Учений несе персональну відповідальність за чесну й об’єктивну оцінку кандидатських і докторських дисертацій. Виступаючи в ролі опонента при захисті дисертаційних робіт, учений має бути неупередженим.

6.5. Під час обговорення, полеміки та висловлювання критичних зауважень учений повинен дотримуватися принципів рівноправності, фактичної обґрунтованості та достовірності. Принцип рівноправності гарантує рівні права всім учасникам дискусії або полеміки незалежно від наукових ступенів і звань. Принцип фактичної обґрунтованості виключає необ’єктивну критику. Принцип достовірності забороняє будь-які перекручування з метою приниження або дискредитації.

6.6. При проведенні експертного розгляду вчений має дотримуватися принципу конфіденційності.

6.7. У ході експертного розгляду вчений має зберігати незалежність і не піддаватися тиску при підготовці та виголошенні висновків.

6.8. Обираючи кандидатів для проведення дослідження або на інші наукові посади, вчений як експерт має об’єктивно оцінювати претендентів. Він не повинен надавати перевагу своїм учням, представникам своєї наукової школи тощо. При конфлікті інтересів учений повинен ставити загальні інтереси вище, ніж інтереси замовників дослідження.

7. Учений як громадянин

7.1. Учений має присвятити себе пошукові нових знань та їх застосуванню на благо суспільству та для збереження природи. Інформація, яка надається суспільству, має бути достовірною. Вчений протидіє поширенню неперевірених даних і необґрунтованих рекомендацій.

7.2. Учений сприяє розповсюдженню наукових знань і протидіє поширенню псевдонаукових теорій, хибних концепцій та уявлень.

7.3. Учений повинен оприлюднювати результати своїх досліджень не лише у спеціальних наукових виданнях, але й у науково-популярній формі, щоб зробити їх максимально доступними для широких верств суспільства.

7.4. Учений повинен брати активну участь у житті наукового співтовариства та у роботі колегіальних органів. При цьому він має діяти, насамперед, виходячи із загальних інтересів науки й тільки потім з інтересів особистих та своєї установи.

7.5. Учений не дозволяє використовувати авторитет науки чи свій власний авторитет у рекламних або пропагандистських цілях з корисливою метою.

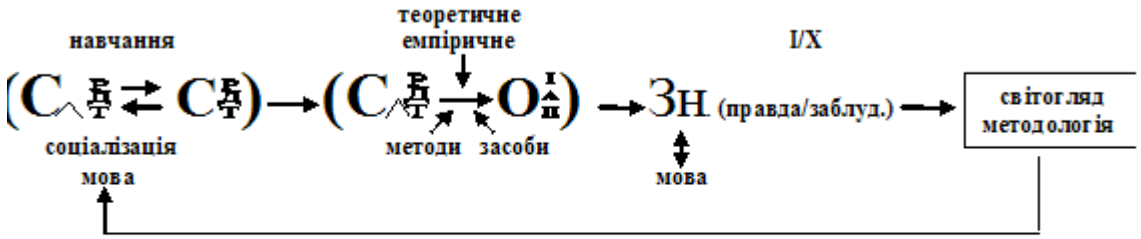
7.6. Учений, що займає урядову чи адміністративну посаду, повинен дотримуватися етичних норм, прийнятих у науковому співтоваристві.

Світ філософії

ФІЛОСОФІЯ, ЇЇ ПРЕДМЕТ.
ТЕОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ.

Приступаючи до вивчення філософії, передусім доцільно брати до уваги міркування про те, що філософія – це знання, яке є однією з складових розуміння людиною світу, самої себе, своєї діяльності, місця людини в світі, сенсів людського буття. При цьому філософія, як і будь-яке знання, має наступні складові: суб'єкта, об'єкта, способи їх взаємодії – методи, засоби, форми оцінки та функції. Суб'єктом є людина (Л) як тілесна (Т), духовна (Д) та інтелектуальна/розумова (Р) істота. Об'єктом (О) є людина і природа (Л+П), артефакти (А) та інформація (І). Способи взаємодії суб'єкта і об'єкта – це теоретичні (мовні) мисленнєві аналітико-синтетичні операції, оцінка філософського знання – правда (істина), заблудження (хиба), функції – світогляд (Сф) та методологія.

Для наглядності схематично існування філософського знання можна виразити наступним чином, де елементи структури знань позначені початковими літерами.



Наведена схема прикметна тим, що виражає пізнавальний процес як взаємодію суб'єкта з об'єктом за зворотнім зв'язком, де на пізнання впливають суб'єкт-суб'єктні дії. Водночас вони самі підлягають впливові результатів (функцій) пізнання суб'єктом-об'єкта. Суб'єкт-суб'єктну взаємодію можна назвати навчанням. Тобто, йдеться про те, що кожна форма знання, якою володіє суб'єкт не є "чистим" актом (здобутком одного суб'єкта), а має опертя в попередніх знаннях, здобутих іншими суб'єктами.

Представлені на схемі елементи творення і функціонування будь-яких знань характерні і для філософського знання. Їх необхідно аналізувати коли розглядаємо особливості філософського знання (суб'єкта, об'єкта/предмета, методи, мову, функції).

Відповідно до щойно зазначеного і пропонуються питання для вивчення:

Про поняття "філософія". Суб‘єкт і об‘єкт філософії.

Мова філософії.

Філософські проблеми:

Про "основне питання"філософії.

Школи в філософії.

Функції філософії.

Філософія і наука.

Про поняття "філософія".

Точність нашого слововжитку багато залежить від розрізнення термінів, котрими користуємося в процесі мовлення, мислення. І чим довша історія функціонування першого та другого, тим більше нагромаджується значень та сенсів, що несуть терміни та поняття. Тому вивчати філософію необхідно з тлумачним словником, або хоча б з словником іншомовних слів, бо від початку опанування мовою і навчання в школі ми маємо справу з словами, якими користуються в філософських текстах. До них ми звикли, але водночас їх зміст є далеко неоднозначним. І тому доцільно наше розуміння змісту термінів уточнювати за допомогою тлумачних словників навіть у тому разі, коли ми впевнені, що добре знаємо той чи той термін. Наведене загальне міркування необхідно особливо враховувати, коли йдеться про філософію, бо вона справді має давню історію, а відтак і її поняття характеризується розмаїтою семантикою (значеннями). Щоб запобігти неоднозначному вживанню понять філософії, передусім необхідно враховувати, що в логіці (вченні про правильне мислення) розрізняють багато означень понять, але найпоширенішими означеннями є номінальне (від nomo-ім'я) та реальне означення. Це і будемо враховувати при розгляді терміна "філософія".

Відомо, що вперше термін "філософія" для позначення певних поглядів вводить Платон (спорадично ним користувався і Піфагор). Його номінальним позначенням (значенням імені) є вираз "любов до мудрості". Інколи перекладають як "прагнення до мудрості". Це лише означає те, що термін філософія складений з двох інших термінів: філіо, тобто "любов" ("прагнення") і "софія - мудрість".

Номінальне означення філософії досить добре слугувало грекам часів Піфагора і Платона, почасти Аристотеля. Водночас вже й тоді воно вимагало певного уточнення змісту. Згодом номінальне його означення має сенс як

метафора, скоріше образний вислів. І тому наступає царина реального означення, тобто такого, яке передає його значення у певному контексті (взаємодії з іншими поняттями).

Реальне означення, себто семантика поняття "філософія", надзвичайно багата. Прагнути перелічити усі існуючі його значення - марна справа, бо вичерпати цей список неможливо. А відтак зараз мовитиметься про основні, найпоширеніші. Важливо при цьому враховувати, що значення поняття "філософія", як і будь-які значення, мають відповідний контекст, але при спілкуванні (чи мовленні, мисленні) цей контекст часто-густо не фіксується (не експлікується), а тому реальне означення поняття "філософія" - це співіснування, або нашарування різних значень, що мали місце в довгій історії цього поняття. А тому необхідно при спілкуванні (вивченні тексту) уточнювати контекст вживання цього терміну. Тобто ставити питання перед собою (чи автором тексту, чи співбесідником) про те у якому значенні вживається термін філософія, бо в іншому випадку буде розмова, де кожен говорить про своє.

Попри зазначене, корисно виокремити і приймати до уваги найчастіше вживані значення терміну "філософія". До них відносяться наступні.

1. Часто термін філософія має номінальне значення, себто "мудрість", або розмірковування, що характеризуються проникненням в сутність - те, що складає підвалини розглядуваної проблеми, виключає поверховість, невігластво і загалом виступає "наукою наук". У такому плані говорять: "Це філософське бачення", або "То є філософський підхід", чи простіше: "мудро".

Поняття філософія вживається і як певна, окреслена, притаманна окремій людині чи гурту, або й загалу ідеологія розуміння (підходу, розв'язку, позиції) тих чи інших явищ (процесів). Це відповідає виразові: "Його (їх) філософія у цьому питанні полягає в тім, що...", або "Це є його філософією". Інколи кажуть: "На тім і стою".

Поняття філософія вживається для характеристики загальних засад якогось підходу до вирішення відповідної проблеми, причому такого підходу, що має вагоме теоретичне значення. У такому випадку говорять (пишуть): «Філософією розв'язку цієї проблеми є...», або «Філософія цього питання полягає в тім, що …» Власне семантика такого використання терміну "філософія" дуже близька до семантики терміну "методологія". Йдеться саме про те, що засадами, чи відправними пунктами мислення (діяльності) виступають якісь певні положення, котрі визначають весь подальший розгляд (чи дію) проблеми. Звичайно, не можна ототожнювати ці засади з аксіомами як то вони тлумачаться в геометрії чи інших математичних дисциплінах, бо філософські засади не є такими строгими, як ці аксіоми. Філософські засади свідчать про світоглядно-ціннісні орієнтири, а не певні прийняті без доведення висловлювання.

Необхідно враховувати і те, що зміст філософії як соціокультурного явища може передаватися і за допомогою інших термінів, або за допомогою окремих складових філософії (її окремих частин). Пояснимо цю ситуацію. Частіше всього, особливо у західній філософії, використовується для позначення змісту філософії термін "метафізика". Перекладається термін "метафізика" як "після фізики", або "понадфізика". Але в обох значеннях термін "метафізика" використовувався в історії стосовно позначення філософських творів Аристотеля (на відміну від його природничо-наукових). Від того часу і бере початок вживання терміну "метафізика" в значенні "філософія". Щоправда, Гегель та його прибічники надали терміну "метафізика" значення "не - діалектика". Мабуть Гегель виходив з того, що уся попередня (до його) філософія була недіалектичною і в цьому плані збігалася з філософією Аристотеля і, аби відмежуватися від останньої, він скористався іншим терміном. Але. повторимо, багато авторів користуються цим терміном в значенні "філософія". Тому, коли читати філософські праці, то варто звертати

увагу не тільки на ім'я терміну, але й на його зміст, виявляти контекст його вживання.

Часто-густо термін "філософія" замінюється термінами, що означають якусь частку філософії, або ще, як говорять, філософської дисципліни. У такому разі замість "філософія" користуються термінами: онтологія, гносеологія, логіка, етика, естетика. У цих випадках, як правило, йдеться про якісь аспекти філософії, а не про філософію як цілісне уявлення ("онтологія" - коли йдеться про сутнісне, підґрунтя; "гносеологія" - теорія пізнання; "логіка" - питання логічного порядку та, відповідно, етику та естетику).

Окрім зазначеного, філософія ще позначається іменами тих напрямків у філософії, які мають (чи мали) місце в історії філософії, або існують за сьогодення. Так говорять про картезіанство (філософія Декарта та його послідовників), кантіанство, гегельянство, марксизм, структуралізм, томізм, феноменологія, філософська антропологія, екзистенціалізм. Зрозуміло, що тут йдеться про певне розуміння філософії, а тому у кожному окремому випадку необхідно звертати увагу на той зміст, що містить в собі відповідний термін.

Існує і буденний вжиток терміну "філософія". У такому випадку "філософією" називають якісь загальні, не конкретні розмірковування, тобто міркування, які безпосередньо не стосуються суті справи. З приводу цього і говорять: "Почав філософувати..."

Сучасний український філософ С. Б. Кримський в книзі "Запити філософських смислів" (К., 2003.-289с.) наводить розмірковування про філософію видатного фізика XX-го століття Л. Д. Ландау, який наукові знання поділив на природні (фізика, хімія), неприродні (гуманітарні - економіка, етнографія), надприродні (богослов`я) та протиприродні. До останніх, за Л. Д. Ландау, належить філософія. С. Б. Кримський зауважує, що Л. Д. Ландау хоча мав намір покепкувати з філософії, але насправді "дав не зневажливе, а точне визначення філософії" (назв, праця, с. 9). Справа в тому, що в усіх випадках

філософія покликана шукати шляхи виходу зі стану, який існує в конкретному випадку. Але стани є не тільки конкретні, а й загальні. То філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, є смислотворчістю життя, в її надіях, безнадійності та суперечності..." (цит. Твір, с. 9). Це також один з підходів тлумачення семантики терміну "філософія".

Відтак стає зрозумілим, що термін "філософія" має надто широку семантику, а тому кожен раз необхідно уточнювати її конкретне значення, бо інакше можна легко заплутатись і вважати, що філософія - це щось аморфне, неозначене і під цим терміном можна розуміти будь-що. Багатозначність "філософії" не може бути однозначно оцінена з огляду на пізнавальні її якості. В неоднозначності можна вбачати як неспроможність опанувати проблематикою, так і широту поглядів, можливість маневрів, врахування аспектів, відтінків, варіабельності тощо. Чого б там не говорили, а для філософських уявлень властива зазначена поліфонія і її необхідно приймати як дане, враховувати її при осмисленні філософського висловлювання, читанні філософських текстів, або при спілкуванні на філософську тематику.

Конкретнішим стає поняття “філософія”, коли звертатися до характеристики її суб’єкта та об’єкта і, особливо, мови філософії.

Суб’єкт філософії, тобто її творець, - це людина, яка на відміну від суб’єктів інших знань, існує в двох іпостасях: 1) як мисляча істота, тобто кожна пересічна людина, яка в силу свого буття співвідноситься зі світом (природою, іншими людьми) і цим самим так чи так формулює сенси буття, дає оцінку собі чи іншим людям, робить той чи інший вибір, тобто філософує принаймні в одному з раніше зазначених восьми значеннях поняття філософія; 2) людина може філософувати і як фахівець в філософії, тобто той, що філософуванням займається як певним видом діяльності, спираючись на досвід інших філософів, історію філософії. У першому випадку філософування є інтуїтивним, нерефлексованим, його можна назвати “здоровим глуздом, "мудрістю", або

профанним (не вишколеним). У другому випадку йдеться про рефлексоване філософування, що є актом свідомого цілеспрямованого процесу, наслідком спеціального вишколювання, або професійним.

Звично вважається, що об'єктом філософії є відношення людини і світу, позиція людини в світі, сучасне та перспективи буття, або сенс життя.

Водночас специфіка філософії більше окреслюється при розгляді мови філософії, позаяк мова – спосіб опредметнення знання, навіть більше – це загалом домівка людини (М. Гайдеггер). Про це і йдеться в наступному параграфі.

2. Мова філософії.

Кожна з форм пізнання та осмислення людиною її довкілля і самої себе має характерну для неї мову, за допомогою якої вона тільки й в змозі передати особливості свого предмету пізнання. Під терміном "мова" у даному разі розуміються усі ті засоби, які здатні передавати осмислені висловлювання, тобто мають комунікативні властивості, за допомогою їх відбувається спілкування між людьми. Мова - це передусім слова, поняття та їх структури у вигляді текстів чи оповідей, діалогів, інших формулювань думки. І, що важливо, коли йдеться про будь-яку мову, в тім колі і мову філософії, то треба звертати увагу на її складові: синтаксис, семантику та прагматику. Це і буде розглядатися в цьому тексті.

Наукові висловлювання та тексти, попри усю розмаїтість, мають досить виразну спільність. Передусім - це чітка логічна структура, ідеалом якої є логіко-математичні вибудови. Останні мають фіксовані вихідні терміни (алфавіт), правила побудови висловлювань тощо. Це цілком відноситься, скажімо для прикладу, до юриспруденції. Мова її текстів має бути однозначною, тобто такою, що виключає довільне тлумачення (розуміння). Якщо ж той чи інший термін має не одне значення, то обов'язково він уточнюється, тобто роз'яснюється його зміст. Тому й говорять про "юридичну мову" як таку, що

притаманна тільки юридичній літературі та спілкуванню юристів. Художньо-літературні тексти також мають їм притаманну форму вираження: образність та індивідуалізацію відповідно описуваних явищ. Теж саме можна сказати і про образотворче мистецтво.

Але в усіх випадках є ще й універсальна мова вираження будь-якого пізнання та знання - це мова природна, або повсякденна мова. Усі існуючі форми людської свідомості в більшій або меншій мірі користуються цією мовою, в усякому разі без неї не обходяться. Навіть твори образотворчого мистецтва, архітектури, математики і то вдаються до цієї мови, коли, наприклад, треба виразити загальну сутність цього твору - надати йому ім'я, виразити основний зміст. Філософія у розглядуваній шерезі форм людської свідомості не складає якогось особливого виключення, але водночас має свою специфіку, яку треба обов'язково враховувати.

В тлумаченні мови філософії, а також в спробах реалізації ідей відповідного тлумачення вирізняється дві основні тенденції, або жанри чи тексти. Перша полягає в прагненні до того, аби мова філософії уподібнилася, або й зовсім злилася з мовою науки. Друга - це спроба мати вільну, скоріше, художньо-літературну, або повсякденну мову. Першу можна назвати сцієнтичною, а другу - художньо-літературною. Перший жанр - це традиція пересічно європейської філософії, а другий - східної. Водночас таке розмежування не є абсолютним, а лише можна говорити про певні тенденції, адже відомі праці древньої індійської та китайської філософії цілком в річищі "сцієнтизму" (Лао - Цзи, "Дао-де - дзінь" тощо), а, скажімо, праці Платона можна віднести до "східної" традиції. Так праці Гегеля чи здебільшого М. Гайдеггера за формою вираження сцієнтичні, або відносяться до європейської традиції. А творчість Шопенгауера, Кіркегора, Камю - то вже "східна" традиція. Інакше мовлячи, термін "сцієнтична" ("європейська") чи "східна" (художньо-

образна) традиції - не географічні, а тільки позначають відповідні форми філософування.

Розмаїття мовних форм вираження філософії - це вельми важлива її риса, бо вона засвідчує про можливість філософії втілюватися у різних текстах, не гребуючи конкретним змістом останніх.

Та це пов'язане і з труднощами, бо створюється враження, що філософські розмірковування, мовляв, щось таке, що є всеїдним, немає означеності і будь-які "туманні" розмірковування можна відносити до кола філософії. Зрозуміло, що це дещо, м'яко кажучи, спрощене або й вульгаризоване висвітлення питання. Справа тут дещо складніша.

Річ в тім, що зазначені вище "європейська" та "східна" традиції філософських розмірковувань у свою чергу відрізняються як від наукового тексту, так і від художнього. І це досить істотно.

Зупинимося спочатку на сцієнтистському або європейському способі філософського розмірковування. Воно за тенденцією є наукоподібним, бо тут стикаємося зі своєрідністю побудови речень, тексту загалом.

Для наукового тексту характерним є побудова речень за відомою схемою логіки Аристотеля " S є (не є) P". Так будуються, власне, усі наукові тексти.

Звичайно, і філософський текст також містить такі речення, але його основна частина будується за іншою логічною схемою. її можна передати таким чином:

S не є ні P-1, ні P-2, ні P-3..., а є P-4...

Звичайно кількість предикатів може бути різна, але завжди більша, а ніж P- 1. Це очевидно. Аби демонструвати такий стан, то варто звернутися до якихось філософських текстів. Так, у видатного філософа XX-го століття М. Гайдеггера можна прочитати: "Нігілізм не є тому для Ніцше якимось баченням з якимись його "представниками", він і не є окремо взята історична "наявність" в

мережі будь-яких інших, що підлягають історіографічному описові. Нігілізм є, навпаки, та довговічна подія, від якої істотно змінюється істина про суще в цілому, тяжіючи до обумовленого нею кінця". Або ж з цієї ж праці можна взяти коротший вислів: "Мисляче знання є в собі поведінка, яка ведеться не тим або іншим сущим, а буттям в бутті" (Хайдеггер М. Европейський нигилизм // Время и бытие. М.: Республика. - 1993. - с. 64).

Приклади для ілюстрації подібної структури висловлювань можна набрати досхочу. У цьому випадку текст обраний навмисне для того, аби підкреслити, що з необхідністю філософ мусить вдаватися до такої важкої для сприйняття конструкції, бо за допомогою іншої конструкції він просто буде неспроможний передати зміст своєї думки.

Важливо звернути увагу на те, що схема мови філософського розмірковування містить елемент негації - іманентну властивість філософського розмірковування. Її сутність полягає в тім, що філософ мислить і говорить варіабільними висловлюваннями. При цьому одне з них не модальне, а аподиктичне. Водночас воно заперечується, виключається з ряду необхідних як опозиція. Але без цієї опозиції і інше унеможливлюється. Інакше, філософському розмірковуванню притаманні антидогматизм, тобто такий спосіб який за своїм змістом віддзеркалює творчий порух думки: пошуки нею серед можливих варіантів і переліку предикатів Р-1, Р-2... вибір якогось такого, що відповідає ситуації, про яку в даному разі йдеться. Усе це в читача, загалом того, хто спілкується з філософським текстом, створює враження занурення в сам процес розмірковування, злучує його із суб'єктом - творцем філософського тексту, робить його партнером процесу роздумування.

Вживання в структурі філософських висловлювань частки "не" спільно зі зв'язкою "є" (не є) вказує на те, що філософське розмірковування має справу з опозиціями, диспозиціями, діалогом. При цьому дуже важливо, що останні

формулюються явно і цим самим заставляють звертати на них увагу (нехай і з негативним присмаком). Інакше, філософський текст є діалоговим.

Діалог, звичайно, може бути і в іншій формі, як це робив, скажімо, Платон. Але це суті не змінює, хоча діалоги Платона більше за формою нагадують художній текст, а вже зазначена форма філософського розмірковування - теоретико-наукові тексти.

Розглядувані форми побудови висловлювань філософських розмірковувань відносяться до такого жанру філософських розмірковувань, як екзистенційні висловлювання (або "східної традиції").

Художнє вираження філософських розмірковувань зовнішньо не виокремлюється з низки художньо-літературних творів. Проте це зовнішній бік справи. Змістовно тут існує істотна відмінність. Вона полягає в тім, що філософські праці стосуються філософських проблем: сенсу життя, людини та перспектив її існування, осмислення питань тлінного та нетлінного в житті людини, проблеми доброго та злого, істини та омани, правди та кривди, прекрасного та огидного, волі та неволі тощо. Причому, усі ці проблеми не просто якісь там окремі стани, а вони є вселенськими, бо стосуються цілого людства, або окремої людини як представника людства.

Перелічені проблеми є в усіх суто художніх творах, але в одних вони у меншій мірі, а в других - у більшій. Про останні мовлять, що вони піднімаються до вершин філософських узагальнень, або мають філософський пафос. У окремих літературно-художніх творах філософські розмірковування складають основний зміст. Це, скажімо, праці А. Камю, Ж-П. Сартра, В. Винниченка та інших.

Раніше все сказане не означає того, що філософія не характеризується ще й іншими особливостями мови. Насправді філософія має свої особливі власні поняття, або свою власну мову, яка істотно відрізняється від понять, мови інших форм свідомості.

Мовою філософії, або її поняттями, в яких вона розмірковує про свої об'єкти, є так звані "філософські категорії".

Слово "категорія" в перекладі з давньогрецької мови означає свідчення, структура, обвинувачування, ознака. Зараз воно має декілька значень. Здебільшого під категорією розуміють загальне поняття, поняття, що виражає родові прикмети, або позначає групу однорідних предметів, явищ тощо. Цим терміном користуються у різних науках.

Термін "категорія" має давню історію. Вважається, що першим спробу дослідити категорії здійснив Аристотель. Наступна спроба пов'язана з іменем Канта. Гегелю - представнику так званої німецької класичної філософії, родовід якої тягнеться ще від Канта, належить найважливіше дослідження філософських категорій, спроба вибудувати їх систему, тобто упорядкувати за певним принципом. Про це йтиметься при огляді філософських шкіл та течій. Зараз же тільки зазначимо, що термін "категорія" і нині в пізнавальному процесі також є популярним. Про це може засвідчувати хоча б той факт, що для обґрунтування сучасного математичного знання опісля терміна "множина" стали послуговуватися терміном "категорія". Але в математиці цей термін використовують для позначення класу таких об'єктів, що мають якісні характеристики на відміну від "множини", котра ідентифікується з кількістю (числом). Цим самим розширюються межі математичних об'єктів - вони тепер включають не лише числові об'єкти, але й алгебраїчні (буквені) вирази, часові, просторові та інші об'єкти. Цим, власне, вказується на практично необмежене коло предметної діяльності, з якою може мати справу математика. Виявилося, що звернення до категорного обґрунтування математики у свою чергу створило можливість розв'язувати більш ефективно проблеми самої математики.

Філософія користується терміном "категорія" як своїм поняттям, за допомогою якого вона осмислює філософські проблеми, або за допомогою

якого "говорить" про свої проблеми, тобто семантику філософської мови репрезентують категорії.

Тільки в філософському знанні категорії виконують функцію понять, а для усіх інших вони виступають рубрикаціями дійсності (і мислення) на роди, тобто найбільш загальні класи. Причому ці роди (класи) не є штучними, вигаданими, а, так би мовити, відносяться до "природних родів". Їх природність полягає в тім, що вони мають, по-перше, місце і в об'єктивній дійсності, і в самому мисленні; по-друге, категорії як поняття мислення з'являються з початком антропогенезу людини, бо то є роди буття, що тотожні з мисленням, котрі характеризують онтологію існування людини, виступають життєво-орієнтованими віхами людського буття та навіть більше, усього живого. Справді - бо, усе живе є таким, що має просторові та часові характеристики, має якусь якісну та кількісну означеність, причинні взаємини тощо, - це все те без чого про живе і, тим паче людину, говорити просто неможливо.

Одною з важливих характерних особливостей категорій є те, що з-за своїх онтологічних засад - втаємничення в антропогенез - вони складають основу мислення, лежать в його підмурках. Про останнє засвідчує одночасний процес соціалізації людини і формування категорного складу її мислення. Усе це відбувається в процесі "входження" людини у світ, опанування нею світом (природнім та соціальним). Причому, дане явище характерне для становлення людини як в онто- так і в філогенетичному планах. Адже окремому індивіду доводиться "повторювати" те, що пройшла до нього уже уся людська спільнота, правда, "стисло" це робити - через виховання. Можливо навіть краще було б говорити не просто "виховання", а "кохання", себто через формування любові (кохання) до світу - довкілля та людини (себе та усіх інших). Це "кохання - виховання - формування" людини є опануванням світом. І одним з найважливіших актів цього процесу є оволодіння мовою, а з нею і категорними структурами.

Звичайно, в процесі свого життя людина і без спеціального на те навчання (виховання) категоризує світ, тобто поділяє його на рух і спокій (змінність і незмінність), на його просторове та часове існування, причину та наслідок, на необхідне та випадкове тощо. І тому, що ці стани - це реальні явища дійсності, або роди буття, або категорії буття. Людина часто тілесно, на соматичному рівні має з ними справу. Але то є індивідуальний досвід. Через мову вона долучається до досвіду загалу людей і цим не лише скорочує період катетеризації світу буття, але й зберігає надбання людства і цим самим скорочує період свого людського становлення - соціалізації, тобто залучення до соціального існування. Це важливо брати до уваги, бо людина від народження має тільки біологічні передумови життя в соціумі, але їх може реалізувати тільки своєю індивідуальною діяльністю - особисто переймаючи досвід інших (опановуючи мовою, зразками соціальної поведінки, наслідуючи соціальним нормам співжиття тощо), а також своєю діяльністю доповнюючи досвід людського загалу.

Загальними структурами соціалізації людини і її життя в соціумі є мова. Вона репрезентує план соціальних взаємин членів суспільства, соціальні способи буття людей, тобто норми сприйняття світу, побудови взаємин між людьми, які спілкуються відповідною мовою. В основі мови лежать категорії - способи рубрикації світу буття людини, тобто людинорозмірне існування світу, яке виражається в філософських категоріях. До цього висновку вчені XX-го століття прийшли науковими засобами вивчаючи людське мислення (Виготський, Піаже, Брунер, Пономарьов та інші). На філософському рівні це питання розглядалося ще Аристотелем, згодом Кантом, Гегелем, а в Україні – В.І. Шинкаруком, М.О. Парнюком, С.Б.Кримським, а також В.Артюхом.

Щоб збагнути все сказане, треба звернутися до його ілюстрації простим прикладом. Однією з категоризацій світу (і найважливішою, найпоширенішою) є категорія поділу світу на "буття" і "небуття", або констатація того, що щось

існує, або не існує. В мові це виражається через слова "є" чи "немає" (або "не є"). Відповідно найпоширенішою формою мислення є судження, тобто висловлювання про те, що щось "є" або "немає". Скажімо, ми говоримо "Сьогодні сонячно". В основі цього вислову лежить поділ світу (категоризація", що існує ("є") і водночас може і не існувати ("не є") сонячна погода. Інакше, в наведеному елементарному акті мислення лежать категорії буття і небуття ("є", і "не є"). Не важко перевірити це положення і стосовно інших категорних рубрикацій світу та нашого мовлення. Скажімо, в юридичній практиці коли встановлюється відповідає той чи інший факт чинному законодавству, то здійснюється це на базі категоризації світу на "буття" (є, відповідає) та "небуття" (не відповідає, тобто не є) і так далі.

Звичайно, відношення мови і категорій - спеціальна проблема і вона заслуговує на окремий розгляд. Зараз же важливо констатувати факт, що філософське розмірковування здійснюється у таких поняттях як категорії. Це обумовлюється особливим статусом категорій.

Однією з характерних рис категорій є те, що вони функціонують на інтуїтивному, точніше, інстинктивному рівні, а може краще мовити, неусвідомленому. Це добре розкрив сучасний український філософ В. І. Шинкарук, досліджуючи творчість Гегеля. Справа в тому, що коли людина мислить, то її цікавить відповідна предметність (у вищенаведеному нами прикладі - це стан погоди, тобто "сонячно" чи "похмуро"), а не ті мовні засоби, за допомогою яких виражається ця предметність ("є" та "не є"). Інакше, це означає, що в процесі мислення людина не звертає увагу на категорії, бо вони самі є засобами мислення. Засіб, як відомо, в процесі діяльності ніби залишається осторонь уваги суб'єкта діяльності. Це можна пояснити таким чином. Скажімо, коли ми дивимося на дерево, то засобом, за допомогою якого здійснюється акт бачення, є очі. Але ж самі очі не знаходяться в "центрі бачення", а предмет (дерево) бачимо. Така ж ситуація і стосовно категорій

філософії: в акті мислення вони, зрозуміло, необхідні, але вони знаходяться поза полем мислення. Тому й говоримо, що в акті мислення категорії функціонують інтуїтивно, неусвідомлено. Звідси і виникає ілюзія, що людина однаково мислить як тоді, коли вона знає про категорну структуру мислення і як вона про неї не знає. У цьому міркуванні є певна правда і певна неправда. Щоб мислити, справді, не треба знати теорію філософських категорій, бо вони, як говорилося, функціонують на рівні інтуїції. І це правда. Але ж, щоб так було, то треба цю інтуїцію мати і формувати. Вона сама не виникає, а виникає завдяки соціалізації людини, тобто поринання в способи людського буття. Безпосередньо це досягається за рахунок опанування мовою та способами людського життя, тобто тими формами буття, де існують категорні структури світу. Але не в тому значенні, що вони мають якийсь предметний стан (як речі в коморі), а в тому, що їх людина своєю індивідуальною діяльністю перетворює в своє буття (навчається розмовляти та навчається людським способам співжиття та опанування світом). Тому філософські категорії для мислення - це засоби мислення. Але подібно тому, як людина задає питання чому, як вона може бачити, то тоді звертає увагу на око і воно стає предметом її турботи. Коли людина задає питання як можливе мислення, розуміння, як можлива людська свідомість, то у цих випадках людина свідомо звертається до філософських категорій. Інакше, людина в такому разі перетворює категорії в предмет діяльності, тобто вона філософує. Відтак, коли людина задає питання про підґрунтя свого буття, сенс існування, або коли шукає підґрунтя тих чи інших знань (наукових, ненаукових тощо), тобто коли вона мислить про роди буття (рубрикацію світу), то тоді мислить в поняттях, що є філософськими категоріями.

Це знайшло відбиток у спеціальному виразі: людина рефлектує, або "філософує". У цій ситуації категорії стають предметом мислення, або є поняттями філософії.

Щоб краще зрозуміти вище висловлене, звернімося знову до раніше використаного висловлення: "Сьогодні сонячна погода". Коли розглядали це висловлювання (судження) ствердження (або заперечення), то йшлося про існування певного стану погоди: "сонячно", а не "пасмурно". При цьому, власне, здійснюється категоризація стану на "є" або "не є" (буття чи небуття). Але це відбувається інтуїтивно, тобто без обмірковування що таке "є" та "не є" (або буття та небуття). У даному разі предметом мислення є стан погоди. Коли ж розпочинаються розмірковування про те, що означає "є" та "не є", або, що таке буття чи небуття, то тоді вже здійснюється стан філософування. Інакше, філософувати - це означає виражати категорну рубрикацію світу в поняттях - робити сферою свідомості.

Хоча далі (при вивченні теми «онтологія») будемо спеціально зупинятися на категорній характеристиці світу, але зараз для більшої доступності викладу матеріалу тільки звернемо увагу на таку деталь (насправді це істотно) філософської мови (філософських категорій). Спробуймо замислитися над категорією буття - небуття ("є", "не є"). Перше, що приходить на думку при мисленні "буття - небуття" це, мабуть, гадка про те чи буття зберігається завжди, чи ні. А це означає, що починаємо мислити проблему руху та спокою. Далі - чи рух абсолютний чи відносний, чи він перервний чи безперервний і так далі. Словом, філософування стає процесом, що все більше поринає в засади буття та небуття, торкаючись такої проблеми як життя та смерть, сенс життя і так далі.

Ще одна риса категорій як мови філософії - їх бінарний характер. Причому бінарність - це опозиції, протилежності, якими завжди (одразу чи згодом) знаходиться щось "третє", що їх об'єднує шляхом переходу в інше. Тому доцільно говорити про "тернарність" категорій. Ця риса категорій філософії надто глибока і навіть символічна. Власне вона засвідчує ще раз те, що роди буття мають зміст лише через свої протилежності. При цьому

протилежності вже в собі містять інше - свою єдність, що є підставою для нового стану. У тернарності категорій віддзеркалюється диво як необхідна складова творення життя в нашому світі. Творення справді є втаємниченим у саму дійсність і дійсність невід'ємна від нього. Найяскравіше це видно у живій природі, особливо в людському житті. Останнє і відображається в категоріях. Відтак слід говорити про антропоморфізм мови філософського розмірковування. Але ця антропоморфність не є якоюсь вадою, а характерною рисою категорій – рисою, котру необхідно брати до уваги.

Особливістю категорій є їх діалоговий характер. Він полягає в тім, що бінарність категорій - це їх полюси, а тому можна охопити предметність лише за умови руху в межах цих полюсів. Відношення між полюсами і є діалогом. Звідси: розмірковування в філософії - це діалог, постійне вияснення позицій. І навіть не випадково, що деякі філософи свої тексти писали як діалог. Це, чи не першим розпочав Платон. Він дотримувався ідеї Сократа про те, що діалог - основна форма філософування. Причому, для Сократа та Платона діалог - це пошук спільного в протилежних позиціях, тобто пошук того, що єднає протилежні бачення, а не спроба прийняти одну позицію, а іншу відкинути. І то є велика мудрість, бо філософія заздалегідь виходить з модальності світу, тобто наявності безлічі можливостей. Філософський роздум (філософське міркування) і покликане виявляти ці можливості, а не зводити до чогось одного, бо в "одному" і криється велика ймовірність помилки. Тернарність, діалоговість категорій знаходить ще означення терміном діалектика. Діалектика виступає вченням не просто про опозиційність, бінарність категорій, а про те, що вона легітимізує зміну, розвиток, що притаманні буттю світу людини. Гегель і був прибічником саме такого тлумачення буття.

Мислення опозиціями (діалог, діалектика) найбільше відповідає духові самої філософії. Тут мова за формою збігається з мовою за змістом. Але водночас не слід абсолютизувати цю форму мови, бо треба мати на увазі, що

така форма не завжди виправдана і навіть не завжди може реалізуватися. До того ж у неї є свої слабкі місця: діалог має повторення, має внутрішню логіку яка може затуманювати поставлену мету, або її трансформувати. Отже не слід захоплюватися єдиною якоюсь мовою нехай вона і буде мати щонайбільше переваг. Доцільно прискіпливо ставитися до багатьох чинників, які зумовлюють той чи інший вибір мови. Так Л. Вітгенштейн для свого "Логіко-філософського трактату" обрав форму тез і це було виправдано, бо то є спосіб лаконічного формування основних засад відповідних проблем, розвиток яких, зрозуміло, ще попереду. Цим, власне, зорієнтовується читач на обдумування і пошуки розвитку, бо ще чогось усталеного не існує. Є й інші способи вираження філософських розмірковувань.

Глибше збагнути мову філософії можна за умови, якщо бодай в загальних рисах її порівняти з мовою інших сфер знання, зокрема мовою окремих наукових дисциплін.

Якщо в філософії, яка мислить опозиціями, є діалоговим мисленням не існує чіткої демаркації між результатом мислення та шляхом до цього результату, навіть більше, в філософії цікавить "шлях до істини", то в окремих науках така демаркація існує. Власне шлях до відкриття, скажімо, якогось фізичного закону може цікавити тільки історика чи методолога науки, а фахівця з фізики "шлях до відкриття закону" не цікавить. Важливим є сам "закон", тобто фізичний (чи будь-який інший науковий) текст - це оповідь про відоме (відкрите), об'єктивне. Цей текст наративний.

Інша річ, коли йдеться про філософію. Особливість її висловлювань (прагматики) у тому, що в них йдеться про роздумування над невідомим, тим, що не є очевидним, що має хоча і окреслені межі, але такі, що є вічними, а отже, плинними - є тими, що відлунюються усе новими і новими якостями. А тому філософський текст має певну спільність з текстом художньої літератури, де також ведеться оповідь про невідоме, не про те, що є усталеним і відомим, яке

не зворушує розум. Приваблива сила філософського знання у тому, що воно манить збагнути потаємне, що хвилює людину за будь-яких обставин, але особливо гострим є тоді, коли йдеться про зламні випадки буття. Відтак мова філософського роздумування - справа першочергової ваги, а тому при читанні філософських текстів важливо звертати увагу не тільки на їх зміст, але й їхню мову, тобто самому зважувати ті чи інші аргументи, порівнювати зі своєю особистісною позицією, яка обов'язково існує, але існує на інтуїтивному рівні. Тому можна сказати, що філософськи мислити - це завжди вести діалог з кимось іншим або самим собою і шукати пункти дотику з опозицією. Це дозволяє мова філософії, бо ця мова - філософські категорії, тобто способи рубрикації світу на роди буття відповідно людському існуванню. Але ці роди буття в повсякденній мові означуються часто-густо багатьма синонімами, омонімами тощо цим виражають розмаїття їх контекстів.

Насамкінець необхідно зазначити, що в сучасній філософській літературі існує думка, що мовою філософії є концепти. Автори цього міркування сучасні французькі філософи Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі досить ґрунтовно обґрунтовують положення про мову філософії як феномен концептів. Водночас вони залишають осторонь тлумачення мови філософії як категорій, а також те, що філософські тексти користуються і повсякденною мовою (як і усі інші форми знань). Тому уточнення семантики і прагматики мови філософії хоча і поповнилося новими ідеями, але це вимагає подальших досліджень. Зокрема тлумачення філософських категорій і як екзистенціалів людського буття, тобто що категорії репрезентують екзистенціальний світ людини. В цьому плані вони є основами порозуміння людей незалежно від соціального поділу на раси, нації, гендерного поділу і представляють усіх людей як Homo sapiens.

Філософські проблеми: їх особливості.

Кожна сфера пізнання (знання) має свої характерні форми організації, або жанр вираження. Так, для науки властиві такі форми знань, як проблеми, факти, гіпотези, ідеї теорії концепції, тощо. Для художньої літератури, окремих історичних розвідок прикметною є оповідь, сюжет (чи відсутність його).

Філософія як знання не обходиться без перелічених вище наукових та позанаукових структур розмірковувань, але головною, найбільш характерною для неї є проблема, тобто така думка, яка формулюється щодо існуючих уявлень, ситуацій тощо, як питання про можливість та шляхи їх розв'язку.

Можна зустріти і інші в контексті життя людини тлумачення поняття "проблема". Так, наприклад, говорять про проблему як "знання про незнання". Це зручне висловлювання у тому плані, що вказує на істотний аспект проблеми (а саме "незнання"), але воно вимагає додаткових пояснень та тлумачення. Зокрема, дуже важко зрозуміти що ж таке "незнання". До того ж в понятті "проблема" важливим є не просто "незнання", а саме потреба, необхідність розв'язати її, знайти вихід з відповідного стану.

Відомий філософ XX ст. К. Поппер гадав, що "проблема" - це основна форма існування наукового пізнання. Більше того, за К. Поппером наука – це формулювання, розв'язок та народження нових проблем.

Здається, що наведене міркування дещо перебільшує місце проблеми в науковому пізнанні. Зрозуміло, наука має справу з проблемами, тобто виникнення та розвиток науки можна уявити так, як це робить згаданий філософ, водночас для науки головним є не проблема, а її розв'язок і опис цього розв'язку в термінах фактів, ідей, гіпотез, концепцій, теорій.

Інша справа, коли йдеться про філософські розмірковування. Для них передусім характерним є обміркування проблеми, діалог щодо змісту проблеми, а також виявлення альтернативних розв'язків цих проблем. Тобто проблема – це коли є альтернативи. Немає альтернатив, немає і проблем.

Те, що проблема у філософії посідає чільне місце серед інших форм знання обумовлюється особливостями філософського мислення, філософських розмірковувань загалом. У цьому полягає одна з істотних відмінностей філософії від науки та інших форм свідомості.

Проте проблеми у філософії (або "філософські проблеми") не збігаються з властивостями проблем іншого знання, в тім колі і науки.

Філософські проблеми мають прадавню історію, вони за своєю окресленістю надто аморфні, строкаті. Але найістотнішими рисами філософських проблем є їх одвічність, а також принципова відсутність можливості однозначного розв'язку.

Якщо розглядати одвічність як рису філософських проблем, то вона проявляється не тільки в тому, що ці проблеми виникають на світанку людських цивілізацій, а передусім в тому, що ці проблеми постають перед кожним новим поколінням людей в оновленому стані, ніби міфічний птах Фенікс виникає з попелу після його спалювання. Стародавня легенда про Фенікса справді є найліпшою ілюстрацією уявлення про одвічність філософських проблем.

Одвічність філософських проблем пояснюється тим, що у них містяться такі питання, які неодмінно доводиться людям постійно обмірковувати, бо це стосується самої суті людини, сенсів її існування, розуміння себе і довкілля, визначення місця свого "я" в життєвому просторі і плині часу. Це говорить про одвічність самої людини, її існування як творця і носія свідомості. Про свідомість треба попередньо зазначити (проблема свідомості в подальшому буде розглянута окремо), що це явище, яке існує в формі віртуального знаково-символічного світу і час, як невід'ємна складова усього існуючого, в свідомості протікає особливим чином: не тільки від минулого і до сьогодення та майбутнього (як це відбувається в предметному світі), але рухається в різних напрямках (або мережево). Водночас свідомість має особливий напрямок – вічність, бо навіть якщо людина йде позасвіти, її свідомість в формі знань,

інтелектуальних і матеріальних продуктів залишається в тій чи іншій формі існувати. Саме про людину, як творця і носія свідомості доцільно мовити як про одвічну істоту на противагу усім іншим істотам цього світу.

Представники одного з сучасних напрямків у філософії – екзистенціалізму сформулювали тезу про приреченість людини до волі (свободи). Цілком можна говорити, що людина так само приречена і до філософських проблем. Це можна пояснити у такий спосіб. Скажімо, людина розмірковує про своє кепське життя, або успіх, заздрить комусь, або співчуває комусь, висловлює наміри щось зробити, або виправдовує своє нехлюйство чи засуджує нехлюйство інших, захоплюється рішеннями влади чи їх засуджує тощо. Усе це проблеми, які безпосередньо стосуються відношення "людина-світ", тобто ті, які складають стрижень філософування. Але треба приймати до уваги те, що не завжди людина усвідомлює, що саме з філософською проблемою має справу, а просто формулює думку, обмірковує її, скажімо, про довголіття, чи від чого залежить її кепське життя або її успіх. Поняття про філософічність проблем здобуваються шляхом знайомства з філософською літературою. Без знайомства з такою літературою людина хоча й переймається філософськими проблемами, але не усвідомлює цього, бо самі філософські проблеми можуть формулюватися за допомогою різної мови, зокрема буденної.

Вже зазначалося, що філософські проблеми не лише одвічні, але й не мають однозначного розв'язку, навіть можна говорити, що це проблеми, які відносяться до класу нерозв’язуваних. Це, звичайно не означає, що спроб такого розв'язку не існує і буцімто не існує певного досвіду розв'язку цих проблем. Зовсім ні. Але йдеться про те, що якщо хтось з філософів прийшов до якогось розуміння тієї чи іншої проблеми, то це не означає, що вже слід облишити пошуки іншого її бачення, залишається просто усе це добре затямити і керуватися добутим розумінням. Насправді це не так. Ігнорувати здобуток попереднього філософського досвіду аж ніяк не можна, але його необхідно

включати у свою життєву ситуацію. А це буде означати, що цей досвід вже буде недостатній, адже йдеться про нову життєву ситуацію, якої не було, коли набувався цей досвід. А відтак філософські проблеми вимагають постійного нуртування думки, пошуків досі не існуючих тлумачень, розуміння, підходів.

Як одвічність філософських проблем, так і відсутність єдиного їх розв'язку можна пояснити тим, що ці проблеми стосуються не чогось кінцевого, а стосуються вічного, хоча і такого, яке міститься (інакше і не може бути) в кінцевому. Ця думка зрозумілою стає тоді, коли береться до уваги, що філософські проблеми - це проблеми категорної рубрикації світу (і людини), тобто рубрикації, яка виражає можливість існування людини як свідомої істоти. Саме ця рубрикація забезпечує функціонування мислення як членування і синтезування світу за життєво важливими станами (якістю, кількістю, часом, простором тощо). Або можна сказати, що категорії виконують екзистенціальну функцію, являються екзистенціалами людського буття. Цю особливість категорій треба буде розглянути окремо. Зараз достатньо констатувати факт. Напевне навіть швидше можна говорити про те, що така здатність категорної рубрикації має місце загалом у живому світі на генетичному рівні як інстинкти. Відмінність людини у такому разі полягає у тім, що вона цю рубрикацію виражає у слові, робить її фактом свідомості, чого немає навіть у досить розвинених тварин.

Вже йшлося про те, що без категорної рубрикації втрачається можливість не тільки орієнтації людини у світі, але й можливість створення світу ідеальних сутностей, тобто унеможливлюється сама свідомість, відтак і людина. Але ж сама людина, як це було відомо ще Гегелю, не народжується так би мовити "від природи", а стає такою в процесі життя у людському середовищі - її соціалізації, тобто аби бути людиною, необхідно жити досвідом людства, обмірковувати цей досвід, опановувати його. Останнє означає передусім долучатися до одвічних філософських проблем, жити цими проблемами.

Усі філософські проблеми можна певним чином згрупувати.

Якщо за основу поділу взяти предметно існуючі сфери існування людини і світу, то філософські проблеми діляться на:

Онтологічні проблеми: проблеми сутності світу, підґрунтя його існування тощо.

Антропологічні проблеми: проблеми людини, її життєвого шляху, сенсів існування, етичні та естетичні проблеми, розуміння існування людства.

Проблеми пізнання та знання: гносеологічні та епістемологічні проблеми, питання логіки та філософії знань тощо.

Праксеологічні проблеми: питання людської діяльності, її ефективність та наслідки (соціально-культурні, політичні, екологічні), питання методики, методів та методології діяльності, або інженерії знань тощо.

Якщо за основу поділу взяти форми усвідомлення світу (форми суспільної свідомості), то філософські проблеми діляться на:

Проблеми філософії міфології і релігії;

Проблеми філософії мистецтва;

Проблеми філософії моралі;

Проблеми філософії науки та техніки.

Проблеми філософії буденної свідомості.

Перелічені філософські проблеми, власне, стосуються раніше виділених чотирьох типів філософських проблем (онтології, антропології, пізнання та знання і праксеології), але вони розглядаються у плані тих питань форм суспільної свідомості, які постають на їх терені і не отримують висвітлення в термінах цих форм свідомості. Ці питання можуть витлумачуватися тільки в мові філософських термінів. Для прикладу можна сказати, що філософія релігії покликана розглядати серед інших питань сутність людини, віри тощо. Або ще приклад. Філософія науки передусім стосується проблем специфіки наукового пізнання, питань взаємовідношення науки і культури. Окремі низки питань

виникають у зв'язку з тими чи іншими науковими дисциплінами, скажімо, фізикою, біологією, мовознавством тощо. Так для фізики XX століття були актуальні філософські проблеми суб'єкта і об'єкта фізичного пізнання, відношення фізичних теорій, проблеми детермінації та причинності. Подібне можна сказати і про інші наукові дисципліни. Скажімо, в юриспруденції є свої філософські проблеми: питання засад природного та позитивного права, поняття юридичного закону, проблема співвідношення права та моралі, проблема справедливості тощо.

Філософські проблеми хоча і є вічними, але в кожний історичний період вони постають в іншій іпостасі, або мають інше поле прояву. Про це може свідчити, наприклад, проблеми онтології чи будь-які інші. Так, питання існування світу для древніх було питанням комбінації якихось стихій природи, чи то прояву однієї стихії (води чи вогню), або загалом космосу чи богів. Для людини XX століття ця ж сама проблема постає у вигляді питання про "розбігання Галактик", чи ролі "чорних дірок" та ін. Але попри усе розмаїття іпостасі філософських проблем зберігається і осмислюються у філософських поняттях - категоріях, позаяк категорії лежать у підвалинах розуміння людини та світу. Водночас зміст категорій, зрозуміло, з плином часу стає багатшим, наповнюється новим досвідом, не залишається на рівні антропогенезу людини - часу формування категорної рубрикації світу та зародження філософських проблем. Щоб глибше збагнути особливості філософських категорій, необхідно звернутися до вивчення матеріалу, який вміщено в § 2 "мова філософії" цього розділу.

4. Про «основне питання» філософії

Серед філософських проблем, які розглядалися в попередньому параграфі, не йшлося про так зване «основне питання» філософії. Його, можна вважати, чітко окреслив видатний представник німецької класичної філософії Гегель, коли висловив думку, що за Нового часу філософія розділилася на два

протилежні напрямки – ідеалістичний та матеріалістичний. Ідеалістичний напрямок, мовляв, виходить з того, що духовне, думка, в загальному плані – ідеї є першопочатковими, визначальними по відношенню усього того, що існувало, існує, чи буде існувати у світі. Типовими у цьому плані є погляди Платона, а за Нового часу Гегеля та інших. Матеріалістичний напрямок за вихідне бере матеріальне (речовину, як те, що має масу тощо) і типовими поглядами у цьому плані є погляди так званих французьких матеріалістів XVII – XVIII ст. – Д. Дідро, П. Гольбах та інші.

Ідея матеріалізму та ідеалізму – не є надуманою. Її коріння сягає у первісні філософські погляди і стосується питання хто ж править оточуючим людину світом і самою людиною: чи щось зверхнє до цього світу і людини, щось духовне, а чи світ і людина можуть самі визначити своє існування, свою долю. То є питання, яке постає перед людиною, коли вона починає замислюватися над першопричинами існування світу, долею людини, спроб збагнути першозасади людського буття, сенс життя кожного з нас окремо, або усіх загалом. І в такому разі можливі дві протилежні відповіді, а саме та, (1) що іменується матеріалістичною, коли бачиться першопричина усього в матеріальному (предметному); (2) або іменується ідеалістичною, коли першопричина всьому вбачається в духовному, ідеальному. Останнє може розглядатися як належне людині (тоді це суб`єктивний ідеалізм), або (дух, частіше – боги чи Бог) як існуючий сам по собі, ні від чого незалежний дух, свідомість, загалом щось ідеальне (тоді це об`єктивний ідеалізм).

Такі уявлення мають місце в житті людини і усього людства, а тому їх не враховувати, то йти супроти людської історії.

Знаменно, що навіть можна фіксувати періоди злету, нейтральності, та падіння інтересів людської спільноти до питання «матеріальне – ідеальне». Злет виявляється у зламні періоди життя, доленосні. Тоді ж, коли наступає епоха стабільності, то ці питання здебільшого обходять індивідуальний та

громадський інтерес. Але ніколи цей інтерес не згасає. Він може мати навіть чудернацьки форми прояву, скажімо, такі як інтерес до космосу, до непізнаних літаючих об`єктів, чи питань психології людини і можливостей психічного, або пошуків нової віри, ідеалів перебудови життя та соціального устрою тощо.

Дихотомія «матеріальне – ідеальне» є проявом дихотомії самої людини, яка є обопільно тілесною і духовною істотою. Вона водночас є фізичним (природнім), або краще – біологічним явищем і духовним, тобто має свідомість, або як ще уявлялося – душу. І якому началу віддати перевагу (тілесному чи духовному, або душі), то є вічна проблема і, мабуть, кожна людина, коли задумується над своїм існуванням, обов`язково виявить, що вона вдається до сув`язі цих субстанцій. Термін «субстанція» стосовно цих феноменів вжив Декарт і це має резон. Зрозуміло, не обов`язково у такій (як це описано) категорій формі, а, скажімо, на побутовому рівні виникає проблема придбати за «останню» гривню книгу, картину, піти в театр, а чи купити шматок ковбаси (яблука, вина), якусь одежину і спожити їх. Якщо це осмислити в термінах філософії (на категоріальному рівні) то в одному випадку йдеться про надання переваг ідеальному, духовному, а в другому – вже матеріальному, речовинному або тілесному.

Подібну ситуацію не важко зустріти і в інших сферах буття людини, зокрема, в науковій творчості, чи розв`язанні інших проблем.

Зрештою, проблема «матеріальне – ідеальне» укорінена в самій діяльності людини, практиці. Адже щоб людина не робила (фізично чи розумово), то завжди реалізує якийсь свій задум (ідеальний план, проект), котрий може усвідомлюватися (адекватно чи неадекватно, то вже інша справа), або не усвідомлюватися (то вже питання щаблів психічних процесів). Дія людини – це єдність предметного (тілесного) та ідеального (духовного). Без цього життя людини, її діяльність унеможливлюється. А тому, або образніше це передати, можна сказати, що життя, діяльність людини затиснута лещатами

«матеріальне – ідеальне». Вона за своєю іпостассю приречена бути в цих лещатах.

Поділ усіх уявлень, чи усієї дійсності на «матеріалістичні (матеріальні) та ідеалістичні (ідеальні) – це введення відповідних абстракцій. Як абстракції – ці рубрикації є наслідком абсолютизації та ідеалізації реалій світу. Так в основі ідеї матеріальності лежить абсолютизація предметності, а в ідеї ідеалізму – абсолютизація духовного. Але ж і те і друге існує. Навіть існує можливість їх абсолютизації. Про це свідчить те, що предметність (речі оточуючого світу) не наділені духом (ідеальним), а відтак їх можна розглядати як щось самостійне, незалежне. Водночас і духовне (ідеальне) також має ознаки самостійності, незалежності від сфери предметності (матеріального). Причому ця «самостійність» має два прояви: самостійність на рівні суб`єкта і самостійність на рівні об`єкта. Перше означає, що сам суб`єкт визначає властивості ідеального, духу (це і є підставою суб`єктивного ідеалізму). Друге зводиться до того, що ідеальне, дух існує як самостійний, незалежний об`єкт (це і є підставою суб`єктивного ідеалізму). Можливість першого і другого поглядів має підстави у людському пізнанні, бо справді від окремого суб`єкта (людини) залежить і завдяки йому (їй) існує духовне, це її атрибут, ніхто інший у такій формі не володіє духовним, ідеальним. Особливо це переконливо звучить, якщо йдеться про відчуття, сферу психіки, емоцій людини, її мислення та вираження цього в мові, розмаїтих текстах. Ця сфера належить окремому суб`єкту і без нього не існує. Інша річ, що зміст психічних процесів, емоцій, мислення може залежати і від зовнішніх чинників, але без суб`єкта їх не існує.

Об'єктивність духовного також є емпірично фіксованим фактом. Адже існують уявлення (духовне), яке окрема людина лише засвоює, а не змінює як їй заманеться. Спроби останнього порядку приводять до викривлення, а то й спотворення духовного. І тому духовне можна уявляти як щось самостійне. У такому вигляді воно існує як форми суспільної свідомості, легітимовані в

книгах, творах мистецтва, електронних засобах масових комунікацій тощо. Саме цей стан свідомості, мабуть мав на увазі К. Поппер, коли говорив про об'єктивний світ ідей.

Відтак, матеріалізм та ідеалізм мають підстави для виникнення та існування.

Інша річ, що ідея матеріального-ідеального не єдина царина життя людини. Це та царина, яка стосується безпосереднього поля існування людини. Але ж людина здебільшого не займається роздумами (не філософує) над цим полем, а споживає, щось робить, відпочиває тощо. Тільки у тому разі, коли людина починає здійснювати рефлексію над своїм життям-буттям, то тоді і постає оця проблема лещат "матеріальне – ідеальне". При цьому необхідно особливо наголосити, що будь-які спроби усе пояснювати цією дихотомією заводять у багно безглуздя. А тому цього варто всіляко уникати, не зводити усю філософію до цього питання.

Отож проблема так званого основного питання філософії не є псевдо-проблемою. Водночас навколо неї в філософії, що розвивалася в минулому сторіччі, існував ряд нашарувань, які не сприяли реаліям цієї проблеми. Йдеться передусім про те, що надто жорстко, однозначно уся історія філософії ділилася на два напрямки (а інколи для більшої "войовничості" говорили "два табори".

Протилежністю сентенції "матеріалізм – ідеалізм" є дуалізм та плюралізм. Дуалізм за означенням – це визнання правомірності двох станів: матеріального та ідеального. Вважається, що дуалізм як філософське тлумачення буття вперше чітко виразив Р. Декарт тезою "існує протяжність та свідомість". Під "протяжністю" Р. Декарт розумів матеріальне (речовинне), а під "свідомістю" – ідеальне (від феномену ідея, або не речовинне). Міркування Р. Декарта можна пояснити особливостями парадигми пізнання, яка складалася на час його творчості. Йдеться про те, що за Нового часу в європейській

когнітології набирає пріоритету наукоцентризм, який, як узвичаєно, орієнтувався на емпіризм, але емпіризм не дає відповіді на питання що ж собою являє ідеальне (свідомість безпосередньо). Тому Р. Декарт, як науковець, що мислить на теренах парадигми наукоцентризму, дійшов висновку, що свідомість, зокрема абстрактні/ідеальні поняття, є вродженими, тобто їх існування розмірковуваннями аж ніяк не можна пояснити, бо вони не існують як емпіричні факти. І в цьому плані з Р. Декартом можна погодитися, бо емпіричному пізнанню феномен свідомості не доступний, а тому, мовляв треба визнати його фактом, що відноситься до віри, або "іншого" по відношенню до наглядного, очевидного або емпіричного.

Певною противагою матеріалізму – ідеалізму, що виключають одне друге (є одне або друге), а також дуалізму, що визнає їх паралельне існування, існує в філософії і плюралізм. Плюралізм, вважається започаткував І. Кант і в ХХ – му сторіччі його популяризатором був К. Поппер та його поплічники, скажімо, Пол Фейєрабенд та інші. Плюралізм виходить з можливості існування безлічі чинників, монополії на якісь певні стани просто не існує, або ці чинники рівноправні. Така позиція має різне відголосся, зокрема знайшла притулок в нерівнозначних ідеологіях таких, як демократія та анархізм і навіть ніцшеанство. Щоправда стосовно останнього ідеології, як і попередніх двох, треба вдатися до відповідних тлумачень, бо можуть виникати неоднозначні теревені, чи ще образніше можна сказати, базікання. Це питання вимагає окремого розгляду, а в даному випадку доречно обмежитися тільки деякими зауваги.

1) В усіх випадках філософія справді переймається відношенням «буття – мислення», бо то йдеться саме про відношення «світ – людина» і відповідь на це питання складає сутність онтології.

2) Відповідь на питання "людина – світ" є основною для будь – якої філософії і за будь – яких часів, бо вона стосується життя людини і за змістом

може бути оптимістичною, скептичною або розгнузданою і мати гасло “все дозволено” (Достоєвський, Ніцше).

3) Відповіді на основне питання філософії набувають ідеологічного характеру за умови відповідних соціальних запитів і тоді вони означають поле інтересів, прагнень а також засобів реалізації сенсів буття людини, загалом тих чи інших верств суспільства.

Відтак можна зробити висновок, що проблема “матеріального та ідеального”, або “ матеріалізму та ідеалізму”, дуалізму” та “плюралізму” існує і її геть відкидати не має рації. Водночас не має рації затискувати у ці лещата усю проблематику філософії. Змістовною цариною так званого основного питання філософії є розуміння (тлумачення) підстав існування світу, людини та чинників їх детермінації. Окрім цієї царини будь – які інші розширення розглядуваної проблеми – то вже омана, що вульгаризує саму філософію. Виходить, що “основне питання філософії” має межі і не таке вже воно й “основне”, як це інколи здавалося дослідникам. Філософія не вичерпується змістом його розв`язку.

5. Школи в філософії

У філософії, як і в інших сферах пізнання, є певні усталені міркування, яких дотримується відповідна група філософів. Таке явище прийнято називати “школою в філософії”. Прикметними для будь – якої школи в філософії є принаймні три ознаки:

окреслена предметом царина, яку досліджують відповідні філософи;

наявність окресленого гурту філософів, що єднаються при здійсненні досліджень;

цей гурт дотримується певних саме для них властивих принципів дослідження, або засад тлумачення чи розв`язку відповідних проблем.

Звично є один лідер, або фундатор школи, а його прибічники – це учні, що сповідують фундоване лідером вчення. У часі та просторі здебільшого існує водночас декілька різних шкіл, які ведуть поміж собою діалог та полеміку.

Діахронно філософська школа виникає як супротив їй передуючого вчення. Вона намагається долати якісь певні уявлення, що притаманні попередниці, і водночас школа починається з утвердженням нових міркувань, здебільшого їх палко відстоюючи. Попередники, зрозуміло, не дрімають і боронять характерні для міркувань. Так, власне, здійснюється життя філософської школи.

Цікаво, що історично прибічники тієї чи іншої школи можуть бути розділені значним проміжком часу. Але в такому разі, гадаємо, доречно вести мову не "школу", а спрямування. Скажімо, за древніх часів у Греції була школа Платона і школа Аристотеля. Та коли за сьогодення хтось з філософів сповідує основні засади школи Платона чи Аристотеля, то ліпше вважати їх прибічниками спрямування філософії Платона, Аристотеля. Така кодифікація конкретніша у тому значенні, що слово "школа" навіює думку (і пов`язана з нею) про комунікацію "вчитель – учень". Остання має місце при "живому" їх спілкуванні, тобто за умови одного і того ж періоду життя вчителя та учня. В іншому разі, коли є часова розірваність між вчителем і учнем, то говорити про "навчання" чи пак "школу" – це вже метафора.

Власне, уся філософія розвивається у формі "філософських шкіл" та "філософських спрямувань". Кожен з великих філософів був фундатором відповідної школи. Здебільшого і ім`я шкіл походить від імені засновника. Бувають і винятки, скажімо, "школа стоїків" чи "Віденський гурток" та інші. У зазначеному разі назва школи має географічне походження. В усіх випадках надто важливо, коли йдеться про творчість того чи іншого філософа, передусім збагнути до якої школи (спрямування) належать його ідеї. Це зручно у педагогічному плані, тобто для запам`ятовування і можливості відтворення цих

поглядів. Але не варто надто захоплюватися рубрикацією філософських поглядів того чи іншого філософа, бо можна легко впасти в оману. Річ у тім, що завжди у творчості навіть фундатора школи існують якісь відхилення навіть від власної "школи". Це не завжди (навіть може скоріше "завжди") усвідомлює сам автор школи.

Якщо для прикладу ведемо мову про "школу Платона" чи "школу Аристотеля", то можна констатувати, що у Платона є елементи міркувань, що складають засади "школи Аристотеля". До них відносяться міркування про два світи – світ ідей та світ речей (чуттєво даний світ). У Аристотеля ці суто Платонові думки, думки проти яких він так палко і на його погляд досить переконливо виступав, набирають інших шат і виступають міркуваннями про матерію першу та матерію другу, про світ нестворений і світ створений тощо. Адже не треба багато фантазії аби ідентифікувати поняття "ідеальний світ" Платона та "нестворений світ" Аристотеля.

Наголосимо, що не існує абсолютної демаркації філософських шкіл. Це, зрозуміло, не означає, що треба нехтувати поняттям "школа в філософії". Зовсім ні. Йдеться про недоцільність їх абсолютизації. Уся історія філософії, в тім колі і філософська думка сьогодення, поділяється на школи, їх існує в один і той же історичний період (якщо це розвинута цивілізація) надто багато і, здається, ніхто ще не робив відповідних підрахувань, бо мабуть цього зробити не можна. Адже трапляються випадки, коли окремі філософи наполягають на тому аби їх не відносити до жодної з існуючих шкіл. Так, у XX-му сторіччі такі претензії висловлював К. Поппер. Він гадав, що його позиція у філософії не вписується в жодну з шкіл, що існували. Але звісно, що оцінка, тим паче власна – самооцінка, то є суб`єктивне бачення, яке обумовлене відповідною культурою, тобто станом існуючого опанування світом. Змінюється останнє і змінюється оцінка та самооцінка. Конкретно стосовно філософії К. Поппера, то важко його віднести до якоїсь "школи" і не тому, що цього зробити не можна. А скоріше він

сам заснував нову власну школу, де провідним принципом виступає ідея плюралізму. Історія має це або підтвердити, або спростувати. Принаймні випадок К. Поппера не поодинокий. Траплялося, що досить оригінальні погляди філософів зачахали ще при зароджені, а згодом могла збутися чи не збутися їх реанімація. Останнє вже залежить від багатьох чинників. Тому наявність "шкіл у філософії" необхідно враховувати, але не абсолютизувати. Щоб їх сприймати, оцінювати – необхідно не тільки відповідно трактувати їх ідеї, але й аналізувати контексти, в тім колі і контекст самого лідера школи, його образ буття, навіть особисті прагнення. Так погляди не раз згадуваного К. Поппера (його ідею плюралізму) не можна збагнути поза його боротьбою проти марксистської філософії, чи школу Гегеля не можна зрозуміти без його протистояння філософії т.зв. французьких матеріалістів. Засновану в сучасній українській філософії В.І. Шинкаруком школи філософської антропології (ще називають "Київська школа") також не можна розглядати поза трансформацій філософії марксизму в останній чверті XX-го сторіччя.

6. Філософія і наука

У літературі часто можна зустріти міркування, що філософія є науковим знанням. Та коли спробувати дискурсивно збагнути це питання, то й виникає та постановка питання, що винесена у заголовок.

Справді-бо, які підстави для твердження, що "філософія – це наука"? Скоріше усього приводом для такого міркування тут є те, що мовляв, для філософії характерною є аргументованість, логічна послідовність, окреслена предметна сфера. А також наявність фіксованого методу. Перелічені ознаки складають гносеологічні риси поняття "наука". Окрім них є ще й соціальні ознаки "науки". Це передусім інституціальність, тобто наявність когорти фахівців, що займаються філософією як професією і, отже, соціальна легітимність філософії. Ці ознаки також характерні для філософії. Вони здавалося б також дають право її відносити до науки.

Та треба подивитися на це питання дещо ширше, тобто оскільки поняття “наука” передусім пов`язане зі знанням, то необхідно відповісти на питання що ж таке знання. Але саме знання можна збагнути, коли його розглянути в контексті інших форм людської свідомості. Відтак, постає проблема сутності знання, віри і гадки.

Зараз не існує якогось єдиного розуміння поняття “знання”. Але інтуїтивно можна сказати, що “знання” завжди виступають структурою висловлювань, котрі мають правила побудови, базисні або вихідні засновки, правила обґрунтування, фіксовану семантику, синтаксис та прагматику. Характерною рисою знань є те, що вони завжди виступають носіями “істини-хиби”, або наділені властивістю валентності. Це означає, що знанням відповідають якісь предмети (реальні чи ідеальні: то це вже не так істотно). Інакше, знання мають своїх референтів (щось референтують – представляють). Оскільки знання преференціальні, то бувають правильні або неправильні. Отож коли йдеться про знання, то передбачається можливість їх перевірки, інтерсуб`єктивного існування, тобто такого існування, яке є об`єктивним для загалу суб`єктів, а не лише тієї особи, яка їх продукує. Знання найбільш об`єктивно представлені в наукових текстах. В науці як формі людської свідомості. Знання – це мова, якою спілкуються, зберігають у пам`яті відповідні наслідки пізнавальної діяльності. Наука виступає особливою формою знань у тому плані, що вона зорієнтована на технологічну діяльність (Ж.П. Сартр), тобто створення людиною технічних лаштунків, за допомогою яких людина перетворює предметну дійсність предметним чином.

Якщо приймати до уваги зазначену технологічну функцію науки, то у такому плані філософія не може бути наукою, бо її здобутки не мають технологічних властивостей. Але ж окрім технологічної функції наукове знання має функції опису, пояснення, прогнозування тощо. Зазначені функції властиві і філософії. Філософія займається описом певної реальності – відношення

“людина – світ”, описує онтологічні питання, гносеологічні проблеми тощо. Пояснення та прогнозування є чи не найголовнішими функціями філософії. Інша річ, що і опис, і пояснення, і прогнозування у філософії не усіма параметрами збігається з тим, як це робиться у науці. Але ж і наука, скажімо, природничі чи технічні науки та гуманітарні різним чином здійснюють зазначені функції. Та попри зазначене, функції опису, пояснення і прогнозування, що властиві філософії, не можна ототожнювати навіть з тими функціями, що здійснюють гуманітарні науки, бо у філософії зазначене місце посідає в усіх випадках вираження позиції суб`єкта філософських уявлень, його переконання та сповідування принципів відповідної філософської школи, до якої він належить.

Якщо це останнє врахувати, то виходить, що існують значні сумніви щодо однозначної правомірності зарахування філософії до науково знання.

То можливо філософію треба віднести до гадки? Адже сфера гадки надто широка і її роль у житті людини важко переоцінити. Гадка функціонує в усіх формах свідомості. В тім колі і науковій і не науковій.

За своєю суттю гадка є проявом особистої позиції, вираженням особистісного розуміння. Власне, гадка є вираженням такого стану свідомості, який пов`язаний з окремою людиною безвідносно до усіх інших властивостей цієї свідомості. Словом, це є думка чи “є міркування”. Вона виражається реченням “я так думаю”, або “я так гадаю”. У гадці не йдеться про те чи висловлені нею міркування “істинні” чи “хибні”. Якщо при характеристиці знань є можливість розрізняти їх суб`єкта і об`єкта, то при характеристиці гадки проблема об`єкта не існує, а йдеться лише про суб`єкт, його бачення того, що виражає ця гадка. Тому гадка щільно пов`язана з авторитетом суб`єкта, його значимістю для того, кому адресована гадка.

При порівнянні філософії і гадки не важко помітити, що між ними досить важко встановити спільні риси. Водночас при значнішому заглиблені у

це питання виявляється, що філософія, опановуючи свідомістю людини (чи гурту людей), набирає чинності гадки, а її властивості бути знанням відходять на задній план, довліюча роль референтності згасає і перед веде суб`єктивна позиція, яка може бути виражена словами "на тім стою". У такому разі філософія вже з діалектичного знання переходить у стан догматичний, стан не тільки гадки, скільки віри. Та насправді філософські уявлення супротивні догматизмові і водночас вони не можуть цілком позбутися властивостей віри. Оскільки проблема віри надто важлива, то треба на цьому питанні зупинитися дещо детальніше. Часто-густо синонімом віри виступає релігія. Це не є правомірним ототожненням. Але й не можна вважати, що ці поняття не перетинаються. Річ в тім, що віра є певним станом свідомості, за яким щось сприймається без будь – якого обґрунтування, без сумніву чи хитання. У цьому розумінні віра збігається з релігійним станом свідомості. Але ж релігія – це значно ширше явище, бо тут йдеться про відповідний зміст, культи та, головне, поведінку людини, її переконаність у відповідних процесах та житті людини. Віра щодо релігії є тільки окремим її елементом. Водночас віра – це загалом прояв стану людської свідомості, який спрямований на відповідну позицію людини у світі. І в цьому плані віра перетинається з філософією, яка також виражає позицію людини у світі. Віра схиляє до непохитності людини, до догматизму, а філософія – до рефлексії, роздумування, аргументації позиції. Ще одна особливість віри в тому, що виріти не можна навчити, а до неї можна лише звикнути. Філософія ж піддається вишколу, але в тому разі, коли до неї є певна потреба, схильність, які спонукають ся життям людини, її духовною і практичною діяльністю. Оскільки термін "догматизм" у широкому вжитку набув негативного змісту, тобто під цим терміном розуміють спосіб мислення, що не допускає зміни, якихось інших думок, то треба зауважити, що елемент догматизму – це невід`ємна складова будь – якого мислення. Якщо не буде усталеності у мисленні, то воно загалом

унеможливлюється. А тому до “догматизму”, як і до “віри” треба підходити контекстуально, тобто враховуючи час і місце їх функціонування.

Таким чином можна зробити висновок, що і знання, і віра, і гадка кожна окремо не вичерпують зміст філософських уявлень, але вони не є сторонніми при відповіді на питання “чи є філософія наукою”?

Мабуть поставлене питання є одним з спонукань для Бертрана Рассела сформулювати положення, що філософія посідає проміжне місце між релігією і наукою (Б. Рассел. Історія Західної філософії). Серйозні резони для цього, звичайно, існують. Але Б. Рассел не уточнив, що є у філософії від її “сусідів”. Узагальнено можна сказати, що у філософії і в науці спільним є їх теоретична форма. А спільним у філософії та релігії є один і той же предмет: відношення людина і світ. Але філософія цей предмет вивчає як наука – теоретичним чином, а релігія – з допомогою віри та дива.

Філософія за формою вираження є знанням, причому знанням теоретичного рівня, тобто побудовою речень, що підкоряються правилам логіки і не мають безпосереднього зв`язку з емпіричною (чуттєво даною) дійсністю. Філософія є висловлюваннями про певні абстрактні об`єкти (людину, світ, сенс життя тощо). За своїм змістом філософія однозначно виступає і знанням, і гадкою, і вірою, якими володіє та розвиває людина, коли задумується над так званими філософськими проблемами. Тому прагнення заявити, що філософія – це наука хоча і приваблює, бо у ХХ-му сторіччі громадський статус науки надто високий. Але це не надає філософії більшої ваги, а ніж вона її має. Якщо і вважати, що філософія має статус науки, то обов`язково необхідно зробити відповідні пояснення, або ж вважати це висловлення метафоричним.

Результат філософування, або її функції, які вона виконує – це формування у людини світогляду та методології.

Література

Кримський С. Під сигнатурою Софії. – Київ., - 2008. –718 с.

Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. – М., 2009. – 261 с.

Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., – 1990. – 386 с.

Рижко В.А. Неоконцептологія. – К., – 2016. – 604 с.

Фюрст М., Тринс Ю. Філософія. – К. , - 2018 . – 590 с.

Попович М. Філософія свободі. – К., - 2018. - 524 с.

Попович М. Бути людиною. – К., - 2011.

Філософія та світогляд

Поняття світогляду.

Класифікація світогляду.

Релігійний світогляд.

Особливості наукового світогляду.

Світогляд і буденна свідомість або здоровий глузд.

Місце філософії в світогляді.

Світогляд, духовність, культура.

Поняття світогляду.

Основні терміни: людина, світ, пункт бачення, уподобання, переконання, цілісність, світоглядні вартощі - ідеали: Істина, Добро, Краса; віра, надія, любов (закоханість), воля, життєвий обрій, пороговий стан, сумління, щирість, чесноти, сповідь, життєва ситуація, доля, сенс життя, смерть, фатальність, життєвий вибір, зміна світогляду, зрада, світоглядний плюралізм, світогляд та менталітет.

Серед різних поглядів на сутність світогляду виокремлюється два основних. Перший погляд: світогляд - це вчення про оточуючий світ, або довкілля, що розглядається у найзагальніших ознаках тощо. Інколи говорять, що світогляд - це погляд на світ в цілому. Таке міркування, звичайно, передає певні риси світогляду, особливо, коли йдеться про те, що це “погляд” і що в цьому “поглядові” виражається світ, цілісність. Водночас термін “погляд”, “світ”, та “цілісність” багатозначні. Тому таке розуміння світогляду вимагає істотного уточнення. Не важко у цьому переконатися вже після першої спроби означити семантику термінів, скажімо, “погляд”, “світ” та інших.

Справді-бо, коли говоримо про семантику терміну “погляд”, то передусім хочеться зазначити, що йдеться про якесь своєрідне сприйняття або

вираження певної думки чи відчуттів про щось (до чогось), чи то вираження ставлення до предмету відчуття (мислення). Про цьому зрозуміло, що може існувати якесь енне число поглядів, які знаходяться в злагоді, або конкурують тощо. Подібні розмірковування виникають і при розгляді змісту терміну “світ”: адже “світ” - це навкілля людини, це і життєвий обрій людини, це і те, що означує астрономічні тіла, чи їх окремі скупчення. Вже ці перші-ліпші розмірковування засвідчують не строгість, багатозначність висловлювань про розглядувані терміни. Яскраво видно, що тут значну роль відіграють інтуїція і навіть конвенції. У свою чергу напрошується висновок, що у даному разі йдеться про принципову неусталеність понять і навіть немає потреби затрачати зусилля на їх уточнення, бо це обернеться ще значнішими помилками та непорозуміннями.

Інше тлумачення розуміння світогляду зводиться до думки, що світогляд - це розуміння світу, людини з пункту погляду історично вироблених вищих людських цінностей та ідеалів - Істини, Добра, Краси. Як видно, тут вже не йдеться про “світ в цілому”, а перед усім чинне місце посідає поцінування світу (довкілля людини), самої людини з огляду Істини (хиби чи, краще блуду), Добра (зла), Красивого (або потворного). То є вже орієнтація на людиновимірність того, що виражається у світогляді гуманізмом, на, зрештою, культуру.

Щойно зазначене розуміння світогляду означає, що не будь-яка, навіть цілісна система поглядів на світ, є світоглядом. Світоглядом є ті уявлення, що знаходяться в горнилі людських вартощів. А відтак, світогляд - це розуміння світу як олюдненої царини. Це, власне, позиція людини в світі, тобто її життя в світі, або, краще, життя в Істині (омані), Добрі (злі), Красі (потворному). Тому це розуміння світогляду вказує, що світогляд виступає уподобаннями людини, її переконаннями.

Світогляд як переконання включає в себе емоційно-психологічні риси людини, тобто віру, волю, сподівання (надію), любов, або закоханість. Названі емоційно-психологічні риси людини є безпосередніми чинниками людської діяльності, тобто вони означають той стан людини, який характеризує її життя. Коли говоримо про "життя", то йдеться про поведінку людини щодо довкілля (предметного світу та інших людей), самої себе. Водночас це означає розмежування того як людина себе маніфестує на вербальному рівні (або що вона про себе мовить іншим людям) і якою вона є на предметно - життєвих теренах. Тобто що вона робить насправді.

Отож, коли говориться про світогляд, то необхідно розмежовувати вербальну (словесну) його частини - те що говорить людина про себе, інших людей, які їм вартощі приписує, а також що про неї думають та мовлять інші люди, - з одного боку, а з іншого - як поступає людина щодо інших людей, навкілля, самої себе. Або ж інакше можна сказати що йдеться про ту шкалу життєвий вартостей, яку сповідує людина. В Україні про це говорять так: "Кому віддав душу: Богові чи чортові?". Християнський термін "сповідь" чи не найліпше передає стан щирості, чи як інколи говорять, стан вірності самому собі, своєму сумлінню.

Відтак, світогляд виступає обрієм життєвого простору людини. Подібно до обрію географічного, обрій життєвого простору є чи не найважливішим в позиції людини: її орієнтирів, мрій та розуміння і відчуття проблеми, що мають розв'язок, з рештою, того шляху, який обирає людина, як вона розуміє свою місію в житті. Над виразом "місія у житті" варто замислитися, бо йдеться про те, що людина має збагнути, що ж вона приносить у життя і що вона від нього бере. Звичайно, у такій "голій" формі питання про "свою місію у житті" здебільшого пересічна людина не ставить за тих умов, коли, як мовиться, її ніщо не дошкуляє, коли не попадає у якусь скруту. Але від останньої ніхто не гарантований і не лише тому, що на заваді людини, мовляв, стоять якісь злі

сили. Нехай і не приймати цю умову, то однаково людина приречена на скруту, бо вона від природи смертна. Останнє передбачає можливість різних тілесних та духовних тортур, злиденності, болю тощо. Саме у світогляді зазначенні стани знаходять своє те чи інше усвідомлення. Світогляд є обрієм отих різних реакцій поведінки людини, тобто він окреслює можливість варіантів цих реакцій та поведінки. Водночас світогляд є образом, правильніше, іконою цих реакцій та поведінки. Термін "ікона" краще передає розглядуваний стан, бо у світогляді віддзеркалюються ідеальним чином життя людини, її можливі поступки.

Найяскравіший світоглядний обрій людини проявляється у так званих "порогових станах" коли вирішуються доленосні питання. Власне, у цьому разі йде випробування людини на сповідувані нею вартощі, на її щирість, сумління, а тобто за умови коли слід, образно кажучи, або залишитися по один бік порогу, або його переступити і стати на інший бік порогу, а може і коливатися між цими боками.

Щирість, Сумління - то чи ненайважливіщі питання світогляду, бо за допомогою них констатується "людське в людині" тобто маніфестуються такі чесноти людини як надійність, дотримання взятих на себе обов'язків та обов'язковість щодо даних обіцянок. У широкому загалі про таку людину говорять: "На неї можна покластися як на самого себе" або ще є вислів, який народився у гурті військових: "З цією людиною я пішов би у розвідку". Інакше мовлячи, щирість і сумління - це одна з найважливіших чеснот життєвих взаємин людей і водночас це не тільки категорії моралі, але й світогляду, бо виражають вартісну позицію людини.

Мовлячи про світогляд, його основну концептуальну мережу, необхідно мати на оці обидві протилежності цих концептів, "понять". Так, коли йдеться про "Щирість", "сумління", "самототожність" тощо, то обов'язково треба враховувати і конформізм, і химерне поєднання щирості та хитрощів. Здатності в одному плані віддавати всі зусилля для розв'язку справи, а в іншому

- ліньки бити, зволікати, або бути у певних ситуаціях екстремістом, нетерпимим, а в інших - толерантним, сповідувати плюралізм думок та дій тощо. Зрештою, треба враховувати і цілісність, послідовність світоглядних позицій, а також способів їх реалізації: існує як можливість “поведінки Джордано Бруно”, що волів спломеніти на багатті, але не відмовитися від своїх уподобань, так і можливо “поведінки Галілео Галілея”, що зрікся своїх поглядів заради збереження свого життя. Щоправда, є легенда буцімто вчинок Галілео Галілея визначався ситуацією, що склалася: йому загрожувала смерть, але не вона могла бути вирішальною для долі його поглядів. Відтак, зберігаючи життя, Галілей міг боротися за свої відкриття, бо ніби він сказав: “А все-таки земля обертається”...

Та як би там не було, але прагнення зрозуміти проблеми світоглядних позицій не можна, якщо не враховувати значення “ситуації” в функціонуванні світогляду. “Ситуація” - є збіг обставин, що є випадковими, але їх реальність і визначає конкретну поведінку людини, що сповідує (чи зрікається) відповідні світоглядні уподобання. “Ситуація” - це та буттєвість, за якої людина має означатися в своїй позиції і “розкритися” тим чи іншим своїм єством. Якби не було певної, конкретної “Ситуації”, то плин подій міг би бути іншим, основне, що він міг би бути заздалегідь передбачуваним, власне, контрольованим як відповідним суб’єктом, так і громадою, навіть широким загалом.

“Ситуація” завжди має миттєвий характер. Тому мить - це сутність ситуації. А життя можна розглядати як зміну миттєвостей. Світогляд, власне, є вираженням трьох пунктів погляду на життя: і розгляд миттєвостей як шансів, які не можна гавити, бо більше тієї миті, що була, ніколи вже не буде, відтак, “не лови гав”, чи “куй залізо, доки гаряче”, а то шанс буде загублено; розгляд миттєвостей як чогось прийдешнього, того - чим можна нехтувати, бо то все плин, марне, а за ним є значніше і йому треба підкорятися усе життя; нарешті, ще одна позиція - не намагатися щось змінювати у житті, бо щоб не трапилося -

то є доля, яку нічим не змінити: як є, так і мало бути. Остання позиція переплітається з першою, інакше те, що виражене "маємо, що маємо".

Спільний пункт їх перетину - це фаталізм, тобто ідея неминучості, невідворотності відповідного стану. Але якщо у першому випадку фаталізм має волюнтаристський зміст, бо виходить з того, що воля людини сама створює відповідний стан, то у останньому (третьому) випадку йдеться про фатальність як якусь зверхню силу, котра притаманна самому існуванню, або буттю. А відтак ці випадки зорієнтовані на різні життєві позиції людини, що сповідує названі світоглядні уподобання.

Ще має місце одна досить складна і завжди жагуча проблема: про зречення одного (існуючого) світобачення і сприйняття іншого світобачення або проблема "життєвого вибору". Так Біблейська оповідь говорить, що апостол Павло з фанатичного прибічника язичників став за одну ніч послідовним прибічником Христа і вже не відмовлявся від християнських поглядів, за що й поплатився життям.

Зазначені ситуації, звичайно, символічні, але вони вістують про неординарні процеси - метаморфози людського світогляду. Неординарність цих поглядів в тім, що відбуваються зміни сенсів життя, а це не може не зачіпати самих підвалин існування людини, і чим фундаментальніші ці підвалини, чим більш укорінені вони в самому бутті людини, то їх руйнування значно більшого болю завдають людині, роблять її існування трагічним. Інтенсивність цих процесів у кожної людини різна, бо це залежить від таких чинників як воля, вік, стать, навіть сімейний стан, схильність до відвертості або замкнутості у спілкуванні, емоційність натури тощо. Але в усіх випадках зміна світоглядних уподобань обов'язково - трагедія, що пов'язана зі стресами і істотно впливає на психологічний стан суспільства, окремих людей. Вона певним чином впливає на продовження життя людини і може навіть на спрямування соціальних процесів.

Трагізм зміни світогляду полягає передусім у тім, що кожна людина належить до якогось гурту (нації, класу, держави), котрий має своє усталене світорозуміння. Сповідування цього світорозуміння - це сприйняття існуванню відповідного гурту (перелічені вище у дужках). Перехід на позиції іншого світорозуміння маркується гуртом за допомогою виразу “зрада”. Християнський світ уже майже дві тисячі років тому виробив образ зрадника - Іуди. Цим образом він затаврував зраду як позицію людини у світі. Водночас поняття ”зрада” різним чином тлумачиться. Так вважається, що “зрада” - реляційне поняття, тобто воно має зміст тільки щодо певного стану (відношення реляції). З погляду того гурту, до якого належить людина, що змінила світогляд на інший, “зрада” - це тавро, що символізує зле в людині. Той же гурт, на бік якого переходить ця людина, може тлумачити це й вчинок за допомогою терміну “геройство”. Давня і сьогочасна історія кишить зазначеними випадками. Час від часу поступки окремих людей, що причетні до розглядуваної ситуації, переосмислюються. Але кожне суспільство, яке прагне себе зберегти, має безкомпромісно вести боротьбу проти “культу зради”. Якщо такі рецидиви і трапляються, і хоча усілякими засобами виправдовуються, але таке суспільство приречене. Звичайно, йдеться не про “суспільство загалом”, а ту його частку, яка зраду підносить до “шабля геройства”. Такі метаморфози трапляються за часів зламу істотно усталених соціальних відношень і утвердження інших, нових. Це години переоцінки вартощів і часто-густо вартощі приймають спотворене обличчя, бо кожен з суб’єктів переоцінки прагне ті вартощі, що йому до вподоби, подати у найвигіднішому стані, а вартощі своїх суперників - навпаки - ницими подати, а то й, навіть, їх спаплюжити. Останнє, звичайно, не складає честі, але на те не завжди і не усі звертають увагу.

Та історичний досвід вчить, що достеменним не може бути щось одне, воно може бути таким лише на певному проміжку часу, а з його плином змивається непогрішимість. Здавалося б, це усім відомо, що можна себе

втішати ідеєю плюралізму тоді, коли допускаєш якісь хитання, невпевненість і, чи ще не гірше, коли переслідуєш свою егоїстичну мету і задля неї з будь-ким вступаєш в “союзи”. Та це не є справжній плюралізм. То є стан, який називається “безхребетність”, а скоріше - це втрата людської гідності. Плюралізм - це тоді, коли маєш свою власну позицію, їй не хибиш. Але водночас допускаєш можливість і іншого, протилежного, мовляв, хай це “інше” доводить свою життєвість, хай приносить, якщо на те здатне, користь для загалу.

Та проблема для світоглядного плюралізму не є постійною для того чи іншого загалу, чи окремої людини. На часі вона тоді, коли або йдеться про пошуки нового стану - світобачення, або коли вони винайдені, але ще відповідний гурт немає сили, аби їх утвердити. Це засвідчує те, що “плюралізм” здебільшого використовується в якості ідеологічного чинника для уникнення конфлікту поміж протилежними світоглядними уявленнями, або соціальними станами. Отож філософії личить розмежовувати різні аспекти функціонування плюралізму як ідеології світобачення та світорозуміння і не вдаватися до його переоцінки, бо остання обертається своєю протилежністю - геть псує цінне у самій ідеї плюралізму.

Необхідно брати до уваги і те, що світогляд завжди притаманний окремій людині, але у ньому відлунюється життя інших людей, гурту, їх усталених уподобань, які можна назвати образом життя, або ще тепер модним іноземним словом - менталітет.

Мабуть не можна вважати, що світогляд збігається з менталітетом, але у них є риси, які перетинаються. Річ у тім, що коли мовиться про менталітет, то йдеться про певні усталені властивості сприйняття світу чи поведінки, що характеризують якийсь загал (етнос, скажімо), або людину, на основі яких можна ідентифікувати цей загал (окрему людину як представника цього загалу). А відтак, менталітет та світогляд хоча і перетинаються, але не є тотожними.

Світогляд - це духовно-практичне вираження (репрезентація світу), а палітра маніфестації менталітету дещо ширша, бо включає і предметно-практичну поведінку людей (загалу). Скажімо, коли Володимир Антонович говорить про особливості “провідної ідеї-” етносу українського, російського та польського народів, то, власне, він характеризує менталітет цих націй: для українців властивий принцип вічевий, принцип широкого демократизму; для російського - принцип абсолютизму, чи авторитету державної влади; для польського - принцип аристократизму (Антонович В. Про козацькі часи на Україні. - К. - “Дніпро” - 1991. - с. 18). Не так важливо у нашому випадку чи можна на усі сто відсотків погодитися з запропонованою Володимиром Антоновичем характеристикою менталітету названих націй, тим паче чи достатньо повна ця характеристика. Йдеться про сам принцип розмежування світогляду та менталітету. Зрозуміло, що світогляд цих націй значно строкатіший, він завжди історичний і навіть має географічне забарвлення для однієї і тієї ж нації, а менталітет - то є вже щось усталене і хоча виникає історично, але є не атрибутивною, а субстанційною рисою. Коли остання зникає, то й зникає її субстанція (у розглядуваному вище прикладі - зникає нація). Тому треба ці поняття розрізняти, але водночас характеристика світогляду не може бути повною без врахування особливостей менталітету.

Завершити розгляд поняття світогляду доцільно обговоренням проблеми: чи є світогляд невід’ємною рисою кожної людини, або чи світогляд — це риса окремих людей, не усі люди мають світогляд. Цю проблему поставив О. Ф. Лосєв. Його позиція полягає в тім, що не кожна людина має світогляд – бо це є розумінням світу. Світ же - щось цілісне і не кожна людина його збагнула тільки тому, що вона живе. Аби мати світогляд, слід прикласти певні зусилля для його формування. Загалом же, світогляд – або він є, або його немає. Іншого просто не дано.

Вочевидь, що зазначене розуміння світогляду має сенс тільки в окресленому контексті, бо хоча воно констатує реальний стан, але однобоко. Тут осторонь залишається те, що існує розмаїття проявів світогляду. Та будь-що тоді стає зрозумілим, коли воно структуровано, або здійснена його класифікація. Тому подальший розгляд проблеми світогляду передбачає його класифікацію. При цьому важливо враховувати, що світогляд - багатоманітне явище, а відтак його класифікація може бути здійснена на різних підставах.

Підстав для структурування світогляду може бути багато. Але найважливішими є дві: ті, що стосуються пізнавальних здібностей окремої людини (психолого-когнітивні) та ті, що стосуються соціально-історичних типів взаємодії людини зі світом. Звичайно, такому підходу можна зробити закид: мовляв, а яке ж місце в розмаїтті структур світогляду посідає сам предмет світогляду? Та цей закид не зовсім коректний. Річ в тім, що "предмет світогляду", як це доводилося раніше це відношення людини і світу, взяте крізь призму соціально вироблених людством ідеалів - Добра, Істини Краси. У такому разі істотним є сама людина з її пізнавальними здатностями та соціально - історичні типи її взаємодії зі світом, або тип життя (існування у світі).

Відтак, можна зробити такі висновки щодо розглядуваного питання:

Світогляд - це вираження у людській свідомості, а також людських вчинках відношення людини до світу, взятих крізь призму найважливіших цінностей: Добра, Істини, Краси, Свободи (Волі).

Світогляд є уподобанням людини, тобто її схильністю (симпатією, антипатією, її надією, вірою, любов'ю (закоханістю) у відношеннях до довкілля, людей, самої себе, розуміння (або переживання) свого місця у світі (або, гучномовніше, місце у житті).

Світогляд - диспозиційне поняття, тобто його зміст має сенс як відношення (позиція) до своєї предметності, а без цього відношення він втрачає

сенс. Тому світогляд - це життєвий обрій людини, те, що окреслює кордони людського буття.

Найяскравіше риси світогляду людини проявляються у так званих порогових ситуаціях, позаяк постає питання чіткого окреслення позиції людини, прояву (або відсутності) її чеснот без нашарування гри, або краще мовлення, без окозамилювання, яке може бути в не доленосних ситуаціях, тобто коли немає екзистенційного вибору, коли гріх мовчати.

Зміна світогляду як окремої людини, так і зміна світоглядних орієнтирів тим чи іншим усталеним загалом - це злам традицій, звичок, менталітету, а тому це супроводжується значними життєвими подіями, навіть такими, що є трагічними, що призводять до краху особи, або прийняття нею інших, відмінних від попередніх, вартощів, уподобань, життєвого обрію.

2. Класифікація світогляду

Відомо, що людина має дві основних пізнавальних здатності: чуття та розум (інтелект, раціональне мислення).

Якщо беруть за підставу чуттєві пізнавальні здатності людини, то вирізняються такі структури світогляду: світовідчуття, світопереживання та світосприйняття. Якщо береться рівень інтелекту, то світогляд виступає у формі світорозуміння.

Доречно одразу ж звернути увагу на те, що світогляд, який фундується на чуттєвості людини у порівнянні зі світоглядом, який фундується на раціональному мисленні, значно розмаїтніший. І це досить важливо, бо інколи гадають що світогляд - це виключно раціональний феномен. Насправді ж необхідно ставити питання про існування двох різновидів світогляду: чуттєвого та розумового (раціонального).

Хоча чуттєві форми світогляду мають ті ж самі риси, що і чуттєве сприйняття дійсності (наглядність, безпосередність нерозмежованість структур тощо), але водночас для них характерні і істотні звабливі риси. Зокрема, це

виявляється у тому, що ці форми світогляду передусім характеризують об'єкт світогляду в його цілісності, причому цілісність - є чуттєво-образною. Сам світогляд має риси поетичного та романтичного сприйняття об'єкта, тобто йдеться про те, що ці форми світогляду не аналізують світоглядні проблеми, а радше їх виражають. Можливо навіть краще цей стан передає іноземне слово "презентують", себто роблять наявним, чи оприлюднюють. Здається, що останнє слово в українському тексті найкраще передає семантику описуваної ситуації.

Здебільшого чуттєвий світогляд виражається у художній літературі, епосі, фольклорі, різних віруваннях, передсудах тощо. Саме цей світогляд має чітко виражені риси і фіксується в категоріях моралі. Ще одна особливість цього світогляду - його інтуїтивне функціонування, тобто таке, за яким передусім йдеться про неусвідомлену позицію суб'єкта світогляду, позицію, у якій не йдеться про пояснення бачення того чи іншого питання, а про його прийняття або неприйняття. Це часто виражається висловом "на тім і стою".

З усіх прикмет чуттєвого світогляду, чи не найістотнішою є світопереживання. Його стрижнем виступає напруга людини, її підвищений емоційний стан стосовно довкілля, долі усього того, що складає сенс людського існування. В світопереживанні найяскравіше проявляється байдужість або небайдужість, зацікавленість людини в усьому тому, з чим вона має справу. Йдеться про позицію людини, що може виражатися у таких дистинкціях як одержимість та зреченість, самовідданість або сподівання на те, що "якось воно буде"... Інколи це знаходить вираження в жартома мовленому "не трать, куме, сили, спускайся на дно" - так порадив кум кумові, коли той хотів вибратися на берег. Протилежністю такої позиції є одержимість та невгамовність, котра реалізується в стані, що виражається словами "коваль свого щастя".

Характерно, що у світопереживанні відсутня дистанція між людиною і об'єктом її переживання. Коли така дистанція з'являється, то це вже не

переживання світу, а рефлексія над ним, роздумування над долею. Поняття долі є чи не найважливішим у переживанні, бо то йдеться про те чи "так на роду написано", щоб мати "важку долю", чи "народився в сорочці". Але може бути і така ситуація, за якої доля сприймається фаталістично, тому вважається, що раз така доля, то вже й немає рації щось змінювати. Причому важливо звернути увагу на те. що про долю говорять (думають, розмірковують) у тому разі, коли вона є "гіркою", а не втішною. Коли усе гаразд, коли відсутня біда, то проблема долі просто не існує. Отож ця проблема постає, коли людині не поталанило, коли їй доводиться від чогось потерпати. Коли ж, навпаки, людині щастить, то це сприймається як годиться і ніяких нарікань на "долю" просто не існує.

Стосовно світовідчуття як форми світогляду. Це, власне, той стан, за якого людина сприймає довкілля як комфортне чи дискомфортне, коли вона отримує насолоду, або огиду (образу) від життя, коли вона радується життю, або в житті її переслідують одні прикрощі. Якщо немає просвітку в такому стані, то наступає депресія і йдуть пошуки виходу з такого стану в незворотному - смерті. Смерть може виступати страхом, а може виступати і єдиною шпаркою, пройшовши крізь яку, можна досягнути спокою - позбутися суєти існуючого життя. Це дуже добре описали екзистенціалісти, а ще раніше така світова релігія як християнство, до неї - буддизм тощо. Альбер Камю, наприклад, вважав, що єдиною вартою уваги проблемою філософії є проблема самогубства. Він ставив питання про те, що ця проблема має сенс як гуртування думки: чи варте життя того, аби його прожити. Це справді проблема, котра варта уваги. Проте людина переймається нею тоді, коли попадає у якусь скруту. Здебільшого людина думає про смерть у похилому віці, коли завершується життєвий шлях. Але скрутні періоди життя можуть бути у будь-якому віці. І вони часто-густо є "гострими" сюжетами для художніх творів. То є прояв самого стану, який не залишає багатьох байдужими, бо йдеться про можливість, або унеможливлення життя, це не може не хвилювати людину.

Зрештою, коли йдеться про світовідчуття, то важливо брати до уваги проблему втаємничення у життя, себто спробу збагнути належність людини до світу, єдність себе і довкілля, відчуття себе часткою, або ж центром (чи як кажуть “пупом”) землі, усього оточуючого. Цей аспект світовідчуття надзвичайно важливий і він маніфестується через поняття “патріотизму”, “батьківщини”, “благоговіння перед життям” (А. Швейцер), “злиттям з космосом” тощо.

Світовідчуття інколи в окремих людей і навіть їх великих груп набирає характеру містифікації світу, заміна реальних процесів світу вигаданими і символічними феноменами. Подекуди це виражається у віруваннях в окультні процеси, навіюванні розмаїтих потаємних сил, потворних ідеалів та вартощів. Усе це може мати місце у свідомості окремої людини, але для загалу це виступає як відхилення від норми і на цій підставі сприймається як патологія. Звичайно, можливе і відхилення, що вже викликане порушенням психіки, але водночас не можна нехтувати і тим, що поняття “норми” та “патології” як медичні поняття у даному разі не працюють, бо йдеться про стан світовідношення, світоглядні позиції, а не відповідні хвороби. Коли ж йдеться про світовідчуття, яке проявляється в окремих великих груп людей (різновиди фашизму, тоталітаризму, “боротьба з відьмами”, або “тероризмом” тощо), то, звичайно, за усім цим можна віднайти певні “матеріальні інтереси” (вони справді існують), але водночас не слід відкидати явища “соціальної шизофренії” (Фуко, Дельоз, Гваттарі та інші постмодерністи), або “соціального дальтонізму”, які обумовлюються соціальним станом суспільства того чи іншого часу та діями окремих чильників того чи іншого загалу певного періоду його існування. Трагедія полягає в тім, що ці групи людей гадають, що їх світовідчуття є єдино можливими і єдино правильними і що вони щирі, коли так сприймають світ. І тим не менше треба зважати на певний конкретний стан того

чи іншого явища. Отож, коли йдеться про світовідчуття, необхідно враховувати усю палітру життєвих ситуацій людини.

Світосприйняття також є надзвичайно важливою формою світогляду, бо воно пов'язане з вибірковим підходом до світу. "Вибірковість" світосприйняття обумовлена фізіологією людського сприйняття. Адже щохвилини на людину інформаційне навантаження досягає мільйона біт, а людські органи сприйняття здатні за хвилину сприймати тільки до 50 тисяч біт інформації. Тому хоче – не хоче людина, а вона вимушена робити вибір інформації. У цьому разі найважливішою є воля людини, бо вона спрямовує сприйняття тих чи інших явищ, процесів, існуючих у світі, а також спрямовує відповідну поведінку людини. Окрім волі, істотну роль відіграє віра (чи схильність довіряти).

Зрозуміло, що віра та воля не є просто спонукаючими чинниками, що мають ніби одвічний зміст, котре становиться з народженням людини. Вони передусім є наслідком самого існування, але таким, котрий формується самим життям і безпосередньо визначається буттям людини (її оточенням, життєвими інтересами, соціалізацією, працею, навчанням тощо).

Має сенс розмежування волі на "добру" та "злу", як це робиться широким загалом. Справді-бо, воля може бути спрямована на творення людського добра чи на зло людям. Звичайно, зазначена ситуація - це крайнощі. Але то є вже та межа, за котру не виходить дія волі.

Крайнощами світосприйняття користуються усі ті, хто прагне поширити свої стандарти, норми, зрештою, хоче духовно (а отже і тілесно) підкорити собі людину чи людський гурт. У таких випадках послуговуються візуальними засобами впливу, зокрема, використовується образотворче мистецтво, архітектура, а в наш час долучилися відео електронні засоби масової комунікації. Аби оберегти самобутність світосприйняття, не піддаватися негативному впливові, необхідно розвивати культуру мислення, чуттів і, що є основним, стояти на принципах історичного мислення, себто світ, його події

розглядати у п`ятьох вимірах: минулому, теперішньому, майбутньому, вічному, а також просторовому існуванні. Якщо часові параметри більш-менш не вимагають пояснення, бо вони очевидні, то на останньому необхідно зупинитися. Річ в тім, що "просторовий вимір" у світосприйнятті має виключне значення, позаяк він включає поле (географію - ще можна сказати) одночасно (на сьогодні чи будь-який інший час) існування розмаїття світових процесів. Для прикладу можна взяти хоча б те, що на Земній кулі водночас відбувається і народження, і смерть, і радощі, і горе і т.д., збагнути усе це - то є охопити світовий шарварок, людську веремію. А це означає, що сприйняти світ як постійне творення, зміну чи "біфуркацію", якщо мовити термінами синергетики. Сприйняття світу у такому разі набирає чинності розмаїтих можливостей, що унеможливлює ангажування на щось одне, нехай навіть на часі предостаннього важливе. В описаному світобаченні завжди знаходиться місце "ще чомусь", окрім того, що людина має змогу збагнути до чого вона долучається. Мабуть, про цю ситуацію і говорять, що "Попри все є й інше..."

Нарешті, ще треба зупинитися на світорозумінні.

Світорозуміння - це синтетична структура світогляду. Хоча в його основі лежить "розум", але "розум" у людини реалізується не тільки через раціональну (мисленну) форму взаємодії зі світом, а, власне, через все життя людини. Водночас стрижнем у даному разі виступає раціональне, воно є провідним. Відтак і світорозуміння передусім базується на раціональних, мисленнєвих здобутках людини.

Світорозуміння характерне тим, що світогляд проявляється на сутнісному рівні, тобто він полягає не в констатації якихось варіантів, якоїсь позиції сприйняття чи відкидання людиною певних явищ тощо, а спроможності звітувати і раціонально осмислити можливі наслідки тих чи інших людських позицій, цінностей, уподобань тощо.

Власне, світорозуміння передбачає не лише опис, але й пояснення об'єкта світогляду, взаємодію "людина-світ", а тому світорозуміння - це вже система поглядів, яка вироблена науковим пізнанням і опанована окремою людиною. Водночас помилково вважати, що наукові знання самі собою є світорозумінням. Вони тоді стають світорозумінням, коли виступають засобами пояснення людини, її долі, місця у світі, сенсу життя, тобто вони розкривають вищі людські цінності - Істину, Добро, Красу. Інакше мовлячи, коли ці знання наповнюються філософським змістом.

Вираз "філософський зміст" хоча і має широкий вжиток, але вимагає пояснення, бо йдеться про те, що є такі питання, котрі не просто торкаються глибоких за змістом проблем пов'язаних з питаннями існування людини, проблеми її буття. Прикладом таких наукових знань можуть бути закони збереження, вчення про еволюційні та революційні процеси в природі та суспільстві, або скажімо, гіпотеза Сепіра - Уорфа в лінгвістиці, концепція соціально-економічних формацій тощо. Важливо звернути увагу на те, що філософський зміст можуть мати як досягнення природознавства, так і гуманітарних та суспільних наук, навіть, технічних. Так проблема технологій в сучасній енергетиці, зокрема атомній, також набрала світоглядної чинності, бо стосується доленосних проблем людства. За сучасних умов екологічні проблеми також набули філософського змісту, бо їхнє бачення виступає розумінням стану та перспектив існування людини і навіть життя на Землі.

Якщо аспекти світогляду, які підставами мають чуттєвість, формуються як в процесі безпосередньої діяльності людини, так і її соціалізації, суспільних комунікацій тощо, то світорозуміння передусім вимагає спеціального вишколу, зокрема опанування філософською проблематикою. Це, зрозуміло, не означає, що тільки спеціальний вишкіл (і заняття філософією) є єдиним джерелом світорозуміння. Насправді, світорозуміння має свої градації (рівні), але йдеться

про те, що вищий рівень світорозуміння - саморефлексивний досягається на теренах опанування філософськими проблемами.

Питання сув'язі та взаємовпливу світогляду та філософського знання надто важливе та складне, а тому його слід розглядати окремо і якомога ретельніше. Зараз доцільно ще зупинитися на проблемі історичних форм світогляду.

Класифікація світогляду на підставі суспільно-історичної взаємодії людини та світу.

Оскільки світогляд - царина цінностей людей, що мають часто-густо різні уподобання, то й не може існувати загальноприйнятих форм світогляду, взятих поза суспільно-історичних аспектів.

Однією з поширених класифікацій світогляду є класифікація на основі вирізнення історичних епох та цивілізацій. У такому разі говорять про світогляд стародавніх народів, скажімо, греків, слов'ян, індійців чи інків та ін. У такий спосіб розрізняють світогляд, наприклад, європейських народів середньовіччя, чи так званого Нового часу. Це ж стосується і виокремлення світогляду феодального, капіталістичного (буржуазного), чи соціалістичного суспільства.

Усі щойно зазначені форми світогляду, звичайно, мають місце, але водночас така характеристика надто абстрактна, на її підставі дуже важко судити про конкретний стан світогляду, бо тут скоріше йдеться про його ідеологічні чи інші засади, де, власне, віддзеркалюються інтереси відповідних гуртів (класів, партій тощо, або етносів). Окрім цього, проведена у зазначений спосіб класифікація світогляду веде до змішування світогляду та менталітету. Між останніми існує різниця, про це вже йшлося. А відтак не можна брати таку класифікацію як ту, що вичерпує інші можливості форм існування світогляду.

Міфологічний світогляд.

Є класифікація світогляду за змістом тих міркувань, який містять світоглядні твердження. У такому разі йдеться про світогляд міфологічний,

релігійний та науковий. За міфологічного світогляду основну роль, зрозуміло, править міф, тобто складне культурне явище, основною особливістю якого є наділення сил природи або суспільства, надприродними, символічними антропоморфними таємничими властивостями. Хоча міф сягає у глибини віків і є історично першою спробою духовно-практичного опанування світом, з відголоссям міфологічного мислення людство не розлучається і за сьогодення. Зрозуміло, первісних міфів про творення світу, міфології космосу вже на сьогодні немає, але є інші міфи, характерні для свідомості окремих людей і навіть цілих громад, за допомогою яких певні соціальні сили прагнуть нав'язати іншим верствам свої уподобання, або безболісно розв'язати свої егоїстичні проблеми. Мабуть скоріше усього треба говорити про те, що міфологічна форма світогляду є однією з укорінених у людську сутність реалізації життя, а тому, пам'ятаючи про реліктову природу міфологічного світогляду, водночас не можна забувати про можливість його повсякденного відтворення стосовно проблем сьогодення.

Зазначений стан з міфологічним світоглядом є не тому, що, мовляв, хтось навмисне прагне його відтворювати, а тому, що міф уособлює одвічний потаємний аспект людського буття - той, що людина повсякчасно не може збагнути своїм розумом усі можливі варіанти "забав життя", що людина, аби жити, має творити своє життя в двох планах - предметному та ідеальному. В "ідеальному світі" людина живе не предметними явищами, а їх представниками - символами, абстракціями. Останній феномен відіграє дві ролі: він передає істотне, але водночас і може відриватися (і це робить) від реального - предметного і тому може символічному (абстрактному) надавати самостійного статусу аж до прикмет творця (деміурга). І міф є тим світосприйняттям, яке може в одних випадках заводити людину в ірреальні відносини, а в інших випадках сприяти розв'язанню важливих питань.

Відтак людина вимушена і сама “бавитися з собою”, створюючи символи і наділяючи їх рисами реальної дійсності. Якщо спробувати відповісти на питання: “Чому діти люблять казки?”, “Чому люди люблять мистецтво у найрізноманітніших його жанрах, тобто захоплюються музикою, театром, малярством, художніми творами, кінофільмами тощо?”. Усе це ірреальний і потаємний світ, де людина моделює, або відтворює у символах (знаках) можливі варіанти життя (людини і її довкілля). Це просто необхідно, бо життя - це постійний вихід за сьогодення, вихід у майбутнє, яке є таїною. Збагнути таїну ніяк не можна, окрім створення можливих її моделей, одні з яких будуть тільки варіантами, а не реальністю. Реальність життя - це один варіант, а все інше - то вже відноситься до роду міфів, або того, що не може бути здійсненим, або просто реалізувалося інше. Усі можливі варіанти реалізуватися водночас не можуть.

Власне світ міфів є невід’ємною часткою людського життя і, якщо раптом він знецінюється, а тим паче втрачається людиною, то втрачається і особистість. Загалом усе це належить роду людському, бо воно лежить в самих підмурках людського родоводу, воно поклало початок об’єднання індивідів та ідентифікації їх.

І хоча з плином часу потреба в об’єднуючій та ідентифікуючі функції міфу щодо людини впала, бо виникли більш потужні чинники (економічні, технічні, соціальні тощо), але водночас те, що покладено міфом в житті людини, переноситься у сферу духовної культури і становить, як і раніше, підвалини будь-якої людської цивілізації і окремого індивіда.

Негативне відношення до міфу, мабуть, можна пояснити тим, що він втратив свій первісний прагматичний зміст. Але й не це основне. Тут відголосся має боротьба кланів - носіїв міфів та релігії за вплив на людину, громаду, суспільство. Міфи - не вимагають тонкощів сприйняття для них, а достатньо уявлень, що базуються на вітальних потребах людини.

Негативне відношення до міфу обумовлюється ще й тим, що міфи породжують соціальні ілюзії та утопії. Інколи навіть слова “міф”, “утопія”, “соціальні ілюзії” вживаються як синоніми. Звичайно, між ними є різниця. Міф - це система певного світорозуміння, а утопія - це ті погляди, які не ведуть до реального результату, або слідування яким веде до негативних наслідків. Характерною рисою утопії є райдужне, вірніше оптимістично переоцінене відношення до предмету мислення. Звично утопію пов’язують з однойменою працею Томаса Мора “Місто сонця”, або “Утопія”. Але утопія - то є ціла система поглядів, а також діяльності, яка має світоглядний сенс, бо зорієнтовує людину на життя в утопічному чи точніше мовлячи, ілюзорному світі - світі, що немає під собою реальних підстав і є вигадкою, що не спирається на реальні події, стан речей.

Хоча психологічно ілюзії та утопії не одне й теж, бо до утопії відносять певні здебільшого теоретичні уявлення, а за ілюзіями закріплюється ірреальний світ.

Необхідно мати на оці, що й міф, і утопія, і ілюзії супроводжують світоглядні уявлення людини за будь-яких часів, оскільки життя людини - це постійно передбачуване існування, але таке, де є завжди місце на сподівання чогось ліпшого, такого, що принесе відраду. Останнє і стосується міфів, утопій та соціальних ілюзій. Усі вони водночас виступають світоглядними орієнтирами, бо культивують відповідні сенси життя та способи їх реалізації.

3. Релігійний світогляд.

Релігійний світогляд сягає у сиву данину. Водночас історично релігійні уявлення слідують за міфологічним. Деякі автори вважають, що релігія навіть передує міфам.

Якщо в основі міфологічного світогляду лежить ідея одухотворення та персоніфікації природних сил як чинника усього існуючого, то в основі релігії лежить ідея Бога як вищої надприродньої і надлюдської сили, яка створила

людину та оточуючий світ і визначає усе буття. Бог уособлює найвищі чесноти і оберігає від усього злого.

Релігійний світогляд, як і релігії, що його репрезентують, має свою історію. Передусім необхідно вирізняти первісні релігії з притаманними для них такими рисами, як анімізм, тотемізм та магія. Ці риси хоча в пізніших, особливо світових релігіях, зазнали значних трансформацій, але й на сьогодні у широкого загалу вони у певній мірі залишилися і не тільки тому, що забобони мають, можна сказати, невтомні ноги і крокують зі століття у століття, але й тому, що то була перша спроба культурного (людського) розриву природної пуповини людини з її довкіллям. І проблема душі, і проблема магії міцно засіли в людському єстві. Насправді забобони не можна викорінити ні за допомогою світових релігій, ні за допомогою атеїзму. І, здається, викорінити не можна тому, що становлення людини не є разовим актом антропогенезу, що буцімто мав місце за прадавніх часів (існують різні гіпотези), а то є постійний акт її становлення, становлення, що певним чином повторюється з народженням кожного окремого індивіда. Зрозуміло, первісна людина не так долала шлях до антропосу, як це почалося за часів цивілізації, але водночас будь-якому людському індивіду доводиться торувати свій шлях до антропосу. І у цього випадку справедливе біблейське “шляхи господні несповідимі”. Як здолає цей шлях конкретна людина, то в цьому вже виявляється її доля. Та в усіх випадках вона не обмене проблеми душі, проблеми тотемів та проблеми магії. Ці питання можуть мимохідь хвилювати людину у її дитинстві, чи у похилому віці, себто ніби бути на узбіччі її життєвого шляху, але можуть скласти проблему усього життя. У такому разі людина стає митцем, можливо на рівні аматорства, але можливо і професії. Та як би там не було, але мистецтво нікого не полишає осторонь. Щойно перелічені риси мистецтва первісної релігії залишаються повсякчасними супутниками кожної людини, навіть незалежно від того, як до цього ставиться окрема людина (уподобає їх, а чи супротивиться їм).

Релігійний світогляд, а також норми поведінки людини, що цей світогляд репрезентує, стосуються найважливіших і навіть більше, найпотаємніших аспектів людського життя: народження, становлення дорослим, а також смерті, долі людини, її сподівань та можливостей реалізації свого життя тощо. Така надзвичайно важлива низка питань, на які дає свої відповіді релігійне світорозуміння, робить релігійний світогляд одним з найважливіших елементів людської духовності. Це навіть виступає підставою для ототожнення духовності з релігійними уявленнями. Та то є перебільшення ролі останніх, бо духовний світ людини набагато складніший і різноманітніший.

Основними ознаками релігійного світогляду є: 1) звернення до віри; 2) упование при реалізації віри на диво. Отож “віра” та “диво” - основні категорії будь-якого релігійного світогляду. І перше, і друге щільно пов’язані і обопільно обумовлюються. Але “віра” грунтовніше явище, бо, власне, людина як свідома істота передусім у свідомості спирається на віру. Це можна пояснити таким чином. Свідомість вирізняється від усіх інших властивостей орієнтації та поведінки живих істот тим, що виступає складною структурою, яка опосередковує поле діяльності з предметним світом. Аби свідомість реалізувалася, то має бути принаймні два чинники: віра і воля. І якби покласти ці чинники на терези, мабуть важко заздалегідь сказати що ж може бути вагомішим: перше чи друге. Скоріше йдеться про взаємовплив. Проте...якщо заглибитися у це питання, то прийдеться переваги надати вірі. І це тому, що віра створює зразок очікуваного майбутнього на рівні емоційно-психологічного стану людини. В акті віри людина відволікається (абстрагується) від сумніву, хитань, які є, мабуть, тим, що передують (чи стоять осторонь) практичній діяльності. Віра зливається з волею і вони обопільно реалізують людські вчинки. Воля, власне, це один з станів віри. її сила полягає в функціонуванні на дорефлексивному рівні. Звичайно, людина рефлексивна істота, без цього вона не існує, бо то є реалізація свого “я”, обдумування, але, то те, що відноситься до

сфери духу, інтелекту людини, а не реалізації життя - діяльності у предметному світі.

Релігійний світогляд, як це зрозуміло, базується на важливих засадах самого людського життя, водночас його поширеність і укоріненість не можна пояснити тільки процесами, що стосуються людського життя. Істотне значення для його поширення та постійного ініціювання має те, що у різні періоди історії створювалися і функціонували окремі соціальні групи та цілі інституції, що спеціально займалися продукуванням та поширенням релігійного світогляду. Ці групи та інституції здебільшого мають чинність структур з потужними економічними, загалом матеріальними, а інколи і військовими засобами реалізації нав'язування світорозуміння. У багатьох країнах за певного часу структури реалізації релігійного світогляду зливалися з політико-економічними структурами і мали реальну політичну владу. Скажімо, це було в Росії, коли цар або імператор вважався водночас і главою церкви. Поміж світським та духовним керівництвом особливо у середньовіччі часто точилася жорстока боротьба за неподільну владу. Але здебільшого представники цих структур знаходили порозуміння і діяли спільно, поділяючи керівне становище.

Поширеність релігійного світогляду обумовлюється не тільки тим, що він має значну кількість професійних продуцентів, але й тим, що до його поширення залучаються потужні засоби впливу на людські уявлення, як образотворче мистецтво, мораль, архітектуру, музику, літературу, співи тощо. З часу з'яви електронних засобів інформації, кіно, вони також стали долучатися до поширення і утвердження релігійного світогляду.

Історія релігії засвідчує, що християнство, скажімо, почало інтенсивніше поширюватися саме тоді, коли стали використовуватися твори малярства, музики тощо. Причому прикметне і те, що не тільки релігія була зацікавлена у використанні цих засобів, але й самі ці засоби, зокрема малярство. Музика, скажімо, знайшла привабливу тему, бо релігійні світоглядні уявлення виступали

предметністю, яка будила фантазію, злет думки, пошук ідеалів, що манять до досконалості, утверджують високі моральні якості. Власне важко назвати когось з великих митців Нового часу (і навіть до цього періоду), хто б так чи інакше не захоплювався у своїй творчості релігійною темою. І це не тільки данина часові, чи творчість на "замовлення". Але й сприятлива царина художнього самовираження, бо в релігійному світогляді йдеться не про реальний, а ідеальний світ. Відтак, можливості художнього мислення щодо цього світу значно більші, аніж це у випадку предметної дійсності. Вказане і обумовлює поширюваність релігійного світогляду. До того ж цей світогляд з часом інституціалізувався, тобто набирав чинності легітимної установи, правив за взірець. У свою чергу це також сприяло його функціюванню. Саме інституціалізація створювала ті умови, за яких зазначена частка людей долучалася до цього світогляду, бо це було щаблем отримання відповідного стану у суспільстві, досягнення кар'єри, отримання відповідних благ. Пересічна людина не задумувалася над тими чи іншими наслідками сповідуваного світогляду, а сприймала його як належне. Водночас це і було однією з причин можливості розщеплення світогляду та практичного життя, або, як кажуть у таких випадках, подвійного стандарту у житті: один стандарт чисто вербального плану, а інший - життєво-практичний.

На вербальному рівні йдеться про чесноти, про дотримання ідеалів моралі, або проголошення того, що можна назвати "святістю". На рівні життєвої практики, навпаки, існує розтління, безчестя, аморалізм тощо. В історії суспільства відомі подібні стани, вони знайшли відповідний осуд як з боку служителів релігійного культу, так і передового письменства, в тім колі і українського.

Розглядаючи релігійний світогляд, необхідно враховувати майже постійні тенденції до його посилення та до його заперечення, або утвердження атеїстичних поглядів. Це питання надто складне і його не можна розв'язувати в

абстрактній формі. І тому, що атеїстичні погляди, що заперечують реалістичність і правомірність релігійного світогляду, здебільшого виникають на соціальному ґрунті, тобто у супротив соціальних посягань релігійних інституцій, а також відповідних владних структур, котрі освячують свої дії релігійними уявленнями. Тому й не дивно, що реакцією на ці процеси були не антирелігійні, а частіше антиклерикальні рухи. Причому, важливо звернути увагу на те, що самі ці рухи зароджувалися в середовищі представників релігії як єресі і водночас вони часто переростали в нову гілку релігійних уявлень (протестантизм та інші). Якась менша частинка цих дієвців обирала атеїстичне уявлення. Останні мали підґрунтя - науку, спиралися на інші форми функціювання світогляду.

Світогляд, що існує у формі міфу або релігії, за своєю пізнавальною сутністю є ірреальним. Те, що цей світогляд має справу з ірреальністю ще не означає, що він невірний, або це хибні уявлення. Інколи це так і тлумачать. Але річ у тім, що коли йдеться про "ірреальність", то мовиться про те, що людина може з світом різними способами контактувати, або спілкуватися (у широкому значенні слова). Звичайно людина не може з багатьма (а можливо з більшістю) явищ світу контактувати. До того ж світ свідомості, духовності загалом також не є тією сферою, де може застосовуватися термін "реальність": Стосовно цього світу треба говорити, що він ірреальний, бо він має свої особливості, котрі не збігаються з предметним світом. Але у світі "духу", "свідомості" живе людина і це необхідно враховувати, а не лаяти тих, хто дотримується такого бачення світу. Скоріше тут доцільно скористатися терміном, що зараз використовується стосовно комп'ютерних технологій (а раніше - в квантовій фізиці) - "віртуальна реальність". Справді, міфологічний та релігійний світогляди - це можливі (значить, віртуальні) стани буття людини, яка переймається цією формою світорозуміння. Поза цього перебування (подібно ввімкненому комп'ютеру) цієї реальності не існує. Коли ж людина перестає сприймати світ та своє місце в

ньому крізь призму розглядуваних світоглядів, то ця реальність зникає (подібно тому коли комп'ютер вимкнуто). У такому контексті і можна говорити про віртуальну реальність. Звичайно, при цьому пам'ятаючи про те, що йдеться про певні метафори, а не строгі терміни.

Водночас, визначення міфологічного і релігійного світоглядів як ірреальності (свідоме чи несвідоме) інколи супроводжується наслідками небажаного характеру. Вони можуть бути у вигляді створення "ілюзорного світу", забобонів, пересуд, містики тощо. Усі вони, власне, є перебільшенням, або однобічним тлумаченням ірреального світу (явищ духовних, свідомості, сприйняття тощо). Це тлумачення зводиться до опредмечування ірреального світу, надання йому того ж статусу, що й має предметний світ. Це є, інакше мовлячи, процедура приписування значень ірраціональності сутностям, які їм не властиві. У міфологічній свідомості вираження цих сутностей приписується різним явищам природи, окремим представникам флори і фауни, зокрема домашнім тваринам. Буває, що й створюються якісь фантастичні істоти, але вони також пов'язані з навкіллям людини, або самою людиною.

Усе це і є підставою для виникнення забобонів, пересуд тощо, які можуть виступати істотною перепоною в реалізації життєвих уподобоань людини, її ідеалів тощо. Водночас і можливі інші, навіть протилежні наслідки забобонів, вірувань у надприродне. І це пов'язано з тим, що може бути стан, за якого під впливом усіх зазначених явищ може бути якесь спрямування діяльності людини на досягнення її щастя, гармонії з природою, злагода з іншими людьми і, що чи не є головним, гармонія з самим собою, тобто досягнення стану задоволення своїм життям, тими справами, якими людина займається. Це не завжди буває, але йдеться про те, що і такий варіант можливий. А тому необхідно досить обережно давати оцінки тим чи іншим уподобанням, не бути до них упередженими, розглядати їх в контексті

реального життєвого процесу. До речі, така позиція - це вже тло іншого світогляду – наукового.

4. Особливості наукового світогляду.

Сучасне суспільство ніхто не може собі уявити без науки та наслідків її застосування у найрізноманітніших галузях людського життя, але наука водночас є сутністю світогляду, що відмінний від міфу та релігії.

Варто зразу ж застерегти, що стосунки поміж міфом, релігією та наукою були далеко неоднозначними у різні періоди їх існування, а тому і роль цих світоглядів також різна. Власне науковий світогляд починає формуватися в так званий Новий час, але поширення набуває вже з другої половини XIX сторіччя. Тріумфально розвивається у двадцятому сторіччі.

Від наукового світогляду необхідно відрізняти наукову картину світу. “Картина світу” формується і функціонує як наслідок (чи процес) функціонування науки загалом, усіх її складових. Це, можна сказати, каталог, або енциклопедія науки. І як така, наукова картина світу не є світоглядом.

Звичайно, науковий світогляд “спирається” на наукову картину світу, але як емпіричний факт, а не на свою сутність. Адже справа у тому, що “картина світу” - це певним чином упорядкована сукупність наукових даних. Коли ж мовиться про науковий світогляд, то йдеться не про відповідні наукові факти, а про позицію людини у світі, сприйняття та розуміння світу, або зрештою, про цінності та сенси, якими керується людина у своєму світовідношенні і які сформовані на основі наукових досягнень. Скажімо, геоцентрична, чи геліоцентрична астрономічні системи не є самі по собі світоглядними. Вони стають такими за умови, коли починають виступати чинниками означення життєвої позиції людини у світі, способами осягнення її цінностей тощо.

Засадами наукового світогляду є: об’єктивність, істинність, можливість предметно-почуттєвого повторення будь-якого наукового результату, причинність, дотримання (не порушення) законів формальної логіки тощо.

Тепер розглянемо перелічені ознаками окремо.

“Об’єктивність” - це прикмета світоглядного підходу, яка пов’язана з тим, що відстоює незалежна позиція, тобто ті чи інші міркування мають реальну силу (значення) не для якоїсь людини, нехай би якою авторитетною, геніальною вона не була. Основне, що відповідне твердження не визначається чиїмись примхами (хто б це не був), а є такими, що існують самі по собі, поза суб’єктивністю.

Але не можна надто вже безжурно, а тим паче некритично відноситися до “об’єктивності” як прикметі наукового світогляду.

”Об’єктивність” часто-густо породжує надлюдність, зверхність, самодостатність - ті, власне, якості, які можуть викликати у людини стан безсилля, потребу “стояти на колінах” перед науковим результатом. Насправді ж “об’єктивність” лише свідчить про те, що з нею (“об’єктивністю”) необхідно рахуватися (не нехтувати її), але водночас шукати і інші можливі “об’єктивності”. Людський досвід засвідчує, що ”об’єктивності” завжди знаходяться, якщо проявити волю, прикласти відповідну працю, задіяти інтелект.

”Об’єктивність” наукового світогляду щільно пов’язана з другою прикметою світогляду - слідування істині. Звично вважається, що істина - це поняття гносеології та логіки. І це незаперечно. Істина є істотною ознакою науковості. Вона виступає тим ідеалом, до якого прагне наукове пізнання, а отже і світогляд, що є науковим. Сила істини в протистоянні заблудженню, хибі. Істина тому є нетлінним, неупередженим, або тим, що виражає у людській свідомості справжній стан речей. Російський художник Ге зобразив Ісуса Христа і Понтія Пілата, де останній запитує ”що є істина?” Відповідь могла бути одна – ”Я є Істина”. Зрозуміло, що то є відповідь того, хто виражає своїми словами “справжній стан” з погляду християнства. Але навіть якщо і не бути релігійною людиною, то водночас приходиться визнавати, що йдеться про те,

що “істина” - це те, що “є”, а не те, чого немає. Варто звернути увагу на те, що у німецькій мові вираз “є” виражається словом ”ist”. Інакше - тут фіксується перших три літери терміна “істина”.

Водночас у науковому світогляді проблема істини - то не просте ствердження того, що “є”, а саме організація життя згідно істини, або це є “життя в істині”. Інакше, науковий світогляд передбачає позицію людини до істини, а не лише її констатацію. Та при цьому виникають різні колізії. Річ в тім, що поняття істини як характеристика науковості, склалася за часів, коли панувала в науці думка, що істина або є, або її немає. Якась невизначеність, сумніви, хитання тощо зразу ж заносилися до рангу неістинного, блуду. Та за нашого, біжучого сторіччя стала складатися в науці інша методологічна позиція: позиція релятивізму, за якого навіть “істина” - це щось відносне, а не абсолютне, бо йдеться, мовляв, про багатовимірність усього існуючого. Власне, ця теза може бути виражена словами: “Істин може бути скільки завгодно”. Зрозуміло, що гносеологічні тонкощі проблеми істини треба розглядати окремо. У даному разі має цікавити прагматичний бік справи, тобто використання тих чи інших уявлень. А якщо так, то визнання “плюралізму істин” спонукає до визнання і можливості багатоманітності світоглядних позицій, що ґрунтуються на цьому баченні проблеми істини. Те, що така ситуація існує, то не є таємницею. Таємниця в дещо іншому: чи не губиться у такому разі усталеність, послідовність життєвих позицій людини, яка прагне дотримуватися наукового світогляду? Здається, що відповідь не може бути однозначною. Важливо, мабуть, враховувати те, що питання істини є одним з аспектів наукового світогляду. Проте є й інші аспекти, що і їх також необхідно враховувати.

Науковий світогляд передбачає відповідні критерії демонстрації “істини”. Цими критеріями є практична діяльність людини: експеримент, спостереження, техніка, техніко-виробнича діяльність тощо. Наукові істини

характеризуються їх логічною доказовістю та демонстрацією на певних предметних явищах, подіях, речах.

Здатність демонструвати наукову істину на відповідній предметній площині дозволяє повторити той чи інший результат і цим самим переконувати, а також унаочнювати істину, показувати її інтерсуб'єктивність. А це означає, що і науковий світогляд передбачає, або несе в собі істину, що може бути демонстрованою перед широким загалом.

Цей світогляд передбачає такі уявлення та розмірковування, які відображають реальні стани дійсності. Усе те, що не може бути виражене у формі об'єктивного, істинного та повторено неодноразово у цьому предметному світі, відкидається як нереальне, розглядається як омана, помилковість тощо.

Нарешті ще дві риси науки і, відповідно, наукового світогляду: причинність та підпорядкування законам логіки (традиційної формальної логіки). Науковий світогляд виходить з того, що усе має свою причину, тобто будь-що чимось викликане, спричинене, а відтак і завжди є чимось спонуканим. Така постановка має спільне коріння з міфом та релігією. Інша річ, що розуміння цього спричинюваного в обох випадках різні. Якщо міфологічна свідомість вбачає спричинювання в дії якихось таємничих сил, що можуть бути в природі, самій людині, а релігія вбачає спричинювання в Богові як тим, що стоїть над усім іншим і яке доступне через віру, то наука причину не пов'язує з якоюсь сторонньою силою, а причиною може бути тільки щось об'єктивне і вона доступна для розуму, її можна збагнути в процесі пізнавальної діяльності.

Для наукового світогляду характерним є дотримання законів логіки, бо цей світогляд базується на розумі, на теоретичних розмірковуваннях. А відтак надзвичайно важливим у науковому світогляді є логічна аргументація.

Ще однією характерною рисою наукового світогляду є його мобільність, можливість зміни, перегляду усталених положень. Водночас це не означає, що ця зміна здійснюється залюбки, без будь-яких наслідків для того,

хто це здійснює, або, ліпше сказати, з ким це збувається. То є важливий процес і не кожен на це здатний. Адже йдеться про зміну світоглядних орієнтирів - того, що складає уподобання, цінності, за якими живе людина, які складають сенс існування тощо. Тому й не дивно, що навіть для наукового світогляду існує проблема трансформації уявлень з одного стану в інший. Інколи це призводить до негативних наслідків, що пов'язані з боротьбою поміж різними науковими школами, або окремими науковцями (Ньютон і Лейбніц). А буває і так що до наукових поглядів долучаються соціально-політичні чи релігійно-політичні погляди (прибічники Птоломея та Коперника, Дж. Бруно та інш.; прибічники Дарвіна та Вейсмана-Моргана в СРСР та інш.). У названих випадках були досить жорстокі події. За утвердження (відстоювання) світоглядних уявлень наукового змісту використовувалися далекі від науки засоби, що не красить науку і особливо її суб'єктів.

Але є й інші труднощі, пов'язані з науковим світоглядом. Передусім йдеться про такі питання як першооснови всього існуючого. Сучасними науковими засобами не можна обґрунтувати будь-яке міркування про першооснови існуючого, бо ніяк не можна демонструвати створення світу, не можна науковими засобами демонструвати проблеми нескінченності та конечності світу, проблеми простору та часу тощо. Відповіді на питання смерті та безсмертя в межах наукового світогляду також не є розв'язуваними. Ці відповіді можуть бути ймовірними, а, відтак перетинаються з вірою до них, з певними припущеннями, що, зрозуміло, не може бути для усіх переконливим. Та й така найістотніша риса наукового підходу - можливість здійснення та повторення експерименту аж ніяк не може бути бодай в приблизному плані проведена науковим чином стосовно об'єктів світогляду. Все це і є підставою не тільки гадати, але й усі сто відсотків говорити про те, що немає підстав абсолютизувати наукові засади світогляду, необхідно передбачати завжди елементи незбагненого у цьому світогляді, елементи здогадки та віри. І тому

можливі варіанти об’єднання в свідомості окремої людини наукового та релігійного світоглядів і навіть міфологічного. То є не якась химера, кентавр, а насправді це взаємодоповнення і інколи досить пристойно вони усі троє співіснують навіть в свідомості однієї і тієї ж людини, а не лише загалу, народу. А відтак важливо толерантно їх сприймати. Хоча гріх буде забувати те, що окремі світоглядні міркування можуть використовуватися для обґрунтування якихось антигуманних цілей. Має бути виваженість. Важливо на оці мати те, що історично так було, що одні форми світогляду в один час домінували, а другі - в інші. Як елемент культури вони в усі часи правомірні, але як мода - то є вже питання часу.

5. Світогляд і буденна свідомість або здоровий глузд.

Звичайно, мабуть немає рації ставити на одну дошку “буденну свідомість” та здоровий глузд, бо то є різні поняття. Але у даному випадку, тобто при розгляді світогляду можна і загалом доцільно їх навіть не розрізняти, бо вони семантично близькі. Йдеться про те, що “буденна свідомість” ширше поняття, а коли мовиться “здоровий глузд”, то виокремлюється вартісний (оціночний) аспект, але в обох випадках виражається позиція людини у світі, її цінності, сенс життя.

Буденна свідомість (здоровий глузд) є тією сферою свідомості, яка забезпечує безпосереднє людське життя з усіма його труднощами та здобутками (смутками та радощами). Тому буденна свідомість - синкретична, нерозчленована. Вона включає в себе і світогляд у різних його історичних формах, але у такий спосіб, що світогляд ніби є чимось стороннім, а перед веде прагматичне відношення до життя. Скажімо, буденна свідомість пов’язана з забезпеченням індивідуального існування, сім’ї тощо. У цьому разі передусім йдеться про створення належних умов для життя (або нехтування ними, або здійснення функцій життя без особливої турботи, користуючись принципом “якось воно буде” чи “що Бог дасть” тощо). Зазначені варіанти можливостей

безпосередньо не є якимсь чітко означеним світоглядом, але водночас при детальнішому аналізові виявиться, що то є й відповідна світоглядна позиція. Щоб її збагнути, треба заналізувати відповідні стани.

Буденна свідомість має ще ту особливість, що ідеологічні аспекти вона також залишає осторонь, на узбіччі. То є велика мудрість, бо у такий спосіб здійснюється екранізація від усіх можливих надто швидких шарахань у різні боки, що, зрозуміло, стоїть на заваді здійснення (реалізації) найвищої цінності - людського життя. Хай би там які не були політичні та соціальні шарварки, але людина має продовжувати життя, відтак відтворювати рід, закохуватися, розчаровуватися у коханні, бути привабливою, очікувати розуміння та поцінування від інших, спілкуватися тощо. Усе це є та царина, яка не має безпосередньо політико-ідеологічного впливу і є спільною для усіх людей потребою.

Буденна свідомість спирається на традиції, перекази, фольклор, користується обрядами, віруваннями, звичаями, що передаються від покоління до покоління. Зрозуміло, тут також є свої цінності, що забезпечують людське буття в будь-яких умовах, вони нетлінні. Але є й такі, що плинні, якими користуються короткий час.

Вважається, що буденний світогляд має багато консервативних прикмет. “Консерватизм” у даному разі не є синонімом відсталості, заскорузлості чи то, пак, реакційності. Пересічно ”консерватизм” є показником стабільності, оберегом людського роду, поцінуванням національних здобутків окресленого загалу, що ідентифікує себе як відповідну спільноту, що має самобутню культуру і її руйнація призводить до невідтворюваної втрати. Цей “консерватизм” є запобіжником меншовартості бодай найменшої людської спільноти. Він нагадує, що людське життя унікальне і втрата його здобутків то є втрата усього роду людського.

Особливість буденної свідомості (здорового глузду) полягає ще і в тім, що він у собі поєднує інші типи та рівні світогляду, але поєднує таким чином, що дуже важко їх виокремлювати як щось самостійне, бо це скоріше певний конгломерат усіх типів світогляду. Водночас таке поєднання засвідчує про те, що не можна вважати, що буцімто буденна свідомість не змінюється, не трансформується. Це, звичайно, є. Річ тільки в тім, що ці зміни не однаковим чином збуваються щодо різних елементів цієї свідомості. Скажімо, ті елементи, які стосуються проблем, які мають проблему побуту, національно-етнічних чи інших проблем. Інші елементи, скажімо, такі, як організація і розвиток економічних питань на рівні буденного життя - значно мобільніші, піддаються впливові різноманітних новацій тощо.

Значною мірою буденна свідомість (здоровий глузд) залежать від менталітету того чи іншого загалу, або спільноти. І не дивно, бо саме “здоровий глузд” і є тією сферою світовідношення, де виявляється найбільш повно практичне життя людини, її ставлення до інших людей, самої себе, довкілля. Чи не найкраще це знаходить вираження у різних народних говірках, притчах, анекдотах тощо. У цій творчості передається вміння (чи невміння) “жити”, тобто реалізовувати своє “я”: чи то як перевагу над іншим, чи то як гармонію з цим іншим, чи то як пошанування, чи то як, навпаки сплюндрування. Усі ці випадки є проявами відповідного менталітету і тому в буденній свідомості світогляд знаходить яскраве, образно-метафоричне вираження. Водночас воно і наївне, тобто тут немає щаблів розмежування, немає “хитрості” розуму, приховування тих чи інших міркувань, а є їх відкритість. Але це і є справжня мудрість, бо, власне, для людини найважливішим є повноцінне життя, тобто не лише “існування”, або ще як українською мовою добре передається ”животіння”, а таке життя, яке приносить задоволення , не є гірким, не є обтяжливим, постійним супутником якого є радість.

Відтак, не існує якогось однозначного процесу реалізації буденної свідомості як світогляду. Ця реалізація має багато ліній. Але водночас буденна свідомість (здоровий глузд) є дуже важливою ланкою реалізації людського життя, не випадково до проблем "здорового глузду" зверталося багато філософів і навіть деякі з них гадали, що то є основний терен філософських розмірковувань. Звичайно, так підходити - значить збіднювати світогляд, але й недооцінювати його - це припускатися помилки.

Місце філософії в світогляді.

Можна зустріти міркування, що філософія є світоглядом. Це - розширене тлумачення філософії, бо світогляд, як вже було показано, включає в себе емоційно-психологічний аспект, включає усю гаму позиції людини у світі, ідеали людського життя, взяті крізь призму Добра, Істини, Краси, Свободи. А філософія стосується лише теоретичних розмірковувань над зазначеними якостями світогляду.

Отож філософія - теоретичне наукове вираження світогляду. Зрозуміло, що філософія і наукові взаємопов'язані, але цей зв'язок - зв'язок теорії і усього іншого, що є її предметною сферою. Відношення світогляду і філософії не є однозначним і не існує безпосереднього переходу від одного до іншого. Проте кожне має свої переваги.

Перевага світогляду у тому, що він є духовно-практичним опануванням світу, створює чуттєво доступні взірці (ідеали) опанування світом, довкіллям людини, щоправда, опанування може бути практичним і духовним, або поєднаним певним чином. Саме у цьому плані світогляд має особистісний зміст і виступає як воля, віра та уподобання людини, які вона сповідує і якими керується.

Перевага філософії щодо світогляду в тім, що філософія рефлексує над цариною світогляду, а відтак може обрати найліпший варіант, бо вона є розумінням, або усвідомленням того, що є предметом світогляду. Перед веде

історичний досвід, бо філософія - це історія філософії, тобто пам'ять причетності до розв'язання відповідних питань. У філософії живе досвід не лише окремої людини, а роду людського. Але він абстрактний і потрібна велика інтелектуальна праця аби цей здобуток став надбанням окремої людини, а може статися і так, що цей здобуток окремої людини залишиться на вербальному рівні. Просто людина буде пам'ятати, що є такі висловлювання, знання і може навіть інших навчати, а сама керуватиметься у практичній діяльності (духовній та предметній) зовсім іншими імперативами. Таке пояснюється тим, що може бути у людини інший інтерес, аніж той, котрий міститься у філософських розмірковуваннях і потребах конкретної людини. Окрім того, з якихось прагматичних міркувань конкретна людина може приховувати справжні свої світоглядні позиції і декларувати філософські положення, що не збігаються з її світоглядними позиціями. Це буває у тих випадках, коли у суспільстві існують недемократичні політичні режими, коли суспільство розірване на протилежні, опозиційні структури, що ведуть поміж собою боротьбу. У цьому полягає також одна з особливостей філософії та світогляду.

Зрештою, необхідно враховувати, що, як вже зазначалося, є різні типи філософування (сцієнтичний та художньо-образний)і кожен з них має неоднакову сув'язь з світоглядом. Якщо сцієнтичний - суто теоретичний і у ньому виражені раніше зазначенні переваги та труднощі зв'язку світогляду та філософії, то для художньо-образного здавалося б проблеми вираження світогляду не існує. Але це не зовсім так. Річ в тім, що і художньо-образне філософування не збігається зі світоглядом, бо воно передає, або означує свої ідеї у художній символіці, виражає складні взаємини поміж героями (в тім колі і інші художні засоби), що також потрібна напружена (і не менша як у першому випадку) інтелектуальна праця аби вилущити, розгадати, інтерпретувати тощо цю художню символіку і збагнути її філософський сенс та перевести у свою світоглядну позицію. Це може бути надто складним, бо семантика художніх

образів настільки багатоголоса, що її нерідко сприймають з цілком протилежних боків, що і робить філософські розмірковування також неозначеними, або й зовсім сприйнятими в іншому світлі сенсів та ідеалів.

Зрештою, коли прагнемо збагнути сув'язь філософії та світогляду, то треба приймати до уваги наявність історичної доби, культури загалом, в царині яких функціонують філософія та світогляд, а також наявність різних філософських шкіл та їх трансформацію за того чи іншого історичного часу. Скажімо, за античності були культурні та світогляді уподобання, а також філософські розмірковування. І важко збагнути велич філософських систем Древньої Греції, якщо не будемо враховувати її соціокультурного стану (рабовласницька демократія та аристократія, стан мистецтва, вплив Сходу тощо). Така ж ситуація зв'язку філософії та історії характерна і для інших народів.

Оскільки філософія - це теоретична форма світогляду, то, власне, цією теорією володіють тільки ті, хто займається теоретичною діяльністю, вивченням самої філософії. І в цьому плані філософське розуміння світогляду , має елітарний характер. Хто її не опанував, то він може мати тільки інтуїтивне філософське мислення, або несвідоме.

На оці треба мати принциповий бік справи. Річ в тім, що філософія є теоретичною формою тому, що її поняттями є категорії вселюдського мислення, тобто спроби членування світу на роди (про це йшлося). Оскільки категорна структура - це онтологія мислення та буття, то незалежно від того чи опановував хтось філософією, чи ні, але він мислить в категоріях філософії і, відтак, оперує термінами, що є поняттями філософії як теоретичної форми світогляду. Різниця зводиться до того, що коли людина не вивчає філософію, вона цими поняттями оперує несвідомо, інтуїтивно, а коли нею навмисне опановує, то ці операції мають свідомих характер, тобто вона розуміє їхню сутність, може пояснити ці особливості, обґрунтувати, а не лише оперувати

ними подібно до того як людина розмовляє, розмірковує, не маючи уявлень про тонкощі граматики, логіки тощо. Усе це складає, можна назвати, позаісторичний аспект пункту перетину світогляду та філософії. Він полягає в тому, що світогляд, як відношення людини та довкілля, з погляду Істини, Добра та Краси - ціннісних ідеалів людини та людства, водночас збігається з категоріями як антропологічними структурами рубрикації дійсності. Істина, Добро, Краса і є вихідними рубрикаціями життя людини та її довкілля, себто світоглядними поняттями. Інші категорні структури власне конкретизують зазначені категорії. А оскільки категорії - поняття філософії, то йдеться про те, що філософія в позаісторичному, або онтологічному плані є стрижнем світогляду, його ядром. Інакше мовлячи, світогляд має своїм внутрішнім змістом філософію. Це означає, що філософські уявлення присутні в будь-якій формі світогляду: чи то міфологічній, чи то релігійній, чи то науковій. Але присутні у тому значенні, що кожна з перелічених форм світогляду розв'язує питання антропоморфної рубрикації світу і викарбовує її в категоріальних структурах, що є поняттями філософії.

Водночас відношення світогляду та філософії, взяте у конкретно-історичному аспекті, значно складніше та строкатіше, бо у цьому випадку береться до уваги стан як світогляду, так і філософії.

Скажімо, не етапі міфологічного світогляду філософія не виокремлюється, вона вмережена в міфологічні уявлення і тільки сучасна рефлексія може виокремлювати суто міфологічне та суто філософське. Справді, у міфах про створення світу яскраво показана та гадка, що існує спочатку хаос, тобто якісно неозначений стан і вже згодом у наслідок дії відповідних сил з'являється якісна означеність. Власне йдеться про те (якщо вже рефлектувати над цим змістом), що якість за означенням є відношенням до чогось, а не існує сама по собі, ізольовано. Це вже філософське розуміння, бо тут здійснюється принцип антропоморфної рубрикації і водночас виражається сенс людського

існування: щось є змістовним (має якість, сенс), якщо воно розглядається поза (або існує) у відношенні до чогось. Будь-що поза відношенням до чогось - це ніщо, це хаос. Відтак зрозуміло, що у першому-ліпшому міфологічному уявленні міститься відповідна філософська позиція, але вона у міфі невилущена, підсвідома як підсвідомі форми мислення - категорії, коли вони функціонують не як поняття філософії.

Щодо релігійного світогляду, то картина його співвідношення з філософією дещо інша, ніж це має місце за міфологічного світогляду. Передусім, коли виникає релігійний світогляд у його зрілій самостійній формі (коли з'являються світові релігії), то вже філософія починає виокремлюватися в окрему форму усвідомлення світу, або стає власне філософією - теоретичним опануванням світом і між релігією та світоглядом та філософією починає пролягати вододіл. Його особливість у тому, що релігійний світогляд своїм підґрунтям має вірування, почуттєво-образне вираження світу та людини, сенсу життя людини. Філософському мисленню притаманні інші риси: він своїм підґрунтям має істину, її обґрунтування це абстрактно теоретичне вираження світу та людини, це рефлексія над людським існуванням, буттям людини загалом.

Філософія є раціональним способом вираження розуміння світу та людини. А відтак релігійний світогляд прагне доповнити своє вчення філософськими засобами і як реалізація такого доповнення - з’явилася теологія, що є раціональним вираженням релігійного світогляду. Саме на цьому рівні релігійний світогляд та філософія пересікаються в пунктах методів та форм донесення релігійних уявлень до їх адресатів. Але це усе ж таки різні за змістом сфери вираження людини, а тому поміж ними може бути протистояння. На базі цього протистояння і виникає атеїзм. Філософія, аби вивільнитися від впливу релігійного світогляду, виступає у даному разі джерелом атеїстичних поглядів. Та скоріше йдеться про те, що така реакція була спричинена принаймні двома

чинниками: спробою філософії здобути незалежність від релігійного світогляду і спиратися на науку, а також тим, що релігійний світогляд ототожнювався з інституційними формами його реалізації - церквою, костьолом, монастирською паствою, тощо, або, як це зараз дещо в іншому плані говориться, апаратом (номенклатурою), тими людьми, які зробили це своєю професією і мали від цього тілесні насолоди, не гребували будь-якими засобами, аби задовольнити у волю свої далекі від служіння духовності потребам, потреби тілесні, навіть вдаючись до розпусти. Світова література (історична та художня), в тім колі і українська (М Драгоманов, І.С. Нечуй-Левицький), наприклад, свідчить про такі ”скромні” гріхи служителів культу.

Суперечки між релігією та філософією щодо їх змісту велися не кожним філософом, що займався цим питанням, а тільки окремим гуртом, що іменувався матеріалістами. У них дискусії та непримиренне ставлення одних до інших йшли з-за питання що є вихідним чинником у світі: духовне, божественне начало, чи природне, матеріальне. Духовне за поглядами матеріалістів - це похідне від матеріального, а представники релігійного світогляду завжди вважали духовне першопричиною, матеріальне, природне - похідним. Звідси і різні орієнтації у життєвій позиції, вірніше, засобах реалізації цих позицій.

Проте були філософи, що йменувалися ідеалістами, котрі (окрім окремих суб’єктивних ідеалістів, скажімо, Іоганн Фіхте) цілковито стояли (чи стоять) на позиціях теїзму і різниця між їхніми та релігійними поглядами у тому, що вони користуються різними методами у розкритті світоглядної проблематики: прибічники релігійного світогляду заручаються вірою, а філософи вдаються до обґрунтування своїх поглядів раціональними розмірковуваннями, існуючим науковим арсеналом теоретичного обґрунтування. Прикладом може бути творчість французького філософа Те’яр де Шардена, російського Володимира Соловйова, українського - Памфіла Юркевича та інших.

У другій половині XX-го сторіччя сталися зміни у відношенні філософії та релігійного світогляду. Сутність їх у тім, що релігійний світогляд ніби пішов на компроміс з науковим світоглядом, окресливши предметну сферу невтручання одних до інших. Це може бути. Але чи надовго, бо тут функціонують різні підходи, різні цінності. І час від часу можливі конфлікти, що цілком нормально. Але цей "компроміс" трапився не тільки тому, що, мовляв, релігійний світогляд став терпимішим, або толерантнішим. Річ у тім, що й наука зіткнулася з проблемами, які не мають розв'язку тими методами, якими вона володіє. Це стосується як природознавства, скажімо, проблем виникнення світу, так і проблем (особливо) людини, її свідомості, можливостей людського тіла, загалом, людського життя. В останніх випадках релігійний світогляд подає певну раду, а це вже водночас виступає рятівною соломинкою для людини, отже, створюється поле для її релігійних вірувань. До цього долучаються і соціальні процеси. Можливо навіть краще говорити не "долучаються", а усе це відбувається на тлі відповідних соціальних процесів, в яких реалізується це хитке, тлінне людське життя. Надто дошкульними є глобальні проблеми сучасності: екологічна, передусім, можливість атомної війни, катастрофи на атомних електростанціях; до глобальних проблем слід віднести і все зростаючу прірву поміж рівнем життя (і усім, що з цим пов'язане) поміж так званими розвиненими країнами та країнами, що колись були колоніальними (передусім Африки, Азії та Латинської Америки та інших),а також надбагатими та надбідними.

Це та інше робить сучасний світ, життя людини в ньому надто вже бентежним. Це у свою чергу навіює світоглядні уявлення, які можуть бути далекими від реальностей, що узгоджуються з людською практичною діяльністю. А тому зараз надибуються і міфологічні погляди і світогляд окремими людьми наповнюється фантастичними уявленнями про відношення людини та космосу, про місце людини в космосі. Є й відверті способи

реанімації первісних релігій, міфів тощо. Такі феномени можна пояснити різними чинниками, але важливо враховувати, що усі вони нехтують історію, нехтують надбання філософії, її традиції критичного аналізу будь-яких світоглядних уявлень. Тому необхідно враховувати всі аспекти взаємин філософії та світогляду і водночас пам'ятаючи, що в усіх випадках філософія виконує роль теорії світогляду.

Світогляд, духовність, культура.

Підсумком розгляду проблем світогляду та ролі в ньому філософії є розгляд питання "світогляд - духовність - культура". Це обумовлюється тим, що, власне, куди не кинеш оком при аналізі проблеми світогляду та філософії, то в усіх випадках йдеться про розуміння усієї гами людського усвідомлення світу та самої людини, або того духу, культури, якими живе людина, яких вона творить.

Але щоб розібратися з цим питанням, спершу треба враховувати, що термін "духовність" надто багато має значень і тому без вияснення контексту, в якому він вживається, немає сенсу про нього щось говорити, бо обов'язково можна потрапити у якісь скрутні обставини, за яких звичайно говорять, що то не так зрозуміли, мовляв, не про це тут йдеться.

Поняття "духовність" інколи намагаються ототожнити з релігійними уявленнями. Такий підхід поширений. Але його не можна приймати без будь-яких застережень, бо хоча релігійні уявлення є "духовними", але не вони лише стосуються сфери людської духовності. Звичайно, якщо терміну "духовність" приписати тільки значення "духу" як "Бога", то з вищезазначеними тлумаченнями можна погодитися. Можна погодитися з ним і в тому разі, коли "духовність" розглядати як щось найвище, як уособлення чеснот, високої моралі, витончених естетичних смаків, або як "духовністю" розуміють світом ідеалів, вищих людських нетлінних цінностей. Але у такому разі "духовність" -

це вже не тільки релігійні уявлення, але й уявлення етичні, естетичні, наукові тощо.

Відтак, виходить що скоріше усього поняття “духовність” стосується дуже широкого кола питань життя і якщо духовність включає в себе світ ідеалів, вищих цінностей, то у такому разі виникає багато пунктів перетину духовності світогляду та філософії. Є зваба ці пункти перетину виразити за допомогою якихось графічних засобів, але хоча це для наглядності дуже добре, та шануючи розглядувану проблему, мабуть слід від цього утриматися аби запобігти спрощення. Річ у тім, що семантичне поле цих понять таке розмите, що завжди знайдеться контраргумент тому чи іншому уявленню і цей контраргумент доведеться визнати. А тому будемо обережнішими і ближчими до істинності. Лише зазначимо, що у широкому значенні “духовність” включає в себе і світогляд, і філософію. Але світогляд в сфері духовності не втрачає своїх рис, бо його завдання полягає виразити (чи поставити) позицію людини до тих чи інших процесів довкілля, означитися з сповідуваннями до тих чи інших процесів довкілля. А вони, як звісно, не можуть бути чисто духовними, а мають духовно-практичну природу, тобто існують як певна поведінка людини, її цінностей до довкілля та самої себе. Ці ж питання (сенсів, цінностей, ідеалів зрештою) розглядаються і філософією, але, як вже було раніше встановлено - на теоретичному рівні, тобто засобами рефлексії, розмірковувань над поняттями про ці стани людського життя. Інакше, у філософії про ці питання йдеться на щаблі теоретичного світу і аби це стало надбанням життєвої позиції людини, воно має бути опанованим людиною, стати невід’ємним елементом її поведінки та образу мислення і відчуття, тобто стати сферою її духу. Інакше, коло зімкнулося. Отож і світогляд, і філософія і духовність взаємодіють непристанно, але можуть бути упередження, або відставання, а то й пропуск якогось з зазначених елементів. Вірніше, це не “випадання” їх з ланки взаємодії, а певні трансформації, неповнота або перебільшення (вихід за “вінця”) міри. А все це

означає, що коли свідомо ставляться перепони, або перебільшується якийсь елемент ланцюжка “світогляд-духовність-філософія” (термін “ланцюжок” тут це не лінійний процес чи взаємодія), то тоді надривається (якщо не більше) так би мовити “природний” стан людського життя і тоді можуть бути найвірогідніші міркування, скажімо, що духовність - це безпосереднє черпання енергії з космосу, спілкування з іншими світами, чи то пак, віра і можливість свого існування у якій потойбічності тощо. Усе це ігнорування тих чи інших розглядуваних елементів світу людини, а загалом - це відхід від культури.

Річ в тім, що інтегруючим, найширшим, тереном, який єдино і представляє людське життя є культура.

Зараз є багато праць, котрі присвячені питанням культури і в котрих розкриті важливі її особливості та їх прояви. У розглядуваному плані (“ланцюжок: “світогляд - духовність - філософія - культура”) йдеться тільки про те, що культура не просто “споживається” людиною, а й постійно твориться нею. Коли така творчість хиріє, а тим паче коли існує загроза її знищення, то це однозначно животінню людини, а то й її знищенню. Такий висновок не випадковий, бо людина - це культура.

Людина може існувати тільки культуротворенням. Інакше вона просто не живе у світі, бо її тілесна структура така, що вона нормально функціонуватиме тільки завдяки створенню “другої природи” - олюдненого світу, або - культури.

Інколи буває важко збагнути, що, власне, людина може жити лише за умови творення, культури. А збагнути це важко тому, що існує (і досить давно, і навіть не випадково) розподіл праці поміж людьми. Розподіл праці створив умови, які на якомусь проміжку дозволяють окремим індивідам тілесно існувати зо рахунок інших. Правда, часто-густо ці індивіди зосереджують свою діяльність у сфері духовної культури, бо творення матеріальної культури здебільшого (точніше, аж до нашого століття) було фізично виснажливим,

таким, що було тотожним покаранню людини (чи не це зафіксувала Біблейська притча про вигнання Адама та Єви з раю, яким було гарантовано, що в поті лиця свого будете добувати хліб насушний). І справді фізична праця ще й зараз використовується засобом покарання в'язнів.

Але ж без цієї матеріальної культури унеможливлюється людське життя. Тому існує проблема задоволення матеріальних потреб. До того ж йдеться не про опосередкований інтерес - інтерес, що продукується винагородою, а інтерес безпосередній - той, що приносить насолоду від самого процесу та наслідку діяльності, в результаті якої створюються матеріальні засоби задоволення потреб людини, досягнення такого стану злиттям людської духовності з культуротворчим процесом. Та таке злиття може настати тоді, коли, по-перше, культуротворчий процес матеріальної культури хоча і пов'язаний з великою напругою сил людини, але водночас ця напруга возвеличує людину, а не принижує її гідність; по-друге, саме "возвеличення людини" може бути за умови усвідомлення людиною своєї місії, тобто сенсів життя, приналежності до культуротворчого процесу; по-третє, "умови усвідомлення" - це і є опанування людиною надбаннями духовності, стрижнем якої завжди виступає філософське розуміння людини та її довкілля. Отож висновок, що власне, йдеться про аспекти одного й того ж, коли мовимо про світогляд, філософію, культуру. Вони є тільки аспектами життя людини, але творенням самої людини.

Література:

Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 109 с.

Попович М. В. Бути людиною. — К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2016. — 366 с.

Мамардашвили М. Как я понимаю философию. - М.: Прогресс, 1990. - 368 с.

Коуэн Т. Среднего более не дано: Как выйти из эпохи Великой стагнации. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2015. – 320 с.

Бубер Мартин. Два образа веры. - М.: Республика, 1995. - 464 с.

Фюрст М., Тринкс Ю.. Філософія / пер. з нім. В.Кебуладзе. – К.: Дух і літера, 2018. – 520 с.

Рижко В.А. Неоконцептологія. – К.: Логос, 2016. - 604 с.

Флоріда Р. Homo creatives. Як новий клас завойовує світ. - К. - 2018.

ОСНОВНІ РИСИ МІФОЛОГІЧНОГО СВІТОГЛЯДУ

1. Міф у контексті історії філософії

Міф як метод

Міф як система

Міф як предмет

2. Основні особливості міфологічного світогляду

Основні риси «логіки міфу»

Суб'єкт-об'єктна структура міфологічного символу

3. Сучасний міф: причини існування та соціальні функції

1. Міф у контексті історії філософії

Міф як метод. Епоха модерну дала багатий матеріал та умови для формування постмодерної метатеорії культури. Ця епоха дала також один з перших завершених досвідів міфології культури — *досвід Освальда Шпенглера (1880–1936)*, наданий в роботі *«Занепад Європи» (1918)*.

В основу свого дослідження Шпенглер поставив принцип взаємної відповідності людини і світу. А цей принцип є міфічним, бо людина не спроможна зважити на всі тонкощі цієї відповідності, і переживає її напівстихійно-напівсвідомо.

Це, напевно, єдиний свого роду досвід студіювання культури тієї доби, де міф не розглядався як пересічне культурне явище (зрозуміло, анахронічне). У Шпенглера міф представлений як форма існування культури, як сама культура. Автор «Занепаду Європи» правильно відчув сутність міфу: він є і «словом», «переказом», «описуванням» (mythos), і «дією», «подією». Переказати міф

означає пережити його, інакше він був би подібний до казки. Тому в роботі Шпенглера не тільки культура є міфічною, але й мова, стиль її описування. І не даремно перші читачі — захоплені студенти — вказували пальцем у спину автору уславленої книги: «Ось іде Занепад Європи!». Це не каламбур: міфічний спосіб викладення історії вимагав ототожнення автора з його творами.

Досвід Шпенглера одностайно був визнаний у наукових колах як дилетантський, бо автор навмисно йшов на порушення всіх наукових норм. Історію він піддавав математичним розрахункам, а математичні поняття насичував образністю та романтикою. Пластика і архітектура на сторінках його твору трансформувались у музику, а мелодії видатних композиторів набували майже матеріальної щільності. Будь-яка зона знання була для нього відкритою і непомітно переходила в іншу зону. Мови змішувались, але не ставали «гомоном», перетворюючись на мелодійний різноманітний говір.

Шпенглер претендував на роль «просто мисленника», — роль, власне кажучи, міфічну, бо думка, яка має який завгодно зміст, є чистою формою і завжди убачається чимось іншим, приховуючи істину за зовнішньою відкритістю.

Однією з безумовних ознак міфу було у Шпенглера скасування історико-культурного часу. Замість звичної послідовності культурних етапів виникає безліч переплутаних перспектив, релятивістських систем відліку, які передбачають відносність простору й часу. Шпенглер уявив культурно-історичний простір у вигляді променів-векторів окремих культур, що розбігаються горизонтально. Розвиток відбувається лише у межах одного етапу; наскрізний розвиток неможливий, між культурами немає причинно-наслідкових зв’язків. За думкою К. А. Свасьяна, Шпенглер вочевидь спроектував тут на історію *досвід власної самотності*; його культури — це абсолютно самотні істоти, геніальні анахорети, які співіснують одна поряд з одною, та глухі одна до одної, що, одначе, не заважає їм окремо підкорятись загальним структурним

та цілковито незалежним від них нормам. Інакше й бути на могло: за законами міфу, тільки особисте стає всезагальним законом, тільки закон переживається як особисте.

Синхронна модель культури дозволяла Шпенглеру відкидати проблеми, які, за його думкою, є безглуздими: наприклад, проблеми співвідношення прогресу та регресу, спадкоємності та новизни, тощо. Він зауважував, що неправильно ставити питання, хто мудріший — Піфагор чи Риман, Евклід чи Лобачевський. І ці зауваження не були позбавлені сенсу, оскільки ґрунтувались на принципі відносної завершеності культурних етапів.

Сам тип культури мислився Шпенглером як *організм*, тобто така структура, яка не має зовнішніх причин для зміни. Всі можливості закладені в ній на момент виникнення. Але оскільки можливостей нескінченна кількість, то неможливо спрогнозувати спрямованість розвитку. Єдине, що відомо достовірно, — це те, що культури народжуються, зростають, дорослішають, та помирають.

Якщо поняття «організму» в біології є науковим, бо співвідноситься з одиничним цілим, то вислів «організм культури» є цілковито міфічним, оскільки тут одиничне емпірично співпадає з всезагальним та особливим. Можна сказати, що «культурний організм» є *«інтер-органічним»*, будучи позбавленим особливої визначеності, але ставши визначеним взагалі. Він існує як «структура структур», перебуває на межах переходу однієї структури у іншу.

За звичай, одне міфічне поняття-символ народжує безліч інших. Адже кожне таке поняття становить собою цілий світ. «Організм» обов’язково має «душу», «долю» та перебуває у стані переходу від «життя» до «смерті».

«Душа культури» — не нове поняття. Вперше його вжив як нормативне *Георг Зіммель (1858–1918)*. Але він ще не надавав йому тієї інтуїтивної багатозначності та випуклої образності, як це пізніше зробив Шпенглер. Для Зіммеля культура уявлялась як «рух від душі до духу», до досконалості та

гармонії, як процес співпадіння в людині внутрішніх — душевних — імпульсів розвитку з зовнішніми — практичними та технологічними імпульсами. Душа обов'язково повинна втілюватись у чомусь зовнішньому, — у предметах, вчинках, думках. Культура виникає там, де зустрічаються два моменти, протилежних один одному: суб'єктивна душа та об'єктивний духовний витвір.

Але тоді суб'єктивні сторони культури можуть виступати у суперечність одна з одною. І тоді можуть бути випадки відторгнення людини від культури своєї доби, особливо, якщо вона, як суб'єкт, саморозвинений та активний. Зіммель убачав в цьому певну закономірність: в окремих ситуаціях культура існує або як суб'єктивна (культура індивіда), або як об'єктивна (культура техніки, технології). Не тільки людина здатна відчужуватись від культурного світу, а й світ — від людини. Предмети побуту, техніки, духовної культури можуть як такі мати одну культурну значущість, але під час вбудовування в культуру можуть їх змінювати. Наприклад, Ботічеллі знав, що його твори геніальні, але під впливом проповідей Савонароли спалив кілька з них, бо на якийсь момент уявив себе в світі, де його картинам не було місця.

Зіммель висновив: культури здатні переживати трагедії як наслідок прокляття, що тяжіє над ними усіма. Сенс його у тому, що не тільки людина, а й об'єкти мають власну логіку розвитку, логіку надсмислову та надприродну, логіку розвитку як культурних історичних витворів, через яку вони відхиляються від того напрямку, на якому могли виявитись інтегрованими у персональний розвиток людських душ.

Трагедія відбувається з культурою від того, що остання не має *«єдності форми відносно до своїх змістів»*, тому будь-який митець «ставить власний витвір поряд з витворами попередників, нібито знаходячись у необмеженому просторі, виникає ця масовість предметів, кожен з яких у певному розумінні має право претендувати на культурну цінність…»

Відсутність «єдності форми» частково пояснює ще одну суперечливу ситуацію, відзначену Зіммелем. Людина *знає* про свою часткову «некультурність» у світі, але *нічого при цьому не може змінити*. Виходить, що є безглузде знання, яке не може виконатись? Відповіді на це питання Зіммель не дав. Але сучасній людині вона відома. Якщо розмова йде про культуру як предметно-логічний простір, тоді її антиномічна сутність незмінна. А Зіммель не уявляв собі іншої культури. Якщо ж перемістити спостереження з предмету на здатність створювати предмети, — тоді протистояння суб'єкта і об'єкта знімається через їх взаємну невизначеність.

Саме така картина склалась у досвіді Шпенглера. Вислів «душа культури» має в нього зовсім інше тлумачення. Точніше, не має ніякого послідовного тлумачення. Аполонічна, магічна та фаустівська души — зовсім не етапи єдиного процесу становлення загальної душі культури, а окремі, замкнуті у своєму часі і просторі души.

Аполонічна душа складає сутність античної культури, яка обрала типом своєї протяжності чуттєво-явлене окреме тіло. Це означає, що античний світ живе в умовах відсутності простору як відсутності знання про нього. Навпаки, фаустівська душа Нової Доби має своєю відзнакою чистий безмежний простір, який втілений мовою музики та математики. І, нарешті, магічна душа, властива арабській культурі початку нової ери, втілилась у прагненні поставити точні науки на службу релігійним таїнствам.

Душа, за думкою Шпенглера, є там, де є певний *«прасимвол»*, який не є абстракцією, але й не є предметністю. Це універсальний алгоритм прочитання культурних змістів, за умови, що ці змісти водночас і переживаються.

Культури мають свою *долю*, вважав Шпенглер. Доля — це протилежність каузальності. Доля є неминучою та сприймається з острахом (первісна культура) або вільно (високорозвинена культура). Але в будь-якому випадку її можна осягати лише за допомогою мистецтва та релігії, але не засобами науки.

Ідея долі вимагає досвіду життя, а не наукового досвіду, сили споглядання, а не калькуляції, глибини, а не розуму. Є *органічна логіка*, інстинктивна, сновидно достовірна логіка усякого життя, на противагу *логіці неорганічного*, логіці розуміння, збагненного.

Доля — це поняття-символ, яке не піддається описуванню внутрішньої достовірності. Шпенглер вважав, що тільки витвори мистецтва або літератури здатні відкрити глибини долі минулих культур. Наука може лише обмалювати кістяк, структуру тіла, але не осягнути механізму його життя.

«Доля» і «життя» тісно пов'язані між собою. Намагатись запобігти долі — все одно, що запобігати життя. Культура, яка витрачає всі свої сили на розвиток технічних наук, на відкриття законів, — зростає лише у просторі, посідає все більше місця, але нехтує глибиною і у подальшому не зацікавлює. Така культура поринає у простір і час і стає їхнім «заручником», намагається їх наздогнати. Але не спроможна це зробити, створюючи простір предметних речей.

Тому «смерть» у міфі не є звичним уявленням про зникнення, перехід від однієї форми життя до іншої. Міф взагалі не знає смерті. Це повне гальмування процесу саморозвитку, це культ «культурних цінностей» від технічних засобів до предметів мистецтва. Культури починають старіти тоді, коли не спроможні більше шукати внутрішні резерви для самозміни. Тобто, коли переходять від міфу до раціонального світоперебування. З огляду на це, Шпенглер правильно зауважував, що зростання культурного організму у просторі ще не є ознакою його здоров'я. На порозі смерті майже всі культури мали вигляд імперій-гігантів, і у межах яких панувало законсервоване життя.

Тому прояв міфологічних уявлень є неминучим. Це спосіб боротьби зі смертю культур, перетворенням смерті на один із способів життя. Міф приваблює своєю непередбаченістю: не тільки людина пізнає довкілля, а й довкілля «пізнає» людину. У міфічному світі суб'єктом може бути все, що

завгодно, а відсутність точних причинно-наслідкових зв'язків завжди дозволяє сподіватись на краще.

Міф як система. Книга Р. Барта *«Міфології» (1957)* є певною мірою антиподом книги Шпенглера. Так само, як і автор «Занепаду Європи», Барт використовував для аналізу «підручний матеріал» культури: газетні статті, фотографії, кінофільми, вистави (змістовна відмінність обумовлена часом). Але якщо Шпенглер заздалегідь мав ідею міфічності культури, а потім вилучав з неї конкретні приклади, то Барт досліджував факти, щоб на їхній підстави дати визначення сучасного міфу.

Обидва дослідження є принципово ненауковими (за винятком другої частини «Міфологій»). Але у Шпенглера тотальність міфу в культурі проголошена як одвічна, неподолання та нескінченна. А у Барта культура лише постійно повертається (або звертається) до міфу, але міф не є тотальним. Принаймні, сам Р. Барт, на відміну від Шпенглера, не вважав себе міфологом.

Метою дослідження Барта було встановлення причин і закономірностей, за якими людина, яка не має міфічного мислення, все ж таки знає про існування міфічних ситуацій в культурі, існує поряд з ними і навіть цікавиться ними. Але не стає їх частиною.

Така наївна позиція вже неодноразово зустрічалась в історії філософії. Наприклад, Гегель також уявляв себе «абсолютним суб'єктом спостереження», що посідає універсальну позицію, яка нібито дозволяє йому сприймати предмет об'єктивно та всебічно. Барт також вважав, що можливо за власним бажанням відмежуватись від міфічної ситуації; досить про неї знати.

Не можна сказати, що він був цілковито не правий. Будь-яке знання має в собі момент взаємного притягання та відчуження суб'єкта і об'єкта. Знання про міф раціоналізує його і перетворює на щось зовсім інше. Якщо уважно розглянути механізм дослідження міфу у Барта, то ясно видно, як він за допомогою каузальних зв'язків нівелює міфічну спонтанність.

Отже, Барт розпочав з визначення міфу. Міф є комунікативною системою, певним повідомленням. Він не може бути ні річчю, ні поняттям або ідеєю; це форма, спосіб позначення. У міфу є формальні межі, але немає субстанційних. Отже, міфом може бути все.

Одначе, як це буває досить часто, науковий підхід до студіювання предмету раптово починає удаватись як єдино можливий. Саме це відбулось у Барта. Він вважав, що людство цілеспрямовано керує розвитком мови і, відповідно, усвідомлено підходить до процесу міфологізації певних явищ. Можна припустити, пише він, що бувають міфи дуже стародавні, але ніяк не вічні, бо тільки людська історія перетворює дійсність на слово, вона і тільки вона владна над життям та смертю міфічної мови.

Барт помилково вважав, що оскільки міф є словом, то він виникає з «природи речей». Але міф не визначається ні своїм предметом, ні матеріалом відображення. Рукавичка, кинута як виклик, не є рукавичкою, бо це — слово. Але слово є того ж самого ґатунку, що й «природа речей». І якщо розглядати міф як слово, що виникає у процесі людських відносин, то він, за звичай, зводиться до слова, до промови. Мову помилково уявляють як тотальність буття. Але мова є універсальною за людськими мірками, окреслює строго конкретну царину людських відносин і тому не може виконувати роль підстави. А міф може, тому що він є словом «іншого ґатунку».

Тобто, мову, слово слід розпізнавати у природних межах. Стародавні мисленники це вміли, тому й вважали, що Слово, яке було спочатку, було Богом. А це вже не піддається тлумаченню, а просто сприймається.

Втім, Р. Барт неодноразово обмовлявся, що міф — система подвійна; він ніби то присутній всюди, — де завершується розуміння, там одразу виникає міф. Можна також додати йому вслід, що міф — це «мовчазна мова», це «слово проміж слів» або «слово про слова».

Барт запропонував таку картину механізму дії міфу в сучасних умовах. Будь-яка ситуація має певний первинний, початковий смисл, який породжується її знаковою предметністю: дерево — це дерево, будівля — це будівля, тощо. Але на цей первинний смисл можна накласти інший — вторинний, — якщо ввести цей предмет в незвичну для нього ситуацію. Наприклад, Кремль або Білий дім є будівлями та житлом, але їхній первинний смисл давно змінений на новий. Таким чином, замість природної мови та звичайних відносин виникають метамова та метавідносини, тобто такі, що виходять за межі звичайних. Але звичайні при цьому не відкидаються повністю, а знімаються; деформуються, хоча й не знищуються. Барт називав таку міфічну мову «вкраденою мовою», використовуючи для цього цілковито міфічний символ.

Насправді ж «вкрадена мова» є ні що інше, як метамова або її різновид. Барт і сам це визнавав, коли визначав позицію міфу відносно культурного світу як прагнення повернути цей світ у природний стан. Природний статус повертається культурі після того, як від неї відбирається її історичний статус. Речі перестають знаходитись у просторі і часі, припиняють змінюватись, стають вічними.

У Барта є ще одне цікаве зауваження. Він вказував на утилітарність, практичність міфу: Людей цікавить в міфі не істинність, а можливість застосування — вони деполітизують речі мірою своїх потреб. І дійсно: міф позбавлений будь-якої романтики, поезії. Це універсальне практичне ставлення людини до світу, яке, дійсно, сформувалось ще до будь-якого почуття історичного.

Тому Барт і зазначав, що через власну універсальність та осяжність (адже первинний знак в міфі нікуди не зникає) міф є більш разючим, ніж реальна подія. Міф витісняє життєві факти і сам посідає їхнє місце. Одначе, Барт помилково вважав міф різновидом ідеології. Для нього міф — завжди «дрібнобуржуазний міф», який слугує інтересам певної частини суспільства. За

звичай, з ним не можна не погодитись, коли йдеться про політичні міфи. Але якщо розглядати міф як форму культури, то процес зміни об'єктивного смислу є природним залежно від використання типових предметів у нетипових ситуаціях. «Неміфічна мова людини-виробника» — це сигнальна система людини, яка зведена до становища сліпої, глухої та німої «виробничої сили», до становища раба або худоби. До речі, Барт і сам визнавав, що «міф лівих» є обмеженим, не здатним до ускладнення. В ньому немає яскравості та винахідливості. Він є лише способом підтримання жалюгідного людського існування. Міф про Сталіна або іншу «сильну особистість», — ось і все, на що здатні ліві. Але це дуже вбогий міф.

По суті, «неміфічної», «правдивої» мови не існує, бо не можливо відділити людину від її відносин. Фактично, така мова сама є міфом. Навіть прості акти іменування чи називання предметів є міфічними, бо тим самим людина висловлює своє ставлення до них, визначає міру свого відчуження чи спорідненості. В цьому розумінні міф позбавлений раціональності і взагалі будь-якої «класово-соціальної» приналежності.

Отже, міфічна свідомість — зовсім не анахронізм. Навпаки, вона є критерієм високого культурного розвитку, критерієм певної завершеності, оформленості людських відносин. Людство довго йшло до того, щоб навчитись упорядковувати культурне існування, сприймати культуру не частково, а цілковито, одразу, істотно. Міф піднімає людство над усіма предметно-класовими, національно-етнічними, історико-культурними розбіжностями і таким чином доводить його самоуявлення до стану пізнавальної повноти.

Отже, створення Р. Бартом «філософії міфічної повсякденності та буденності» стало створенням чергового міфу, чергової неіснуючої реальності, яка має всі ознаки достовірності.

Міф як предмет. Досвіди Шпенглера і Барта варті окремого розгляду через їх виняткове ставлення до міфу. Перший мислив міфом, другий не міг

мислити ні про що, крім міфу. Це, власне, і наближує їх один до одного ірраціональністю і дієвістю отриманих результатів. Навіть послідовні ірраціоналісти не змогли позбавитись раціональної обмеженості відносно до міфу, бо розглядали його не як життєву тотальність, а як просторово-часове явище, — як предмет. Це й зближує між собою раціоналістичні та ірраціоналістичні концепції міфу.

З моменту поступової трансформації первісної общини у державні структури, — міф постійно переосмислювався на різних історико-культурних етапах. Як приклад можна навести надану німецьким філософом *Куртом Хюбнером (нар. У 1921 р.)* у роботі *«Істина міфу»* картину історичних інтерпретацій міфу:

- алегорія та евгемерізм міфу;
- міф як «хвороба мови»;
- міф як поезія та «прекрасна видимість»;
- міф як ритуал;
- психоаналіз міфу;
- міф як трансцендентальна спроба;
- міф як структуралістська спроба;
- міф як символ і романтизм;
- міф як нумінозна спроба.

Якщо уважно розглянути запропоновану Хюбнером картину інтерпретацій міфу, то загальним, єдиним для всіх пізнавальних систем є *визначення позиції суб'єкту сприйняття міфічного досвіду* (це причина існування міфу в світі) *та формування, з огляду на це, структури об'єкту цього досвіду* (це наслідок, який в подальшому стає змістом аналітичного дослідження міфу).

Таким чином, єдність різночитань сутності міфу може бути лише формальною: яким би не був зміст досвіду міфу, наявність суб'єкта залишається незмінною.

Однак, якби міф виконував тільки формальну функцію, його не можна було б інтерпретувати навіть символічно. Підтвердженням цього може слугувати формальність присутності Бога в світі віруючих. Феномен Божественного є абсолютно формальним: Бог є творцем і не більше; якщо Він інколи втручається в долю світу, то лише для встановлення меж людським діянням, тощо. Але феномен міфу відрізняється від всіх інших форм досвіду тим, що здійснюється на межі предметного та безпредметного, виступаючи при цьому їх єдністю. Тому й можлива змістовна інтерпретація міфу: не суб'єкт конструює зміст, а самий зміст конструюється єдністю суб'єкта і об'єкта. І тому «частково» співпадає із світом предметного досвіду, а частково випадає з нього. Інтерпретація релігійного досвіду в термінах раціональності є безглуздям. А інтерпретація міфу, навпаки, правдоподібною. Але ця ж особливість не стільки полегшує, скільки утруднює процес переосмислення міфу. Та ж сама релігійна свідомість принципово є апофатичною, не знаходячи аналогів Божественного в предметному світі. Але ця апофатичність є ознакою визначеності релігійного досвіду. Міф же є «аналогічним», але недоведеним у своєму витлумаченні світу. Можна сприймати міфічних персонажів як алегорії сил природи, або померлих володарів, але сама їхня поведінка перекреслює це алегоричне розуміння. Можна сказати, що міф все пояснює «наполовину» і тим остаточно заплутує логічне мислення.

Тому метатеоретична концепція ніяк не підсумовує досвід історичної інтерпретації міфу та не використовує еклектично найзручнішу термінологію. До кожного варіанту інтерпретації вона підходить вибірково, аналізуючи співвідношення формального та змістовного аспектів. Метатеорія використовує категоріальний апарат та манеру дослідження, насамперед, некласичних та

ірраціональних філософських течій: ніцшеанства, трансцендентальної феноменології, фрейдизму та юнгіанства, структуралізму, неокантіанства. Особливу роль відіграє тут запропонована К. Отто та К. Хюбнером інтерпретація міфу як нумінозного досвіду. З класичних напрямків найбільш близькими уявляються системи трансцендентального ідеалізму Канта та Шеллінга і феноменологія Гегеля.

Однією з найперших концепцій міфу була *нігілістична*, сформульована у напрямку «філософії життя» одними з перших його представників — *Артуром Шопенгауером (1788 — 1860)* та *Фридрихом Вільгельмом Ніцше (1844 — 1900).*

Основою створення концепції стало скасування емпіричної суб'єкт-об'єктної розбіжності, проголошеної ще у традиції картезіанства на щаблі метафізики. Оскільки суб'єкт не спроможний досягти своїх цілей (і тим вірніше, чим точніше він їх формулює), він оголошується недійсним. Натомість в світі панує непізнаванна, непідконтрольна, всеохопна та сліпа воля — «воля до життя» (Шопенгауер) або «воля до влади» (Ніцше). Втративши суб'єктну активність, людина натомість набула вічного пориву, що виявляється у різноманітний спосіб. Натомість прозорої упорядкованості речей, які оточували суб'єкта, людина поринає у хаос, який не давав можливості оцінити обставини.

Це й зветься «міфом». Людина в стані міфічного досвіду відмовляється або просто позбавляється усіх моральних, правових, політичних, естетичних, релігійних норм та цінностей, — усього, що колись складало основу її цивілізованого життя. Вона повертається до життя первісного, тобто безмежного. Міф позбавляє людину всіх відмітних індивідуальних рис: як казав Ніцше, кожен відчуває себе тепер не тільки з'єднаним, примиреним та злитим із своїм ближнім, але так, нібито розірвалось покривало майї, і лише його уривки огортали таємничого «праісторичного Когось».

Однак, запропонована Ніцше картина міфічного досвіду була збагненням світу в дусі ірраціоналізму, а зовсім не відновленням міфу як такого.

Послідовний ірраціоналізм також можна розглядати як різновид раціоналізму, тільки прочитаний іншою мовою. Так, Ніцше розглядав міф як «песимізм сили», в результаті якої виникає інтелектуальне налаштування на жорстоке, жахливе, зле, загадкове в існуванні, викликане благополуччям, яке б'є через край здоров'ям, повнотою існування.

Таким чином, Ніцше змалював міфічний досвід як негативний, що не був підставою культури, а навпаки, — за його допомогою руйнується будь-яка можливість культурного досвіду. Перебування людини «по той бік добра і зла» обертається насправді перебуванням у злі. Усунення класичного суб'єкта пізнання призводить до появи суб'єкта руйнування.

Ніцше позбавив міфічний досвід його головної, істотної, ознаки — *байдужості*. Вольовий характер життя всьому надає темпераментного забарвлення. Людина з задоволенням руйнує минуле життя. Замість «скасування цінностей» відбувається їхня «переоцінка», — а це ніяк не узгоджується з міфічним досвідом та уявленням про підставу.

Можливо, тому нігілістична концепція не могла стати основою формування метатеорії.

Психоаналітична концепція міфу стала певною мірою «роз'ясненням» символізму філософії життя. Поняття «радощів», «захоплення», «самозабуття», які постійно вживав Ніцше, нічого не прояснювали, а, скоріше, затьмарювали процес збагнення. Це було інтуїтивне сприйняття. Однак, потрібні були певні наукові правила дослідження міфічного стану.

Зігмунд Фрейд (1856–1939) та *Карл Густав Юнг (1875–1961)* розглядали міф як нормативний феномен, — але не як підставу, а як історичний початок культури, який зберігається в ній у вигляді спогадів та архетипів мислення. Тому дослідники міфів вимагали певних теоретичних навичок, розробки спеціальної мови та практики. Оскільки особистість в усій своїй повноті перестає бути суб'єктом та переходить в об'єкт, — отже, існують стійкі

механізми та підстави такого переходу. Ймовірно, особистість та предмет мають щось спільне, що дозволяє їм заступати один одного. Міф перебуває у законі подоби, як природа. Тому міфічний досвід — це не практичний досвід; він багато в чому інстинктивний, подібний до досвіду тварини. Інакше кажучи, формально він набагато ширше за практичний досвід, залучаючи до себе і позапрактичну сферу.

Змістовна сторона психоаналітичної концепції міфу формувалась в процесі інтерпретації основних міфічних ритуалів: тотемізму, табу, магії, фетишизму, анімізму. Всі вони відображують загальну мету: боротьбу із смертю за допомогою смерті та затвердження життя як «іншого життя». В цьому певна схожість психоаналізу з нігілізмом Ніцше. Але є також істотна відмінність. Ніцше заперечував наявність комплексу провини в міфічному досвіді, більше того, вбачав в міфі єдиний ефективний спосіб подолання цього комплексу, народженого раціональною свідомістю. Фрейд же, навпаки, бачив в міфі підставу для появи комплексу провини, а тому неминуче розглядав міфічний досвід як такий, що утискувався надалі в історії. Таким чином, бачення міфу в досвіді нігілізму здається більш комплексним, тоді як психоаналіз початково потрактував міф як моральний «крах», за який людство змушено вічно розплачуватись.

Очевидно, така розбіжність у трактуванні міфу обумовлена позицією дослідника. Ніцше дивився на міф очима людини кінця XIX ст., тому неминуче опоетизовував його. Фрейд намагався бути сучасником первісного міфу і тому бачив в ньому самі тільки жахи і довічне страждання. Звідси стає зрозумілим, що обидві пізнавальні позиції страждають однобічністю. Не можна емпірично ототожнювати себе з первісною добою. Чим старанніше дослідник це робить, тим більшим суб’єктивістом стає. Пересічній людині це загрожує порушеннями психіки, бо неможливо емпірично повернути час назад. Якщо людина колись позбулась міфічного стану, то їй нема сенсу повертатись назад. Інакше це схоже

на idea fix. Але Фрейд та Юнг вважали, що міф кодує певні стани, які впливають на життя людини за будь-яку добу. І розшифрувати їх можна лише в тому випадку, якщо позасвідомими шляхами відновити стан міфу: у снах, під гіпнозом, у вільних асоціаціях.

Проблема суперечності між міфом та сучасністю частково була знята в *трансцендентальному ідеалізмі Георга Вільгельма Фридриха Гегеля (1770-1831) і Фридриха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775–1854)* та в *трансцендентальній феноменології* Е. Гуссерля.

Гегель і Шеллінг знайшли оригінальний спосіб опису міфічного досвіду, запобігаючи при цьому суб'єктивізму. Суб'єктом в них є духовна субстанція, яка має статус всезагальності та пронизує собою буття, — Абсолютна Ідея. Для Гегеля міф став першим ступенем самопізнання Абсолютної Ідеї, а тому мав апріорну природу. Для Гегеля міф був формою істини, оскільки втілював в собі можливість споглядання поняття в образі як своєму існуванні.

Для Шеллінга всезагальним суб'єктом також була Ідея, але вже не субстанційна, а така, що поєднувала суб'єкт і об'єкт, які переходять один в одного. Шеллінг називав ці ідеї «богами». Це означає, що, зливаючись з природою, міфічна людина ставала богом, набувала нескінченної сили, піднімалась над природою і над собою, що й призвело, в решті-решт, до формування монотеїзму. Тобто, до занепаду міфу.

Виходить, що в «філософії тотожності» Шеллінг констатував можливість перебування людини в стані істини. Апріорізм трансформувався в апостеріорі. Міф розглядався як діяльність, що розриває стан тотожності.

Іммануїл Кант (1724–1804) напряму ніде не аналізував міфічного суб'єкта. Але загальна настанова на невизначеність суб'єкта, викликана обґрунтуванням «речі-в-собі», вказує на те, що він ближче за інших «німецьких класиків» підійшов до розуміння міфу як форми свідомості, а отже, й форми культури. Невизначеність — це наслідок стирання межі раціонального та ірраціонального.

А первинна роль форм чуттєвості фактично вказує на міфічний статус суб'єкта пізнання.

Лінію Канта продовжив Е. Кассірер. Він спробував виявити підстави міфічних змістів, на яких формується «міфо-логіка». Для нього міф містить в собі у стислому вигляді можливість будь-якого досвіду взагалі, а не виступає історично тимчасовою формою.

В трансцендентальній феноменології Гуссерля невизначений суб'єкт постає як «трансцендентальний суб'єкт», тобто як безособова свідомість, позбавлена будь-якої прив'язки до емпіричного Я. Можна навіть сказати, що Гуссерль відкидав будь-яку можливість емпіричного Я на користь трансцендентального Я.

Емпіричне, індивідуальне Я затверджується в предметному досвіді як певна культурна цінність. Але у акті трансцендування індивідуальне Я знецінюється, перетворюючись на «третю силу» яка існує в єдності з суб'єктом та об'єктом.

Якщо схему Гуссерля накласти на міфічний досвід, виходить цілковито адекватна картина: разом з людиною-суб'єктом та світом речей — об'єктом, діє пізнаюче, але непізнаванне «щось», яке підкоряє своїй ірраціональній силі і суб'єкта, і об'єкт. Ця сила може виступати під виглядом чого завгодно — «закону предків» (звичаю), пануючих в суспільстві стереотипів або ідеології. І навіть у вигляді конкретної особи, яка на даний момент виконує функції, що переважають її індивідуальні можливості, — у вигляді правителя або лідера.

Формування трансцендентального суб'єкта відбувається одночасно кількома шляхами: психологічним, ідеологічним. І тому це міфічний процес.

Структуралістська інтерпретація міфу, — здається, єдина, яка прагнула бути послідовно науковою. Міф розкладається на структуру, яка зовсім не є логічною, але дозволяє розбудовувати логічні низки з позицій сьогодення. Більше того: коли *Клод Леві-Стросс (нар. у 1908 р.)* виділив першу структуру

на підставі міфу про Едипа, у нього вийшли окремі групи подій за зовнішньою схожістю, які суперечили одна одній. Це «пошуки рідних», «вбивства рідних», а також переоцінка та недооцінка власних особистісних якостей.

Однак, визначені суперечності — зовсім не діалектичні за характером. Наприклад, суперечність окреслена між подіями «Кадм шукає свою сестру Європу» та «Едип вбиває свого батька Лая». Протилежність між ними, нібито, є, але вона зовнішня, нелогічна. Кожна з подій самодостатня і не має відношення до іншої. В діалектико-логічній структурі «єдність і боротьба протилежностей» є наслідком загального процесу розвитку. Але міфічний досвід розвитку не знає; є тільки події, що приходять без внутрішньої потреби до продовження. В міфі немає рефлексивного супроводження подій. Тому, хоча й буває так, що одна подія призводить до появи іншої (наприклад, прокляття роду Лая призвело до страждань Едипа), це є не причинно-наслідковим зв’язком, а долею.

Таким чином, розуміння структури змінюється разом з самою структурою залежно від того, яку функцію міфу дослідник бажає побачити.

Здається, Леві-Стросс виявив малозрозумілу особливість: структура, нібито, вибудовується «сама». Втім, в ній є явища, що повторюються, і це викликає враження закономірності. Можливо, він стояв на порозі відкриття особливої «логіки міфу» — логіки закономірностей, що їх немає в об’єктивному світі, але вони потрапляють туди без участі людини.

За думкою Хюбнера, структуралізм, як і трансценденталізм, шукає наявну в основі міфу онтологію, його апріорну систему координат, в яку вбудовуються будь-які сприйняття та події. Причому, події не дані початково як предмети, але й такі, що не конструюються тільки суб’єктивно. Вони «трапляються», «зустрічаються» нібито випадково, але й неминуче. Через долю. Це означає, що характер такого виникнення визначається характером події, тобто, все залучено до порочного кола. В міфі все дивно, а тому не може ні просто «надаватись» людині, ні бути продуктом її розуму. Дракони, сфінкси, духи, боги, хтонічні

чудовиська, — ось зміст міфічного світу. А тому його не можна розглядати і з позиції науки, і з позиції метафізики.

До структуралізму примикає *філологічне відгалуження дослідження міфу* з боку фольклору як підстави літературно-художнього досвіду. *Ольга Михайлівна Фрейденберг (1890–1955)* розглядала міф не як спосіб світоопанування, а як сферу формування літературно-художньої мови. Саме ця фольклорна традиція завдала найбільшого впливу на сучасне раціональне прочитання міфу. Спираючись на етимологію стародавнього терміну «міф», фольклористи розглядають його як *опис світу, відірваний від конкретно-практичної дії та закономірностей розвитку логіки*.

Одначе, і в цій традиції є принципи, які підводять до виникнення метатеорії. О. М. Фрейденберг вважала, що античність як культурний період має певну закритість. Модернізація — це насамперед метод. Він вивчає античність у той же самий спосіб, що й Нова доба. Втім, кожна з держав Нової доби є певним подальшим продовженням попередньої держави. Греція ж та Рим не продовжують Стародавнього Сходу, а йдуть повз, самостійно народжуючись з додержавних форм. Ось чому їх не можна вивчати без урахування родового суспільства, в якому вони виникли. Наша біда в тому, писала вона, що ми говоримо та мислимо загальними, абстрактними поняттями, які самі по собі неправильно повідомляють різнорідні явища («держава», «народ», «демократія, тощо) — узагальнено кажемо і мислимо про історичні явища, які є глибоко своєрідними.

Неможливість об’єднати якості міфічного та раціонального досвіду вказує на постійне та позачасове відновлення міфу. Міф — це зусилля, яке відбувається поза простором і часом. Античність, — читаємо у Фрейденберг, — є тією добою, коли одна історична якість обертається на зовсім іншу, — коли плем’я й рід перетворюються на державну форму, міфологія набуває характеру фольклору, мислення образами перетворюється на мислення поняттями.

Античність є добою перетворення явищ однієї категорії на іншу — і в цьому її теоретично-неперевищена цінність. Античність — це доба, в якій явища мають не просто нейтральне значення, а є *безвідносними, самотяжіючими*, — наприклад, прекрасною є сама по собі скульптура; чаруючий епос; неповторна трагедія, тощо.

Це означає, що міфічна підстава культури, на відміну від трансцендентальної підстави, сполучає в собі образні та логічні компоненти. Трансцендентальна підстава є невизначеною, «ніякою», вона лише є уявленням про себе, символом. Міфічна підстава, по суті, є такою ж самою, але здатна являтись у вигляді конкретних предметів або подій. Трансцендентальна підстава є «ніщо»; міфічна підстава є «все» або щось окремо. Одне, мимоволі кинуте слово, прокльони, вчинок або погляд, — все може бути підставою.

Із схожої настанови виходять і прибічники *символічного та романтичного напрямків інтерпретації міфу*. Вони розшукували у стародавніх ритуалах певні «прасимволи», на підставі яких складались в подальшому раціональні та ірраціональні картини світу. Але неможливо повноцінно використовувати цей досвід для розбудови метатеорії. Справа в тому, що романтики (наприклад, *Іоганн Якоб Бахофен (1815 — 1887)*) виходили з конкретних ритуалів, розглядаючи їх як події, які можна універсально тлумачити. Ритуал вважався первинним, безумовним, в той час як він насправді є вторинним як наслідок багатовікового процесу відбору певних дій, що співвідносяться із світом. Для Бахофена ритуал є постійним, незмінним як «праподія». Але насправді «постійна непостійність» навколишнього світу є підставою для ритуальної поведінки.

Будучи предметною, праподія неминуче повинна була поступитись місцем раціональності, яка, вочевидь, повинна вести відлік від нової праподії.

Інтерпретація міфу як нумінозного досвіду частково прояснює механізм та сутність дивної міфо-логіки. Людська логіка не спрацьовує в світі, оскільки в

ньому вже є «своя логіка» — *логіка живих богів*. Якщо людина розуміє цей світ і при цьому діє в ньому адекватно, не помиляючись, то це означає, що світ не може її розуміти і взагалі не спроможний нічого розуміти. Тобто, тільки неодушевлений світ є збагненним. А такий, що сам розуміє, — ні. Тому що це закритий для людини світ, — світ, одушевлений власним досвідом і з власною мовою.

Але це з позиції рефлексії. У межах же міфу відбувається надзвичайне: співіснування двох світів — людини і довкілля — призводить до їх непомітного з'єднання. Тому *міфічний досвід — це досвід того, що можна розуміти, не розуміючи і уявляти, не уявляючи.*

Отже, сутністю міфічного досвіду є спілкування з Богом чи богами. Але не як з потойбічною силою, а як з присутнім у сущому. Такі боги дозволяють буттю ставати, мінятись, розвиватись у конкретних проявах. Міфічний досвід — це досвід конкретного переживання нескінченності як нескінченного переживання саморозвитку людини. Це досвід «архе», божественного походження законоузгоджено триваючих явищ.

З огляду на це, міф універсальний. «Спілкування з богами» є способом набуття нескінченних можливостей і водночас реалізацією їх в світі.

В такому розумінні людина легко може уявити себе богом, навіть посісти його місце. Тільки так вона може подолати непізнаваність навколишнього світу. (Цим, зокрема, з'ясовується бажання бачити богів своїми предками.)

Недостатність кожної з наведених інтерпретацій пояснюється тим, що всі вони уявляють міф як зміст, який можна досліджувати «аспектно». Насправді він є певною не здатною до аналізування суцільністю. С позиції сьогодення метатеорія вбачається найімовірнішим варіантом збереження цієї суцільності з урахуванням всього попереднього когнітивного досвіду міфу.

2. Основні особливості міфологічного світогляду

Основні риси «логіки міфу». Розглядаючи культуру з позиції метатеорії, можна виділити в її структурі два пізнавально-життєвих рівня. Перший — формальний, на якому відбувається недиференційоване і спонтанне виникнення культурного простору. Другий — змістовний, який існує паралельно і формує самоусвідомлення культури під час розвитку суб'єктного її сприйняття. Тобто, це рівень раціональності, рефлексії.

Міф посідає в культурі перший рівень досвіду. Це рівень розпізнавання культурного як такого. Тут закладається зв'язок того, хто діє, з ситуацією діяння. Цей зв'язок універсальний, бо має антиномічну природу: він відбувається водночас автоматично і довільно, стихійно і осмислено, незворотно і повторно. Його антиномічний характер зумовлений сутністю міфу як культурного феномену: міф водночас є і формою, і змістом культури, запобігає культурного статусу і вживає культурні засоби для виявлення в новому культурному етапі.

Досвід історії філософії довів, що всі спроби розглядати міф як категорію призводили до логічної плутанини. Якщо дослідники намагались структурувати міф, побачити в ньому певні змістовні зв'язки, то насправді вони займались міфізацією реальних, предметних зв'язків. Міф все одно підкоряв собі культуру, але це відбувалось стихійно і призводило інколи до руйнівних наслідків. За іронією долі, най міфічними з людей — і останніми міфологізаторами впродовж власного життя — виявлялись завжди найвіддалені від споглядально-активної міфотворчості: Сократ, Христос, Маркс… Але й відкинути повністю факт взаємного впливу міфу та логіки теж не можна.

Стаючи в культурі, міф мимоволі виконує гносеологічні функції і посідає місце поряд з іншими способами мислення — логічним та феноменологічним. Якщо зіставити всі три пізнавальні позиції, то очевидна їх певна спільність. Своє ставлення до світу логіка виявляє в тому, що змушує все наявне здійснюватись знову й знову у вигляді наукових фактів; тому логіка зберігає

«незнання про незнання», вважаючи, що все недовершене колись стане довершеним. На відміну від неї, феноменологія ставиться до світу як до такого, що відбувся раз назавжди, а тому вона не визнає жодних фактів, лише факти переживання культурного досвіду. Вона надає «знання про незнання», вказуючи, тим самим, як з довершеного народжується недовершене. Міф же констатує, що у світі нічого не відбувається, оскільки сам світ не уособлений, безсуб'єктний. А тому — все вже відомо заздалегідь, є «знання про знання», довершене про довершене.

Першими позитивними спробами дослідити міф як такий стали студії Олексія Лосєва і *Якова Емануїловича Голосовкера (1890–1967)*. Звичайно, вони не збирались руйнувати категоріальні засоби мислення і розбудовувати нові. Але їм вдалось наблизитись до «логіки міфу» через поширення його на всі царини людського буття. За думкою Голосовкера, цього вимагає сутність міфу: закон абсолютного досягнення мети визначає абсолютність долання перешкоди. Якщо залучати до структури міфу будь-яку предметну подію, але інтерпретувати її як чистий рух думки або дії, — тоді міф і виявить себе у справжній повноті і очевидності.

Дослідження міфо-логіки потребує визначитись з місцем, яке міф посідає в просторі і часі. Перша складність в тому, що йдеться не про фізичні просторово-часові характеристики, і не про форми чуттєвості, за якими можливо переживати зовнішню та внутрішню зміни в світі. В міфі чуттєве сполучається з духовним, матеріальне — з трансцендентальним. Тому «початок» студій міфу втрачає свій логічний сенс; міф можна досліджувати звідки завгодно.

У міфі все переходить з одного в одне, суттєво не змінюючись, а лише змінюючи місцезнаходження. Тому діям не надається значення таких, що відбувається. Усе аморфно, все схоже на все. І аморфність — це не «агрегатний стан речовини», а постійне перебування в Іншому при повному самозбереженні.

Безформність та беззмістовність означають відсутність перетворених формальних відносин і тому зводять нанівець сенс руху. І хоча пересування відбувається, воно виконує принципово іншу функцію, ніж у предметному світі: Голосовкер писав, що логіка дивного в міфі нібито грає довільно категоріями — часом, простором, кількістю, якістю, причинністю. Граючи простором та часом, дивне за своєю сваволею стискає, розтягує або зовсім їх знімає, не виходячи за предметну речовинність світу. Простір залишається евклідовим, події протікають у часі, але самий акт або предмет дивного їх не потребує.

Міф — суміш буття та реальності, часове та просторове позначення буття. Це принцип подальшого розгортання простору і часу у речовинних проявах. Це також принцип подолання простору й часу їх же властивостями. Просторово-часовий континуум постійний в усіх своїх станах і не переживається post factum, а «буттєвіє», не маючи порівняльного стану у часі. Простір і час як форми чуттєвості співпадають в міфі з своїми матеріальними проявами.

Таку позицію міфу на тлі класичної та некласичної раціональності можна назвати «локальністю єдиного», коли відбувається сполучення несумісного і таким чином відновлюються загальнокультурні зв’язки.

Логіка міфу дозволяє не прив’язувати культурний досвід до індивідуального суб’єкта. Якщо культурний досвід залучає до себе все, то й суб’єктом культури виступає міфічний суб’єкт, тобто будь-хто: колектив, індивід, безособова свідомість, або всі одразу як тотожні. Міф — це культурний факт безособового досвіду, який дійсно існує як реальність Іншого. Інакше кажучи, зв’язки людей з оточуючими предметами мають не просто характер ілюзій, уявних ситуацій (наприклад, звір — пращур та покровитель людини, спілкування з мертвими, тощо), а існують реально, як необхідна та достатня умова міфічного досвіду. Але ці зв’язки не є об’єктами абстрактного спостереження через відсутність можливості зовнішнього, об’єктного ставлення до них.

Царина міфічного специфічна тим, що сама формує певні культурні утворення, певні мовні акти, за допомогою яких відбувається описування тривалого і рухливого. Це описування, в якому немає відмінності між учасниками міфічних подій та їх зовнішніми спостерігачами. Реальність і нереальність міфу — одне і теж саме.

Міф є культурною спробою, яка сама організується в світ як самоописування («живо-пис»). Він виявляється як підстава культури — реальна підстава, але така, що відображає цю реальність не в логіці понять, а — по-своєму, інакше. К. Леві-Стросс інтерпретував таку міфічну логіку як рівнозначну будь-яким іншим царинам реалізації людського духу, відрізняючи їх лише за змістом: Тип логіки міфічного мислення настільки ж послідовний, наскільки й тип логіки сучасної науки, і відмінність полягає не як інтелектуальний процес, але у природі речей, до яких він застосовується… Сокира із сталі перевершує сокиру з каменю не тим, що вона зроблена краще. Обидві вони зроблені добре, але сталь відрізняється від каменю… Людина завжди мислила однаково добре; вдосконалення пов’язане не з нібито наявним прогресом людського духу, а з відкриттям нових царин, до яких вона застосовує свої постійні та незмінні сили.

Міфічний досвід як підстава культури не дає можливості для подальшого предметного розвитку тому, що його мета — у ствердженні буттєвої повноти. Вся реальність вже є в ньому як довершена, досконала дійсність. Тому міф не «жестикулює», подібно феноменології, в бік сутності речей і не розглядає цю сутність, як логіка, в системі категорій, а просто оперує сутностями в світі на рівні переживання. Тут спрацьовує так званий «закон абсолютної співпричетності» (або його можна назвати «законом абсолютного перетворення чи ототожнення»).

Таким чином, міф знаменує *початок* здатності до судження та дії, а, отже, становить принципово неісторичну умову культури. Ніякого знання про неї він

не має, а просто реалізує його як безумовне, фіксуючи крім прагматичних, предметно-структурних зв'язків самої культури ще й інші зв'язки — між дією та ситуацією дії, між промовлювачем та ситуацією мовлення. Це не сфери зв'язків «культура — мова» або «культура — дія», де перша виступає моделлю предметного світу, а друга — її відображенням. Міфічна мова або дія — ще не самостійні структури, а *єдність мови та дії* як один із станів свідомості, що бере участь в організації відповідної картини світу. Міфічною мовою не можна передати якісь судження, оскільки цьому заважає колективний характер міфічної свідомості. Міфічна дія не досягає предметного результату, тому що позбавлена звичної логіки. Здається, що думка і дія рухаються водночас і в межах культурного досвіду, і поза його межами.

Стаючи первоначалом історії культури, міф являє собою таку нерозривну суцільність, яка дозволяє йому і бути Іншим, і залишатись собою. Якщо культурний акт уявляється настільки зібраним та сконцентрованим у своєму зусиллі, що є лише смисловою тавтологією, то міфічна думка у своєму первозданному вигляді об'єднується з речами, даючи, тим самим, картину справжнього буття речей. Міфічна думка виступає у речовій формі, у той час як річ виступає у мисленнєвій формі. Тобто, міф як культурна дія — це єдина дійсність, де думка уявляється в своїй осмисленості, а річ — у своїй речовинності. Власне, це й є спроба зобразити міф «мовою міфу», а культуру — «мовою культури».

Міфічне слово вагоме, речовинне та діє так само реально і зримо, як діють люди у звичних раціональних умовах. А дії мовчазних предметів прочитуються так само красномовно, якби паралельно вони коментувались якимось стороннім спостерігачем. Міфічне слово продукує з себе річ так само, як міфічна річ розповідає про себе самою своєю присутністю. Міфічне слово є абсолютно конкретним, — і нестійким через свою абсолютну прив'язаність до одиничного. Воно вилучене із структурного зв'язку «знак-значення». Міфічна думка не

сприймає оточуючого як знаки, не продукує з себе значень-понять. Річ завжди одна, сама собі відповідає і сама є для себе Словом. Одна річ — одне слово. Так само, як і Слово, спочатку була Річ… І тому — і річ не є предметом, і Слово — не є словом, постійно чимось унікальним: єдиним та неповторним, тут і тепер перебуваючою дією. Міфічна дія не подійна, бо для неї немає глядача, а є лише безпосередні складові.

Все, що відбувається в межах міфу, сповнює його особливим життям, яке можна назвати «життям речей». Життя речі в міфі, так само, як і життя свідомості, не закріплене предметним статусом стійкого зв'язку-значення, коли *ця* річ, оформлюючись в *цій* мові, стає *ось цим* текстом, *ось цим* знаком. Навпаки, життя речі в мові міфу є багато-текстуальним, абсолютно-текстуальним, а відтоді — мовчазним. Воно передбачає не тільки одне фізичне існування, а багаторазове народження та помирання в різній мірі «згущення» вільного простору-часу. Так, Ескалібур, меч короля Артура, — це жива, діюча фігура, а не знаряддя праці. І водночас, це фігура Чужого, яка зберігає таємницю Ймення, що відійшло від первоєдиного. Ще до своєї появи він диктував хід міфічним подіям. Тому що, не з'явившись, він вже був у роздумах чаклуна Мерліна.

Але якщо життя предметної речі обов'язково пов'язано з певним місцем, то життя речі як міфу визначене місцем, яке не має адекватного просторово-часового відображення. Це, за думкою Леві-Стросса, «сакральне місце», тобто місце, яке точно відповідає цій міфічній речі, яке невід'ємне від неї та розчиняє її в собі. Воно «десь», тобто всюди, і в цьому розумінні таємниця його подібна до таємниці життя, таємниці Еросу. Тільки завдяки цьому місцю річ має силу протистояти «чужому» спільно із «рідним». Можна було б сказати, що це місце — десь у глибинах свідомості. «Місце» речі як міфу — це ключ до таємниці впливу на світ та притягання до неї в подальшому марнославних голів. Наприклад, такою міфічною річчю був Грааль на дні озера. Іншою, не менш

міфічною, було полісне громадянство часів античної Еллади як єдина сутність людини, яку не замінити нічим.

Оскільки міф як формалізуюча тотальність не має предметно визначеного місця, то це спостереження підштовхувало декого з мислителів-постмодерністів до висновків етичного характеру. У невеличкому нарисі *Юлії Кристєвої (нар. у 1935 р.)* про еротичні аспекти творчості *Жоржа Батая (1897–1962)* є разюче зауваження про те, що міф є *«непристойним»*, бо йому *«недо-речно»* (рос. *«не при-стало»*) мати. Це твердження дозволяє побачити ще один аспект міфу. За думкою Бахтіна, це аспект «низовий», фізіологічний, хоча й переданий метамовою, бо візуально неможливо визначити, де саме у міфу є «низ». Втім, у мовах історико-культурного досвіду міф дійсно виявляється «непристойним», виявляючи «низ» всюди — ліворуч, праворуч, зверху, знизу, — стає «порнографією духу» через надмірне бажання людини прочитати його сюжет натуральним чином. Як відомо, «місце» є однією з ознак етизації. І міф, який не має місця в культурі, за що й був в подальшому вигнаний, є цілком «неетичним», особливо в тих випадках, коли його свідомо розглядали як одну із структур культури. Наприклад, в структурній антропології Леві-Стросса. Але слід лише згадати будь-які міфічні оповідання, щоб убачати цілковиту відсутність етичних норм: чого варто одне тільки вбивство Ромулом Рема, або зазіхання Зевса на батькову владу!… Тому перші натурфілософи *Ксенофан (бл. 580 р. до н. е. — бл. 490), Парменід (акме — бл. 500 р. до н. е.), Емпедокл (бл. 483–423)* — наполягали на розгляді міфу як буттєво нерозпізнаваній формі. Але ця ж позиція стала в подальшому відправним пунктом раціоналістичної критики міфу.

Леві-Стросс, висловлюючи припущення про принциповість зв’язку речі та місця для світоупорядкування , досить близько підійшов до метатеоретичного тлумачення цього зв’язку. Але він не взяв до уваги, що універсальність передбачає неоднозначність тлумачення; вона завжди убачається як сукупність

зв’язків, де кожен новий заперечує попередній. Наприклад, якщо в класичній раціональності декартівський принцип «когіто» уявляється як внутрішньо антиномічний, то він же у міфічній свідомості є цілковито несуперечливим: судження «Я мислю» і «Я є» уявляються тотожними. А отже, тотожними є і морально-етичні протилежності — добро і зло, гідність і негідність, тощо. І ці аморфні відносини є звичайними, природними, бо свідчать про те, що життя пробиває дорогу до життя. Міфічна думка — це «думка самої речі», тобто демонстрація життя як такого.

Вочевидь, зрозуміла таким чином міфічна думка не є «думкою *в* культурі». Ще Парменід зауважував, що натурально сприйняте буття — міфічне буття — уявляється настільки щільним, переповненим, що не дає можливості прийняти в себе чогось ззовні. Думка як «погляд розуму» не можлива, тому міф є «сліпим» станом розуму, де відсутня рефлексія. Немає Іншого, бо немає можливості його відчути; все споріднене, все близьке й зрозуміле.

Тому культурний досвід відсутній в міфі як предметний. Культура як людське переживання здійснюється в міфі легко, без будь-якого зусилля, просто перебуваючи. Для виникнення рефлексивного зусилля потрібно порушення подійної врівноваженості. Тоді думка у вигляді дії кидає свої речовинні «схованки» і постає самотньою, дивною та незбагненною. За думкою Леві-Стросса, для зусилля необхідно, щоб знизилась «міра зацікавленості» до навколишнього. Тоді думка, втрачаючи безпосередній контакт із світом, отримує в результаті абстрактну схему його та самої себе.

Критерієм відсутності духовного та матеріального зусилля в міфі є неповторність всіх його подій, тобто «безподійність». Як тільки з’являється необхідність повторити, це призводить до порушення непохитності смислу, розуміння навколишнього. Вперше міфічні перекази відтворили наявність безглуздого через постать Сізіфа і таким чином навіяли думку про можливе усунення міфу і поставили проблему осмислення сутності та меж культурного

акту. Культурне зусилля відбувається як щось настільки складне, неуявне, — і таким воно є лише тоді, коли з'являється як цілком приналежне «Я» і більше нікому, коли повністю відповідає суті цього «Я» як вже здійсненій суті, тому що, з'явившись, це зусилля одразу вписалось у нові обставини.

Зусилля, триваючи постійно, може поновлюватись неодноразово тільки на практиці або в логіці. І міф, будучи позбавленим зусилля, є цілковито «непрактичним», не є інструментом перетворення світу, а тільки його збільшення, поширення, перебування. Тому процес досягнення міфічного знання дещо відрізняється від процесу в межах раціональності. Отже, практика міфу є негативною.

Будучи особливою, *ейдетичною* предметністю, *міф становить безмежну конкретність та чуттєвість невиразного*, що й вичерпує єство світу «речовіючих речей». Тому міф не має нічого спільного з емпіричною чуттєвістю, і це обумовлено станом буття, а не сукупністю емпіричних обставин. Міфічне світобачення відрізняється від раціонального не відсутністю якихось предметних знань, а принципом розбудови світознання. Людина завжди бачить тільки те, що їй треба, незалежно від структури речей чи подробиць історичного контексту. Наприклад, за добу первіснообщинних відносин вона не може побачити в природних явищах дію фізичних законів: блискавка — це живий процес, а не сукупність електричних розрядів, тощо. І не тому, що їй про це нічого не відомо. Якби й було відомо, це б тільки заплутало її світові орієнтири. Цим знанням поки що не має місця в структурі міфічного досвіду, бо й структури як такої поки що нема. Інакше кажучи, міфічна людина нічого не знає про наукові знання тому, що все, про що їй потрібно знати, вона вже знає. Її світ не роздвоєний на сферу трансцендентального та знакові структури. Її світ закритий, людина не страждає в ньому комплексом поширення кругозору, бо ширше вже просто бути не може. Істина для неї вже є, а для нового знання немає місця у єдиному та миттєвому пориві назустріч природі. Між думкою та

світом немає фактажного простору, відстані у вигляді формул, розрахунків, понять, законів. Якщо міфічна людина побачить у природному явищі грози саме електричні розряди, це нічого не додасть до її емпіричного сприйняття, але забере останнє — можливість «жити з блискавкою», оскільки вона одразу стане для людини незбагненною, сховається за фізичними формулами. Власне життя людини припиниться, якщо вона перейде до аналізу у обставинах міфу.

Уявлення про чуттєвий характер єдності культурного акту та людини відлякувала дослідників своєї удаваною абсурдністю. З іншого боку, міфічне та наукове знання, взяті окремо як структури предметно-культурного простору, вбачається однаково далекими від істини. Поява будь-якого знання настільки ж загадкова, як і неможливість такої появи. З позиції предметно-практичного мислення судження «блискавка жива» так само не відповідає «об'єктивній реальності», як і судження в термінах фізичної картини світу. Тому що «об'єктивна реальність» не є «об'єктивною істиною»; в природі не можна безпосередньо спостерігати рух електронів, насправді людина не живе у фізичній картині світу, а вводить себе туди штучним чином. Тому залишається необхідність довіряти міфу.

Міфічна «дійсність» відрізняється від «об'єктивної реальності» тим, що становить особливу єдність емпіричного і надчуттєвого. Те, що дуже виразно подається зовні, насправді може не мати логічного обґрунтування. Зовнішньо послідовний сюжет виявляється несуттєвим. Грецькі, індуські, американські божества і герої живуть у чуттєво-споглядальному світі, здійснюють наочні дії, які, з першого погляду, нічим не відрізняються від раціонально розбудованої діяльності. Водночас, політ Ікара або подвиги Геракла не є емпіричним способом опанування життя, бо змістовно не відповідають йому. А це означає, що і сутність вчинку, сповнена іншим змістом, стає в рефлексивному уявленні *«іншою сутністю», сутністю Іншого*, — *сутністю Ніщо*, якої в логіці здорового глузду просто нема. Тому культурний акт, що залучає сюжети з

життя богів та людей, не є «знанням життя» як залучення до структури суб'єкт-об'єктних зв'язків. Це можна називати «незнанням життя» як «привласненням життя», бо в діях міфічних істот нема нічого дивного або чужого. Напевно, тому що вони самі чужі та дивні для розсудку. І як такі, вони цілковито відповідають способу свого життя, живуть спокійно та природно. Ймовірно, за це міф можна вважати критерієм «збагнення життя».

Ця особливість, яка робить міфічну істоту самоадекватною і не дає їй помилятись відносно всього, була дотепно названа Дельозом *«ствердженням ствердження»* на противагу «заперечення заперечення». Якщо заперечення закладене в логіці як спосіб предметного самоздійснення, то ствердження передбачає мовчання. Якщо сама логіка заперечує свободу як природу, то ствердження і є самою свободою.

Ствердження — це вміння перебувати у дійсності задля запобігання роздвоєння єдиного на діалектику руху та метафізику спокою. Ствердження, яке високо цінувалось деякими міфологами, наприклад, Ф. Ніцше, не є оцінковою операцією; воно не обирає і не надає можливості. Насправді воно завжди «по той бік добра і зла», користі та справедливості. Воно є безмежною концентрацією внутрішньої та зовнішньої повноти людських здібностей на кожний момент життя. Ствердження у своєму абсолютному втіленні означає єдність волі, сил, максимальну врівноваженість та напруженість, констатує збагнення і надає полегшення. Таке ствердження можливе лише за умов міфічного досвіду свідомості, коли знання про світ виключає з себе все зайве, випадкове, і світ відповідає людині в усіх її потребах та замовленнях. Саме ця здатність до ствердження залишається людині після занепаду міфу в історії і створює можливість його метатеоретичного дослідження як форми культури.

Міф є тією дійсністю, яка в культурному досвіді людини існує нібито паралельно раціонально-розсудковій сфері. Вона виявляється лише за умови,

якщо почуття переважають індивідуальні можливості та сприймають світ не «гіпотетично», а безумовно, в усій своїй повноті.

Безвідносність міфу до емпіричних законів життя зумовлена розпорошеною концентрацією людських емоцій, які викривляють звичний стан розсудкової рівноваги до такої міри, що у міфі все відбувається з точністю «до навпаки». Це звичайно, що у буденному житті знання здається більш сильним та ґрунтовним, ніж пристрасть, і що пристрасть уявляється як неймовірно важкий тягар, як об'єднане зусилля думки та дії, невиправдане жодними вищими цілями. Але у світі міфу пристрасті сильніші за знання. Можна навіть сказати, саме знання в міфі є пристрастю, бо відкриває очі на невідомий раніше світопорядок речей. І немає відповіді на питання, чому так відбувається. Той, хто звик жити в світі причинно-наслідкових зв'язків, той довільно принижує роль пристрастей до рівня наслідків. Той бачить в них лише ознаку марноти і забуває, що в іншому, невідомому, світі вона як раз і є дійсною причиною всього.

Пристрасть ірраціональна. Але й раціональна також, адже вона — не божевілля, хоча й не звичне «умо-стояння». Знаходячись у стані афекту пристрастей, людина переживає рідкісний момент суцільності, який, здійснюючись без зусилля думки, відбирає багато фізичних сил і виступає як замінювач практичної дії вольовою. Ці емоції занадто сильні і спершу підкоряють собі первісні соціальні відносини. Радощі, гнів, скорбота настільки непомірні, настільки важко стримуються, що спрямовуються на все одразу, зриваючи на своєму шляху недолугі розсудкові перешкоди і відновлюючи панування музики почуттів. «Гнів, о богине, звелич, ти Ахілла, сина Пелея!» Гнівом отруєна атмосфера навколо легендарного бунтівного міста. Гнівом, народженим узурпацією Краси. Обурення, безумство, ненависть, помста, радощі зримі, зависають, плавають у повітрі, розпечені, та сприймаються живо й безпосередньо, фігурально окреслюючись з великої літери. Тільки міфічна

людина, тільки *герой* здатний витримати настільки безмежні почуття, якими дихає навіть каміння навкруги, — витримати, сприйняти, збагатити в своїй душі та імпульсувати стократною силою назад.

Емоційність міфу така, що не потребує розпізнавання між окремими її проявами. Гнів може бути радісним, а радощі — грізними. З радощів, з повноти життя боги та герої трощать все навколо, міряючись силами один з одним. Від великої любові народжується велика війна; з безсмертної музики — жахлива смерть. Недаремно Голосовкер вважав, що логіка дивного серйозна, і світ дивного трагічний, а не комічний.

Будучи *сам* життям, міф *не зацікавлений* в житті як у майбутньому житті, не ставиться до нього як до зовнішнього, не береже його. Все, що в ньому відбувається, не зворушує до сліз, як тільки й може зворушувати відчужене, не дозволяє гнівно обурюватись і панічно бігти або кидатись назустріч небезпеці. Кожна міфічна істота зайнята собою, але це дозволено, бо між ними нема розбіжностей у способі життя: займатись собою — все одне, що займатись іншими. Тому і біль, і гнів, і страх — все це є, може, навіть більше, ніж треба, тому що є всюди. Але якось інакше — легко і покірно — відбувається ця розбурханість емоцій, і не виникає гадки, що все може бути інакше.

Важко сказати, яким чином міфічний досвід ховає свою нестерпність. Ясно одне: він смертельний для звичайної логіки, як смертельними бувають лише абсолютні речі: абсолютна свобода. Абсолютне кохання, тощо. І якщо логіка міфу і являється людському розуму, то тільки у обличчі «катастрофи», яка вражає самі підстави життя. І щоб мати сили знести цю органічну близькість надприродного, людська логіка потребує аналогічних катастроф в індивідуальному культурному досвіді. Так, Едип виколупує собі очі. Алогічна ситуація потребує алогічної реакції як закономірної відповіді на той комплекс жаху, у якому на мить відкривається і знову закривається перед людиною дійсність.

Як не дивно, але ці стародавні струси не дуже відрізняються від сучасних. О. Ф. Лосєв цілком правильно стверджував, що реальне переживання завжди міфічне. Воно викликає до життя закон такої співпричетності, який припускає реальну тотожність усього з усім. Реальне переживання — це напружена зібраність самості, але напруженість неусвідомлена і тому легка і нестримна. Злиття з чимось змушує переживати, але не дає часу на міркування. Тобто, ніякого змістовно-аналітичного руху в переживанні нема. А якщо й було б, то не було б переживання.

Але реальне переживання сучасної людини не є цілковито міфічним, бо постає як *спів*переживання, як спів-буття (через спільну подію) для життя, народжене «розподілом відносин». Єдиний порив суцільного переживання досить нестерпний і навіть смертельний для того, хто розірваний життям між почуттями та розсудком. Вміщаючи в себе ціле життя, цей порив позбавляє людину легкості, яку надає відсутність вибору. Переживання легко здійснюється лише тоді, якщо переносить своє спрямування на іншого. І якщо в умовах первісного міфу переживання було повністю індивідуальним і виключало будь-яку можливість співпереживання, то після занепаду міфу в раціональності його суцільність була порушена чужорідним явищем, якого так боявся Ніцше, — жалістю, милосердям. Поки міф тотальний, його переживання позбавлене жалості як реальний процес життя. Коли він стає «минулим», переживання постає як духовний досвід відновлення буттєвої суцільності, — за звичай, марний досвід.

Все це свідчить про те, що конкретність невиразного можна досягти лише засобами міфу. З точки зору розсудку вона недосяжна через відсутність потреби в цьому, відсутність суб’єкт-об’єктної дистанції, на якій розгортається спрямованість руху понятійного розпізнавання.

Близькість невиразного, його сутнісна однопорядковість людині позбавляє діючих осіб міфу суб’єкт-об’єктних зв’язків, що роз’єднують, і

накладає на царину міфічного досвіду принципово інший статус. Якщо наукове знання є результатом непрямого досвіду відторгнення суб'єкта через розбудову навколо міфу предметного простору, то міфічне знання є результатом (і процесом) прямого досвіду залучення людини у вільний простір і час теперішнього. Людині не треба нічого домислювати до того, що вже є в міфі. Їй досить опинитись серед цієї ситуації, щоб те, що відбувається, отримало статусу істини. І це зовсім не суб'єктивістська довільність: сама можливість логіки доведення свідчить про дію надлогічних засад. Але оскільки логіка не спроможна вийти за свої межі і завжди задовольняється законом достатньої підстави, вона сприймає будь-який словесний матеріал, який символізує підставу світу.

Суб'єкт-об'єктна структура міфологічного символу. О. Лосєв вважав, що міф не є ні схемою, ні алегорією, але символом . Тобто, він означає тільки те. Чим він є, показує себе в усій своїй самоадекватності і відкритості. Це означає, що не міф трансформується у щось, а все «щось» трансформується в міфічний стан через досвід культури.

Символізм міфу не міститься в предметності. Скоріше, навпаки: наявність символу свідчить про принципове незалучення знакового, предметного довкілля у сферу міфу. Символізація є наслідком розриву та не-спадкоємності культурних структур, тоді як різні знакові системи здатні викликати враження трансформації культур. Сюжетна лінія здатна тільки повертати думку до міфу як до чужого, до об'єкту аналізу. Міф як символ не може бути об'єктом, в ньому немає розподілу на чуттєвий і раціональний пізнавальні рівні. Та й суб'єкта як зовнішнього спостерігача теж нема.

Раціональне прочитання міфу перетворює його на знак, на «оповідання», про що свідчить історія терміну «міф». Це виправдовується лише тим, що тільки так можливе якесь дослідження міфу. Тому міф залишається символом лише для метатеоретичного спостерігача, бо його переживання не описуються

жодними поняттями, а рефлексія може вичерпати його тільки смисловою тавтологією: міф є тим, чим він є. Тавтологія складає єдність речі та ідеї, тож вказує на причетність до символу. По-перше, тому що річ, тотожна ідеї, не є предметом, а тільки ідеєю предмета, або предметністю ідеї. По-друге, ця єдність не створює ніяких змістів, бо про неї нічого не можна сказати, — а це і є підстава для символізації як створення опосередкованих смислів.

Знак завжди позитивний, він акумулює зміст, потребуючи відповідності його сутності, про яку не можна дізнатись інакше, як через логічний розподіл предмету і поняття. Тому знак є локальним та емпірично конкретним. Його чуттєва природа, на відміну від міфу, розбудовується у людському сприйнятті завдяки смислоутворенню у послідовному взаємному зв'язку категорій. І його *зміст* — це завжди *його* зміст, хоча й ніколи не зливається з ним.

Щоб стати означеним, міф повинен оперувати не самими речами, а іменами речей. Але для цього йому треба «вмерти», стати «міфологією», «оповіданням про міф», згадкою про самого себе, «пам'ятником собі». Така раціоналізація може приписати міфічному оповіданню багато тлумачних версій та розглядати їх в суперечності одна одній. Але міфічна людина бачить все інакше. Для неї міф залучає до себе все, але не як окреме і самостійне, а як наочно-єдине, що виключає внутрішню суперечливість, ставлячи натомість взаємну узгодженість. По суті, численні методологічні розбудови міфу — це «уламки» єдиного спочатку феномену, який не мав чітких можливостей прочитання і не міг бути відображений через внутрішнє співвідношення змісту і форми. Феноменальна єдність змісту і форми в міфічному акті створена не за законами діалектико-категоріального сполучення. Міф є формою, а тому його зміст — це Інше. Інакше кажучи, форма і зміст міфу мають початково різну природу, тому не можна знайти відповідності між ними, яка утворювала б об'єктивну смислову фабулу міфу. В раціональному пізнанні категорії набувають визначеності через точне зіставлення. Правильне сполучення їх

визначає чіткі «обриси» між ними. Форма змісту — завжди у межах категоріальної схеми. Але в міфі цей самий словесний матеріал набуває інших форм — форм *образу*.

Образ важкий для передання та осмислення тим, що сам передає та осмислює. Якщо міф як світ — це символ, то людина як окремий вияв цього світу, є образом. Але ця людина не просто індивід, а представник роду. Образність призводить до перетворення людини на що завгодно — на звіра, на каміння, навіть на власного пращура. Весь спокій, що властивий природі, пересувається в межі людської індивідуальності, і вона стає епіцентром буття. Душа — ззовні, ширяє в світових просторах, а в межах тіла — камінний спокій і тваринна байдужість до всіх і себе. Нема предметного світу, — і немає тіла як такого, яке виокремлює людину в цьому світі. Образ як «текст» міфічного досвіду культури відновлюється в межах однієї людини і в цьому розумінні виступає абсолютною конкретністю.

Образ виразний, але неможливий для відображення, він діє і промовляє, — але непередаваний на словах. Мерехтіння крил Ериній-месниць вкрай чуттєве, реальне, — більше ніж реальне. Втім, слова не можуть передати майже нічого: образ занадто реальний. Локальний зміст, виведений логічним шляхом, кривдить, повідомляючи про щось інше і перетворюючи образ на потвору.

Образ незрівнянний, бо не має критерію зіставлення з іншими. Він єдиний і завжди «у себе». Він — одноразове виявлення символу. Він — спалах, який миттєво висвітлює якісь структури міфу і знову поглинає його темрявою. Але завдяки цьому можливо проникнути в міф ззовні, із сфери раціонального. Якщо неможливо з’єднати раціональний та міфічний світи на рівні предметної множинності, то це можна зробити через індивідуальний досвід. Тому поява міфічних особистостей кожного історико-культурного етапу — не така вже рідкість.

Міфічні досвіди набувають значення тільки з залученням у життя непрямого раціонального мислення. Але міф не має на меті пояснення природи. Інакше він був би не тотальністю, а одним з можливих способів пояснення природи, які залежать від зовнішніх обставин. Міф же незалежний і тому вільний від пізнавальних помилок. Інакше все первісне життя було б нездійсненим.

Міфічний досвід існує зовні як магічний ритуал. Він водночас «і догма, і засіб до дії», і таємниця, яка відома всім. Магічна дія імітує природу за допомогою невідомих їй заходів. Міфічна людина прагне якомога краще вписатись в природу, але цим тільки руйнує її, перекреслює новими взаєминами. Прикладами такого магічного світоопанування залишились фігури в пустелі Наска або піраміди в Гізі. Для людей з минулого це цілком звичайна права: це пошуки нових шляхів втілення гармонійної єдності себе та природи. Для цього надприродний простір сполучався з фізичним так, що між ними не було відстані, що їхні форми взаємно розчинялись, не породивши при цьому іншого змісту. Все це вимагало гармонії знання (або знання гармонії). Обґрунтування міфу відбувалось лише засобами міфу. Так з'явилась міфологія числа, де принцип множинності та розпізнаваності дії дорівнювався принципу єдності та нерозпізнаваності. З боку раціонального усвідомлення це має вигляд чаклунства, химери, містики, тощо. Але хіба число насправді не є міфічним, будучи поставленим в обставини матеріальної єдності світу? І хіба воно не відображає надприродне в реальному?

За звичай, все так і відбувається, але при цьому досягаються зовсім інші результати, оскільки трансцендентальне, метафізичне саме вже є відображенням надприродного. І отже, мимоволі міфологія числа загрузає корінням у просторово-часову необхідність уявлень. Образи міфічних чисел здаються настільки реальними та речовинними, що їм обов'язково надається означеного статусу для раціонального осмислення минулого. Так, піраміди стають

величезними домовинами і тільки тому зберігаються в культурній нескінченності.

Спроби означення призводять до появи в межах міфу сфери реальності, — «третьої» реальності (першою виступає сама міфічна тотальність, другою — індивідуальна реальність образу). Цією реальністю виступає бог, дух, герой, і тому, ким би він не був, він завжди «третій зайвий», бо претендує на роль суб'єкта. Так в межах міфу визначаються якісь пізнавальні структури, що згодом призводять до його занепаду. Це видно із змісту більшості стародавніх міфів. Зевс — не просто бог, а син Кроноса, який невловимо відрізняється від батька. Дивним чином врятувавшись від його зазіхань, він мимоволі живе під його началом: Зевс безсмертний, але очасовлений. Скинувши Кроноса до Аїду, він продовжує його традиції, бо не може відновити світ в тому вигляді, як він існував до появи Кроноса. Так складається небесна історія. Боги стають таємними спільниками або ворогами людей, і це неминуче призводить до розбрату між усіма. Одначе, аналітична міра витіснення міфу з природи ще не перевищена, і дійсність ще не перетворилась на «картину світу» (цей процес контролюють боги). До якогось моменту людина все ще безпомилково, безпосередньо чуттєво ставиться до світу.

Навіть тоді, коли міф стає культурним досвідом, продукуючи культуру своїм змістом, — він не згасає в ній, стикаючись із зустрічним поривом предметно-культурного світу. За думкою франко-румунського антрополога *Мірча Еліаде (1907–1986)*, від «початково міфічного» досвіду поступово відокремлюється «історичний міфічний досвід», який пов'язаний з функціонуванням міфу в умовах предметного. Тобто «початковий» міфічний досвід є формою світу і в термінах раціональності ототожнюється з трансцендентальним досвідом. Міф безпосередньо має справу з буттям через образи людей, тобто залишається на рівні досвіду свідомості як форми.

3. Сучасний міф: причини існування та соціальні функції

Відмітною ознакою культури постмодерну є офіційна реабілітація *міфічного досвіду людства* — ***досвіду сакрального*** — повернення старих міфічних структур у різні сфери громадського життя, і формування на їхній підставі нових світоглядних цінностей. Зокрема, це нові уявлення про людину у зв'язку зі зміною уявлень про світ. Як і кілька тисячоліть тому, принцип єдності світу не має значення, світ знову уявляється як абсолютне протистояння сакрального й профанного, закономірного й дивного, стійкого й непередбаченого.

Добре це чи погано? Як оцінювати зміни, що відбуваються у свідомості різних народів от уже більше 40 років? І в чому причини такої світоглядної трансформації?

Оцінювати все це потрібно, очевидно, за результатами. Однак у випадку ментальної «обробки» міфу проблема відразу переходить у статус так званих «*вічних* проблем», втрачаючи термінологічну визначеність. Зрештою, суспільство опиняється перед цілим комплексом проблем, що непомітно підмінюють одне одного. Інакше кажучи, культура в уявленні постмодерної свідомості є вже не раціоналістично-одномірною, а об'ємною, багатосмисловою і децентрованою. Поряд із проблемами, розв'язуваними на рівні історичної логіки, важливе місце посідають проблеми, які не можна осмислити лише раціональними засобами. Це не означає, що вони ілюзорні, помилкові. Вони *є відбиттям якихось* ***граничних*** *можливостей існування людства як роду*. Але вони не трансцендентальні, оскільки не дозволяють людині в індивідуальному досвіді свідомості виходити за межі миру в Інше; вони *міфічні*, тому що показують абсолютну нерозрізненість людини й світу, причому, останній є абсолютною нерозрізненістю суспільства й природи. Тому для осмислення такого роду досвіду потрібний ще й досвід чуттєвості, емоційності, повинна активізуватися сфера «соціальних інстинктів».

Все сказане дозволяє попередньо визначити *сучасний міф як колективний спосіб впливу людства на сферу сакрального як на обставини, з якими складно боротися.*

Залежно від сакралізації окремих сфер діяльності людини можна виділити кілька автономних міфічних спроб:

1. «Міфи-катастрофи», які є граничним досвідом осмислення взаємин суспільства й природи. Це міфи, у яких людина як представник роду є абсолютним винуватцем за все, що відбувається із природою, внаслідок чого природа мститься йому всілякими земними катаклізмами, техногенними катастрофами, генетичними мутаціями.

2. «Соціальні міфи» як граничний досвід осмислення відносини суспільства до самого себе. Це міфи про харизматичного лідера, — Спасителя або тирана. У них відображена надія людства на спокуту тотальної провини перед миром.

3. «Фантастичні міфи», що відбивають граничний досвід взаємин людства й неземних світів, — або «міфи зовнішнього вторгнення». У них виражена амбівалентність місії людства у світі: протистояння неземної агресії може бути єдиним (і абсолютним) критерієм самовиправдання людства. У всесвітній сутичці землян і «прибульців» переможець знайде право не тільки на життя, але й на абсолютну істину; отже, виходить, і на повне виправдання своїх учинків.

Ці три міфічні досвіди сакралізації матеріальних сфер можна розглядати як алгоритми змістовної зміни в окремих сферах суспільної свідомості й колективного поводження.

Загальний характер впливу міфу на суспільну свідомість можна визначити як *«панування абсолютної випадковості»* у сферах моралі, науки, релігії, мистецтва, політики, права, філософії. Щодо цього можна виділити три формальні особливості, що виявляють *підвищений ступінь профанації*

індивідуального досвіду свідомості: 1) невизначеність суб'єкта, що усвідомлює (а інколи й навмисну його байдужність до нього з боку суспільства й самого суб'єкта, що усвідомлює) ; 2) технічність, операціональність мислення; 3) невизначеність усвідомлюваного об'єкта (а інколи й навмисне негативне його сприйняття).

Ці особливості проявляються в окремих сферах суспільної свідомості амбівалентними тенденціями їхнього розвитку.

Сфера моралі.

– Зростаюча байдужність до уявлень про Добро й Зло, вироблених людством впродовж історії; загроза краху «етики відповідальності», розробленої мислителями епохи модерну, і висування на перше місце принципу анонімності соціальних дій.

– Зростання почуття відповідальності за долю всього миру у окремих індивідів.

Сфера політики.

– Формування уявлень про владу як «природний» феномен, у реалізації якого рівномірно беруть участь всі члени суспільства; підміна владних відносин будь-якими іншими (відносинами традицій, обміну досвідом, релігійними й моральними відносинами).

– Переконання громадськості в тому, що за допомогою посадових перестановок у владних структурах або зміни типу влади можна впливати на саму сутність влади.

Сфера права.

– Формування уявлень про право як «природний феномен» («право сильного») і можливість формування альтернативних правових структур («Зоряних палат»), які, з погляду традиційного, офіційного права розглядаються як незаконні.

– Вимога жорсткості державного права й ототожнення «права» і «порядку».

Сфера релігії.

Розширення можливості інтерпретувати релігійні доктрини внаслідок загального посилення раціоналізації (прагматизації) мислення; пошуки підстав релігійних істин у науці й історії.

Загальна тенденція примітивізації релігії: зростання ролі містичних вчень і культів і проникнення містичних ідей у структуру ортодоксальних релігій.

Сфера мистецтва.

– Технізація й уніфікація художньої творчості за допомогою комп'ютерних технологій, звуження предметних можливостей творчого суб'єкта.

– Нескінченний розвиток здібностей уяви аж до божевільного бажання повторювати творчі шляхи геніїв світової культури в процесі копіювання або імітації їхніх робіт.

Сфера науки.

– Зростання ролі високих технологій призводить до формування магічного відношення до науки, тобто до уявлення про неї як самостійно живучого й діючого суб'єкта, що підкоряє собі людину; наука проникає й у сферу повсякденності, жадає від людини елементарної освіти для уміння поводитись з побутовими речами; наука перетворюється на «тотальність» і при цьому, проявляючись на масовому рівні, жадає від людини глибоких, по-справжньому професійних знань.

– Надмірно глибоке втручання людини в структуру буття деформує навколишній світ: явища клонування, трансплантації органів, генетичні зміни продуктів харчування змушують людину уявляти себе як всесильну, тобто абсолютно праву у всьому.

Сфера філософії.

– Непомірне розширення проблематики філософського знання, виникнення нових міждисциплінарних проблем і поширення філософських критеріїв оцінки на сфери конкретного знання. У цьому причина появу висловлень про «смерть філософії» (Р. Рорти).

– Зростання вимог до розробки метарівня пізнання з метою формалізації непомірно широкого змісту філософських знань; філософська рефлексія всі частіше намагається охопити себе ззовні, розробляючи метод «постфілософського» пізнання.

Узагальнене уявлення про роль міфічного досвіду в суспільній свідомості в цілому й окремих його сферах дозволяє зробити такий висновок. *Нині міф є єдино можливим способом виживання людини й людства в ситуаціях істотної втрати класичних і некласичних світоглядних орієнтирів; це досвід здійснення «можливості неможливого»*; принаймні, ніякого іншого шляху людство для себе не бачить. Перепробувавши різні раціоналістичні способи світорозбудови (головним з яких був шлях революції), людство повернулося до споконвічного досвіду колективного протистояння світовим проблемам.

Досвід сучасного міфу амбівалентний: він свідчить не тільки про відсутність у людства абсолютного критерію знань про світ (негативна сторона), але й про можливості самореалізації в будь-яких умовах (позитивна сторона). Це досвід абсолютної волі людини як представника роду — досвід, будь-який результат якого має *дійсну* цінність. Тому досвід міфу не можна розглядати як критерій прогресу людства, тому що прогрес не ґрунтується на виживанні. Але саме міф і може виступати *підставою, можливістю* будь-якого прогресу.

Література

1. Антонян Ю. М. Миф и вечность. — М.: Логос, 2001.
2. Барт Р. Мифологии. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 2000.

3. Бауман Ю. Міфологія суспільної свідомості в дзеркалі української преси // Дух і літера. — 1998. — №3–4. — С. 206–220.
4. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990.
5. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология. — М., 1997.
6. Бодрийяр Ж. Система вещей. — М.: Рудомино, 1995.
7. Буркут І. Політичні міфи сучасної України // Нова влада. — К.: Факт, 2001. — С. 138−142.
8. Вересаев В. Аполлон и Дионис. — М., 1924.
9. Геллнер Л.И. Мифы нации и класса // Путь. — 1992. — №1. — С. 46–50.
10. Головаха Є., Паніна Н. Міфологія в сучасній українській культурі: соціологічний аспект // Дух і літера. — 1998. — №3–4. — С. 147–154.
11. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М.: Наука, 1987.
12. Гончаренко Н. Міфи в сучасних підручниках з історії України // Дух і літера. — 1998. — №3–4. — С. 220–228.
13. Горський В. С. Міф у сучасній культурі та його модифікації на полі історико-філософського українознавства // Дух і літера. — 1998. — № 3–4. — С. 92–113.
14. Гриценко О. Міфологія, ідеологія, громадянські релігії: у пошуках виходу з кризи теоретичного перевиробництва // Дух і літера. — 1998. — №3–4. — С. 167–186.
15. Гриценко О. Наша дума, наша пісня: національні міфології та «громадянська релігія» в Україні. — К., 1998.
16. Гуревич П. С. Социальная мифология. — М.: Мысль, 1983.
17. Давыдов Ю. Н. Освальд Шпенглер: апофеоз кризисного сознания в европейской социальной философии и культурологии // История теоретической социологии: В 4-х т. — Т. 2. — М.: Канон, 1997.

18. Евгеньева Т.В. Социально-психологические основы формирования политической мифологии // Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. — М., 1996. — С. 45-58.
19. Ионов И.Н. Историческое бессознательное и политический миф // Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. — М., 1996. — С. 14–22.
20. Кассирер Э. Миф государства// Феномен человека. Антология. М.: Высшая школа, 1993. — С. 108–123.
21. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. — 1990. — №2. — С. 58−69.
22. Каюа Р. Людина і сакральне. — К.: Ваклер, 2003.
23. Евгеньева Т.В. Социально-психологические основы формирования политической мифологии // Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. — М., 1996. — С. 45–58.
24. Козловски П. Культура постмодерна. — М.: Прогресс, 1997.
25. Кольев А. Политическая мифология: Реализация социального опыта. — М.: Логос, 2003.
26. Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. — 1999. — №1. — С. 7−17.
27. Лапшина О. Міф у контексті Інтернет — реальності // Молода нація. — К.: Смолоскип, 2000. — С. 50−57.
28. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994.
29. Леви-Стросс К. Структурная антропология. — М.: Наука, 1983.
30. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Республика, 1990.
31. Малахов В. Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної міфотворчості // Дух і Літера. — 1998. — №3–4. — С. 76–84.
32. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Наука, 1976.

33. Мосейко А.Н. Коллективное бессознательное и мифология современных этнических отношений // Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. — М., 1996. — С. 41–43.
34. Ніва Ж. Народження і смерть національних міфів // Дух і Літера. — 1998. — №3–4. — С. 45–57.
35. Ницше Фр. Рождение трагедии или Эллинство и пессимизм // Ницше Фр. Соч.: В 2-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1990.
36. Пилипко Є. Міфотворчість — форма самоорганізації суспільних систем // Молода нація. — К.: Смолоскип, 2000. — С. 43−50.
37. Подорога В. Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии. — М.: Ад Маргинем, 1995.
38. Попович М. Мифология и реальность украинского Возрождения // Дружба народов. — 1998. — №5. — С. 25–38.
39. Попович М. Міфологія в суспільній свідомості посткомуністичної України // Дух і літера. — 1998. — №3-4. — С. 57–69.
40. Постмодернизм и культура (Материалы «Круглого стола» // Вопросы философии. — 1993. — № 3.
41. Потебня А. А. Слово и миф. — М.: Правда, 1989.
42. Почепцов Г. Г. Тоталитарный человек. Очерки тоталитарного символизма и мифологии. — К.: Глобус, 1994.
43. Пятигорский А. М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. — М.: Языки русской культуры, 1996.
44. Савельева М.Ю. Лекции по мифологии культуры. — К.: Парапан. — 2003.
45. Савельева М. Ю. Миф и рациональность в логике исторического становления понятия «достоинство» // Практична філософія. — К.: Видавець Парапан, 3–4/2018, 1,3,4/2019.

46. Савельева М. Ю. Мифологические аспекты мышления Н. В. Гоголя // Христианство и русская литература: Сборник 8.— СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017.
47. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его «Реквием» по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. — Т. 1. — М.: Мысль, 1993.
48. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. — Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980.
49. Сігов К. Топоси європейського міфу: мова Риму, багатомовність Женеви, різномовлення Києва // Дух і літера. — 1998. — №3–4. — С. 125–137.
50. Скуратівський В. До генези міфологічних утворень в українській сучасній свідомості // Дух і літера. — 1998. — №3–4. — С. 69–76.
51. Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. — М., 1996
52. Тавризян Г. М. Наука и миф в морфологии культуры О. Шпенглера // Вопросы философии. –1984. — № 8.
53. Тайлор Э. Первобытная культура. — М.: ИПЛ, 1989.
54. Ткаченко В. Міфи давні і новочасні: критична апологія // Політологічні читання. − 1992. − №4. − С. 14−33.
55. Топоров В. Н. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического: Избранное. — М.: Прогресс, 1995.
56. Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Тотем и табу. — М.: Олимп; ООО «Изд-во АСТ-ЛТД», 1998.
57. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН», 1998.
58. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. — М.: ИПЛ, 1986.
59. Хюбнер К. Истина мифа. — М.: Республика, 1996.
60. Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1989.

61.Шпенглер О. Закат Европы: В 2-х т. — М.: Мысль, 1993 — 1998.
62.Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: Инвест-ППП, 1996.

Історія філософії

Історико-філософський та історико-науковий вступ

Специфіка історії філософії як філософської дисципліни полягає насамперед в поясненні самого способу існування філософії на певному етапі культурної історії. В цьому аспекті історія філософії є й філософією культури, історією становлення та розвитку мисленнєвої культури людства, пошуком ціннісно-смислових засад людського буття. Або інакше – необхідність культури як умови духовного зросту людини, знаходить своє відтворення у філософії, діахронічний вимір якої й складає предмет історії філософії. Проблематизація ситуацій о-смисл-еного існування людини в культурі як "реалізації верховних цінностей шляхом турботи про вищі блага людини" складає одну із значимих функцій філософії – культуротворчу. Історія філософії репрезентує різнопредметність досвіду людства. Філософ – до якої б традиції та часу він не належав є носієм унікального (особистісного) і одночасно – універсального (загальнолюдського) досвіду, значення якого є неперехідним для людства, тобто «класичним» – завжди с у ч ас н и м (отже й з плином часу – цінним, су-місним з іншою епохою, всечасним).

Історію філософії можна розглядати й як історію дискурсів – своєрідних способів зв'язку теоретичних висловлювань, що вироблені філософськими школами та напрямками; як історію становлення та розвитку категоріального устрою мислення, типів філософської раціональності, нарешті, мови філософського знання. В цьому аспекті на перший план в історико-філософському знанні, безумовно, виходять суто теоретичні способи прояснення історично вироблених можливостей існування філософської думки.

Історію філософії на рівні предмета дослідження цікавить думка – ідея, котра була дією й котра зберігає свою дієвість в новому досвіді людства; думка про смисли минулого буття, історичних типів філософування, що несуть актуальність і дотепер.

Історико-філософське знання як феномен соціокультурної пам'яті представляє собою інтелектуально-життєвий досвід подолання забуття ідей та особистостей, що складають філософську традицію. Пам'ять реалізує інтерес сучасної людини до інакшого, Іншого й на основі цієї зацікавленості формує простір мислення, де зливаються воєдино духовні світи минулих поколінь, відтворюються традиції, ментальність, цільові установки, цінності, ідеали, які є важливими і для актуальної культури. «Вічність» філософських проблем, діалогічна природа філософії спонукають сучасних філософів звертатися до філософського надбання минулого задля того, щоб відповісти на світоглядні, соціально-політичні, етичні та ін. питання, які є характерними для нашого часу, і що зайвий раз доводить існування філософського знання взагалі як сфери духовно-практичного освоєння людиною світу.

Історія філософії є і джерелознавством, філософською, але й історичною дисципліною, що потребує освоєння пам'яток духовної культури, оригінальних літературно-філософських, історичних джерел, що характеризують певну епоху тощо, саме професійно підготовленим суб'єктом пізнання, вченим, здібним реконструювати події, відтворити обставини творення певних філософських ідей і позицій. В цьому відношенні досліднику важливо зрозуміти контекст життя філософа та творення ним певного твору, що виступає в історико-філософському процесі вже в якості "джерела", що обумовлює його оригінальність, специфіку мислення та світоглядну позицію філософа, розкрити смисли, що характеризують тексти конкретних філософів й на цій підставі відобразити об'єктивно лінії історичного розвитку філософування.

Історико-філософський процес відтворює певним чином й становлення та розвиток наукового знання, методологічної традиції, культури мислення вченого. В теперішніх умовах, коли перед конкретними науками та, зокрема, філософією науки як філософським напрямком знання, стоїть завдання знайти відповіді на виклики часу, знання історії філософії і в цьому аспекті представляється важливим для сучасного науковця.

Культура мислення вченого є відображенням ступеня розвитку методологічної самосвідомості людини в ту чи іншу епоху. В сучасних умовах однією з небезпек на шляху формування культури методологічного мислення є тенденція зведення культури мислення науковця до «інструментального розуму», котрий, в свою чергу, ототожнюється з вузько (поза світоглядно-ціннісного виміру буття) інтерпретованою методологією як сукупністю відповідних прийомів, схем, стереотипних завдань емпірично або позитивістськи-прагматично орієнтованого пізнання. В цьому підході явно має місце ототожнення, а по суті – підміна методології методикою, адже творить культуру (в тому числі і науку як її частину) особа и тільки особа, яка особливо в нинішніх обставинах глобального світу, все більше стає умовою виживання людства. Чекати ж усвідомлення свого особливого сутнісного зв'язку зі світом як цілим, що потребує захисту, від особи, прагматично зорієнтованої, неможливо.

Звідсіль, тільки ціннісно освоєний універсум культури складає умову формування творчого потенціалу наукової свідомості, поза чого будь-які методологічні установки не спрацюють в необхідному для збереження цивілізації напрямку прийняття рішень. В цьому відношенні є слушною думка Макса Вебера, який вважав критерієм методологічного підходу в науці принцип «співвідношення з цінностями», а Альфред Вебер наполегливо закликав співтовариство вчених прагнути мислити не аналітично, а синкретично, спираючись при цьому і на інтуїції, почуттєві прозріння, цінності, які разом з

раціональним виміром світу тільки й можуть пояснити феномени буття, реальний історичний світ в його цілісності та мінливості.

Розуміння, таким чином, того, що цінність є умовою людської діяльності, в тому числі в науково-теоретичної, повинно скорегувати усталене розуміння, що саме предмет науки обумовлює її метод. Шлях же науковця до такої культури мислення, що передбачає вміння бачити проблеми свого часу крізь призму безпосередніх дослідницьких завдань, передбачає широку гуманітарну підготовку як головну підставу інтелектуальної діяльності. До речі, це ідея, яка укріпилася в європейській культурі ще з часу становлення університетів та науки як специфічних суспільних інститутів, завданням яких є розвиток наукового потенціалу суспільства. Установка т.ч. академічної освіти на ціннісне освоєння культурного універсуму, суттєво значимою часткою якого виступає філософська культура, в тому числі й культура історико-філософського мислення, постає засадничою умовою формування методологічної культури сучасної наукової еліти. Як говорив Вільгельм Дільтей, всяка наука починається з досвіду, а досвід пов'язаний зі станом нашої свідомості.

Отже, методологія як деяка установка на пізнання поза загальної світоглядної, гуманітарної культури особи не народжується. Невипадково постласичний підхід до культури пізнання принципово змінює розуміння традиційної категорії суб'єкта. Місце людини в пізнавальній діяльності перестало асоціюватися з позицією стороннього спостерігача, як би винесеного за межі світу. Суб'єкт пізнання розуміється як частина світу, а звідсіль не тільки його суб'єктивність, але й інтерсуб'єктивність як характеристика життєвого світу, його відносин з Іншими, стає важливою умовою всякої діяльності, в тому числі – пізнавальної. Окрім того, культура методологічного мислення навряд чи спрацює позитивно як образ мислення вченого (а це – провідний аспект метода

як способу діяльності), якщо не буде освоєна уся попередня традиція філософсько-методологічного мислення.

Таким чином, історія методології як специфічний напрямок історико-філософських досліджень представляє собою не тільки історію розгортання ідей тих чи інших концептуальних напрямків та показ їх методологічної дієвості в науковому пізнанні, але й історію їх зіткнення, взаємодію, роль в трансформації типів філософської та наукової раціональності і тим сприяє становленню методологічної культури мислення сучасних науковців.

Історичні типи філософування.

Основні риси античної філософії

Становлення філософської свідомості як особливого способу співвіднесення людського “я” та “світу”, формування перших філософських систем та філософії як особливого феномену духовної культури, що існує наряду з мистецтвом, мораллю, наукою, релігією, правом, відбувається в VIII-V ст. до н.е. в трьох центрах древніх цивілізацій – Стародавніх Греції, Індії, Китаї. “Осьовим часом” світової цивілізації, тобто епохою, коли відбулись найбільш важливі для світової культури події та такі духовно-культурні зрушення, що мають значення для людства і по сьогодні, Карл Ясперс (1883-1969) вважав саме період з VIII до II-го ст. до н.е., а відповідно – віссю світової історії є, за його концепцією, V ст. до н.е. Це був період виникнення великих культур східного та західного світу: в Китаї складається даосько-конфуціанський культурний тип; в Індії виникає буддизм як філософсько-світоглядна система та культурний тип діяльності; в Палестині зусиллями іудейських пророків створюються перші книги Біблії; а “осьовий час” в Греції народжує геніальну плеяду мислителів – від Гомера, Гесіода до Арістотеля. Останнє складає предмет нашого інтересу.

Отже, в західній цивілізації становлення філософії як теорії світогляду відбувається в античну (від лат. antiquus – стародавній) епоху (VII в. до н.е. – VI в. н.е.), тобто є творенням давніх греків та давніх римлян. Вважається, що у Геракліта (VI ст. до н.е.) вперше зустрічається слово “філософ”, яке мало цілком певне значення – “дослідник природи речей”. Пізніше з'являється поняття “філософія”, точний смисл якого в перекладі з грецької мови є “любов до мудрості” (за деякими джерелами вводить його Піфагор (VI ст. до н.е.), а вже закріплення терміну пов’язується з творчістю Платона (IV ст. до н.е.). Тлумачення поняття “філософія” відбиває світогляд античних мислителів, які виходили з того, що “софія”, мудрість, можлива лише для Бога, який володіє

повною істиною, а людині ж залишається прагнення до неї, любов до мудрості. Звідсіль Піфагор називає філософію любомудрієм, а філософа – приятелем мудрості, людиною, яка прагне високої мудрості та правильного, гідного образу життя. Платон розуміє філософію як "постійну жадобу знань буття, здібність споглядати істину, якою вона є". На думку Арістотеля, коли люди філософствують, вони шукають знання не заради якоїсь користі, а заради самих знань, тому, як стверджує філософ, "усі інші науки є більш необхідними, але ліпше немає жодної".

Сприяють становленню філософії й певні суспільно-історичні умови – суспільний поділ праці (в умовах рабовласницького виробництва стало можливим займатися інтелектуальною діяльністю) та поява полісу (міста-держави). Саме полісний соціальний простір, формування якого припадає на VIII-VII ст. до н.е., послугував основою формування античного світосприйняття, адже життя в місті-державі з його демократичним устроєм вимагало підвищення значення слова для своєрідного знаряддя влади та політичного інструменту. В умовах полісного суспільного буття, орієнтованого на писані закони, найважливіші рішення приймались на міських зборах, в полеміці, дискусії, суперечці, що вимагало обізнаність громадян щодо діалектичної аргументації, взагалі філософського розуміння світу, суспільства, людини. Тобто, власне держава як певний суспільний інститут потребувала розвитку філософських знань.

Гносеологічною передумовою становлення філософсько-теоретичного світогляду було формування логіко-понятійного способу освоєння людиною світу на відміну від характерного для минулої історичної епохи міфологічного світосприйняття, в якому розум є вплетеним в почуттєвість. Міф як історично перший тип універсального, цілісного світогляду є певним витоком філософії. В змістовному плані міф відтворював вірування первісних людських колективів стосовно походження світу, природних явищ, ролі діяльності богів та

легендарних героїв у житті людей, генезису самої людини, набуття нею певних здібностей, введення в буття людей культурних благ (наприклад, здобуття вогню, одомашнювання тварин, появи предметів-фетишів тощо).

Створені міфологічною картиною буття пояснення побудови світу закладаються на ранніх стадіях культурного розвитку людства міфічними образами, направленими на облаштування спільного життя людей, встановлення гармонійних відносин людини зі світом, подолання його відчуженості та пов’язаних з цим тривог, страху, безнадії тощо. Саме такій, почуттєво-образній універсалізації світогляду сприяє емоційно-чуттєва форма свідомості первісної людини, що домінує над раціональною складовою свідомості. Міфічні образи пояснювали встановлений порядок, створювали приклади поведінки, що закріплювалося в якості норм в ритуалах, які практично, певними колективними діями психічно об’єднували людей в спільноти.

Антична філософія, особливо в первісний етап свого розвитку, знаходилась ще під значним впливом міфології як форми родової свідомості, але поступово філософія долала міфологічний тип мислення як образний засіб вираження думки. В античний період міфологіка виступала вже не в первісному своєму обрисі, а в епічній та теогонічній обробках в епосі, поезії, трагедії.

Філософія на відміну від міфології створювала принципово новий тип світорозуміння, що спирався не на почуттєвість, а на інтелект людини, її здібність до категоріального мислення, сприйняття логічної аргументації та опертя в тлумаченні світу та людини на надбуденні, метафізичні смисли, пов'язані з відкриттями розуму, який усім управляє. Таким чином філософія як теорія світогляду вибудовувалася як м и с л е н н я в поняттях. Звідсіль невипадково перші філософи були критиками усталеної в давньогрецькому суспільстві міфологіки. Традиційні звичаї поступово змінює освіта як умова набуття людиною мудрості – особливого знання, пов’язаного з філософською

раціональністю, що насамперед апелює до логічних знань, понятійного мислення, розв'язання світоглядних проблем на рівні теорії.

З особливостей мислення людини як суб'єкта філософії випливає й орієнтація античної культури на споглядання як вищій тип діяльності, інакше кажучи – на теоретичну, пізнавальну діяльність, позачуттєве, понятійне пізнання. Фактично з самого початку свого становлення давньогрецька філософія вибудовується як специфічний спосіб теоретичного розв'язання проблем відношення людини та світу, що породжуються практикою суспільно-духовного буття античної людини.

Зважаючи на проблематику, предмет та особливості філософських міркувань, філософію античності, історія якої складає близько 1200 років свого розвитку, можна поділити на три етапи. Перший етап (VII-VI – V-IV ст. до н.е.) – період розвитку натурфілософії. Для цього періоду в цілому є характерним деперсоналізоване пізнання людини. Предметом філософського знання виступає природа (гр. physis). Школи, напрямки, філософи, що відносяться до висхідного етапу розвитку філософського знання: іонійська школа (мілетські філософи – Фалес /бл. 625-547 рр. до н.е./, Анаксімандр /бл. 610-546 рр. до н.е./, Анаксімен /бл. 588-525 рр. до н.е./ та Геракліт Ефеський (від м. Ефес) /бл. 544/540-480/483 рр. до н.е./; школа елеатів (в м. Елеї) (Ксенофан /бл.565/570-478/473 рр. до н.е./, Парменід /бл. 540-470 рр. до н.е./, Зенон /бл. 490-430 рр. до н.е./), Мелісс /середина 5 ст. до н.е./; школа атомістів (Левкіпп /500-440 рр. до н.е./, Демокріт /бл. 460-370 рр. до н.е./); школа піфагорійців (Піфагор /бл. 580-500 рр. до н.е./, Алкмеон, Епіхарм, Архіт та ін.); філософи Емпедокл /бл. 490-430 рр. до н.е./, Анаксагор /бл. 500-428 рр. до н.е./.

Другий етап розвитку античної філософії (V – IV ст. до н.е.) умовно означається як класичний. В цей період відбуваються наступні інтелектуальні зрушення: перехід від космосу, природи до людини як проблеми філософії; становлення логіко-спекулятивної філософії. Це період формування

антропоцентричної (на відміну від попередньої онтологічно-космологічної) картини світу. Школи, напрямки, філософи: софісти (Протагор /бл. 485/481-бл. 413/410 рр. до н.е./, Горгій /бл.480-бл.380 рр. до н.е./, Гіппій, Продік); Сократ (470/469-399 рр. до н.е.), Платон (428/427-347 рр. до н.е.), Арістотель (384/383-322 рр. до н.е.).

Третій етап розвитку античної філософії (кінець IV ст. до н.е. – V-VI ст. н.е.) прийнято означати як елліністичний – період занепаду еллінської культури. Це була епоха внутрішнього розкладення грецьких полісів, македонського завоювання та підкорення Риму. Якщо попередня традиція зосереджувалася на проблемі гармонійного входження індивіда в природне та суспільне ціле, то тепер, коли людина опинилась наодинці (поза полісної спільноти) у великому й байдужому до неї світі, головним для неї стає навчитися стійкості, звільнитися від влади зовнішнього та ворожого світу (насамперед суспільно-політичного). Відповідно змінюється і предмет філософського знання, розвивається філософія суб'єктивності, для якої є характерним світорозуміння крізь призму людського "Я", внутрішнього світу людини.

З I-го ст. до н.е. вирішальною силою античного світу стає Рим, але в культурній традиції спостерігається спадкоємність: фактично усі філософські школи цієї доби мають грецьку та римську лінії свого розвитку, римська епоха зберігає інтелектуальне надбання грецької філософії. Основні школи, напрямки, філософи: кініки (сократична школа) (Антисфен /бл.450-бл.360 рр. до н.е./, Діоген Синопський /пом. бл. 330-320 рр. до н.е./, Кратет, Керкід та ін.); стоїки (грецька лінія – Зенон Китійський /бл. 336/333-бл. 264/262 рр. до н.е./, Клеанф /264-232 рр. до н.е./, Хрисипп /280-207 рр. до н.е./, Посидоній /бл. 135-51 рр. до н.е./, Панетій Родоський /2 ст. до н.е./, римська лінія – Сенека /бл. 4 р. до н.е.-65 р. н.е./, Епіктет /бл.50-бл.140рр./, Марк Аврелій Антонін /121-180 рр./); епікурейці (Епікур /342/341-270 рр. до н.е./, Метродор, Філодем, Тит Лукрецій Кар /бл. 99-55 рр. до н.е./); скептики (Піррон /360-275/270 рр. до н.е./, Тимон

/315-235/225 рр. до н.е./, Енезидем /100-40 рр. до н.е./, Секст Емпірик /2-га пол. 2 ст. – поч. 3 ст./) та ін.

Слід зазначити, що існують і інші варіанти періодизації античної філософії. Так, початковий етап філософування в Давній Греції можна означити як досократівський (рання класика), зважаючи на особливу роль мислителя не тільки в давньогрецькій традиції, але й в культурі людства. Наступний період – як сократівський (за О.Ф. Лосєвим, “середня класика” – софісти, Сократ; “висока класика” – Платон; “пізня класика” – Аристотель) і останній – як еллінізм.

Серед загальних ознак античної філософії слід вказати також на її синкретизм, що проявляється насамперед у відсутності розмежування між світом людини і світом природи, які мають відповідно свої ознаки й закономірності. Ця обставина дещо утруднює вирізнення проблематики доби античного філософування. Але при всій різноманітності як окремих періодів в розвитку античної філософії, так і конкретних шкіл та напрямків, можна виділити деяку сутнісну єдність античної філософії як певного історичного способу філософування і з огляду на це вказати деякі наскрізні риси, притаманні філософській античності.

Йдеться насамперед про космоцентризм античної філософії. Щоб зрозуміти витоки цього загального принципу давньогрецької культури, розглянемо уявлення еллінів про реальність. Реальне як тотальність буття бачилась їм як “фізіс” (цхуйт / physis – природа, природні властивості; єство; рід, людський рід, людство) і як “космос” (від давньогрецьк. кпумпт – порядок, світопорядок; світ, упорядкований світ, світобудова, всесвіт, сукупність всього сущого у всесвіті; земля; людина, народ, людство). Причому поняття “фізіс” означало природу не в сучасному значенні слова, а в якості першої та фундаментальної реальності, тобто того, що є первісним. Світ сприймався як такий, що рухається від Хаосу (неупорядкованого буття) до Космосу

(упорядкованого), тобто, від стану первісної нерозчленованості, неупорядкованості до стану предметної визначеності, розмежування предметів, процесів, явищ, а потім – до упорядкування цих елементів світу в універсальний порядок – к о с м о с. Звідсіль випливає висхідна риса еллінського мислення – космологізм, ідея універсального порядку.

Космос виступає в цій культурній традиції законом. Закони космосу несуть абсолютну необхідність. Людина розуміється як мікрокосм (малий космос) і в цій своїй якості є залежною і наперед заданою космосом як універсальним законом. Гармонія космосу покликана гармонізувати і людину, її діяльність. Так, наприклад, Платон в ідеалі бажає, щоб душа всякої людини рухалась та діяла подібно до зіркового неба. Інакше кажучи, розуміння буття в античності пов'язане з утвердженням зв'язку мікро- та макрокосмосу. Згідно з принципом космологізму буття характеризується єдністю, не дивлячись на множину існуючих речей. В цьому відношенні космос представляє собою взаємозв'язок існуючих речей, пропорційне ціле, що підпорядковується закону гармонійного поділу – "золотому перетину". Звідсіль предметом філософії, що є характерним насамперед для доби натурфілософії, є пізнання космосу, природи в її структурності (в тому числі і людини як її невід'ємної частини).

З космоцентризмом еллінської культури пов'язана й філософська тема пошуку та означення космотворчіх сил (універсальних законів), які визначають розвиток усього: наприклад, у Геракліта – це Логос (гр. льгот – слово /речення, висловлювання, мовлення/; смисл /поняття, судження, підстава/; деяка стійка закономірність, необхідність), у Емпедокла – Любов та Ворожнеча; у Анаксагора – Розум ("Нус") (гр. хпат – розум, думка, дух). Смислові аспекти гераклітового Логосу як універсальної закономірності світу можна представити через поняття "ідея", "сенс", "принцип", "підстава", "сутність", а в змістовному плані Логос означає незмінний загальний закон, що визначає міру мінливих речей та їх необхідність, справедливість. Логос – суперечлива єдність, загальне,

що включає в себе одиничне; це розумна, діалектична необхідність, що управляє світом. Емпедокл розуміє життя природи як циклічний процес, в якому поперемінно діють то Любов, що поєднує фізичні елементи в єдине, то Ворожнеча, що відокремлює ці елементи один від одного та породжує множинність світу. Анаксагор розглядає Розум як субстанцію, котра входить у склад живих істот. Розум має владу над усіма речами, є безкінечним і управляє сам собою. Як бачимо, античні філософи прагнуть міркувати щодо космосу крізь призму вироблених ними універсальних категорій.

З космологізмом пов’язана й антична онтологія, розв’язання проблеми початку усіх речей, буття матерії та її форм, головних елементів (стихій) космосу. Буття як ціле, мислили натурфілософи, відкривається через “першопочаток”, “першопричину”, тобто, через розкриття основи усіх речей. Звідсіль пошук першоначал світу, першоелементів буття, що складає найбільш характерну для першого етапу розвитку античної філософії проблему “архе” – розуміння початку походження й зміни усіх речей. Поняття “архе” пов’язано з поняттям “guЯd” – те, з чого походять усі речі, витікає суще, тобто “пра-основа” буття. Слід зауважити, що для давньогрецьких філософів першопочаток виступав одночасно і як онтологічний принцип (тобто першопринцип сущого) і як гносеологічний принцип (першопринцип пізнання). Єдине начало пояснювало буття як цілісне, однорідне і водночас – різнорідне. Розглянемо це питання більш у подробицях.

У Мілетській школі проблема першопричини буття пов’язувалась з уречевленими формами, матеріальними причинами сущого. Так, Фалес вважав першоречовиною воду. Філософ виходив з того, що “живлення усіх речей є вологим”, з водою пов’язане життя, а смерть – з висиханням. Анаксімен першоначало пов'язував з повітрям як найбільш одухотвореним з усіх природних елементів, так як, на його думку, через зміни повітря виникають речі. Для Анаксімандра праелементом буття є апейрон – дещо таке, що

позбавлене в просторовому смислі меж, кількісно безкінечне. Апейрон, на відміну від речовин, що були визначені в якості першоначал, несе в собі ще й складову означення первісного стану буття (як хаосу), тобто як догармонійного, неупорядкованого буття.

За Гераклітом, в світі існує єдність, але ця єдність створюється поєднанням протилежностей, все виникає з одного і все, що виникає, стає одним (“із всього одне і з одного все”). Це одне є вогнем, що закономірно спалахує та згасає. Як зауважує О.Ф. Лосєв, у Геракліта вогонь “в однаковій мірі є і абстракція, і життя, божественна сутність і світове ціле”. Філософ розглядає вогонь як основну субстанцію. Вогонь несе в собі певну подвійність – вогонь є видимим, відчутним як речовина, що чуттєво сприймається, але вогонь як закон, як суперечлива в самій собі сутність виходить за почуттєві межі. Цей мінливий першопочаток символізує постійні зміни, гибель та народження як стан світу, адже все, подібно полум’ю у кострі, вчить Геракліт, народжується завдяки чий-то смерті.

Піфагорійці основою світу вважали число – кількісне відношення (а не речовину), що пояснює принцип упорядкованості космосу, який мислиться геометрично-предметно. Піфагор стверджував, що “усі речі суть числа”.

Атомістичне (від гр. “атомос” /atomos/ – неподільний; те, що не розсікається, не розрізається) тлумачення буття пов’язане з Левкіппом та Демокрітом, яких як творців цього підходу важко розділити. За атомістичним вченням, буття є дещо просте, тобто найменша, далі вже неподільна фізична частка (атом). Атоми не можна бачити, але можна мислити. Атомів існує безкінечна множина, отже буття – не одне. Атоми розділені пустотою, яка представляє собою небуття і як таке не пізнається.

Елейці обґрунтовують думку про вічність, єдність та непорушність істинно-сущого буття, яке не може ані виникати, ані щезати. В цілому в розумінні буття школа елеатів спирається на наступні моменти: по-перше, буття

є, а небуття немає; по-друге, буття єдине та неподільне; по-третє, буття є таким, що пізнається, а небуття – не пізнається, отже небуття немає для розуму, а значить воно і не існує. Так, в поемі “Про природу” Парменід стверджує, що єдине істинне буття – безкінечне та неподільне Єдине.

Парменід висуває принцип тотожності мислення і буття: думка та предмет думки одне й те саме, адже думка не може бути відділеною від свого предмету, від буття. Буття – це те, що завжди є. Думка – завжди буття. Навіть коли ми мислимо небуття, то воно існує принаймні в якості думки про небуття. Звідсіль в строгому смислі небуття немає, існує одне тільки буття. Буття є єдиним та неподільним, як і думка про нього (на противагу множинності та подільності усіх речей почуттєвого світу).

Буття – це те, що можна пізнати тільки розумом, а не почуттями, адже почуття є оманливими, почуттєвим сприйняттям дане тільки мінливе, часове, непостійне, а незмінне, вічне, постійне є доступним лише мисленню. Звідсіль вчення про пізнання ділиться в елейській школі на дві частини – шлях істини та шлях гадки. Мисленню є властивою здібність досягати, бачити єдність, в той час як почуттєвим сприйняттям відкривається множинність чуттєвих речей та багатоманітність уречевленого світу, що насправді є простою ілюзією.

Емпедокл замість однієї першоматерії висуває чотири висхідні принципи, що складають корні усякого буття – вогонь, повітря, земля, вода – з них складається, вважає філософ, кожне тіло, але в різних пропорціях. За Анаксагором, все є безкінечно подільним та навіть найменша частка матерії містить щось від кожного елементу, тому в основі всього сущого лежать гомеомерії – “насіння речей”, безкінечна кількість частинок усіх якостей, суміш яких створює речі.

Онтологічними проблемами займаються філософи і за класичної доби. Так, Платон створює ідеалістичну теорію буття. Буття розуміється в його вченні як множинне, безтілесне (ідеальне) утворення, як світ надчуттєвих, незмінних,

неподільних, безкінечних, вічних ідей, що знаходяться у стані спокою та самі собі є завжди тотожними. Платон протиставляє світ ідей (“буття”) сфері чуттєвих речей (світу “становлення”). Ідеї, що характеризують світ буття, Платон називає сутностями. На відміну від них чуттєвий світ характеризується становленням, часовістю (плинністю), рухомістю, подільністю, нетотожністю (тобто, існуванням, яке є завжди іншим), смертним існуванням.

Пояснюючи причину багатоманітності чуттєвого світу, Платон використовує поняття матерії. Якщо ідея визначається через “єдине”, то матерія як принцип чуттєвого світу мислиться як “начало іншого”, чогось непостійного, змінного. Матерія уподібнюється субстрату (матеріалу), з якого можуть бути створені тіла будь-якої величини та обрисів.

Критикуючи Платона за ідеалізм (приписування ідеям самостійного існування через відділення їх від почуттєвого світу), Арістотель погоджується, що буття – усталене, незмінне, нерухоме, але при цьому й стверджує, що буття перебуває і в почуттєвому світі. Адже не можна відділяти сутність від того, сутністю чого вона є. Так вибудовується вчення про буття, що розуміється як реальний індивід. Сутність – одиничне, самостійне буття. Сутністю (буттям) є індивіди (неподільне, особина – наприклад, ця людина, цей кінь тощо), види та роди – вторинні сутності, що творяться від первинних. Первинна сутність – “ця людина”, вторинні – “людина”, “жива істота”. Сутність – це те, що робить предмет саме цим предметом, не дозволяючи злитися з іншими. І хоча під сутністю (буттям) філософ розуміє окремий предмет (індивід), сама сутність не сприймається почуттями.

Проблему буття, за Арістотелем, можна вирішити на підставі аналізу висловлювань про буття (гр. мовою “висловлювання”, “судження”, “визначення”, а також “розряд”, “група”, “ступінь” означаються терміном “категорія” /katsgoria/). Усі мовні висловлювання співвіднесені з буттям, але ближче всього до буття категорія “сутність”, яка відповідає на питання “Що є

річ?”. Сутність фактично ототожнюється з буттям, адже розкриваючи сутність, ми даємо їй визначення, поняття речі.

Предметом метафізики Арістотель вважає не тільки дослідження вищих родів буття, але й першопричин буття. За арістотелівською концепцією причинності існує чотири першопричини буття (принципи сущого): матеріальна, формальна, діюча (або активна), цільова. Матерію (матеріальну причину) філософ розглядає як можливість (чисту потенцію) бути будь чим. Для того, щоб з можливості бути виникло щось дійсне, матеріал повинна обмежити форма, завдяки якій дещо потенційне перетворюється в актуальне суще.

У підсумку щодо вчення про буття (онтології) можна констатувати, що в цілому воно характеризується дуалізмом, протиставленням двох начал – буття та небуття (Парменід), атомів та пустоти (Демокріт), ідей та матерії (Платон), форми та матерії (Арістотель), або узагальнено – дуалізмом єдиного, неподільного, незмінного та множинного, подільного, змінного, які у якості принципів пояснювали буття людини та світу.

Характеризуючи античну філософію, не можна не зважити й на таку її рису як діалектичність. Становлення діалектики як певного способу мислення на рівні ранньогрецької філософії пов’язано з формуванням вміння мислити протилежностями. Так, наприклад, за Піфагором, підставу речей створюють протилежності: межа – безмежне, парне – непарне, одне – множина, добро – зло, упокоєне – рухоме та ін. А Геракліта називають основоположником інтуїтивної (позакатегоріальної) діалектики Згідно з вченням Геракліта в природі нічого не існує постійного – все знаходиться у вічному процесу розвитку, адже все існує і в той же час не існує, все перебуває в постійній зміні. Виходячи з протиріччя, Геракліт пояснює світ – одне й те саме є молодим та старим, живим та мертвим, таким, що бадьориться та спить тощо.

Навіть спроби елеатів довести, що логічно помислити ані рух, ані множинність речей неможливо, непрямим чином доводять діалектичність як рису еллінської думки. І хоча елейська школа заперечувала існування протилежностей (наприклад, “холод” означає тільки “не гаряче”, а “темне” – “не світле”), притримувалась позиції, що рух є нереальним, не складає сутності буття, сама постановка питання філософів-елеатів, насамперед учня Парменіда Зенона Елейського, про те, чи можливо мислити рух та як виразити рух в логіці понять, заслуговує на високу оцінку. Невипадково Арістотель називає саме Зенона, автора знаменитих прикладів – апорій (непереборних суперечностей) “Дихотомія”, “Ахілл”, “Стріла, що летить” та ін. – родоначальником діалектики, розуміючи під діалектикою мистецтво знаходження істини шляхом виявлення внутрішніх суперечностей, що містяться в думках супротивника та подолання цих протиріч. Метод Зенона є подібним до методу “доведення від супротивного”. Спочатку філософ умовно приймає тези, наприклад, щодо того, що простір можна мислити як пустоту; що можна мислити існування множини речей; що може бути мислимим рух тощо, а потім доводить, що неможливо мислити пустоту, множинність, рух, не допускаючи при цьому суперечностей. Отже, пустота, множина, рух є реальними лише для наших почуттів.

Інший тип філософування створює своєю діалектикою Сократ, який виходить принаймні з двох позицій: по-перше, істина, вважає філософ, носить об’єктивний характер, а, по-друге, шлях до істини іде через міркування. Звідсіль народжується особливість його діалектичного методу. Діалектика Сократа побудована у формі діалогу та включає в себе іронію (сумнів), що потребує віднаходження в дискусіях слабких місць; суперечностей у ствердженнях супротивника, та майєвтику, яка має допомогти духовному народженню думки, що має завершитись дефініцією, понятійним визначенням предмету дискусії.

Зорієнтованість на пізнання як головне завдання філософії також складає рису античної філософії. Як зазначав Арістотель, “усі люди за

природою прагнуть знати. Укріплятися в мудрості та пізнавати самих себе є властивим людям. Неможливо жити без цього". Про те, що начало філософування полягає у здивуванні, що народжує питання про підстави світу як цілого та місце людини в ньому, писали Платон і Арістотель. Потреба пояснення цього людського подиву щодо підстав буття речей і власного буття думкою є невикорінною, вважали перші філософи, становить засади філософування як такого. Щодо ж пізнання як процесу, то вже елеати розрізняють чуттєве та раціональне пізнання, визнаючи останнє істинним, так як чуттєве веде до нерозв'язних суперечностей.

Платон вважає, що предметом істинного пізнання може виступати тільки дещо загальне, універсальне, тобто світ ідей. Знання є результатом духовного споглядання або "пригадування" – душа до вселення в тіло перебувала в надчуттєвому світі, тому має змогу пригадувати ідеї, які вона пізнала в той час, коли ще не поєдналася з тілом, а вільно існувала у царстві ідей та споглядала ідеї в їх досконалості та красі. Що стосується чуттєвих явищ земного світу, то вони складають передумови для розуміння людиною справжньої сутності, ідей, які душа ніби пригадує. Звідсіль пізнання ділиться Платоном на гадку (докса), тобто знання про мінливі, змінні речі, що підрозділяється філософом на уяву та вірування, та істинне знання (епістема), що включає в себе "діанойю" (знання опосередковане, розсудкове, що є результатом міркування) та "ноезис" – знання інтуїтивне, пов'язане з чистим спогляданням, безпосереднім "баченням" розумом світу ідей).

Арістотель розуміє філософію як науку, тому наслідком пізнавальної діяльності має бути знання строге, доведене, понятійне, систематичне. Філософ є родоначальником логіки – напрямку філософських знань, що має з'ясувати генезис та природу пізнавальної діяльності, показати логічні форми, за допомогою яких людина мислить, міркує, стверджує думки.

Антропологізм як рису античної філософії доцільно розкрити на підставі аналізу різноманітних підходів до людини як предмету філософських міркувань, що склалися в античності. Загальним принципом тут слугує звернений до людини напис на дельфійському храмі Аполлону: “Пізнай саму себе”. Ця установка на різних етапах розвитку еллінської філософії розгортається у своєрідні вчення. Якщо на етапі натурфілософії проблеми людини вирішувались під кутом нерозривного зв’язку її з природою, то в класичну добу людина стає окремим предметом філософії та розглядається здебільше під кутом зору її можливостей пізнання та у контексті співвідношення з суспільством, а в елліністичний вже період філософи займатимуться проблемою індивідуальних чеснот та спасіння людини. Як зауважує Б. Рассел, в останню добу філософи “більше не питали: як можуть люди створити гарну Державу? Замість цього вони питали: як можуть люди бути добродіяльними в порочному світі або щасливими в світі страждань?”.

Школа софістів започатковує моральнісно-антропологічну та соціальну проблематику, мислячи людину як міру усіх речей (Протагор), тобто такою істотою, сприйняття якою світу залежить від неї самої, її інтересів, потреб та вигод. Інакше кажучи, якою є сама ця людина, таким вона мислить і світ, зважаючи на власні потреби, адже, згідно із софістичною логікою, критерієм оцінки завжди виступають почуттєві схильності людей. Таким чином, софісти утверджують принцип релятивізму – відносності знань, істини, моральних норм та правил. Об’єктивної істини не існує, як не існує й абсолютних критеріїв добра і зла, справедливості і несправедливості. А якщо істинного знання досягти не можна, то висновок один – існує лише світ людської гадки, різноманітні позиції та людські думки, що будучи пов’язаними з особистими інтересами, слугують відносними критеріями істини чи добра.

Принцип релятивізму, що сповідували софісти, не вписувався в культуру Давньої Греції, але неприйняття цього світогляду не відміняє заслуги

цієї школи у формуванні еллінської філософської культури. Так, критика софістами основ старої цивілізації, її звичаїв та традицій, а також популяризація знань серед широкого загалу населення, тлумачення політичних та моральнісних норм як наслідку діяльності розуму, розрізнення законів природи та законів суспільства, вироблення норм літературної грецької мови – все це дозволяє умовно назвати цю школу “грецьким Просвітництвом”.

На думку Сократа, знання становлять основу людських чеснот – в цьому відношенні неусвідомлених цінностей як чинників людської поведінки не буває. В цій позиції філософ виходить з того, що світ людської свідомості складається як з суб’єктивних, так і з об’єктивних складових, що у свідомості міститься як індивідуальне, так і наддиндивідуальне. Звідсіль висновок – тільки знання істини, що носить об’єктивний характер та являється для усіх людей єдиною, становить об’єднуюче спільне загальне – умову моральної поведінки людей, підставу людської добродії. Отже, істина одна та лежить в людях (діалог між ними і дозволяє її віднайти).

Розглядаючи людину, Платон звертає увагу на проблеми співвідношення душі та тіла, підстави співбуття людей в державі (суспільстві). На його думку, людина існує як поєднання безсмертної душі та смертного, тлінного тіла. Душа, подібно ідеї, є єдиною, неподільною та саморухливою. Матеріальне ж тіло є подільним (складається з частин), кінцевим, смертним. Людська душа має дві частини – розумну (вищу), за допомогою якої людина здатна споглядати вічний світ ідей та яка прагне блага та почуттєву (нижчу). Після смерті тіла душа відокремлюється від нього, щоб згодом знову вселитися в тіло людини або тварини. Лише досконалі душі, ті, що вели на землі праведне життя, можуть назавжди залишитися в царстві ідей, піти з недосконалого матеріального світу. Зауважимо, що з вченням Платона про безсмертну душу пов’язано і його уявлення про пізнання як пригадування, про що йшлося раніше.

Платонівські діалоги – “Держава”, “Політик”, “Закони” містять розмисли філософа про проблеми людини у контексті її суспільного буття. Підкреслимо аспекти платонівського соціально-політичного вчення, що мають саме антропологічний вимір. Як учень Сократа Платон також сповідує думку, що тільки знання становлять основу людського буття, звідсіль народжується власне платонівська установка – саме знання дають людині право на владу. Це висхідне положення пояснює, чому філософ, констатуючи невігластво політиків як один з головних недоліків сучасних йому політичних облаштувань суспільства, стверджує ідею про необхідність управління “ідеальною” державою саме правителями-філософами, тобто тими, хто тільки й може в силу володіння знанням визначити безпосередні завдання держави. Йдеться таким чином про те, що державне управління є особливим мистецтвом (“царською наукою” в платонівській термінології), яке базується на знаннях щодо людини та суспільства.

Суспільство ж (державу) складають насамперед, за думкою філософа, первинні людські потреби, такі як здобування їжі, поживи для існування та життя, потреби в житлі, одежі тощо. Тобто в основі державного існування людської спільноти лежить необхідність взаємного задоволення людьми своїх потреб – люди об’єднуються, адже їх здібності доповнюють одна одну.

Арістотель в своєму вченні про людину вказує на наступні ознаки людської природи – бути істотою політичною, суспільною, такою, що прагне до державного спілкування, наділену розумом, мовленням, здібністю до сприйняття таких понять як добро і зло, справедливість та несправедливість тощо. Ці якості в цілому складають основу, за Арістотелем, для становлення родини та держави. Останню філософ розуміє як політичне спілкування вільних людей, організоване заради досягнення загального блага. При цьому “ідеальною” Арістотель вважає таку державу, яка забезпечує максимально можливу міру щасливого життя для найбільшої кількості громадян, ту державу,

де “середній” елемент домінує в усьому: у вдачі, норовах – поміркованість, в майні – середній достаток, у владарюванні – середній стан.

Началом людського життя, за Арістотелем, є душа. Душа має різні рівні – рослинна душа контролює функції харчування, росту та розмноження; на рівні тваринної душі додається здібність бажання, прагнення досягти приємного та запобігти неприємному; а от душа розумна характеризується міркуванням та мисленням. З усіх живих істот розумною душею володіє тільки людина, решта здібностей пов'язують людину з рослинами та тваринами. В людині, за Арістотелем, безсмертним є тільки її розум, що зливається після смерті тіла зі вселенським розумом, що виконує роль вічного двигуна, живить все існуюче в світі.

Антропологізм давньогрецької думки, можливо, найбільш впевнено проявляється за добу еллінізму, для якого в цілому є характерним орієнтація на людську суб’єктивність, внутрішній духовний світ людини. В центрі уваги філософів – світогляд та життя окремої людини.

Широкої уваги щодо тлумачення сутності людського буття набула одна із сократичних шкіл, а саме – школа кініків, з якою насамперед пов'язується розуміння філософії не як теорії, а як певного образу життя. Мислення виступало для кініків лише засобом, а от метою філософування було життя за кіничними правилами – природності, свободи, дружби, за законами не держави, а добродії. Кініки вважали, що в умовах недосконалості світу людина має навчитися бути незалежною від нього; від всього того, що робить людину невільною – від майна, насолод, від умовностей, які панують у світі. Зовнішні людині блага, як тлумачили філософи даної традиції, не є нагородами за її зусилля, а представляють собою – дарунки долі. Звідсіль метою життя, наприклад, за Антисфеном, не може бути не багатство і не здоров’я (як блага, що людині непідвласні), а є непорушність, душевний спокій, культивування “життя за природою”. Кініки стверджували, що тільки суб’єктивні блага –

доброчесність, цнотливість, чесноти, що досягаються шляхом примирення, є міцними та значимими для мудрої людини. Найліпше з вчення кініків перейшло до школи стоїцизму.

Для стьїків також філософія була не просто наукою, а насамперед життєвим шляхом людини, мудрістю, що пов'язувалась з вмінням досконало володіти собою, керуватися у своїх вчинках не обставинами, а розумом, так як вимоги саме розуму знаходяться у відповідності з природою, як зовнішньою, так і з природою самої людини. Стоїки вважали, що шляхетність духу людини залежить тільки від особи, направленості її волі. Звідсіль етика стоїків була націлена на лікування моральних хвороб людей шляхом виховання доброчесності, адже справжня цінність людини проявляється саме в ній.

Ідеал мудреця, його гідність, згідно зі стоїчною традицією, проявляється у вмінні досягати свободи від влади зовнішнього світу, досягати внутрішнього спокою, непорушності духу (атараксії) або принаймні – байдужості до всього зовнішнього (апатії), терпіння (анатеї); навчитися безстрашному відношенню до власної долі. Саме стоїчна філософія й навчає людину зберігати спокій та гідність у важких ситуаціях та обставинах життя.

Згідно з епікурейською традицією, смисл філософії полягає в тому, щоб на основі пізнання природніх законів та законів мислення, суспільного розвитку, допомогти людині віднайти спокій та щастя. Розумне, моральне та справедливе життя – це і є щасливе життя. Отже, відправним пунктом епікурейської етики є окрема людина. Щодо ж суспільних відносин, то усі вони залежать від окремих осіб. Суспільний союз при цьому тлумачиться лише як засіб для благополуччя конкретних індивідів, але аж ніяк не як вища мета людей. Суспільство (держава) повинно дотримуватись принципів справедливості, суспільної злагоди, подолання невігластва, створювати такі умови, в яких люди, що прагнуть задоволення, не будуть ворогувати та заважати один одному.

Епікурейці таким чином створюють варіант гедоністичної (від гр. зуонЮ; hsdonз – насолода, задоволення) етики, згідно з якою метою людського життя є щастя, яке розуміється як насолода. "Насолода є початок і кінець щасливого життя", – вчить Епікур. Відсутність страждань є саме по собі насолодою. З суспільних насолод найбільш благорозумна – дружба, яка виникає з потреби людей в допомозі. Вищою насолодою для людини є непорушність духу (атараксія), душевний спокій. Звідсіль завдання людини – йти шляхом угамування своїх пристрастей, плотських потягів, шляхом душевного заспокоєння.

За Епікуром, існує два джерела людського страху – це релігія та боязнь смерті, долі, які пов'язані між собою, адже релігія підтримує ідею про те, що мертві є нещасними та тим позбавляє людей безтурботності духу, вселяє страх перед смертю. Філософ вірить в існування богів, але вважає, що вони не займаються людським світом, тому завдання філософії – зруйнувати страх смерті і невігластво, що його супроводжує.

Скептики (від гр. укерфйкьт / skeptikos – той, хто шукає, досліджує, розглядає, оглядається тощо) висловлювали сумнів щодо можливості достовірного знання про речі та їх властивості; щодо об'єктивності моральних норм та оцінок; щодо можливості однозначних суджень з одних і тих же питань (стверджуючи, що на кожне слово обов'язково знайдеться протилежне). Як філософське вчення скептицизм утверджував думку про доцільність утримування від суджень про те, з приводу чого люди мають суперечливі свідчення (займати позицію епохе). Наслідком скептичного відношення до пізнання мало бути досягнення людиною стану безтурботності, догідливості та непорушності – атараксії.

Короткий огляд проблем та напрямків античної філософії дозволяє, таким чином, у підсумку констатувати, що для античної філософської традиції є характерними такі риси як міфологічність (що була відчутною

характеристикою, зокрема на першому етапі розвитку філософії), космологізм, синкретизм, онтологізм, антропологізм, орієнтація на споглядання як вищий тип діяльності та ін. Серед засадничих філософських проблем цього періоду слід зазначити наступні: розв'язання питання щодо початку усіх речей, буття матерії та її форм, головних елементів (стихій) космосу; проблеми діалектики як певного образу мислення, форм та законів мислення; людини, законів її пізнавальної діяльності, сутності моралі, політики, суспільного буття; проблеми свободи людини, сили її духу, можливостей досягнення щастя тощо.

Слід також підкреслити, що в цілому антична філософія представляє собою не просто школу філософської думки, певний її етап розвитку, а становить підставу формування європейської культури взагалі. Ця традиція суттєво вплинула на створення західної парадигми філософування, для якої є характерним насамперед теоретичне освоєння світу, оперування поняттями, розвиток філософської раціональності як певної культури мислення, як принципово нового (порівняно з міфологією) способу духовного вираження, що спирається на строго логічні форми. Тобто, в розумінні світу за доби античності домінують раціональне пояснення загального як підстави буття, розумні аргументи та логічна мотивація; філософія орієнтована не на опис фактів та досвіду, а з допомогою розуму прагне виявити першопричини буття.

Створена еллінським генієм філософія як система категорій, раціонального виміру буття породжує й феномен науки, один з вагомих чинників західної цивілізації. Щодо ж суспільно-політичних основ цивілізації, то ситуація взаємозв'язку та взаємного підживлення в грецькому світі певного політичного порядку і пов'язаного з ним розвитку філософських ідей, послужили підставою виникнення вперше в історії людства свободних політичних інститутів – форми давньогрецької демократії, певним чином інституалізованої свободи.

Питання для самоперевірки

1). В чому проявляється космоцентризм давньогрецького світогляду і філософії?

2). Назвіть соціально-історичні та гносеологічні передумови виникнення, основні етапи розвитку та провідні проблеми античної філософії.

3). Які підходи до тлумачення буття сформувалися в античній філософії?

4). Поясніть особливості античної діалектики.

5). В чому полягає специфіка розуміння людини в античній філософії?

6). Назвіть основні риси античної філософії.

Література

1). Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 2005.

2). Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001.

3). Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. – М.: Мысль, 1982.

4). Введение в философию: Учебное пособие для вузов /Авт. колл.: Фролов И.Т. и др. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2002.

5). Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с фр. / Общ. ред. Ф.Х. Кессиди, А.П. Юшкевича. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.

6). Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М.: Per se, 2000.

7). Історія філософії: Підручник / ЯрошовецьВ.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; за ред. В.І. Ярошовця. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.

8). Історія філософії: Словник /КНУТШ; Філософський факультет; Редколегія: В.І. Ярошовець, О.В. Александрова; Г.Є. Аляєв та ін. – К.: Знання України. – 2006.

9). История философии в кратком изложении. – М.: Мысль, 1991.

10). Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). – М.: Мысль, 1972.

11). Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Ладомир, 1994.

12). Пролеев С.В. История античной философии. – М.: Рефл-Бук, 2001.

13). Рассел Б. История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: В трёх книгах. Издание 6-е, стереотипное. – М.: Академический Проект; Деловая книга, 2008.

14). Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994.

15). Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. – М.: «Искусство», 1989.

16). Чанышев А.Н. Философия древнего мира. – М.: Высшая школа, 1999.

Філософія Середніх віків

І донині можна зустріти в історичній та історико-філософській літературі негативні та зневажливі оцінки Середньовіччя і філософії того часу, які часто спираюся на застарілі та вочевидь заангажовані погляди. "Темні" часи, "жахи" інквізиції, фізичне і духовне "варварство", "осліплений" вірою розум і зараз подекуди кочують по нещирих і несумлінних текстах. Але на щастя загалом вже є зрозумілим, що це лише ідеї, сформовані ще критикою папства з боку Реформації, а пізніше підхоплені діячами Просвітництва для обґрунтування свого неспроможного проекту раціонального прогресу.

Серед більш сутнісних звинувачень середньовічної філософії є пара суперечних одне одному положень. Думку того часу звинувачують в підкоренні її вірі й християнській догматиці, і навпаки – в сухому безжиттєвому інтелектуалізмові (в розхожому сьогоденному розумінні слова – «схоластиці»).

На це попередньо треба відповісти, що вплив релігії на філософію не був негативний, навпаки релігія і теологія розширювали (порівняно з Античністю) проблематику філософії, вона включала в поле свого розгляду не тільки світ і людину, а й Бога, Абсолютне Буття. "Сухість" же викладу не лякає того, хто за логічними викладками бачить постановку і вирішення питань конкретного людського існування.

Без філософії Середніх віків сумнівно осягнути інші епохи мислення – ця філософія зв’язує Античність з Відродженням і пізніше з Новим часом; та вочевидь має і свою власну цінність.

Хоча більшість істориків покладають добу Середньовіччя в проміжок часу між п’ятим і п’ятнадцятим сторіччям – від падіння Римської імперії силами зовнішніх та внутрішніх чинників до виникнення ранніх форм капіталістичного суспільства – треба згадати, що християнська релігія вступає в контакт з філософією вже в другому столітті, коли серед новонавернутих християн

з’явилися греки. З цього часу, пройшовши етапи таврування філософії, включення її в нову релігію, використання її для захисту власних положень, розгортається взаємодія грецького та іудео-християнського світоглядів.

Античний вплив був більшою мірою платонівський та арістотелівський. Серед великих Середньовіччя умовно до Платона був ближчий Августин, до Арістотеля – Тома Аквінат. Звідси деякі дослідники вважають за можливе поділяти історію середньовічної філософії на період Августина і період Томи. Ми будемо більш традиційними, і називатимемо ці часи патристикою та схоластикою.

Час патристики (в її широкому сенсі) – це і передуюча та багато в чому обумовлююча її теми апологетика (2-3 віки), а також класичний (4-5 ст.) і заключний (6-8 ст.) її періоди. Апологетика – філософія раннього християнства, яка сповнена творів, спрямованих на захист і виправдання християнського віровчення і діяльності християн. Поруч з вирішенням безпосередньо-практичних завдань, пов’язаних із забезпеченням нормального функціонування християнських громад, християнські апологети багато уваги приділяли розробці та теоретичному обґрунтуванню свого віровчення. Причому розробка основ віровчення християнськими філософами не потребувала винаходу понятєвого апарату, вони могли (і зробили це) скористатися категоріальною мовою античної філософії. Загалом патристика є сукупністю теолого-філософських поглядів "отців церкви", які взялися за обґрунтування християнства, спираючись на античну філософію і перш за все на ідеї Платона. Знаходячи нове тлумачення більшість платонівських принципів знайшли своє підтвердження в християнській думці, серед іншого це – існування трансцендентної (потойбічної) дійсності, яка має довершений характер; влада божественної мудрості над Космосом; первинність духовного до матеріального; турбота про душу і її безсмертя; високі моральнісні імперативи; посмертне випробування душі; самозаглиблення; стримання пристрастей; смерть як

перехід до іншого життя; існування споконвічного божого знання; і головне – уподібнення Богу.

З дванадцятого сторіччя поступово через арабські впливи починається сприйняття арістотелівської думки. Цей рух починає відлік другого періоду середньовічної філософії – схоластики, яка була органічним продовженням і розвитком патристичних думок. Разом з цим тут виступає на перший план момент, який в патристиці ми знаходимо лише в його елементарних початках – намагання до створення системи. Назва "схоластика" йде від "схоластиків", якими називали викладачів вільних мистецтв – trivium (граматики, риторики і діалектики) та quadrivium (арифметики, геометрії, музики і астрономії). Їх назва перейшла на всіх, хто займався за шкільними прийомами вивчення наук, особливо філософії та теології, звідси і сама філософія отримала назву "схоластичної". Як вже попередньо зазначалось, схоластика отримала могутній поштовх завдяки прийняттю християнськими школами арістотелівської філософії. До дванадцятого сторіччя на Заході були відомими лише логічні твори Арістотеля, якими старанно користувались. Але поступово, через арабів та євреїв, а потім і завдяки самостійній праці, християнські вчені отримали всього Арістотеля.

Схоластика теж може бути умовно поділена на три періоди – до 13 ст. – розвитку, розквіту у 13 віці, і після того – поступове припинення розвитку і занепаду.

Представники патристики активно приймали участь в створенні основ віровчення, постійно вступали в полеміку з єретиками та язичниками, а схоласти вже працювали в той час, коли церква укріпила свої позиції і християнство знайшло виключне місце в житті суспільства. В цей період формування догматів було, в основному, закінчено, і зусилля схоластів були спрямовані, перш за все, на прояснення і систематизацію положень віри, приведення їх до такого стану, щоби за їх допомогою було легше навчати і

навчатись. Тут на відміну від творчих, оригінальних підходів патристики в основному панують інтелектуальні операції визначень, дефініцій і дістінкцій. Чому "в основному"? Тому що в ході розвитку християнської філософії середньовіччя виокремились дві її течії схоластика і містика.

Якщо в схоластиці переважає спекулятивно-логічний, то в містиці – споглядальний компоненти. Перша шукає істину в аналізі понять, друга – йде до істини через занурення в безпосереднє споглядання Абсолюту. Антагонізм між схоластикою і містикою був дуже плідним для розвитку філософії, дві течії і критикували, і урівноважували, і доповнювали одне одну. Слід зазначити, що в літературі прийнято виділяти етапи патристики і схоластики, бо схоластичний елемент в мисленні того часу був сильніший, а найменування дається за ознакою, яка переважає – тому період схоластики і містики залишився в історії "часом схоластики".

Серед представників патристики (Василій Великий, Григорій Нисський, Григорій Назіанзін та ін.) особливо треба вказати на неперевершену постать Августина Аврелія (354 – 430). Він не тільки вчитель Середньовіччя. Він зробив виключний по силі й тривалості благотворний вплив на думки майбутніх поколінь. Його сильний і суперечливий характер надав живості й переконливості його творам. Серед головних його ідей – думка про примат вольової складової над раціональною в Божественній сутності і так само в людині (певний ірраціоналізм під впливом платонізму). Йому належить ґрунтовний аналіз проблеми часу, який виводить за рамки античних циклічних уявлень до ідеї лінійного часу. Цей аналіз часу спирається на ідею внутрішнього споглядання і самозаглиблення, яка підкріплює особливий онтологічний статус особистості. Його роздуми над власним і людським життям роблять його чи не найсучаснішим для нас мислителем Середньовіччя. Його розвинений самоаналіз й протистояння самому собі; його інтерес до феноменів пам’яті, свідомості і часу; його ідея віри як розуміння в цілому; його сумніви і внутрішні конфлікти;

його страждання від богопокинутості і "закинутості" в цей світ; його крик "із безодні" вгору – роблять його вищим за багатьох сучасних екзистенцалістських авторів. "Ти, Господи, створив нас спрямованими до Тебе, і наше серце тривожне, поки не заспокоїться в Тобі." (Августин)

На відміну від Августина, найяскравіший діяч схоластики Тома Аквінський (1225 – 1274) не надавав перевагу вірі (і волі) над розумом, йому була важлива їх гармонія. Розум не повинен бути лише засобом доведення віри, світ як створіння вивчається розумом і так ми можемо за цим створінням впізнати і пізнати Творця. І віра, і розум – з одного джерела, від Бога. Умоспоглядання природного порядку розширює людське розуміння творчої волі Бога – отже треба вивчати "закони природи". Вони не загрожують людській свободі, бо вона вплетена в тканину створеного Богом порядку. Сам факт впорядкованості природи дозволяє людині розвинути раціональну науку, яка в кінці кінців приведе його розум до Бога. Хоча, вслід за арістотелевою думкою, Бог у Аквіната є тільки вищою формою в ієрархії буття. (Поміж іншого в думках Томи ми помічаємо науковий інтерес до речового світу, який тоді ж знаходить своєрідну реалізацію у Роберта Гросетеста та у Роджера Бекона).

Основні положення християнського віровчення приймають у середньовічній філософії (і в патристиці, і в схоластиці) вигляд головних настанов, принципів світогляду, векторів думки. Серед них треба виокремити теоцентризм. На відміну від античного світогляду, який за своєю сутністю є космоцентричним, середньовічна філософія та й культура загалом спрямовані до Бога. (З цим принципом пов’язаний і своєрідний антропоцентризм, бо серед божих створінь людина займає виключне місце.) Ідея створення (креаціонізм) є експлікацією теоцентризма в онтології, ідея одкровення (ревеляціонізм) – в пізнанні. Однак Бог не є осердям космосу, він потойбічний – тому ми кажемо про супранатуралізм, надприродність в середньовічному розумінні Абсолюту, і ширше, про дуалізм християнської культури. Дуалізм Бога і цього світу мав свої

прояви в дуальних відношеннях духу і плоті взагалі, царства Божого і царства земного, духівництва і мирян тощо. Також треба сказати про сотеріологізм середньовічної думки – орієнтацію її та всієї людської діяльності на спасіння душі. Тому людина має керуватися принципами провіденціалізму (ідея розвитку згідно божого промислу) та есхатологізму (вчення про кінець цього невтішного світу і настання царства Божого).

Окремо слід нагадати про один з своєрідних "символів" середньовічної схоластики – спір поміж реалістами і номіналістами. Перші (серед яких можна вказати точно на Ансельма Кентерберійського та обережно на Тому Аквінського) вважали, що справжню реальність мають не речі, а лише загальні поняття, т.зв. "універсалії", які існують поза свідомістю, незалежно від світу речей. Інші (Росцелін Комп'єнський, Вільям Оккам) думали, що Бог у своїй всемогутності не є підкореним якимсь ідеям – отже об'єктивно існують лише одиничні речі, а універсалії є лише іменами (nomen – ім'я), позначками речей.

Підсумовуючи ще раз треба вказати на те, що філософія Середньовіччя не була у безумовній монополії церкви, релігія скоріш вказувала не на ті висновки, до яких необхідно прийти, а на ті, яких не варто прагнути. Серед іншого так звана "схоластична" філософія своєрідно поєднала іудео-християнський вплив з античним (переважно з платонізмом і арістотелізмом) – зблизила "Афіни і Єрусалим". Був осмислений лінеарний характер часу і створені онтологічні, космологічні, "за задумом" та "з особистого досвіду" докази буття Божого. Середньовіччя відійшло від античної естетики самого процесу пізнання й прийшло до практичних прагнень і цілей (мета віри – спасіння). Філософія стала вихователем європейських (варварських) народів. (Бог Декарта, Паскаля, Берклі – це не античний бог – першодвигун.) І, окрім обґрунтування вчення церкви, ця епоха давала людині можливість наближення до Бога, де принцип спокути (єднання) перевершував принцип осуду (розколотості, роздвоєння). Філософія Середньовіччя в певному сенсі постала

як мислення творчої свободи людини, як вивільнення з полону античної покори необхідності. "Бог став людиною для того, щоби ми стали Богом." (Афанасій Великий)

Питання для самоперевірки

1). Які два періоди зазвичай виокремлюють в середньовічній християнській філософії?

2). Які впливи античної думки були визначальними для епохи Середньовіччя?

3). Які головні принципи середньовічного християнського мислення?

4). В чому полягав спір поміж реалістами та номіналістами?

5). На Вашу думку, яке значення філософії Середніх віків?

Література

1). Алєксандрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.

2). Виндельбанд В. История философии. К., 1997.

3). Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья, С.-Пб., 2001.

4). Гринів О. Історія філософії. Курс лекцій для аспірантів.–Львів, 2015.–559с.

5). Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца 14 века. М., 2004.

6). Іщенко Ю.А. Нариси з історії філософії. К., 2001.

7). Коплстон Ф. История философии. Средние века. М., 2003.

8). Рассел Б. Історія західної філософії. К., 1995.

9). Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.

10). Штёкль А. История средневековой философии. СПб., 1996.

Філософія епохи Відродження

Ренесанс – доволі складний для оцінки етап становлення західноєвропейської думки. Намагання звеличити і принизити ті часи не полишають голови багатьох дослідників. Причиною тому є суперечливість самої епохи.

Однією з цих суперечностей Відродження була її "межовість" і "перехідність". Середньовіччя в його економічних, соціальних, політичних, духовних формах уже вичерпувало себе, а новий (буржуазний) лад ще не ствердився. Безліч ознак середньовічної культури діють і у Відродженні (серед яких нас цікавить стан мислення, а офіційною філософією залишається схоластика). Водночас відбувається перехід до нових форм культури.

Ця епоха заявляє про себе становленням товарно-грошового господарства, зростанням ролі міст-держав, у яких починає панувати вільна праця ремісників, процвітати торгівля і банківська справа, з'являються мануфактури. Разом з тим нова культура має духовні підвалини в попередніх часах. Середньовіччя, а особливо пізня схоластика (В. Оккам), вказувало на різнопорядковість Божої і цієї емпіричної реальності. І от після тисячорічного прискіпливого придивляння до трансцендентного, потойбічного світу, мислення поступово починає озиратись навколо й осмислювати тутешній стан.

На допомогу цьому осмисленню приходить Античність. Ясність і краса давньогрецької (і почасти давньоримської культури) в розумінні світу, Бога і головне – людини зачарували діячів раннього Ренесансу, який отримав свою назву від ідеї відтворення, оживлення Античності і оновлення Середньовіччя. Цей процес досягає вершин в мистецтві і певним чином впливає також й на філософію.

Колискою ренесансного руху вважається Італія (головним чином Флоренція), де він постає на століття раніше (14 в.), ніж в інших країнах

Західної Європи. Цей світогляд спочатку поділяло лише декілька осіб, та і надалі він залишиться справою елітарною, аристократичною та антиплебейською, носіями його були вищі освічені (зокрема знайомі з мовами) верстви суспільства. Не будучи народним рухом, Відродження все ж набуває певний світський характер, воно є усвідомленням того, що інтелектуальна робота може звершуватись не тільки в монастирях, а і в інших колах.

Переключивши основну увагу на земний світ філософи серед творінь виокремлюють людину – відбувається своєрідний перехід від теоцентризму до антропоцентризму. Studia humanitatis (заняття людським) були відділені від studia divinitatis (заняття божественним) і піднесені на таку ж висоту. Орієнтація на людину стає найважливішою рисою, яка відрізняє Відродження. Бог залишається началом усіх речей, але людина – центр всього світу.

Людина в своїх задумах та діяльності не повинна нічим обмежуватись. Самосвідомість ренесансної людини сповнена самоствердження, відчуття сили і таланту, життєвості і свободи. Філософія цієї епохи послаблює мотиви гріховної сутності людини.

Тогочасний антропоцентризм має втілення в гуманізмі та індивідуалізмі. Гуманізм – теорія і практика Ренесансу, повага до прав і гідності Людини корелює з індивідуалізмом, який підкреслює неповторну значущість, суверенність, окремішність кожної людської особи.

Виходячи з античних зразків, які героїзували, підносили людину, ренесансна думка вбачала (і зворотно) реалізацію людини в освоєнні культури минулого. Іудейсько-християнське лінеарне розуміння часу доповнювалось древнім – циклічним, відтворення Золотого віку ставало можливим. Антична культура поставала не просто джерелом наукового знання і законів логічного розмислу – вона звеличувала й збагачувала людський дух.

Філософія, як не дивно, не продовжує арістотелівсько-томістську наукову лінію і звертається більшою мірою до платонізму та неоплатонізму

(хоча є увага й до стоїків, Епікура, Ціцерона та ін.) Ясна річ, що Захід знав Платона і Плотіна і раніше – Августин, Іоанн Скот Еріугена, Мейстер Екхарт багато в чому були платоніками, але їх платонізм був більшою мірою християнський, тепер намагались відкрити "справжнього" Платона. В цьому суттєво допомогли гуманістам греки, які втікали від турок до Італії, вони навчали грецькій мові і древні "заговорили" більш автентично.

Для Відродження особливе значення має діяльність Флорентійської академії, заснованої і керованої впродовж тридцяти років Марсіліо Фічіно (1433 – 1499). Філософське обґрунтування гуманістичного ідеалу відбувалось на засадах звернення до неоплатонізму і протиставлення його арістотелізму. Фічіно розповсюджує платонівські та плотінівські ідеї, перекладає всі їх праці, але власне його вчення, сприймаючи ідеї платонізму, не полишає християнського ґрунту, виступає їх своєрідним синтезом. Платонівська теологія дає можливість зрозуміти божественне одкровення. Еманації неоплатоніків розуміються Фічіно як поступове згасання божественного світла. Водночас він помічає, що середньою ланкою в "пластах" буття є душа – сутність людини. Отже і людина є об'єднуючою ланкою Всесвіту. Кожне суще є етапом сходження до Бога (всі речі "прагнуть повернутись" до Творця). Еманації і сходження – єдиний потік, спрямовує ж все суще в цей єдиний потік любов (яка вища за розум). Якщо людина любить, вона включена в світовий потік єднання з Богом.

"Людина як творча істота, людина – співробітник, співтворець Божий" – один з виявів антропоцентризму Ренесансу. Джованні Піко делла Мірандола стверджував, що в античних містеріях людину символізував Прометей. Людина сподівається піднятись до богів.

Міфи, вслід за мистецтвом (архітектурою, живописом, поезією), почали передавати і зміст метафізичних осяянь. Серед способів пізнання чільне місце займає уява, значення якої відкидалось в негнучких схоластичних системах.

Реабілітація поцейбічного йде не тільки в рамках гуманістичної думки. Увага до плоті, тілесного переростає в натурфілософію, філософію природи. Остання має своє неповторне обличчя, бо на відміну від античної, її цікавить відношення Бога і світу.

Серед діячів Відродження, близьких до натурфілософії слід назвати Миколу Кузанського (1401 – 1464). Він, як і більшість філософів свого часу, орієнтувався на традицію неоплатоніків. Але в його творах ця традиція отримала сутнісні зміни. Центральне поняття неоплатонізму "Єдине" було ототожнено і з єдністю – мінімумом і з безкінечністю – максимумом. Центральний пункт його філософії – вчення про збіг абсолютних мінімуму і максимуму в Богові. Тут на передній план виступає одна з суттєвих рис ренесансного Бого- і світо-розуміння – пантеїзм, зближення природи і Абсолюту. "Єдність протилежностей" (термін Кузанця) знаходиться не тільки в онтологічному, а й в гносеологічному зрізі – у вигляді "вченого незнання". Саме воно є розумінням обмеженості суто раціонального мислення, де скінченні визначення не можуть осягнути Абсолют. Людина –мінімум пізнає світ і Бога – максимум за допомогою відчуттів, раціо і найвищої пізнавальної здатності – інтелектуального споглядання.

Не слід забувати, що крім розвитку мистецтв і філософії з філологією, Відродження є добою винаходів і відкриттів, які в свою чергу і спонукають і є результатом становлення методів експериментально-математичних досліджень та розуміння світу, як детерміністськи облаштованого. Більш, ніж будь-які інші чинники, саме Коперникове прозріння послугувало і імпульсом, і символом розриву з античним і середньовічним поглядами на Всесвіт і переходу до поглядів сучасної епохи. Дарма, що Коперник творив під впливом античного неоплатоністського обожнення Сонця, що також за його розрахунками був введений новий григоріанський папський календар (і водночас його система виявилась ані простішою, ані точнішою за Птолемеєву), його теорія спонукала

відмову від уявлень про особливе місце Землі і людини в Всесвіті. Якщо Земля дійсно рухається, тоді не існує ніякого нерухомого центру Творіння Божого, а отже і плану його спасіння. "Як на мене б краще не розробляти ідеї Коперніка," – реакція на це Паскаля.

Пригадавши піфагорейську любов до чисел, Кеплер виснував декілька принципів, які доводили, що устрій Всесвіту знаходиться в гармонійному погодженні з витонченими математичними законами. А телескоп Галілея показав небеса в їх грубій матеріальності (там немає низу і верху, отже немає божественного). Окрім цього Галілей засновує основні робочі принципи експерименту.

Щодо соціальних вчень, окрім маккіавелізму, окрасою Відродження стають утопічні вчення (Мора, Кампанелли та ін.). Їх талановиті твори будуть спонукати найрізноманітніші їх трактування аж до сьогодення.

Ренесанс був епохою Переходу, не ставши добою найвеличніших досягнень мислення, водночас підготував настання філософії Нового часу 17 сторіччя. Він, хоча і не розбив, але багато в чому зруйнував негнучку схоластичну систему. Намагання з'ясування природи людини і природи як такої, втілені в незалежних думках, розквіт мистецтв і багатства, посилення світської культури порівняно з духовною призвели до "реакції на поганську політику ренесансних пап" – Реформації.

Незважаючи на певний секуляризм Ренесансу, Церква досягла зеніту своєї слави саме в цю епоху. Саме під заступництвом пап Рафаель, Мікеланджело та інші великі майстри створювали свої творіння неперевершеної краси. Пишний розквіт католицької церкви послугував основою для звинувачень її в "обмирщенні". (До речі, безпосереднім приводом для початку Реформації стала спроба папства фінансувати створення архітектурних та художніх шедеврів Високого Відродження (а головне на зведення Собору Святого Петра в Римі) за рахунок продажу індульгенцій.) Щедре

покровительство високій культурі (та благодіяння взагалі) викликало саме такий сильний антиелліністський та антираціоналістичний запал протестантства. "Тільки вірою" можна спастись, благі справи не мають вирішального значення – так обґрунтувала своє ставлення до Бога Реформація. Розвівши з небувалою силою іманентний та трансцендентний світи, вона парадоксально призвела до розуміння природи як розчаклованого світу зі своїми власними (не божественними) закономірностями. Будучи гранично релігійним протестантизм спричинив сучасний погляд на світ як на лише "земну" сутність.

Питання для самоперевірки

1). Що значили studia humanitatis для діячів Відродження?

2). Які особливості ренесансного неоплатонізму?

3). Розкрийте значення "антропоцентризму", "гуманізму", "індивідуалізму".

4). Які особливості натурфілософії цієї епохи?

5). Які головні передумови і причини виникнення Реформації?

Література

1). Виндельбанд В. История философии. К., 1997.

2). Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья, СПб., 2001.

3). Гринів О. Історія філософії. Курс лекцій для аспірантів.–Львів, 2015.–559с.

4). Гусєв В.І. Історія західноєвропейської філософії 15 – 17 ст. Курс лекцій: Навчальний посібник. К., 1994.

5). История философии в кратком изложении. М., 1991.

6). Іщенко Ю.А. Нариси з історії філософії. К., 2001.

7). Рассел Б. Історія західної філософії. К., 1995.

8). Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.

Філософія Нового часу

XVII століття в розвитку філософії – нова епоха, характерною особливістю якої є ствердження цінності раціоцентрованого світогляду. Раціоналізм як світогляд пов'язаний з переконанням людини в тому, що в світі є встановлена Богом закономірність, яку людина, спираючись на свій розум та відкритий науковий метод, може розкрити та поставити на службу гуманістичним цілям. Можливості розуму уявляються безмежними.

В Новий час людина виходить в сферу практики, все більше усвідомлюючи себе в якості суб'єкта власної життєдіяльності, чому сприяють соціально-історичні зміни – розвиток мануфактурного виробництва, товарно-грошових відносин, становлення індустріально-машинного способу освоєння природи, що, в свою чергу, вимагає змін і в духовно-культурній традиції. Наука стає важливим фактором соціально-економічного розвитку та перебудови суспільної свідомості. Своєрідним гаслом епохи може слугувати вислів Ф. Бекона: "Знання – сила". Звідсіль розуміння призначення науки – знання того, якими є речі самі по собі, в служінні практичним потребам людини, в пізнанні причинно-наслідкового зв'язку природних явищ заради використання їх на благо людей. Світ уявляється та усвідомлюється людиною як об'єкт її діяльнісних зусиль, є сферою її практичної активності. В практиці як предметно-матеріальній перетворюючій діяльності людина розплачується за своє незнання, брак істинних знань.

Звідсіль трансформується і предмет філософії – на перший план виходить гносеологічна проблематика, проблема наукового метода і пізнання взагалі: а чи є людина дійсно знаючою світ й саму себе істотою, а чи знаємо ми, що таке знання, які труднощі слід подолати в процесі пізнання тощо? Отже, в центрі філософії – теорія пізнання, виробка методів істинного знання для наук. Завдання філософії усвідомлювалось в методологічній площині – як творення

нового методу мислення, оберненого до реального світу, становлення нового методу наукового пізнання, який має подолати споглядальний ідеал знання, та зосередити увагу на питаннях практико-експериментального характеру. Але вже проглядається специфіка філософії та інших наук: якщо науки відкривають закони природи, то філософія віднаходить закони мислення і в цьому відношенні є дієвим знанням щодо всіх наук.

На першому етапі філософії Нового часу, що припадає на XVII ст., даними проблемами опікуються два характерні для епохи напрямки – раціоналізм (від лат. ratio/“раціо” – розум) та емпіризм (від гр. empeiria/“емпіріо” – досвід).

Емпіризм. Під впливом потреб виробництва розвивалося насамперед досвідне знання, напрямок емпіризму, родоначальником якого виступає англійський філософ Френсіс Бекон (1561-1626). Подалі розвиватимуть традицію емпіризму англійські мислителі Томас Гоббс (1588-1679), Джон Локк (1632-1704), Джордж Берклі (1685-1753), Девід Юм (1711-1776), французький філософ П’єр Гассенді (1592-1655).

Філософи-емпірики вважали досвід, пов’язаний з почуттєвістю, сприйняттям, уявленнями, джерелом знання. Зміст знань в кінцевому рахунку можна звести до досвіду. Звідсіль своєрідним гаслом емпіриків-сенсуалістів (Гоббс, Локк, Берклі, Юм, Гассенді) (від лат. sensus – відчуття, відчування) був вислів, що “нічого немає в пізнанні, чого б раніше не містилось би у відчуттях”. Розум людини першоначально є чистим, уподібненим табличці (“tabula rasa” – чиста дошка), а вже відчуття, сприйняття, уявлення пишуть на цій “табличці” свої письмена. Оскільки форми почуттєвого пізнання можуть привести до хибних знань, знання корегуються за допомогою експерименту.

В реальному житті розум є “затемненим” хибними уявленнями та поняттями – “ідолами” (Ф. Бекон). Звідсіль народжується ідея “чистого розуму”, тобто, вільного від “ідолів”, ілюзій, тому здібного проникнути в сутність явищ.

Головний метод пізнання має вести до істини, а основою методу є почуттєвий досвід, емпіричне індуктивне знання. Отже, індуктивний метод руху розуму, наряду з експериментом – істинний метод пізнання.

Знання, на думку Ф. Бекона (основні праці – "Новий Органон або істинні вказівки для тлумачення природи", "Велике відтворення наук"), мають силу, яка стимулює людину до діяльності, забезпечують панування людини над природою, практичну користь людському роду: "що в дії є найбільш корисним, то й в знанні є найбільш істинним". Наукові знання набувають силу тоді, коли вони виводяться безпосередньо із експерименту, а не з особливостей людського інтелекту. Останній спрацьовує позитивно, коли осмислює дані експерименту. Експеримент індукує знання, наводить на них (невипадково "inductio"в перекладі з лат. означає саме "наведення"). Істинний метод полягає в інтелектуальній переробці матеріалів, які доставляє досвід.

Отже, першою умовою реформи науки є вдосконалення методу узагальнення, створення понять. З цієї установки мислителя на експеримент народжується філософський метод індукції, що представляє собою рух думки, логічний умовивід від одиничного до загального, від часткових випадків до узагальнених висновків. Тобто знання повинно йти від часткового, досвідного (експериментального) до теоретичних узагальнень, створення певних теорій. Інакше кажучи, знання загального характеру, на думку Бекона, можна отримати, порівнюючи експериментальні данні. Але навіть при одиничному негативному результаті, слід відмовитись від застосування виведеного індуктивно загального правила.

Однобічність беконівської філософії, що полягає в неможливості застосування методу індукції, коли йдеться про теоретичний рівень знання та необхідність використання в пізнавальній діяльності понять, що є наслідком методу ідеалізації – наприклад, "точка", "пряма", "площина", "абсолютно тверде тіло" тощо, прагне виправити раціоналізм.

Раціоналізм. Філософські погляди французького філософа, математика, фізика Рене Декарта (1596-1650) (основні роботи – “Міркування про метод”, “Метафізичні міркування”, “Начала філософії”) певним чином розв’язували дану проблему. Напрямок раціоналізму представляє також творчість філософів – Бенедикта Спінози (1632-1677), Готфріда Вільгельма Лейбниця (1646-1716), Ніколо Мальбранша (1638-1715) та ін., що орієнтувалися в цілому на ідею, що досвід, оснований на відчуттях людини, які бувають ілюзорними, не може бути підставою формування загальнонаукового методу. Безумовно, досвід та експеримент є важливими складовими знання, але підставу істинного методу слід шукати в самому розумі, в мисленні, яке виникає незалежно та до відчуття, але є таким, що прикладається до почуттів. Тобто, досвідні та експериментальні данні в певному сенсі сумнівні, тому в самому Розумі, людській душі слід шукати ясні, виразні, незалежні від досвіду, існуючі до відчуттів, ідеї, розвиваючі які людина може отримувати істинні знання про світ.

Як вважає Р. Декарт, історія пізнання говорить про те, що істину віднаходили випадково, інтуїтивно, а завдання полягає в тому, щоб в пошуку істини можна було б опертися на такий метод (від гр. “мЭипдпт” – шлях, спосіб дослідження), що веде до істинних знань. Тобто, Декарт ставить насамперед проблему обґрунтування достовірності знання, завдання віднайти способи (критерії) відрізняти та відділяти знання істинне від хибного.

Реалізуючи це завдання, філософ насамперед прагне раціоналістично обґрунтувати природнє право людини на свободу думки, право на сумнів. Процедура, яку створює філософ, має на меті сприяти віднаходженню першоначал пізнання. Це є процедура відшукування абсолютно істинного положення, яке було б “началом” як метафізики, так і всіх наук. Щоб відшукати перше, абсолютно істинне положення, слід спочатку засумніватися в усьому, відкинути все, що дає привід для сумніву – почуття, уяву (образи), математичні поняття (що вважаються найдостовірнішими), навіть продемонструвати сумнів

у власному існуванні. Але щодо останнього, то відкинути, як виявляється, його неможливо, адже неможливо вважати неіснуючим те, що безпосередньо здійснює акт сумніву. Сумнів – це є наша думка. Мисляче "Я" – головний атрибут людини. Звідсіль випливає головний декартів висновок: «Cogito, ergo sum» («Я мислю, отже, я існую»). В цьому відношенні навіть скептик визнає факт свого власного буття в якості людини розуміючої. Інакше кажучи, основою методу є інтелект, мислення, дедуктивно виведене знання. Відшукати істину можливо на шляху правильного застосування розуму, звідсіль людина як носій інтелекту, як суб'єкт, здібний до міркування, до розмислів може служити підставою всякої достовірності суджень.

Отже, людина, що вільно користується своїм мисленням, має право, за Декартом, сумніватися в усьому, що можна піддати сумніву. Вказаний принцип "картезіанського сумніву" відступає тільки перед "нормативним світом", тобто на сферу практичної морально-правової регуляції (світ звичаїв, традиційних правил поведінки, моральнісних норм тощо) картезіанський принцип сумніву не розповсюджується. Це є для філософа принциповим.

Таким чином, в розв'язанні проблеми достовірності знання висхідними думками Декарта слугують наступні. По-перше, на шляху до істини слід керуватися тільки розумом, який один є джерелом істини, тому не слід довірятися ані авторитетам, звичаям, усталеним підходам ані почуттям. По-друге, віднайти істину можна, тільки правильно застосовуючи розум, тобто спираючись на ефективний метод, який, за Р. Декартом, має включати в себе наступні правила: 1). починати з простого та очевидного, тобто визнавати істинним тільки те, що пізнається з чітко вираженою очевидністю, що не дає жодного приводу для сумніву; 2). розкладати складні проблеми на прості елементи знання; 3). вибудовувати знання через сходження від простого до складного; 4). не робити пропусків в логічних ланцюгах дослідження, тобто зберігати безперервність в системі умовиводів. Щоб дотриматись останнього

правила, мислення має бути основане на інтелектуальній інтуїції, що виступає в якості висхідного пункту ланцюга дедукцій, адже має ухопити перші начала в пізнавальному процесі, та дедукція, що дозволяє отримати наслідки процесу міркування. Тобто, істинність знання забезпечує розум людини, який проходить ступенями безперервної дедукції (від лат. «deductio» – виведення), що представляє собою рух думки, логічний умовивід від загального (відомого) до часткового, від загальних суджень (доведених) до часткових. Отримане таким чином знання використовується практично, застосовується в експерименті.

В цілому для епохи характерним було відношення до науки як найважливішому заняттю людини, адже в цю добу вірили, що наука здібна позбавити людство від бідності та страждань, підняти суспільство на принципово новий етап прогресивного розвитку. В цю епоху формується науковий тип раціональності, зорієнтований на принципи об'єктивності відтворення дійсності, систематизованість знання, послідовність, обгрунтованність мислення та ін. У філософії Нового часу здійснюється "поворот" від натурфілософії до вивчення природи як об'єктивної реальності, що не залежить від волі та свідомості, від розуміння природи як "фюзіса" до її тлумачення як "натури".

Онтологія Нового часу. Новий час відкриває насамперед такий вид буття як суб'єктивна реальність. Тобто, в розумінні людського буття у філософії Нового часу виходили в цілому з висловлювання Р. Декарта: "Я мислю, отже, я існую", інакше кажучи, людське буття тлумачилось залежним від свідомості самої людини. Але все ж таки в цей період однією з основних онтологічних категорій виступає також і категорія субстанції (від лат. substantia – сутність; дещо, що лежить в основі; об'єктивна реальність, що розглядається з боку її єдності), що певним чином конкретизує поняття буття. Вже етимологічний аналіз показує нам, що в тлумаченні змісту даної категорії міститься принаймні два аспекти: самодостатність, абсолютна незалежність, а також філософська

категорія “субстанція” означає дещо незмінне, те, що є першопричиною, першоначалом всього існуючого.

Філософія Нового часу дає нам можливість збагнути різноманітність концепцій буття. Принаймні існує три позиції: плюралістична (від лат. pluralis – множинний), зорієнтована на те, що видів буття є достатньо багато, тобто, світ є не одноманітним, а багатоманітним; моністична (від гр. monos – один, єдиний), що визнає один тип реальності, матерію, дух або Бога, тобто пояснює багатоманітність світу за допомогою єдиної субстанції, з точки зору “внутрішньої природи” світу; дуалістична (від лат. dualis – подвійний), що в розумінні світу виходить з двох реальностей, обираючи в якості основ частіше всього матеріальне та ідеальне.

Вчення про буття Р. Декарта як раз постулює наявність двох субстанцій: матеріальної (тілесної) та духовної, головними атрибутами яких виступають відповідно протяжність та мислення. Неподільна субстанція – розум, становить предмет метафізики; подільна субстанція – матерія є предметом фізики.

Б. Спіноза дуалізму Декарта протиставляє монізм. За Спінозою, субстанція єдина, вічна, безкінечна – нею є природа або Бог. Субстанція виключає існування будь-якого іншого начала, тобто є причиною самої себе (causa sui). Реально існуючі речі (мислячі істоти або предмети) представляють собою модуси, видозміни субстанції.

Г.В. Лейбниць створює вчення про множинність субстанцій, тобто висхідним началом при поясненні світу як субстанції слугує позиція плюралізму. Монади представляють собою самостійно існуючі субстанції. Сутністю кожної монади як замкненого, самостійного, відмежованого, відособленого “всесвіту” є діяльність. Монади розрізняються в залежності від того, в якій мірі їх діяльність стає ясною, переходить на рівень усвідомлення або розумності. В цьому відношенні ступінь розвиненості монад можна представити через наступний ланцюг – мінерали, рослини, тварини, людина,

бог. Діяльність монад виражається у безперервній зміні внутрішніх станів, які ми можемо спостерігати, споглядаючи життя власної душі.

Підсумовуючи, зазначаємо, що філософія Нового часу опікується насамперед гносеологічною та онтологічною проблематикою, розвиваючись у двох основних напрямках філософування – емпіризму та раціоналізму та спираючись відповідно на такі засадничі методи пізнання як індукція та дедукція.

Питання для самоперевірки

1). В чому полягає відмінність філософії Нового часу від попередніх етапів розвитку філософії? Поясніть соціально-історичну обумовленість становлення філософії Нового часу.

2). В чому спостерігається різниця між раціоналізмом та емпіризмом як філософськими підходами?

3). Як розуміє Ф. Бекон науку та її місце в суспільному поступі? В чому полягає метод наукового пізнання, за Беконом?

4). Як Ви думаєте, чому в якості висхідного пункту філософії реальності у Р. Декарта виступає мислячий суб’єкт?

5). Як пов'язані між собою ідея сумніву Р. Декарта та його раціоналістичний метод?

6). Назвіть існуючі у філософії Нового часу концепції буття та розуміння субстанції.

Література

1). Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001.

2). Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). – М.: Наука, 1987.

3). Гусєв В.І. Західна філософія Нового часу. XVII-XVIII ст.: Підручник. – 2-ге вид., стереотип. – К.: Либідь, 2000.

4). Історія філософії: Підручник / ЯрошовецьВ.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; за ред. В.І. Ярошовця. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.

5). Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997.

6). Скратон Роджер. Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Вітгенштайна / Пер. з англ. О. Коваленко. – К.: Основи, 1998.

7). Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII вв. – М.: Высшая школа, 1984.

Ідеї Просвітництва

Філософією Просвітництва називають духовно-ідейний рух, що займає керівне положення в суспільно-політичному та культурному житті Європи та США у XVIII ст., та представлений такими мислителями як Шарль Луї Монтеск'є (1689-1755), Вольтер (Франсуа Марі Аруе) (1694-1778), Жан-Жак Руссо (1712-1778), Дені Дідро (1713-1784), Поль Анрі Гольбах (1723-1798), Клод Адріан Гельвецій (1715-1771), Жюльєн Офре де Ламетрі (1709-1751), Марі Жан Антуан Ніколя Кондорсе (1743-1794), Етьєн Бонно де Кондільяк (1715-1780) та ін. (Франція); Джон Локк (1632-1704), Джон Толанд (1670-1722), Ентоні Ешлі Купер, граф Шефтсбері (1671-1713), почасти – Девід Юм (1711-1776), Адам Сміт (1723-1790) (Велика Британія); Готфрід Вільгельм Лейбниць (1646-1716), Християн Вольф (1679-1754), Готхольд Ефраїм Лессінг (1729-1781), Йоганн Готфрід Гердер (1744-1803), Йоганн Вольфганг Гете (1749-1832) (Німеччина); Джон Адамс (1735-1826), Томас Джефферсон (1743-1826), Томас Пейн (1737-1809) (США); Деніс Іванович Фонвізін (1745-1792), Дмитрій Сергійович Анічков (1733-1788), Ніколай Іванович Новіков (1744-1818), Алєксандр Ніколаєвич Радищев (1749-1802) (Росія).

Ідейним підґрунтям філософії цієї доби слугують світоглядні засади Нового часу, хоча і суттєво конкретизовані. Так, як і для минулої епохи, раціоналізм становить характерну рису просвітницької ідеології – філософський світогляд, що спирається на віру в абсолютне знання та суверенітет розуму. Але в нову епоху розум виконує не стільки методологічно-пізнавальну, скільки критичну функцію, є своєрідним "суддею" в усіх сферах суспільного та духовного життя: на підставі раціоналістичного аналізу переглядаються засади застарілих (феодальних) суспільно-політичних інституцій; розум в критичному своєму вимірі буття прокладає шляхи до морального вдосконалення людини у

виховному та освітньому процесах; розум обґрунтовує підстави можливих перетворень суспільства у відповідності до інтересів та потреб людей.

Це була епоха ствердження моральнісно-духовної автономії індивіда, ідеалу вільної особи, “мужності користуватися своїм власним розумом” без будь-якого зовнішнього керівництва, за вдалим висловлюванням Ім. Канта. Безумовно, ідеал свободної особистості розроблявся ще з часу Відродження, але отримує своє визнання ця ідея саме в епоху Просвітництва, коли людина вийшла “зі стану власного неповноліття” (Кант), тобто, подолала свою нездібність користуватися власним розумом, не спираючись на чиєсь зовнішнє керівництво.

Зважаючи на означене, можна сказати, що головною ідеєю Просвітництва є перебудова світу (і насамперед – суспільного) на розумних началах через розповсюдження знань серед якомога більшого кола людей, як правителів (ідея “освіченого монарха”), так і звичайних підданих (ідея “освіченого народу”), що разом становлять одну з засадничих підстав прогресивного розвитку суспільства. Невипадково більшістю просвітників суспільні проблеми пов'язувались з протиріччям між освіченим та неосвіченим суспільством. Інакше кажучи, філософський розум виступав для мислителів-просвітників підґрунтям для розв’язання складних суспільних проблем, мав віднайти раціональні засади суспільного прогресу. Ідея прогресу в просвітницькій ідеології відтворювала віру в можливість безкінечного вдосконалення людини та суспільства, “виховання” людського роду шляхом пошуку найліпших форм історичного розвитку.

Слід зазначити, що поняття, яким прийнято означати XVIII століття – “Просвітництво” несе в собі певну подвійність: це і назва історичної доби і головна характеристика типу духовного життя в цю епоху, адже головним своїм завданням духовні лідери цього ідейного руху вважали – просвітити, навчити, виховати людину, дати їй перспективи нового життя, що відкриває шлях до

щастя, реалізації власних інтересів, гармонійного (насамперед на основі рівності юридичних прав) співбуття в суспільстві. Звідсіль випливає характерне для філософів-просвітників обґрунтування вирішальної ролі освіти, науки, культури у розв'язанні суспільно-політичних проблем, віра в те, що знання та виховання людей, тобто "просвітлення" розумів, розповсюдження наукових та філософських ідей може змінити людину і людство.

Головну перешкоду на шляху розв'язання цих завдань епохи просвітники вбачали в зіткненні егоїстичного індивіда, зорієнтованого на свої власні інтереси і людини як носія громадських інтересів та суспільних ідеалів. Звідсіль невипадково значна увага філософами приділялась процесу виховання гідної людини, прищеплення їй моральнісних якостей. Процес виховання визнавався просвітниками настільки впливовим фактором формування людини, що вирішував, за словами К.А. Гельвеція, долю людини. Завдання виховання бачили в розвиненні природних обдарувань людини до їх вищої міри.

Звертаючи увагу на складну діалектику індивідуального, приватного та загального, суспільного, якою опікувались мислителі цієї доби, не можна не зважити й на те, що становлення просвітницької ідеології пов'язано було з утвердженням самосвідомості нового суспільного класу буржуа, подоланням залишків феодальної ієрархії, розвитком суспільних відносин на принципах рівності, братерства, свободи, справедливості, що, безумовно, потребувало узгодження приватних інтересів людей з загальними суспільними ідеалами, що вибудовувалися в даний історичний період.

Віра в те, що розв'язання цієї колізії людського буття можливе, породжувало історичний оптимізм, який виражав як дух просвітницької ідеології, так і умонастрій нового суспільного стану – буржуа. В основі історичного оптимізму лежав той же раціоналістичний світогляд, переконання в розумності людини, покладання на те, що в людській природі містяться позитивні задатки, завдяки яким людина здібна думати не тільки про себе, але й

про інших, про своє місце в суспільстві, про загальні підстави суспільного буття.

Але якщо з'ясовувати концептуальні засади просвітницького підходу до людини в цілому, то домінувала тут орієнтація на природу, що існує сама по собі вічно та є причиною всього існуючого (Гольбах). Природа – єдина сила, що управляє світом – ця просвітницька установка спрацьовувала відповідно і по відношенню до людини, яка тлумачилась частиною, дитиною природи, для якої є характерним у порівнянні з рослиною більше душі, почуттєвості, а у порівнянні з твариною – більше розуму (Ламетрі). Зважали мислителі-просвітники насамперед на ті особливості людини, які вивищували її над іншими живими істотами, а саме – на розум, духовну та фізичну силу, потреби, інтереси, мову, етичну культуру тощо. Просвітники пояснювали, що людина існує в природі і тому підпорядковується її законам, а самі ж закони природи ототожнювалися з законами розуму. Особливо зважалось на дію такого загальноприроднього закону як прагнення запобігати стражданням та шукати задоволень, звідкіль виводилося, що жити, по можливості насолоджуючись, і означає жити у злагоді з природою, з почуттями, розумом.

До речі, природним походженням людини обґрунтовувалась і рівність людей, їх рівні права та вроджене право на щастя. Основою щастя є життя як таке та дана людині здібність відчувати, звідсіль з людським щастям пов'язувалась суспільна вимога зробити почуттєве життя людини змістовним, гідним людини, повнокровним. А от придушення людського єства, яке спотворює особу, вважалось аморальним, адже люди мають рівні природні та вроджені права на особисте щастя (особливо яскраво в просвітницькій літературі ця думка доводилась в романі Д.Дідро "Монахиня").

Отже, властивості людини, її інтереси та потреби (як певна внутрішня програма, закладена природою людини) розумілись насамперед як тілесні та визначені природою, але при цьому стверджувалось і те, що людина є істотою,

кінцево не заданою від природи, адже багато в чому її життя залежить від середовища, в якому вона живе, а відповідно – від недосконалості суспільства, неправильного виховання тощо. Правильно ж вихована людина, освічена, займатиме позицію розумного егоїзму, принцип якого – жити самому і давати жити іншим.

Коло антропологічних питань, якими опікувались просвітники, було надзвичайно широким – це сутність людини, смисл та цінність її життя, місце людини в природі та суспільстві, фактори формування людини, виховання людини розумної, діяльнісної, фізично та духовно досконалої, активної та щасливої тощо. Якщо підсумувати підходи до людини, характерні для просвітницької доби (а маємо зазначити їх різноманітність, про що говорить навіть багатозначність самого поняття "природа", "природа людини", розуміння якого далеко не співпадало у мислителів цієї епохи), зазначимо, що розглядалась людина принаймні в трьох основних напрямках: онтологічному – тут вирішувалось питання про взаємовідносини людини з природою, що є загального та відмінного; соціально-антропологічному – призначення людини, мотиви її діяльності, умови свободного самопрояву; етичному – визначення шляху до щастя, яке тлумачилось як моральнісний ідеал людського буття.

Важливою стороною людської сутності, як вважали мислителі епохи, є потреби або особисті інтереси, що становлять головний спонукальний мотив діяльності людей. На важливість розумного задоволення бажань, пов'язаних з власною природою людини, вказували Ламетрі, Гельвецій, Гольбах, вважаючи потреби рушійною силою, причиною особистих та суспільних вчинків. Але при цьому слід зауважити, що увага до реалізації людських потреб не пов'язана з вульгарним гедонізмом, проти якого, наприклад, рішуче виступав Ламетрі, на думку якого насолоди розуму багаторазово перевищують насолоди плоті.

Реальне безсмертя людини більшість просвітників розуміли як безсмертя соціальне, шлях до якого людина прокладає через власну діяльність,

створення матеріальних та духовних цінностей. В цьому аспекті доцільною є думка Гольбаха, який вважав, що некорисна людина щезає безслідно.

Отже, культ природи, природних закономірностей, пізнання єства – характерні риси культури цього періоду. Матерія, яка є вічною, тлумачиться як будівничий матеріал природи. Тіла природи розглядаються як наділені внутрішньою активністю, рухом, хоча самий цей рух здебільше тлумачився як механічний.

Знання природи було важливим і при розумінні суспільства. Природна домінанта простежувалась і в пізнанні мистецтва, політичних устроїв, норм моралі, права, які виводились згідно законів розуму з самої природи. Відповідно, в ідеології Просвітництва стверджувались такі поняття як "природня мораль", "природнє право", "природня політика" тощо.

Суспільні ж перетворення мислились такими, які б максимально відповідали людській природі. Звідсіль невипадковим є народження принципу природніх прав людини, утвердження ідеї свободного слова, права на свободу слова. Особливо популярною стає потрійна "формула" природніх, невідчужених прав особи, виведена англійським мислителем Дж. Локком: право на життя, свободу та власність, яка є результатом трудових особистих зусиль людини. Ж.-Ж. Руссо заявляє про необхідність дотримання принципу свободи кожної людини та безумовної рівності юридичних прав громадян. Таким чином Просвітництво закладало основи демократичним ідеалам та укріпляло ідею демократії, первісний смисл якої – волевиявлення людей.

Одначе Просвітництво не є рухом єдиним. Скоріше має йтись про поліфонічність філософських світоглядів даної доби, а відповідно – й розуміння того, що за означеними загальними ідейними засадами просвітницької ідеології приховуються насправді різноманітні за політичною та філософською радикальністю вчення, кожне з яких заслуговує на увагу як цілком оригінальне

тлумачення людини, світу, суспільства, історії тощо. Проаналізуємо більш у подробицях деякі з них.

Старше покоління просвітників може бути представленим насамперед творчістю Вольтера, який розглядав філософію передусім як зброю розуму в боротьбі за розумне суспільство. Свою епоху філософ розглядав як час, коли нарешті розум людства рішуче вплине на життя суспільства. Серед основних робіт мислителя слід назвати наступні: “Філософські листи”, “Трактат про метафізику”, “Філософський словник”, “Філософія історії”, “Розмисли про історію”, “Історія Росії при Петрі Великому”, “Невігласство” та ін.

Як і більшість філософів епохи Просвітництва, в розумінні пізнання Вольтер виходить з сенсуалізму: поняття, ідеї – з відчуттів; нічого не можна пізнати без досвіду. Стосовно ж філософського міркування, то тут висхідним принципом вольтер’янства був принцип сумніву, “перше правило” мислення, яке було таким і для Арістотеля і для Декарта, сповідував його і Вольтер: “... в усякій справі, почнемо з сумніву”. Вольтерівський сумнів вносив в пізнання турботу, рухливість думки, тим відкривав нові можливості розуміння усталених, здавалось би, речей. Направляє принцип сумніву мислитель насамперед на руйнування релігійно-метафізичної догматики, протиставляючи догматичному мисленню відносність пізнання.

Критика Вольтера направлена була на різного роду марновірства, забобони, заблудження, невідповідність суспільного буття цивілізованим нормам – на владне свавілля, деспотичну королівську владу та релігійний фанатизм, клерикалізм, на феодально-станову нерівність, панівні в суспільстві феодальні уявлення про добро і зло, на практику тортур, що на той час була усталеним явищем у карному процесі тощо. Критичне мислення, гуманістична турбота Вольтера, слід підкреслити, мала практичні наслідки, зокрема, для формування європейської правосвідомості: так, в кінці XVIII століття під

впливом саме позиції Вольтера у більшості європейських країн в карному процесі тортури були заборонені.

Церква, що також була об'єктом критики мислителя (за допущення релігійних гонінь, освячення форм феодальної власності, за спроби спасіння абсолютизму тощо) в оцінці філософа заслуговувала на розвінчання панівного свого становища в суспільстві, про що говорить жорсткий його вислів по відношенню до церкви: "Роздушіть гадину!". Але при цьому назвати Вольтера атеїстом неможливо, його світоглядна позиція деїстична, він визнає, що буття бога випливає з необхідності існування вищого начала для людської волі та діяльності. Невипадково серед принципів, що, за Вольтером, підтримують суспільний порядок, окрім свободи, рівності, приватної власності як природніх прав людини, філософ називає й ідею Бога, яка здібна, на його думку, утримувати людей від зла, злочинів та анархії.

Реалізація людських прав, на думку філософа, є можливою як при республіканському, так і при монархічному устроях. В останньому випадку йдеться про "освічений абсолютизм", при якому освічений монарх, який стоїть на чолі держави, разом з освіченим народом можуть разом успішно вирішувати завдання, що стоять перед державою. Щоправда, на пізньому етапі своєї творчості Вольтер буде підкреслювати переваги республіканської форми правління.

Не можна недооцінити й позицію Вольтера у відстоюванні права людини на вільне слово. Для наступних поколінь став крилатим його знаменитий вислів щодо свободи слова як засадничої суспільної цінності: "Ваша думка є мені глибоко ворожою, але за ваше право її висловлювати я готовий пожертвувати своїм життям".

Ж.О. де Ламетрі по праву можна розглядати як раннього представника еволюційної теорії. Філософ сповідував матеріалістичні та атеїстичні погляди, стверджував, що виникнення та функціонування людського організму можна

пояснити без звернення до надприродних сил. Основні роботи – “Людина – рослина”, “Людина – машина”. Філософ прагне пояснити особливості людини на основі природних, основаних на людському розумі та досвіді, законів, виходячи з того, що людина представляє собою певну ступінь розвитку природної еволюційної драбини, в основі якої лежать свої природно-необхідні причини. Субстанціально людина є єдиною з живим і рослинним світом, але на стадії людини живий матеріальний світ володіє свідомістю, є здібним жити суспільно. Властивість людської свідомості – властивість особливої матерії, тому вчений прагне віднайти фізичні, хімічні, біологічні основи людській свідомості, показати “природну історію душі”. Душа, на його думку, – модус тіла, тому й помирає разом з ним.

Отже, за Ламетрі, природа, будучи сліпою, створила очі, не володіючи думкою, створила мислячу машину – щоправда, на цей образ щодо людини заперечно реагував Д. Дідро, який вважав, що не можна людину порівнювати з машиною.

Природничий напрямок у філософії Просвітництва представляє також П.А. Гольбах, один із лідерів філософів-енциклопедистів (основний твір – “Система природи”). Він послідовно обстоює позицію природного походження людини і суспільства, виходячи з того, що ані в природі, ані в суспільстві немає надлюдських, надсвітових свідомих цілей та намірів. Природа, яка існує завдяки самій собі та буде існувати вічно, – причина всього. Їжа, одежа, житло, родина – перші потреби, що вкладені в людину самою природою.

Природа поєднує собою все існуюче, є сукупністю різних видів матерії. Занурюючись у пізнання тайн природи, ми знаходимо, стверджує мислитель, лише матерію, що рухається. Рух може бути механічним, хімічним, біологічним. Рух, на думку Гольбаха, не є модусом матерії, рух є існуванням матерії, адже саме рух, взаємодія є джерелом усіх властивостей природних речей. В такому розумінні природного універсуму випадковості в еволюційному процесі не

залишається місця: відповідно до необхідного порядку речей вільно зароджується життя, вершиною якого є людське життя.

Торкається Гольбах й соціальних проблем, доводячи необхідність суспільних перетворень як необхідну підставу для ствердження справді гуманних відносин між людьми.

К.А. Гельвеція (основні роботи – "Про розум", "Про людину") по праву вважають одним з засновників утилітаризму (від лат. utilitas – користь), адже він зводив феномени людського життя (навіть такі як любов, дружба, бажання влади, суспільний договір, моральність тощо), всі його події до особистого інтересу. "Інтерес є мірою людських вчинків", – стверджував філософ. У феномені інтересу виявляється, на його думку, взаємозв'язок природних фізичних потреб (пов'язаних, наприклад, з подоланням голоду, болю), що є головними рушійними силами в людині, та пристрасті (наприклад, самолюбства).

В цьому контексті Гельвецій називає основним критерієм моральності користь, розуміючи, наприклад, чесність як "звичку кожного до корисних для нього вчинків". Слід зауважити, що йдеться передусім про суспільну користь – саме тому мислитель визнає право вирішувати долю індивіду за більшістю. Але з цього приводу мала місце й полеміка з Гельвецієм Дідро.

Знання філософ вважав наслідком людського досвіду, в якому відчутну роль грають почуття та пам'ять. Людина розумілась Гельвецієм, що було характерним в цілому для епохи, як природна істота, здатна існувати лише за умов існування природи як причини виникнення людських відчуттів. Виховання розглядав філософ як вирішальний механізм розв'язання суспільних проблем, а основою правильного виховання, на його думку, можуть слугувати лише правильні закони, які має приймати тільки більшість народу.

Гельвецій (до речі, як і Монтеск'є, Дідро, Гольбах) приділяв увагу аналізу форм господарювання, пояснюючи особливості збирального образу

життя, мисливства, землеробства як факторів, що об'єднували побутові, культурні явища, та пов'язуючи, наприклад, невисокий розвиток інтелекту, бідність мови окремих спільнот з низьким рівнем виробничої діяльності, примітивністю знарядь праці.

Розглядаючи історію Просвітництва як історію особистостей, не можна оминути філософську позицію та постать глави енциклопедистів Д. Дідро, під керівництвом якого і видавалася знаменита "Енциклопедія наук, мистецтв та ремесел", в якій зібрані були досягнення людства в усіх галузях знання. Серед програмних робіт філософа слід назвати "Лист про сліпих, призначений на повчання зрячим", "Прогулянка скептика або Алеї", "Філософські думки", "Парадокс про актора", "Племінник Рамо", "Жак-фаталіст та його хазяїн", "Монахиня", статті філософа для "Енциклопедії", листи, полеміку з Гельвецієм, Д'Аламбером, Гольбахом, нотатки про Росію.

Як особистість Дідро відрізнявся надзвичайним впливом на сучасників, завдяки насамперед своїй дотепності, сократичній манері вести діалог, антиномічному мисленню, що тяжіло до таких нетрадиційних мисленнєвих форм як парадокси, "сни", діалоги, гіпотези. Відданий науковій істині та майже позбавлений авторського честолюбства, Дідро щедро ділився своїми ідеями з друзями, редагував їх твори, вписувавши в них (наприклад, в роботи Гольбаха, Рейналя) десятки написаних власноруч сторінок.

Незвичність "жанрів" філософських міркувань Дідро пояснюється його зацікавленістю у відкритті внутрішніх механізмів мислення, тобто не тільки того, що власне думають його сучасники, але й того, як можна прийти до цих висновків. Предметом його інтересу стає думка – жива, незавершена, та, що тільки та безпосередньо народжується. Звідсіль, наприклад, його увага до парадоксу, пов'язаного з невідповідністю процесу та результату мислення. Націлений не тільки "що", але й на "як" філософування, Дідро прагне в своїх

творах сполучати суперечливі риси в характері людини або різні сторони в предметах та міркувати над цим.

Так, наприклад, в “Парадоксі про актора” філософ показує зв’язок та перехід одну в іншу протилежних можливостей буття актора. А в романі “Племінник Рамо”, який оцінюють як певний зразок діалектики, ми можемо, спостерігаючи над суперечкою між музикантом Рамо та філософом з приводу питань про людину, суспільне облаштування, співвідношення природнього та розумного тощо, відкрити парадоксальність загальноприйнятих уявлень. В якості приклада звернемо увагу на один із аспектів цієї полеміки: так, можна вважати розумним те, що відповідає природі людини. Але міркування з цього приводу, як показують герої Дідро, супроводжують певні сумніви щодо прийнятої думки: не завжди природність виявляє себе розумною. Висновок, який випливає з цих розмислів, полягає в тому, що людина, на думку філософа, несе в собі протилежні можливості, через “суперечку” яких всередині самої себе, вона й формується, інакше кажучи – людина, за Дідро, є причиною самої себе.

Такий прийом міркування підкреслює взагалі процесуальність світу, перебування природи (яка також є предметом інтересу Дідро) в постійному русі та еволюції. Під людською природою Дідро розуміє насамперед комплекс потреб та діяльнісних здібностей індивіду та роду; основою людського щастя вважає життя – можливість родитися, жити, щезати, міняти свої форми.

Дідро вивчає господарське життя суспільства, піднімає різні політекономічні та політичні питання. Для нього є неприйнятною формою суспільного життя експлуатація людини людиною, тому визнаючи дрібну власність, в якій філософ бачив певну гарантію безпеки на випадок хвороби та втрати людиною працездатності, він критично відносився до крупного феодального землеволодіння та капіталу, відверто заявляючи: “дух власності – джерело усіх пороків”. Шлях цивілізованої реорганізації суспільства має

проходити, на думку мислителя, на началах особистої праці, утвердження права особи на труд та свободу.

В дусі свого часу Дідро мріє про компетентне керівництво держави, яке б опікувалося загальним благом, та закликає до того, що “не слід допускати, щоб нами правив дурень, злодій або безумець”. Філософ підкреслює принципову несумісність абсолютизму, будь-якого преклоніння перед особистістю з свідомою ініціативою громадян, але припускає, що на певному етапі розвитку суспільства монарх (якщо такого правителя просвітити) може виступати в якості знаряддя соціальних перетворень, може обернути на службу суспільству королівську владу. Здоровий глузд, велич душі, справедливість, твердість, геній – ось ті якості, які роблять короля великим, зазначає Дідро. Звідсіль він вважає корисним просвіщати монархів, суспільних діячів і, безумовно, народ, визнаючи доцільність реформ, якщо вони полегшують участь підданих. Але просвітницька діяльність та реформи, згідно Дідро, не єдині ліки від соціальних хвороб – вони є засобами, котрими не слід зневажати в певній обстановці. Отже, припускає Дідро й революційні зміни суспільно-політичного ладу, хоча революція не виступає для нього самоціллю, а лише крайнім засобом деградуючого суспільства.

Ж.-Ж. Руссо належить до видатних мислителів, чия спадщина не загубила своєї актуальності до сього часу і в цьому відношенні передусім слід відзначити його політичні ідеї, адже саме вони заклали основи сучасного розуміння демократії. За світоглядом Руссо деїст. Основні праці – “Міркування про науки та мистецтва”, “Міркування про походження та основи нерівності між людьми”, “Про суспільний договір або Принципи політичного права”, “Еміль або про виховання”, “Нова Елоїза”, “Досвід про походження мов”, “Прогулянки самотнього мрійника”, “Сповідь” та ін. Музикант і романіст, ботанік і педагог, поет, філософ, соціальний критик – при всій різноманітності інтересів мислителя, його вирізняє дивовижна цільність поглядів. Світогляд

Руссо вибудовується на протиставленні природи та суспільства, з чого випливає й головна тема його філософських міркувань – доля людини в суспільстві, яке, на жаль, не ґрунтується на розумних началах, прихильником чого був мислитель.

В 1750 р. у зв'язку з конкурсом, об'явленим Діжонською академією, за умовами якого слід було відповісти на питання: "Чи сприяло відродження наук та мистецтв поліпшенню норовів?", Руссо пише свою першу роботу – "Міркування про науки та мистецтва", де дає на поставлене питання заперечну відповідь, підкреслюючи суперечливий характер цивілізаційного розвитку людства, існування соціальних антагонізмів в суспільстві, висвітлює ситуації, коли досягнення цивілізації ставали знаряддям поневолення народів тощо. Продовжуючи розгляд провідної для себе теми, Руссо в роботі "Міркування про походження та основи нерівності між людьми" розрізняє природну нерівність, що породжується різницею між людьми у фізичній силі, енергії, розумі, та штучну нерівність, основану на соціальних умовах буття.

Особливу роль у становленні політичної свідомості французького суспільства грає праця "Про суспільний договір", в якій червоною ниткою проходить ідея необхідності свободи та зрівнювання громадян перед законом, але й зазначається при цьому, що свобода та рівність юридичних прав можуть бути реальністю тільки внаслідок корінних суспільних перетворень. Так народжується концепція принципово нової організації суспільства, яка насамперед передбачає свободний вступ громадян у договірні відносини, рівність усіх осіб та прийняття саме народом основних законів держави. В роботі зустрічаються настільки точні за характеристикою суспільного стану та емоційно навантажені вислови, які стають крилатими, як, наприклад, наступний: "Людина народжена свободною, а між тим, вона скрізь виявляє себе в оковах. Дехто вважає себе повелителем інших, а сам не перестає бути рабом в ще більшій мірі, ніж вони".

Справедливе політичне облаштування Руссо пов'язує з ідеєю існування держави на основі суспільного договору, але не просто договору, а такого договору, при якому народ не міг би втратити через хитрість та обман багатих свою владу та свободу. Суспільний договір, внаслідок якого виникає держава, представляє собою договір всього народу з самим собою, інакше кажучи – згоду його учасників дотримуватись деяких загальних правил (наприклад, переслідуючи власні інтереси, кожен повинен рахуватися і з інтересами інших, отже обмежувати власну свободу), що веде до створення деякої колективної "істоти" – суверена або народу в цілому.

В державі суспільного договору кожен виступає у подвійній якості: як приватна особа и як член суверена, але зрозуміло, що приватні інтереси, образно кажучи, не впускаються як чинник в громадські відносини. Руссо впевнений, що народ зберігає свою свободу тільки при умові, якщо верховна влада належить сукупному народові, отже за змістом праведний суспільний договір завжди є республіканським за характером, виражає загальну волю, встановлює суверенітет народу, що є неподільним та невідчуженим. Передаватися може влада, але ніяк не воля. Суверенітет є здійсненням загальної волі, тому в концепції французького просвітника значну роль грають поняття "загальної волі" та "волі усіх". Щодо останньої, то йдеться про те, що кожен член суспільства має право переслідувати свої власні інтереси, виступати в якості приватної особи, звідсіль "воля усіх" є сумою інтересів всіх членів суспільства. На відміну від цього в "загальній волі" виражається єдність інтересів учасників суспільного договору, які в цьому випадку виступають як громадяни.

Отже, ідея суспільного договору Руссо – це ідея насамперед такого стану суспільного буття, де влада буде належати закону, а не людям.

Серед інших значимих для розуміння суспільства ідей Руссо, слід вказати на підхід мислителя до причин суспільної нерівності, які до Руссо

традиційно тлумачились як наслідок природної нерівності: багаті та знатні є працьовитими, сильними, видатними людьми. Спростовуючи цей підхід, Руссо вказує на типові ситуації, що зустрічаються в суспільному бутті, коли сильна людина підкорена слабкій, розумна – посередності, мужня – боязкій тощо. Соціальну нерівність та конфлікти на цьому підґрунті філософ пов'язує з переходом людства в своєму історичному розвитку до громадянського суспільства або держави, що починається з накопичення людьми багатства та появою приватної власності, яку Руссо допускає лише в розмірах, що є необхідними людині-трудівниці, тобто на землю та інше майно, на які розповсюджується її особиста трудова діяльність.

Окрім політичних ідей, не менш значним та цікавим для сучасників є розуміння Руссо проблем духовної культури, цивілізованих відносин суспільства з природою. Невипадково, що під впливом руссоїзму відбувається й дотепер критика “техніки” та “цивілізації”; що на ідеї філософа, який доводив, що єдиним засобом встановлення гармонії у співвідношенні з природою є підтримання постійного екологічного балансу та зведення до мінімуму впливу суспільства на природне середовище, спираються сучасні екологічні течії.

На думку глави структуралізму К. Леві-Стросса, саме Руссо передбачає розвиток етнології як особливого напрямку знань, поставивши проблему відносин між природою і культурою та відрізнивши власне етнологічний об’єкт від об’єкта історика та моралiста. Як вважає Леві-Стросс, особливе значення у філософії Руссо має категорія “жалості” (співчуття; рос. – сострадание), яка є одночасно природною та культурною, афективною та раціональною, а в історичному бутті людства саме цей феномен робить можливим перехід від природи до культури, адже ця людська здібність випливає з ототожнення людиною себе з “іншим”, не тільки родичем, близьким, співвітчизником, але з будь-якою людиною, якщо вона людина, більш того, з будь-якою живою істотою, якщо вона жива істота.

Цікаві напрацювання має Руссо і в сфері мистецтва. Йдеться, зокрема, про міркування щодо специфіки живопису та музики, які протиставляє мислитель відповідно за осями простору і часу, одушевленності та неодушевленності, одночасності та послідовності, що врешті решт демонструє протилежність природи і культури. Перші члени протиставлення відносяться до живопису, другі – до музики. Колір та звук, на думку Руссо, по-різному сприймаються людьми: усе багатство колориту дано нам одночасно, звуки за необхідністю дані у послідовності, кольори дані окремо, звуки ж – у взаємозв'язку. Окрім цього, Руссо постійно стверджував, що в музиці мелодія є первісною (іншими словами – природнішою) за гармонію, одноголосся є більш первісним, ніж поліфонія, а спів – за оперу. Руссо полемізував з цього приводу з Рамо, взагалі теоретиками французької музики того часу, виступав на захист італійської опери-буфф.

Взагалі слід сказати, що для просвітницької ідеології в цілому було характерним ув'язування соціального прогресу з прогресом знання, культури, хоча при цьому й відмічалось, що не завжди прогрес розуму вів суспільство до добродії та більш гуманних відносин. У творчості М.Ж.А.Н. Кондорсе (основна робота – "Ескіз історичної картини прогресу людського розуму"), мабуть, найбільш випукло представлена націленість епохи на ідею прогресу. Історія суспільства розглядається мислителем як історія прогресу людського розуму. Європейську історію Кондорсе поділив на стадії, що демонструють перехід від древнього суспільства до середньовічного, від середньовічного – до новочасного періоду. Французька революція стане, на думку Кондорсе, початком нового, найліпшого періоду історії. Прогрес піде за трьома лініями розвитку: все більшої рівності між націями; подолання соціальних розбіжностей всередині націй та шляхом загального розумового та морального вдосконалення людства. На світовій арені демократичний устрій, що запанує повсюдно, подолає експлуатацію відсталих народів, а в межах нації буде подолана

нерівність в отриманні освіти, буде надане право вибору професії, ліквідоване як зубожіння, так і надмірна розкіш, заборонена війна, утверджене страхування для хворих та старих, а також впровадяться рівні права для жінок.

Змальована програма суспільної перебудови не може не привабити гуманністю своїх цілей, хоча досконалість її, безумовно, межує з утопічністю ідей. Невипадково, що уже в XX столітті М. Хоркхаймер та Т. Адорно (праця "Діалектика Просвітництва"), оцінюючи епоху, стверджували, що основним міфом Просвітництва був антропоморфізм – проекція суб'єктивного на природу та суспільство.

Людина розглядалась філософами-просвітниками в єдності з природою, але характерними особливостями людини, що вивіщували її над іншими живими істотами, вважали розум, потреби, інтереси, моральну культуру. Освічена, вихована у відповідному середовищі, людина вважалась вирішальною умовою гуманного розвитку суспільства.

Підсумовуючи досягнення епохи, не можемо не відзначити, що саме ідеологія Просвітництва започаткувала утвердження в європейській свідомості демократичних цінностей, принципу автономії розумної особи, природних прав людини (які мають бути закріплені й правовим чином), переваги раціоналізму як світогляду, зорієнтованого на перебудову та прогресивний розвиток суспільства.

Питання для самоперевірки

1). Поясніть, чому XVIII століття увійшло в історію культури під назвою "Просвітництво", які смислові контексти несе дане поняття?

2). В чому полягає особливість просвітницького раціоналізму як філософського світогляду порівняно з раціоналізмом Нового часу?

3). Ім. Кант вважав, що в епоху Просвітництва людина вийшла зі "стану власного неповноліття" – що філософ мав на увазі?

4). Означте особливості просвітницької антропології. Якими проблемами людини опікувалися філософи-просвітники?

5). Назвіть та поясніть смисл основних соціально-філософських ідей епохи Просвітництва.

Література

1). Антология мировой философии: В 4-х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1970.

2). Введение в философию: Учебное пособие для вузов /Авт. колл.: Фролов И.Т. и др. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2002.

3). Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Пер. з нім. та комент. В.М. Купліна. – К.: Четверта хвиля, 2001.

4). Гусєв В.І. Західна філософія Нового часу. XVII-XVIII ст.: Підручник. – 2-ге вид., стереотипне. – К.: Либідь, 2000.

5). Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.

6). Історія філософії: Підручник / ЯрошовецьВ.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; за ред. В.І. Ярошовця. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.

7). Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII в. – М.: Высшая школа, 1986.

8). Момджян Х.Н. Французское Просвещение XVIII века: Очерки. – М.: Мысль, 1983.

9). Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века. – М.: Высшая школа, 1973.

10). Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997.

Німецька класична філософія

До вершини західноєвропейської філософії Нового часу – німецької класичної філософії належить творчість Іммануїла Канта (1724 – 1804), Йоганна Готліба Фіхте (1762 – 1814), Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775 – 1854), Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770 – 1831), Людвіга Андреаса Фейєрбаха (1804 – 1872), Карла Маркса (1818 – 1883), Фрідріха Енгельса (1820 – 1895).

В чому ж полягає "класичність" цієї філософії? Однією з можливих відповідей є теза про те, що класична філософія є філософією сутності, а наступна за нею некласична – філософією існування. Вся класика була пошуком загального, сутнісного, субстанційного в бутті. Поступово основним питанням філософії стає людина, і думки зосереджуються на пошуках саме сутності людини.

Причому сутність розкривається в знаходженні атрибутів – невід'ємних якостей того феномену, який досліджується. Німецька класична філософія вказала на три ознаки, яки можуть бути атрибутами людського. Це – мислення, діяльність і спілкування. Абсолютизація кожного з цих атрибутів призвела до побудови трьох філософських систем – гегелівської філософії мислення, фіхтевської (і марксової) філософії діяльності і філософії спілкування Фейєрбаха. З часом ми бачимо, що кожна з цих систем не є повною, і більш достовірною відповіддю на питання про сутність людини є – "людина – істота, що мислить, спілкується та діє".

Форми вирішення проблеми людини в німецькій класиці вочевидь не вповні задовольнили фундаментальні людські запити. Бо людина не вичерпується лише сутністю, в ній є щось унікальне, що виступає осердям її особистості. Поступово філософія сутності змінюється на філософію існування.

Ще однією істотною ознакою всієї класичної, і німецької класичної філософії зокрема, є її зв'язок з раціоналізмом, з науковими картиною світу і діяльністю.

Таким чином, класична думка є субстанційна, есенційна (спрямована на пошук сутності), раціоналістична (в широкому сенсі).

Які ж основні ідеї розвинули мислителі німецької класики, що робить цю філософією безкінечно значущою?

Перше – це розуміння предмету філософії. Таким універсальним предметом, центром всіх філософських проблем стає людина. Кант, Фіхте, Гегель, Фейєрбах і навіть Маркс у філософії вбачали цінність діяльності розуміння і вивільнення людини.

Друге – діячами німецької класики було запропоноване нове розуміння людської сутності. Бо до них всі концепції людини зводились до двох основних типів. Перший – це натуралістичний, де людська сутність розкривається як природна. І другий – розуміння людини, альтернативне натуралізму, яке називають теологічним або релігійним, і яке спирається на думку, що людина має надприродне, божественне начало. Німецька класична філософія відповідає на це по своєму – людину не створює ані природа, ані Бог, людина є причиною самої себе і створює себе сама у мисленні, дії і спілкуванні.

Третє – в рамках німецької класичної філософії була розвинута неповторна мова філософії – діалектика. На відміну від попередніх спроб тут діалектика почала розроблятись усвідомлено, систематично і в різних формах – антиномічній (Кант), естетичній (Шеллінг), логічній (Фіхте, Гегель), діалогічній (Фейєрбах) та синтетичній (Маркс).

Окрім цього слід вказати, що суттєвою відмінною рисою праць цих філософів (яка пов'язана зі згадуваним раціоналізмом) є систематичність (можливо виключаючи творчість Фейєрбаха), причому не тільки існують окремі системи Канта або Гегеля – вся німецька класика може бути прочитана як одна

система становлення поглядів. (Кант задає проблемне поле – інші намагаються вирішувати по своєму ці проблеми.) Водночас системна єдність поглядів мислителів німецької класики не повинна приховувати від нас нелінійність, суперечливість і неповторність їх побудов. При своїй близькості і спорідненості ці вчення є різними.

Звернемо увагу хоча б на деякі основні категорії кантівської філософії.

“Розум”, за Кантом, є всезагальна здатність апріорного (до досвідного) пізнання. В поєднанні з досвідом вона дає розсудок, в зазіханнях на позадосвідну сферу вона дає власне розум. Лише розсудок, вважає Кант, в поєднанні з спогляданням дає всезагальне та необхідне знання. “Усе наше знання починається з чуттів, відтак переходить до розсудку і закінчується на розумі, вище за який у нас немає нічого, аби обробляти матеріал споглядань і підводити його під найвищу єдність мислення“. Таким чином Кант під розумом мав на увазі і всезагальну здатність апріорного пізнання, і ту частину цієї здатності, яка в пізнанні природи намагається вирватися за межі досвідного, і за допомогою своїх можливостей пізнати позадосвідне як існуюче; а також це — сукупність усіх здатностей людської душі. Якщо ми розповсюджуємо розум за межі досвіду, то отримуємо положення, які мудрствують, але не підтверджені і неспростовані досвідом, каже Кант. Цей розум знайде своє виправдання лише в практичній сфері.

Поняття “критики“ у Канта настільки ж багатозначне, як і поняття “розуму“. Уся філософія Канта неодноразово називається “критичною філософією“. Три основних твори Канта, три “Критики“ — підтверджують це. Критика для Канта — це дослідження можливості доктрин. Дослідження можливості тих чи інших пошуків перш за все є в відшуканні тих меж, кордонів, в яких може розвиватися знання. Критика демонструє ті горизонти, де може плідно працювати розум. Критика повинна прокласти той шлях, який буде лежати поміж догматизмом і скепсисом. Критика є критикою попередньої

метафізики, а також основа та виправдання метафізики нової. Тієї метафізики, яка є позадосвідною, але можлива або як струнка система понять, які поєднуються зі спогляданнями, досвідом, або як побудова належного у сфері моральності. Критика у Канта є критика розуму, який намагається вийти за межі споглядань. В цьому сенсі критика є обмеження розуму. Кант визнає, що є межі пізнання і критикує розум, який хоче осягти неосяжне. Там, де розум виходить за межі досвіду і намагається будувати знання про недоступне, він повинен або просто відступити (як, наприклад, у випадку космологічних досліджень), або поступитися місцем вірі (при дослідженні моральних здібностей людини). Те, що лежить за межами досвіду, каже критика, є непізнаваним.

З'ясуємо, навіщо "знадобилася" Кантові "річ у собі". Річ у собі виражає у Канта ту позадосвідну реальність, яка являючись нам у відчуттях, створює в поєднанні зі здатністю a priori наш досвід, той світ, в якому ми існуємо. Річ у собі, за Кантом, повинна в якомусь онтологічному смислі існувати, але пізнати її, говорити про неї, як про щось, що визначається, неможливо. Таким чином за річчю в собі визнається реальність в певному смислі, але щось казати напевно про теми, що торкаються речі в собі, неможливо. Це відбувається в силу того, що в сфері речі в собі не діють ті категорії й принципи розуму, які створюють наш видимий світ. Той зворотній бік світу, який прихований за видимим світом, світом явищ, світом людини та його можливостей, "закритий" від нас. Пізнати її неможливо, бо саме пізнання передбачає оперування такими структурами, які є приналежними духу. Ті ж структури (якщо вони взагалі існують у вигляді структур), які визначають положення речей в речі в собі, для духа закриті.

Кант каже, що "... мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі". Але що є характерним для Канта так це те, що він намагається дати якусь розумну підвалину "вірі". Відбувається це в сфері практичного розуму, настійливо відокремленого Кантом від розуму теоретичного. Бог, безсмертя та свобода, ці об'єкти віри, знаходять своє виправдання в практичному розумі.

Вони, це ясно, закриті для пізнання спекулятивному, теоретичному розумові, але й для того, щоб в них вірити, їх необхідність треба обґрунтувати в практичному застосуванні. І ці, з точки зору теоретичного розуму, гіпотези (Бог, свобода, безсмертя), для віри шукають свого обґрунтування в розумі. Нехай цей розум іншого ґатунку, але логіка його аргументації необхідності віри в існування даних об'єктів відтворювана та загально-значуща. Ідеї безсмертя душі та буття Божого складають предмет розумної віри: віри — бо вони не підлягають досвіду, розумної, бо вони з необхідністю стверджуються на вимогах розуму.

Кант у своїй філософії намагався вказати на особливий статус "істини". Істина має характер всезагальності та обов'язковості для всіх. І завдання філософії полягає в тому, щоб знати: що є загальним критерієм істини для кожного знання. Апріорна здатність розуму дає можливість застерегтися від помилок: "У знанні, яке всуціль узгоджується з розсудковими законами, немає жодної помилки". Апріорне знання, за своєю суттю, дає необхідні та загальнозначущі істини: "...там, де строга загальність належить судженню суттєвим чином, вона вказує на особливе пізнавальне джерело судження – спроможність до апріорного знання."

Гегель створив всеохоплююче діалектичне вчення "абсолютного ідеалізму", яке в певному розумінні завершує філософію Нового часу.

"Абсолютний ідеалізм" Гегеля розкривається як вчення про тотожність мислення й буття (або дійсність розумного і розумність дійсності). Основу всіх явищ природи та суспільства складає духовне розумне начало - "абсолютна ідея", "світовий розум", "абсолютний" або "світовий дух". У своєму становленні (самопізнанні) абсолютна ідея проходить три етапи: логічний, природний та духовний. В Логіці абсолютний дух розкриває свій зміст в системі зв'язаних категорій, які переходять одна в одну. Так як істинна філософія не повинна

брати свій зміст ззовні, то вона виробляє його внутрішнім діалектичним процесом. Ідея починає розвиватись з поняття "чистого буття" або "нічого". Процес розгортання категорій веде до виникнення трьох розділів гегелівської логіки - вчення про буття, вчення про сутність (це – "об'єктивна" логіка), вчення про поняття ("суб'єктивна" логіка). Ідея, що дійшла до своєї повноти, в силу закону самозаперечення повинна пройти крізь інобуття в зовнішньому - природі.

Абсолютна Ідея за власною внутрішньою необхідністю переходить у природний світ, а Логіка переходить у Філософію природи: механіку, фізику, органіку. Природа не саморозвивається, а нібито слугує зовнішнім проявленням саморозвитку категорій Логіки. Але навіть в органіці абсолютна ідея не досягає свого адекватного самовиразу й самоусвідомлення. Тільки в розумному мисленні вона зі свого інобуття в природі повертається до себе, звісно, збагачена повнотою конкретних ознак і визначень.

Третя частина системи Гегеля – Філософія духу показує розвиток ідеї в історії та людському мислені. Вона розподілена на вчення про суб'єктивний дух (антропологія, феноменологія, психологія), об'єктивний (розглядається право, моральність, суспільство, держава) та абсолютний дух (мистецтво, релігія, філософія). Філософія замикає коло системи, вона є кінець розвитку розкриття і усвідомлення абсолютного духу.

Одним з основних принципів філософії Гегеля є логіцизм, який виражається в побудові всеохоплюючої системи. (Недарма Логіка передує Філософії природі та Філософії духу.) Саме Логіка є основою всієї системи, виступаючи як сходження від абстрактних до конкретних визначень.

Чи не найважливішим є також принцип історизму, який по-новому відкриває ознаки системності – через саморозгортання абсолютного духу в зрізі темпоральному і історичному.

Діалектика постає як принцип усілякого руху і дійсності взагалі, а також як загальнозначущий спосіб пізнання, який пов'язує нібито ізольовані визначення. Каркасом діалектики виступає потрійність моментів мислення (і взаємовідносин), де перший момент (теза) відкриває можливість переходу до другого діалектичного моменту самозаперечення (антитеза) і далі до примирення зі своїм протилежним в новому вищому й повному понятті (синтезі).

В філософії історії Гегель зробив немовби "духовним" розвиток людства, який є віддзеркаленням розвитку світового духу. Підкреслюється ідея об'єктивного розвитку та закономірного розумного характеру історії. Головною ознакою прогресу в людській історії є прогрес в самоусвідомленні індивідами власної свободи (етапи: східний світ – вільним може бути один, греко-римський світ – вільними можуть бути декотрі, германський (протестантський) світ – вільними можуть бути всі).

Історію філософії Гегель розглядав як відображення логіки. Філософи і їх системи, які історично існували, є уособленням та некритичною абсолютизацією одного з понять гегелівської логіки. Вони є лише моментами в історичному розвитку істини, своєрідним усвідомленням якої є філософія самого Гегеля.

Гегель також вважав, що філософія не може існувати без релігії, вона навіть вміщує релігію в собі. Предметом і релігії, і філософії є Абсолют, який тільки розкривається в них по-різному (у філософії – в більш адекватній формі).

Гегелівська думка не виправдала своїх зазіхань на статус філософії абсолютної та остаточної, однак вона спричинила величезний вплив на подальший розвиток філософії. Безпосередніми продовжувачами ідей Гегеля (які розійшлися між собою в основному в трактуванні релігійних компонент його філософії) були старо- та молодо-гегельянці. Марксизм застосував гегелівську діалектику до проблем політичної економії та есхатологічного

трактування історії. Сціентично налаштована думка не сприймала рівень абстракцій Гегеля і будувала своє розуміння історії, розвінчуючи його історицизм. Екзистенційна філософія частіше відштовхувалась від нівелюючої індивідуальне системи Гегеля (іноді сприймаючи деякі формальні структури його мислення – С.Кіркегор). З метою створення моністичного світогляду ідеї гегелівської діалектики та його вчення про дух використовує різнобарвна філософська течія неогегельянство.

Німецька класична філософія стала результатом і квінтесенцією всього класичного філософування. Окрім цього вся різноманітна сучасна філософія спирається на німецьку класику (або відштовхується від неї). Палітра течій, які "працюють" з німецькою класикою найширша – від ортодоксального марксизму до свавільного постмодернізму.

Питання для самоперевірки

В чому полягає різниця між класичною та некласичною філософією?

На які атрибути людської сутності вказали мислителі німецької класики?

Які основні ідеї німецької класики і яке її історичне значення?

На Вашу думку, в чому полягає відмінність кантівської та гегелівської систем?

Література

1). Виндельбанд В. История философии. К., 1997.

2). Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья, СПб., 2001.

3). Гринів О. Історія філософії. Курс лекцій для аспірантів.–Львів, 2015.–559с.

4). История философии в кратком изложении. М., 1991.

5). Іщенко Ю.А. Нариси з історії філософії. К., 2001.

6). Кушаков Ю.В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. К., 2006.

7). Рассел Б. Історія західної філософії. К., 1995.

Основні напрямки і течії філософії ХХ сторіччя

Вступ

ХХ століття увійшло в історію філософії і культури як час критичного перегляду класичної філософської спадщини та формування нових напрямків філософування, нової методології та філософської мови, пов'язаних з пошуком нових світоглядних та культурних орієнтирів, поступовою плюралізацією, деідеологізацією світогляду, необов'язковістю загальних начал, культивуванням розуму відкритого, комунікативного, інтерпретуючого, зміною монологічної парадигми мислення та культурного розвитку, що була характерною для доби "класики", діалогічною, що стає головною ознакою сучасної культурної ситуації людства.

Відбуваються ці духовні зрушення в певних історичних та соціокультурних умовах, отже, як і в минулі епохи історія філософії ХХ століття розвивається у зв'язку з соціокультурною та політичною історією, несе відбиток особливостей нинішнього стану суспільного світу, а відповідно – по-своєму розв'язує традиційне для філософського знання питання щодо підстав відношення "людина – світ".

Зважаючи на історичний контекст, не можна не пам'ятати, що минуле століття увійшло в історію людства як час двох світових війн, загрози термоядерної війни, існування репресивних політичних режимів та усвідомлення деяких проблем – екологічної, демографічної, економічної, продовольчої та ін. як глобальних. Складні ситуації суспільного буття дають підстави для того, що навіть такі характерні для нинішньої епохи науково-технічного прогресу ознаки як успішне освоєння природи – земних глибин та океану, вихід людини в космос; як розвиток системи інформаційних комунікацій, що дозволяє усталено означати сучасне суспільство як інформаційне; помітні кроки процесу глобалізації тощо, не сприймаються як цілком позитивні процеси.

Так, в філософських пошуках все більше йдеться про умови виживання людства та розв’язання глобальних проблем, про необхідність усвідомлення не тільки об’єктивної єдності світу, але й чіткого розведення таких нетотожних понять (і відповідно – процесів, що їм відповідають), як «модернізація» та «вестернізація», «глобалізація» та «гегемонізм» тощо. Про неоднозначність процесів сучасної історії говорить, наприклад, різноманітність оцінок щодо стану суспільства як інформаційного.

На відміну від 80-х рр., коли розроблялась концепція інформаційного суспільства (Д. Белл, Е. Масуда, З. Бжезинський, М. Маклюен та ін.), нині ця ознака постіндустріального розвитку все більше розглядається під кутом зору проблемних ситуацій: а чи забезпечує система інформаційних комунікацій інноваційний цивілізаційний розвиток, а чи відповідає потребам суспільства, чи здібна дієво реагувати на «виклики» часу? Так, підкреслюючи новий рівень технічних засобів та технологічних можливостей володіння, використання та обміну інформації, значне спрощення та прискорення інформаційного обміну, ми справедливо мислимо наше суспільство інформаційним. Сприяє такій оцінці й досягнення комп'ютерної техніки, успіхи в розвитку телекомунікаційних технологій, становлення інформаційних соціоструктур, оперативної дієвості системи Інтернет тощо.

Така зміна інформаційних умов суспільного буття, трансформує й традиційні форми діяльності людини. В нинішніх умовах історично сформована техноморфність людської діяльності швидко еволюціонує від колективності, стереотипізації, машинизації до персональності, індивідуальної майстерності, унікальному вмінню та творчості. Технічна «штучність» як міцна складова сучасної культури проявляє себе все більше в індивідуально-духовній вправності, майстерності роботи з інформацією. Тим самим спостерігається поступове домінування персонального над соціальним, індивідуального над офіційним, одиничного над загальним, унікального над стандартним. Невідомі

дотепер інформаційні можливості дозволяють повніше та конкретніше мислити світ, оперативніше знімати знанням невизначеність ситуацій, а це і є головна функція інформації, що слугує основою прийняття стратегічно важливих рішень, як для конкретних суспільств, так і людства в цілому.

Отже, безумовно, сучасне суспільство вирізняє якісний стрибок, що демонструє кардинально нові можливості передачі інформації, що супроводжується появою нових форм комунікації, нових мов, нових форм та стилів дискурсу. Одначе мають місце і проблемні ситуації, пов'язані з пануванням технологічного детермінізму поза процесу гуманітаризації знання.

Звідсіль ідеї «комп'ютерної революції», «інформаційного суспільства», «робототехніки», «технологічного детермінізму», доктрина «нового технократизму» все більше оцінюються критично. Переконаність в тому, що знання, інформація будуть стратегічним ресурсом, що носії інформації будуть виконувати роль суб’єктів прийняття важливих соціальних рішень, змінюється констатацією того, що еліті знання відводиться лише експертна, консультативна роль, а зовсім не влада приймати рішення. Остання ж, як і раніше, в руках політиків, з яких далеко не всі проявляють інформаційну компетентність. Окрім цього, технобюрократії, що володіє новітніми технічними засобами маніпулювання суспільством та людиною, відводиться службова роль при «великому бізнесі». Має місце й розрив між технічною розвиненістю сучасного суспільства та світоглядною слабкорозвиненістю, духовно-моральнісним невіглаством більшості людства.

Все більше негативних сторін в сучасній культурній історії відкривається і в зв’язку з домінуванням в суспільному бутті такого феномену як масова свідомість та відповідної їй – масової культури. Контекст глобалізації як нової світової «революції», що випливає з технічного характеру сучасної цивілізації, та створює єдину систему цінностей, єдиний стандарт, що закріплюється світовою політикою, лише посилює розповсюдження,

повсякмісну присутність «людини маси» як певного способу усвідомлення людиною себе в світі. За словами Х. Ортеги-і-Гассета, якщо на зорі епохи «людина маси» лише «заповнювала» собою соціальний простір, займаючи місце, що традиційно їй не належало: «ми бачимо натовп, що спрямовується до всих благ, які створила цивілізація», то «в наш час навіть в обраних групах переважають люди-“маси”. Тобто, пануючий в сучасній історії тип “масової людини” визначає як цивілізаційний, так і культурний розвиток; натовп «активізується», висуває зі свого середовища людей, які стають суб’єктами прийняття важливих для суспільств та людства в цілому рішень, при цьому працюючи на «посередню людину», орієнтуючись на характерні для неї стереотипи мислення, життєві пріоритети. Безпорадність, розгубленість, культурне невігластво “середньої” людини, на думку Е. Фромма, перетворює індивідуума на робота, який «готовий повністю підкорятися новій владі, котра може дати йому впевненість та позбавити його від сумнівів, що мучать». К. Ясперс, міркуючи щодо даної тенденції підкреслює, що такого роду «небажання приймати рішення стало формою світу... Між волею, що шукає рішення щодо свого буття, і волею, що відмовляється від боротьби і прагне лише продовжувати усталене існування як таке, йде таємна боротьба».

Думається, що не без впливу означених історичних тенденцій сучасне громадянське суспільство розвинених в демократичному сенсі країн, все більше орієнтується та стверджує цінність мультикультуралізму – ідеї, що орієнтована на врахування автономної волі та індивідуальних пріоритетів громадян, окремих груп індивідів.

Означені соціальні зрушення, а також той душевний дискомфорт, що переживала людина в своїх зв’язках зі світом (який сприймався нею все більш несталим, невизначеним, хистким, хитливим), дали підставу багатьом мислителям (М. де Унамуно, К. Барт, Е. Гартман, Н. Бердяєв, Л. Шестов та ін.) характеризувати ситуацію сучасної людини в світі крізь призму категорії «т р а

г е д і я». Знаменною в цьому контексті ствердження трагічного світовідчуття була робота «Діалектика Просвітництва» (1947 р.) М. Хоркхаймера і Т.В. Адорно, яку можна вважати своєрідним «закликом» до людства, зануреного в «пучину нового типу варварства», пов'язаного насамперед з можливістю «просунення до адміністративно керованого світу». Ця робота внесла в європейську свідомість, можна стверджувати, перший серйозний сумнів щодо правильності обраного шляху, істинності укоріненої з XVIII ст. інтелектуальної парадигми.

В такому ось соціокультурному контексті відбувалось формування основних напрямків сучасної філософії, яка в цілому розвивалася, як було вже зазначено, під знаком критичного перегляду класичної традиції, внаслідок якого "класичний" раціоналізм як домінуючий в культурі філософський світогляд змінюється спочатку ірраціоналізмом, а згодом, вже на межі третього тисячоліття практична філософія, комунікативна етика, лінгвістичні філософські напрямки вибудовують новітнього типу філософську раціональність.

З часів античності людина визначалася через розум. Логіка філософської "класики" спрямована була на тлумачення розуму як позаіндивідуального, трансцендентального начала, що спричиняло народження ідей Абсолютного Духу, вищого розуму, що управляє світом, ствердження існування загальних закономірностей, що рухають історію до "розумної мети". Можливість такої позаіндивідуальної розумності (на рівні ідей, понять, теорій, норм, цінностей), культ розуму породжували віру в прогрес, можливість перебудови світу на розумних началах. На противагу цій тенденції "нова" філософія відмовляється від загального, абстрактного універсалізму та направляє свою увагу до явищ повсякденності, життя, до конкретності індивідуального буття людини. Звідсіль в якості контр-понять розуму закріплюються, наприклад, такі поняття як "воля" (Шопенгауер), "воля до влади" (Ніцше), екзистенційні переживання, такі як

страсть, самотність, страх та ін. (К'єркегор), буття (Хайдеггер), свобода (екзистенціалізм), письмо (постмодернізм) тощо. Тобто, в сучасній традиції акцент робиться на інших рисах самосвідомості людини – почуттєвій стороні, волі, екзистенційних переживаннях, одиничному, індивідуальному, яке домінує над універсальним та загальним.

Опозиція раціоналізму та ірраціоналізму мала місце вже у XIX столітті, в межах некласичної філософії, представниками якої є Артур Шопенгауер (1788-1860), Сьорен К'єркегор (1813-1855) та Фрідріх Ніцше (1844-1900). В особі некласичних філософів підкреслювалось, що орієнтують людину в світі не наука, не абстрактні загальні закони, а суб'єктивність, світ бажань, страстей, переживань, інакше кажучи – для людини більше значення має не знання, а відчуття істини в собі, розв'язання проблем життя, існування людини як особистості – це є первинна реальність. Невипадково з некласичної традиції живилися такі напрямки як філософія життя, персоналізм, екзистенціалізм.

Отже, першою опозицією класичному раціоналізму стає волюнтаризм А. Шопенгауера. Основні роботи – "Світ як воля та уявлення", "Про волю в природі". Місце об'єктивного розуму, на який орієнтувалася німецька класична філософія, заступає інше ідеальне начало – воля. На основі позиції антираціоналізму, антипрогресизму, антилогіцизму Шопенгауер створює принципово іншу форму філософування: не Розум, не світ Духу, відкриті діалектикою Гегеля, а Воля як універсальне начало буття – сліпий імпульс, що діє ірраціонально, абсурдно, поза всяких підстав та направленості розвитку, є основою та силою буття, тому має розумітися новою дійсністю, що панує в тому числі і над владою Духу.

Воля – універсально-космісний феномен, якому підпорядковується все, що існує, проявляючи себе як волю до життя. І людина, природа якої є ірраціональною, проявляє себе суб'єктом воління. Світ людського досвіду є феноменальним, представляє собою серію уявлень. Філософ розрізняє два світи:

світ як волю (інакше – світ як сутність) та світ як уявлення (феноменальний світ). В “світі як уявленні” панує причинність в той час як “світ як воля” характеризується якостями свободи, абсолютного та необмеженого розвитку та не залежить від людської самосвідомості. Про сутність світу як волі вміє говорити тільки музика як найвище з мистецтв.

В творчості Сьорена К’єркегора відбувається екзистенціалізація поняття істини, утверджується розуміння екзистенційного характеру цінностей. Екзистенція розуміється філософом як неповторність, унікальність, суб’єктивність існування людини в конкретних життєвих ситуаціях. Основні твори – “Або – або”, “Страх та трепет”, “Етапи життєвого шляху”. К’єркегор виходить з того, що істина, що відкривається філософією, – це не те, що людина знає, а те, що людина представляє собою, що вона екзистенційно переживає. Тобто, істина не відноситься тільки до сфери знання, вона є характеристикою людського буття, тому істина не може мати загальне, надособистісне значення, істина завжди є особистісною. Отже, своєю позицією філософ виступає проти розуміння сутності людини як загальної, абстрактної.

На думку Ф. Ніцше, філософія представляє собою форму критики – традиційного, культурно усталеного, всього того, що перестає задовольняти розвиткові людини. Метою філософії є творення “нових цінностей” через переосмислення традиційних – античності, християнства, Нового часу. Основні твори – “Народження трагедії з духу музики”, “Так говорив Заратустра”, “Генеалогія моралі”. Осмислюючи культурний шлях європейського людства, філософ звернув увагу на дві культурні підстави, що існують ще з давньогрецької міфології – діонісійський та аполлонівський типи культури. Перший культурний обрис символізує потік життя, свободної гри життєвих сил, буттєву хаотичність тощо, другий – несе в собі світ міри, гармонії, раціональної упорядкованості. На думку Ніцше, органічне поєднання цих начал на першому етапі давньогрецької історії в подальшому культурному розвитку було

зруйноване утвердженням цінності знання, а не життя, тиранією розуму та усталеної моралі.

Звідсіль виростає нігілізм Ніцше, заклик до “переоцінки цінностей”, орієнтація на ідею “надлюдини”, утвердження думки, що в основі всього існуючого лежить воля до влади. Культурний поступ людства філософ пов'язує з відродженням самоповаги людини, зі ствердженням її як сильної істоти, що усвідомлює свою волю, силу до власного становлення та самовизначення. Цей духовний рух до “надлюдини” насправді відтворює духовну ситуацію часу – необхідність жити людині серед страждань та боротьби, спираючись на власну самостійність.

Інтелектуальна історія XX ст. позначилась декількаами “поворотами”, що кардинально змінили філософську культуру епохи. Йдеться насамперед про «онтологічний», “персоналістський”, “феноменологічний”, «антропологічний», «екзистенціальний», «лінгвістичний» «повороти» в філософській традиції XX ст. В полеміці з класичною філософією, орієнтованою на принципи систематики, панлогізму, раціоналізму, апріоризму, абстрактної загальності, вже в 10-20-ті рр. XX ст. відбувається становлення течій духовно-антропологічного направлення: персоналізм, екзистенціалізм, філософська антропологія, новітні релігійно-філософські школи та вчення.

Різноманітні форми концептуалізації набуває “лінгвістичний поворот” у філософії: народжуються напрямки аналітичної філософії, сучасної герменевтики, прагматики, структуралізму, постструктуралізму тощо. З'являється нове формулювання співвідношення мови та свідомості: мова не є нейтральним засобом об’єктивації думок, а обумовлює саму форму когнітивних процесів. В перші десятиліття XX ст. широкої популярності набуває феноменологія як напрямок, що кардинально змінює методологію пізнання. Коротко охарактеризуємо дані тенденції.

Умовою «повороту» філософії до лінгвістики була позиція трьох німецьких філософів – Готлоба Фреге (1848-1925), Франца Брентано (1838-1917), Едмунда Гуссерля (1859-1938). Г. Фреге (основні роботи: “Основи арифметики”, “Про смисл та значення”) будує символічну логіку, створену з точних знаків, свободних від будь-якої неоднозначності; формулює “принцип контексту”; прагне створити формалізовану мову; розрізняє значення (Bedeutung) і смисл (Sinn) мовного імені, речення. Ф. Брентано вказує на інтенціональність (в перекладі з лат. – направленість, прагнення, направлення) як родову (загальну) ознаку усіх психічних феноменів: свідомість, що проявляється в судженні –“я відчуваю /або мислю/ дещо” – завжди є відношенням до чого-небудь. А ось фізичний об’єкт, на відміну від свідомості, не є інтенціональним, бо він є буттям, що є покійним саме в собі.

Становлення феноменології (букв. – вчення про феномени) як напрямку сучасної філософії відбувається завдяки творчості Е. Гуссерля. Основні праці – “Логічні дослідження”, “Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії”, “Філософія як строга наука”. В методологічному плані заслуга Гуссерля полягає насамперед в тому, що йому вдалося зламати настанову традиційного пізнання, яке базувалося на процесі абстрагування, творення понять на підставі відсторонення, відчуження від несуттєвого та виокремлення на цій основі істотних ознак феномену, означеного поняттям. За неприйняттям абстрагування в пізнанні міститься розуміння того факту, що у свідомості завжди працює й інтуїція, діють споглядальні процедури. Гуссерль вважає, що всякий пізнавальний акт визначається за своїм змістом структурою емпіричної свідомості, тому істина є завжди залежною від суб’єктивності того, хто пізнає. Одначе виходячи з ідеї нерозривності предметного світу та свідомості, Гуссерль чітко проводить й думку щодо їх взаємної нерудукованості (незводимості).

В розумінні свідомості філософ спирається на ідею інтенціональності Ф. Брентано, вважаючи, що свідомість є завжди направленою на предмет (тобто,

інтенціональною), адже інтенціональність є властивістю самого переживання. Так, наше сприйняття чи уявлення неможливі поза предмету, що сприймається або уявляється; наше судження завжди направлене на об'єкт, про який судять; навіть в емоційних актах "любові та ненависті" наші переживання пов'язані завжди з об'єктом, який люблять або ненавидять тощо. Інакше кажучи, логіка інтенціонального аналізу є логікою розкриття суб'єктивного смислу уречевлених об'єктивностей культурно-історичного світу, де предметами є як інтелектуальні акти теоретичної свідомості, так і емоційні акти людських переживань, свідчення релігійного чи естетичного почуття тощо.

Пояснюючи ці особливості буття свідомості, Гуссерль чітко розрізняє поняття «ідеалізація» та «ідеація». Ідеалізація – це конструювання понять поза сферою сприйняття (наприклад, точка, формація, соціальна структура). Висхідний пункт феноменології інший – ідеація (букв. вбачання ідеї) – метод споглядання загального, сутності, "категоріальне споглядання", пов'язаний з настановою виходити з світу сприйняття як фундаментальної структури життєвого світу, де власне і з'ясовується інтерсуб'єктивна смислова значимість об'єктів. Поняття "життєвий світ" вводить в науково-філософський оббіг саме Е. Гуссерль, адже для феноменологічної гносеології стає важливим виділити особливу сферу буття, яку суб'єкт вважає своєю; показати, що "життєвий світ" формується як система взаємовідносин з Іншими.

В такому розумінні свідомість насамперед виконує функцію смислоутворення, тобто встановлює смисл предметів або поля їх значень, а відповідно завданням феноменології є опис смислового життя свідомості. Предмет (реальний, ідеальний або уявний – не важливо) розглядається при цьому як корелят свідомості – тим самим підкреслюється, що предмет знаходиться у співвідношенні зі свідомістю (відчуттям, пам'яттю, сприйняттям, судженням, сумнівом, фантазією, мрією тощо). Таким чином, гуссерліанська філософія, яка спочатку розумілась як строга, універсальна наука, науковчення,

теорія пізнання, завданням якої має бути перевірка та обґрунтування підстав основоположень в науці та філософії, поступово перетворюється в теорію буття, коррелятивного свідомості.

Потужним інтелектуальним рухом, в межах якого відбувається становлення багатьох шкіл та напрямків логіко-лінгвістичного спрямування (логічний позитивізм, теорія мовленнєвих актів, філософія лінгвістичного аналізу, прагматична аналітика та ін.), стає аналітична філософія. Назва походить через орієнтацію на метод аналізу як основну форму філософської рефлексії при дослідженні мови науки, мовних висловлювань, мовних засобів. Мова в аналітичних дослідженнях розуміється як один з ефективних способів контакту з реальною дійсністю, яку не можна зрозуміти інакше, ніж через мову – ця позиція дає підставу вважати аналітичну філософію “філософією буття”. З іншого боку, аналіз мови – і той шлях, що веде до аналізу самого мислення.

В історії аналітичної філософії, якщо зважити на деякі змістовні трансформації, що демонструють в її межах еволюцію в розумінні мови від тлумачення її як “проекції фактів” до “мовної гри”, можна виділити принаймні декілька способів здійснювати аналіз мови та відповідно – декілька стилів мислення, навколо яких виникали й певні школи філософів-аналітиків.

Насамперед йдеться про становлення аналітичної філософії, що пов’язано було з діяльністю Бертрана Рассела (1872-1970) (основні роботи: “Принципи математики”, “Аналіз свідомості”, “Людське пізнання, його сфера та межі”, “Проблеми філософії”, “Містицизм і логіка”, “Філософія логічного атомізму”); Джорджа Едуарда (Едварда) Мура (1873-1958) (основні роботи: “Природа судження”, “Спростування ідеалізму”, “Принципи етики”, „На захист здорового глузду”); Людвіга Вітгенштейна (1889-1951) (так званий “перший Вітгенштейн”, позиція якого викладена в праці «Логіко-філософський трактат»).

У Б. Рассела фактично мають місце зародки усіх наступних форм аналізу мови. За висхідні одиниці аналізу Рассел приймає висловлювання природної

мови, але при цьому заявляє, що форма цих висловлювань приховує їх справжнє значення. Звідсіль завдання аналізу полягає в переформулюванні висловлювань таким чином, щоб приховане значення стало б явним; у виявленні простих та кінцевих метафізичних сутностей – "логічних атомів", на базі яких ставиться завдання побудувати несуперечливу філософську та логічну теорію, показати відповідність між мовою логіки та мовою змістовної науки та досвіду.

Б. Рассел досліджує елементарні судження, які виявляються внаслідок логічного аналізу складними, а стандартні форми коректного мислення приводять до того, що з атомарних засновків, що описують факти, стверджують якість, засвідчують або спростовують атомарну пропозицію (судження), конструюються комплексні висловлювання. Орієнтація на логічний аналіз приводить до розуміння філософії як дисципліни про логічну форму пізнавальних висловлювань (речень).

Дж.Е. Мур обстоював позицію плюралістичної онтології, не сприймаючи однаково ідеалістичний монізм і психологізм в епістемології та логічних дослідженнях. На його думку, істинність суджень не корелюється і не визначається їх відношенням до реальності, істина характеризує відношення понять в судженні, яке розуміється інтуїтивно. Так, наприклад, ідея блага невизначена, взагалі в розумінні етико-філософських категорій має спрацьовувати, на думку вченого, інтуїтивізм. Мур захищає правомірність позиції здорового глузду, згідно з якою середньостатистичні (пересічні) люди є правими в своїй впевненості відносно світу – вони є правими, коли говорять, що знають цілком певно, що об'єкти оточуючого світу існують.

Основні положення "Логіко-філософського трактату" Л. Вітгенштейна зводяться до того, що думка виражається в мові, отже саме мова є межею мислення; світ, в свою чергу, представляє собою не сукупність речей, предметів, а множину подій, ціло/су/купність фактів, що описуються природничими науками. Факт в такому плані розуміється і як існування спів-

буттів, і як зв'язок об'єктів (предметів, речей), і як висловлювання, що дає картину світу, яка має зі світом одну і ту ж логічну форму. Якщо б світ був нелогічним, стверджує мислитель, то його не можна було б уявити у формі висловлювань. Звідсіль філософія – не вчення, а діяльність по проясненню комбінації символів, думок в силу того, що люди не в змозі безпосередньо вилучати з повсякденної мови її логіку. Закінчується "Логіко-філософський трактат" закликом до мовчання, адже метафізика, етика, естетика має справу з невимовним, тим, що взагалі не може бути сказано ясно (в логічному смислі, тобто так, щоб це висловлювання можна було б перевірити на істинність / хибність).

Окремо щодо розвитку аналітичної філософії слід виділити логічний позитивізм (неопозитивізм) „Віденського гуртка" (1923-1938 рр.), генерацію мислителів, що виголосили тріумф логіцизму, перебуваючи під сильним впливом ідей Г. Фреге, Б. Рассела, "першого" Вітгенштейна. Увійшли в це співтовариство логіків, філософів, фізиків, соціологів, математиків, що формувалось навколо кафедри філософії Віденського університету, Моріц Шлік (1882-1936), Рудольф Карнап (1891-1970), Курт Гедель (1906-1978), Отто Нейрат (1882-1945) та ін. Ідейно близьким "віденцям" було Берлінське "Товариство наукової філософії" (Ганс Рейхенбах (1891-1953), Карл Густав Гемпель (1905-1997). В цілому на цьому етапі аналітичної філософії переважав логічний аналіз мови, досвід переформулювання висловлювань природньої мови в "терапевтичних" цілях на мову формалізовану. Зацікавленість викликав насамперед логіко-синтаксичний аспект мови, логічний аналіз мови науки, дихотомія аналітичних і синтетичних суджень, прояснення "принципу верифікації" суджень, пошук логічних критеріїв розмежування осмисленого та безсмисленого тощо.

Свою традицію має й Кембріджсько-Оксфордська школа аналітичної філософії (кембріджська лінія: Бертран Рассел, Джордж Едуард Мур, Людвіг

Вітгенштейн, Джон Уіздом; оксфордська лінія: Джон Остін, Джилберт (Гілберт) Райл, Пітер Фредерік Стросон). Тут на перший план висувається прагматичний аспект дослідження мови, тобто приділяється увага опису ситуацій, контекстів, обставин, в яких використовується мова. Особливу роль в цьому напрямку грає теорія мовленнєвих актів Дж. Остіна (1911-1960).

Прагматичний аспект мови отримує розвиток і в американській школі аналітичної та постаналітичної філософії, що представлена дослідженнями Уілларда ван Ормана Квайна (Куайна) (1908-1997), Чарльза Морріса (1901-1979), Сола Кріпке, Дж.Р. Сьорла, Н. Малкольма, М. Блека, які розвивали в своїх дослідженнях семантичний аспект, конструювали логічні системи, виходячи за межі стандартної логіки, узгоджуючи теоретичні моделі з тонкощами, нюансами, неточностями буденної мови.

Слід зауважити, що якщо на першому етапі аналітична філософія зважала на логічний аналіз та формалізовану мову, то в подальшому (з початку 40-х років) предметом філософського інтересу стає природня мова та передує лінгвістичний аналіз. Особливу роль тут грає концепція "другого Вітгенштейна" (праця "Філософські дослідження"), згідно з якою мова є частиною людської життєдіяльності, самого світу, "формою соціального життя". Стверджується, що значення слова залежить від його використання, а багатоманітність реального використання мови дає поліфункціональність мовних виразів та варіації значень. Функціональні системи мови, мовні практики Л. Вітгенштейн називає "мовними іграми".

Зважаючи на методологічні зрушення в історії філософії XX ст., не можна оминути течію структуралізму, витоком якого були ідеї щодо мови швейцарського лінгвіста Фердинанда де Соссюра (1857-1913). Хоча сам він і не використовував термін "структура", саме його «Курс загальної лінгвістики» (виданий в 1916 р.) є засадничим в структурній лінгвістиці. Ф. де Соссюр розглядає мову як знакову систему, усі частини якої повинні розглядатися в їх

синхронічній єдності. Таке розуміння мови веде до появи певних прийомів структурування, тобто поділу на взаємопов'язані елементи (наприклад, мова як система та мовлення як реалізація цієї системи; синхронічний та діахронічний опис мови; те, що означає та те, що означають тощо), що складають єдині структури мовних висловлювань, текстів. Інакше кажучи, стверджується, що в будь-якій природній мові існують численні закономірні зв'язки, тобто структури.

В подальшому структуралістський підхід розповсюджений був на розуміння культури в цілому, адже ця методологія міждисциплінарних досліджень виходила з того, що основу будь-яких культурних об'єктів створює структура. Отже, предметом аналізу ставали будь-які культурні феномени – ритуали, міфи, форми релігії, мова, мистецтво, правила наукового мовлення, формування наукових дисциплін тощо.

В межах структуралізму існувало декілька шкіл: Празька (В. Матезіус, Н. Трубецькой, Р. Якобсон, С. Карцевський); Копенгагенська (Л. Єльмслев, В. Бродель, Х.Й. Ульдаль); Московсько-Тартуська (О. Фрейденберг, В. Пропп, М. Лотман).

В 60-ті рр. XX ст. найбільш відомою та потужною течією в Європі був французький структуралізм, серед представників якого можна назвати таких яскравих мислителів як Клод Леві-Стросс (народ. 1908) (основні праці: "Структурна антропологія", "Структура міфів"); Жак Лакан (1901-1981) (основні праці: "Стадія дзеркала та її роль у формуванні функції Я", "Інстанція літери в напівбезсвідомому або доля розуму після Фрейда"); Ролан Барт (1915-1980) (праці: "Нульова ступінь письма", "Міфології", "Елементи семіології"); Мішель Фуко (1926-1984) ("Слова та речі. Археологія гуманітарних наук"), який в певний творчій період (до 1968 р.) визнавав свою близькість до даної течії.

Сутність методу структурного аналізу полягає у виділенні та дослідженні структури як сукупності відносин між елементами цілого; вивченні системної взаємопов'язанності елементів в межах існування будь-якої цілісності; виявленні сукупності відносин, інваріантних при деяких перетвореннях. Наприклад, за К. Леві-Строссом, відволікаючись від "уречевленої" або змістовної специфіки елементів, в структурному аналізі йде орієнтація на властивості, які залежать від відносин, що демонструють зв'язки елементів між собою в межах цілого. Щодо людини, то тут структуралізм цікавить людина, яка проявляє себе не простим носієм множини смислів, а виробником смислів, людиною, що означає (homo significans).

За своїми прийомами структуралістська діяльність як моделююча включає в себе принаймні дві операції: членування та монтаж. Розчленовуючи первісний об'єкт соціальної або уявної дійсності, дослідник віднаходить в ньому рухливі фрагменти, взаємне розташування яких породжує деякий смисл. Визначивши ці одиниці цілого, структуралізм на другому етапі своєї діяльності повинен виявити правила поєднання елементів в ціле, що є умовою монтування, відтворення перед тим розділенного. Внаслідок цих простих опереций народжується дещо нове, тобто структуралістська модель предмету, що досліджується, виявляє дещо таке, що до цього залишалося невіднайденним, непобаченим, непроясненним.

Отже, структуралістська діяльність орієнтована на мету: виявити єдині структурні закономірності деякої множини об'єктів; відтворити в моделі об'єкт таким чином, щоб в реконструкції виявились прозорими функції даного об'єкту, зрозумілим був би принцип його будови.

В 70-ті рр. поступово на базі "постструктуралістської" критики структуралізму вибудовується нова течія, яка отримала завдяки книзі "Стан (ситуація) постмодерну" (1979 р.) Жана Франсуа Ліотара (1924-1998) назву "постмодернізму", хоча, слід зазначити, що і до сих пір поряд з ним, часто

синонімічно, використовуються поняття “постструктуралізм”, “неоструктуралізм”, “історичний номіналізм”.

Філософський постмодернізм є наслідком нового (“постмодерністського”) повороту в культурі ХХ ст., тому спочатку означимо деякі істотні риси та історичні передумови формування цього типу – культури постмодерну. В буквальному розумінні термін “постмодерн” означає – те, що заступає сучасність, йде після модерну (від фр. modern – сучасний). Постмодерн – означення в цілому світоглядних установок “постсучасної” культури, особливий умонастрій, пов’язаний з поліваріантним сприйняттям світу, з новою практикою тлумачення, обговорення проблем, з особливою увагою до проблем особистої ідентифікації, самоідентифікації культури тощо.

Поза історичного контексту неможливо зрозуміти специфіку “постмодерну” як певної культурної практики. Пояснюючи її, більшість дослідників виділяють в історії європейської культури та філософії три стадії: передмодерн; модерн; постмодерн. Духовна ситуація передмодерну формувалась на основі культивування принципу християнського монотеоцентризму: людина і світ розумілися як образи Бога, трансцендентного по відношенню до світу. Джерелом культурної самосвідомості людини епохи “модерну”, що формувалась з часів Рене Декарта та аж до сучасного усвідомлення кризи культурно-цивілізаційного розвитку людства, є раціоналізм Нового часу, Просвітництва. Відповідно в центрі філософії модерну – буття людини як суб’єкта пізнання та практичного перетворення, як точки відліку у встановленні певного порядку буття. Світ розуміється як природа.

Критична опозиція щодо культури “класичного раціоналізму” формує культуру постмодерну, в тому числі і філософський постмодернізм як її складову. Якщо фундаментальним світоглядним принципом модерну був раціоцентризм, пов'язаний з буттям людини як суб’єкта, що пізнає, то для постмодерну характерною є орієнтація на мову як складову буття.

Культура постмодерну народжує особливе сприйняття світу – підхід до світу як до тексту, який розуміється як “тканина слідів” людської життєдіяльності, як смислоутворюючий устрій, що породжує зміст.

Одним з центральних понять в новому інтелектуальному русі стає дискурс – виголошена сфера, сукупність висловлювань, мовне спілкування, мовні практики. Дискурси мають, як підкреслює М. Фуко, ігровий характер, можуть конфліктувати між собою, в дискурсивних практиках формується людина.

Звідсіль і філософія розуміється як дискурсивне мислення, яке не підкоряється строгим правилам науки. Філософський постмодернізм демонструє ситуацію розпаду суб’єкту як центру уявлень, системи репрезентацій та закріплює філософування без суб’єкта. Звідсіль замість категорій “суб’єктивність”, “інтенціональність”, “рефлексивність” «нова» філософія наповнюється міркуваннями про безособистісні потоки бажання, імперсональні швидкості «поверхового» зіткнення тощо.

Практика постмодерну та відповідно – філософського постмодернізму як певного стилю мислення в цілому направлена на звільнення від диктатури загального над індивідуальним, на руйнування принципу універсальної мови через те, що “ніхто не володіє цілим” (Ж.Ф. Ліотар).

Звідсіль особливе значення набуває «стратегія деконструктивізму» Жака Дерріда (нар. 1930). Як стиль мислення позиція деконструктивізму відтворює ситуацію спротиву репресивній владі «всезагального», різного роду центрованих структур, всьому тому, що здатне уніфікувати, знеособити, та утвердження мислення поза опозицій центру та периферії, суб’єкта та об’єкта, цілого та частини, реального та уявного тощо.

Загальна стратегія “деконструкції” припускає два ходи: по-перше, хід перекидання, перевертання існуючої ієрархії, гегемонії, котра так чи інакше задається бінарною категоріальною опозицією, один з членів якої панує над

іншим (наприклад, умовно будемо вважати, що мовлення передує, панує над письмом; свідомість – над тілом, жіноче – над чоловічим, тілесне – над духовним, схід – над заходом тощо); по-друге, хід перетворення вже всієї структури, зміни загального поняття, загальної концепції.

Якщо узагальнити міркування Ж. Дерріда про принципи нового дискурсу, то текст повинен відповідати наступним вимогам – нести життєве багатоголосся, багатоманіття; показувати свою культурну пограничність, маргинальність, багатофункціональну можливість міжкультурного спілкування. Саме функціонування культур Дерріда пов'язує з деконструкцією, котра "пропонує вихід за межі однієї культури, як би відкриває можливість багатьох культур, деконструкція – спілкування між культурами". Звідсіль книга, на думку Дерріда, як філософський феномен повинна бути книгою питань, тобто залишатися відкритою, вказувати на не-закриття як принцип її «побудови».

Простір постмодерної культури таким чином формувався як перехід від розуму законодавчого, що базувався на деякому сталому загальному змісті та відтворював авторитетність ідеологій, що формально функціонують в суспільстві на користь розуму інтерпретативного, що спирається на контексти емпіричного буття. Це дозволило знайти нові формі дискурсу, нові варіанти написання текстів – не лінійних та монологічних, а багатоголосних, свободних від домінування над усім абстрактно-загальних ідей.

З 60-70-х рр. потужно розвивається напрямок, який все частіше означають як "практична філософія", хоча паралельно вживаються означення й "сучасна комунікативна філософія", "трансцендентальна прагматика", "комунікативна етика", філософія діалогу. Зважаючи на те, що поняття завжди несе первісне знання щодо феномену, зрозуміло, що акцентує і на які проблеми сучасного суспільства звертає увагу даний напрямок. Насамперед, комунікативна лінія в сучасній філософії в умовах "кризи розуму" ставить на меті віднайти засади цивілізованої форми діалогу між різними спільнотами,

описати умови взаємопорозуміння людей, не відмовляючись при розв'язанні цієї практичної проблеми формування культури діалогу від трансцендентальних загальних цінностей. Діалог розуміється як адекватна культурному буттю сучасного людства форма взаємовідносин.

Школа ця має певну традицію становлення в XX ст., тому прийнято виділяти "першу" лінію формування філософії комунікації, пов'язану з ідеями Карла Ясперса (1883-1969), Мартіна Бубера (1878-1965), Михаїла Бахтіна (1895-1975), Франца Розенцвейга (1886-1929), Отто Фрідріха Больнова (1903-1991) та ін., і новітню хвилю, що розвивається насамперед в межах сучасної німецької філософії, та представлена Карлом-Отто Апелем (нар. 1922 р.), Юргеном Хабермасом (нар. 1929 р.), Отфрідом Хьоффе, Гансом Йонасом, Вітторіо Хьосле та ін., Полем Рікером (нар. 1913) (Франція).

Комунікативна філософія, образно кажучи, приймає до свого "арсеналу" поняття "життєвого світу" та "інтерсуб'єктивності", введені свого часу Е. Гуссерлем. Життєвий світ як сфера людського досвіду розуміється насамперед в контексті спілкування, комунікації, взаємодії, діалогу "тут" і "тепер" емпіричних індивідів. Якщо класична філософія розуміла суспільство як об'єктивне утворення, то комунікативна філософія важливою характеристикою соціальної реальності вважає інтерсуб'єктивність, що складається на основі взаємовідносин людей. Проблема ж інтерсуб'єктивності інтерпретується передусім як здібність людини виходити за межі індивідуальної свідомості та приймати Іншого, тобто, робиться акцент на тому, що інтерсуб'єктивна реальність пов'язана з взаємодією "Я" та "Іншого". Поняття "інтерсуб'єктивності" дає змогу подолати поділ на суб'єкт та об'єкт, що існує в межах класичної філософії, та представити суспільство як стан множинності (плюральності). Звідсіль власне і випливає установка комунікативної раціональності на розв'язання питання, на яких підставах люди мають і можуть

жити разом, аби порозумітися, досягти суспільної злагоди, прийняти (узгоджено) певні норми та цінності.

Висхідною думкою є положення, що обговорення проблем – це завжди “конфлікт інтерпретацій” (П. Рікер), внаслідок чого ставиться на меті досягнення консенсусного рішення, а не досягнення єдиної (однакової) думки. Звідсіль і дискурс в цій традиції розуміється як соціокультурна практика взаємодії різних суб’єктів на основі консенсусного діалогу з метою практичного розв’язання проблемних ситуацій. Безпосередньо комунікація як би породжує деякі універсальні рішення, але не як уніфіковані та обов’язкові для усіх і кожного приписи до дії, а як варіант консенсусного рішення, що є сприйнятливим для усіх тих, хто пробував так чи інакше раціонально обґрунтувати можливий вихід з проблемної ситуації та був при цьому почутий.

Безумовно, такого роду «діалогова» універсальність припускає трансцендентальний погляд на світ як деяку цілісність та систему, але при цьому людина тут є переорієнтованою зі всякого роду зовнішніх приписів та колективної нормативності на внутрішню імперативність і ціннісно обумовлені, представлені в діалозі, зобов’язання, зорієнтовані (що особливо значимо) і на інтереси інших.

В межах цього загального напрямку, безумовно, є підстави говорити і про конкретні концепції, наприклад, “трансцендентальної прагматики” (К.-О. Апель), “комунікативної дії” (Ю. Хабермас), “етики відповідальності” (Г. Йонас) тощо, кожна з яких має свою теоретико-лінгвістичну модель. В цілому ж направлення виходить з ідеї, яку чітко сформулював Ю. Хабермас: в основі соціальної еволюції лежить історія комунікативних процесів. Але, на жаль, історія ця може бути різною, адже автоматично не підпадає під принципи прогресу та гуманізації. Отже в змістовному плані якісна суспільна комунікація передбачає ціннісний вимір, так як являється взаємо-відношенням, взаємо-дією, взаємо-впливом, взаємо-встановленою-нормою діяльності, інакше кажучи

– способом організації людей в спільноту (співтовариство). Виконання цієї функції складає одну з актуальних проблем сучасного суспільства, на розв'язання якої й направлена комунікативна філософська традиція.

В короткому огляді неможливо представити усі тенденції та напрямки, що характеризують сучасну філософію, тому означимо ще декілька, яким приділена більша увага в інших розділах посібника, та зупинимося у подробицях на школах, знання яких в першу чергу є умовою екзаменаційного оцінювання. Серед перших варто зазначити "філософію життя" – напрямок, що започатковує Ф. Ніцше, та в подальшому буде розроблятися Георгом Зіммелем (1858-1918), Вільгельмом Дільтеєм (1833-1911), Освальдом Шпенглером (1880-1936), Анрі Бергсоном (1859-1941), Завдяки творчості цих та ін. філософів феномен життя буде розглядатися і біологічно і метафізично, і психологічно, і культурно-історично. Широкої популярності набули також: "філософія психоаналізу", представлена такими авторитетними в XX ст. мислителями як Зігмунд Фрейд (1856-1939), Карл Густав Юнг (1875-1961), Карен Хорні (1885-1952), Еріх Фромм (1900-1980); "філософія науки" (постпозитивізм) – напрямок, який істотно збагатили концепції "наукових революцій" Томаса Куна (1922-1996), фальсифікаціонізму Карла Раймонда Поппера (1902-1994), "методології науково-дослідних програм" Імре Лакатоса (1922-1974), концепція "епістемологічного анархізму" Пола Фейєрабенда (1924-1994) та ін.

Екзистенціалізм

Філософія існування, попри широку розповсюдженість кліше про її песимістичність, ірраціоналістичність та антисцієнтичність, виявляє скоріше свій позитивний потенціал в процесі звернення до її проблем. Той факт, що згідно екзистенційній думці конечність (скінченність) є атрибутом людського існування, попри свою важливість, не повинен розумітись як альфа і омега цієї філософії. Він є скоріше відправною точкою, онтологічним і водночас психологічно-емоційним початком побудови власного відношення до життя, власного світорозуміння. Небезпека конечності (у всій палітрі тлумачень останньої), яка завжди приватна, дає людині можливість зрозуміти себе як неповторну особистість (а "відмінність" є головною людською категорією – "універсальна одиничність людини" (Ж.-П. Сартр)), для якої відкривається необхідність самопозиціювання в житті, вибору вектору власної екзистенції. Ця небезпека рятує людину від надмірного розпачу від невдач, а водночас від невиправданої гордості від успіхів, веде від спокою самозаплутанності до усвідомлення власного майбутнього.

Це самоусвідомлення відкривається в філософії існування у вигляді інтенції до буття. Сенсом життя і діяльності стає само-здійснення, само-сповнення. З-бутись, в-тілитись, реалізувати і розгорнути власну сутність (о-существить-ся) – ось що може надихати людське існування. Таке розуміння майбутнього призводить до розуміння власної долі, яка обрана людиною. Цей підхід виявляє внутрішню цілісність екзистенції – людина, яка усвідомила свій шлях перестає бути колекцією переживань, а постає як власна внутрішня тотальність. Відкриваючи сенс власного автентичного існування, людина перестає бути зібранням розсіяних потягів, позбавляється не-само-стійності, перестає бути самовідчуженою – людиною "людей", натомість отримуючи усвідомлення власних можливостей, розуміння цілей власної діяльності. Таким

чином пробуджена жага збування реалізується у творчості буття; творчість отримує фундаментальний поштовх, спонукаючись рухом до буття.

Це прагнення (у вигляді "стати собою") породжує само-стійність, в тому числі і незалежність наукових суджень. Самостійність поглядів реалізується в певному критичному ставленні як до здобутків інших (долається авторитаризм в науці), так і до власних досягнень (руйнується внутрішній догматизм). Вірність обраному шляху, власній долі руйнує хамелеоноподібне Я людини, навзамін відкриваючи цілісну цілеспрямованість внутрішнього життя.

Філософія існування також намагається збудувати реалістичне ставлення до раціональних людських здібностей. Самокритичність розуму надасть можливість йому постати у вигляді "другого виміру мислення" (Шестов), "вторинної рефлексії" (Марсель), "філософської віри" (Ясперс). Складний шлях самоусвідомлення пролягає між крайнощами розсудку та віри, гіперкритичністю нігілізму та догматичністю релігії.

Таке виховання волі є постійно здійснюваним вибором, вибір у усвідомлюючої себе людини є постійним супутником всього життя. Але постійно вільно обираючи напрямок в конкретній ситуації ми повинні зберігати відданість власним попереднім виборам (своєму "проекту"), таким чином знову відтворюючи цілісність свого існування. Проект, про-гнозіс, збираючи до єдності власного смислу окремі акти, формує рішучість у вчинках, своєрідне "самоподолання" в амбівалентних ситуаціях, а головне – відповідальність за свої дії.

Ця відповідальність людини (яку, до речі, багато філософій намагаються затушувати) безпосередньо має вплив не тільки на загальний моральний вигляд людини (само-відповідність), а й формує те, що називається етикою вченого. Надія на май-бутнє обов'язково розкриється тривогою за результати власної діяльності, наукової в тому числі. Філософсько-світоглядна позиція, яка з такою інтенсивністю направлена в майбутнє, занепокоєна ним, неминуче поставить

перед її носієм-вченим питання про власну відповідальність за наслідки наукової праці.

Шестов Лев (Ієгуда Лейб Шварцман), (1866 – 1938) – один з перших філософів екзистенційного напрямку, релігійний мислитель. Він переосмислює всю традиційну метафізичну традицію. Під впливом ідей Ніцше, Достоєвського, пізніше Кіркегора, Шестов зосереджує увагу на людському існуванні – одиничному, неповторному і, на його думку, завжди трагедійному в своїй основі. Трагічний конфлікт між необхідністю й свободою, між конечністю людини й ідеалом безсмертя є суттю індивідуального буття. Випадковість, невкоріненість людського життя стає основною темою Шестова вже з перших його книг. Буття індивідуального наближає до реальності. Але страх, жах, безсилля, які притаманні цьому буттю не є самодостатніми, вони дають надію на вихід.

Істина не є збігом знання з предметом, вона може бути лише особистою, укоріненою в "випадкове" буття людини. Але "випадкового для розуму не існує". Щоби добратися до цієї глибини, треба полишити розум. Людина повинна подолати владу об'єктивного розуму, аби дійти до істинних витоків буття. Шестов не перестає у всіх своїх роботах критикувати раціоналізм, виступаючи проти всіх його форм (раціоналістичного ідеалізму, механістичного матеріалізму, класичного емпіризму), вбачаючи в кожній з них монізм, який "заганяє" життя в "підземелля". Філософія повинна бути суперечливою, непідкореною ані законам пізнання, ані законам моралі (бо вони в основі своїй є лише розсудковими порожніми узагальненнями). Водночас Шестов не відкидає розум повністю, вважаючи пізнання важливим, але не найважливішим для людини. Розум є лише ембріоном віри, яка дає можливість бути бажаному у всеможливому світі. Віра є "другий" (інший, вищий) "вимір мислення", де "першим виміром" є розум. Віра виступає не проти розуму, а

проти догматичної віри в його всесильність. Абсурд віри, що народжена стражданням, підносить людину над площиною розумного мислення.

Основні моменти філософії Шестова – "філософія трагедії", антираціоналізм, філософія спасіння – зводяться до намагання вирішити проблему індивідуальності.

Шестов створив досить оригінальну теорію і метод історії філософії ("мандрування по душах"). Гегелівському лінійно-одномірному, кумулятивному розумінню історії філософії він протиставив поліфонічний її образ, який відкриває особистісні виміри кожної філософії і, водночас, розміщує творчість мислителів поміж полюсами "Афін" та "Єрусалиму" (таборами раціоналізму і віри, "філософії буденності" та "філософії трагедії").

Творчість Шестова мала вплив на екзистенційних мислителів двадцятого сторіччя (А. Камю, М. Унамуно та інших).

Екзистенційна філософія Жана-Поля Сартра (1905 – 1980), яка отримала епітет "атеїстична", була в центрі уваги багатьох мислителів минулого сторіччя, спричиняючи жваві дискусії щодо основних її положень. Та і в наш час його складна школа мислення є одним з найкращих вступів до екзистенційної проблематики.

Сартр у своїй творчості спирається на ідеї (і відштовхується від них) Декарта, Кіркегора, Фройда, Гуссерля, Гайдеґґера, особливо відчутно на феноменологію та фундаментальну онтологію двох останніх. Базові ідеї Сартра відносяться до його праці "Буття та ніщо". В ній ставиться питання про сутність буття, співвідношення свідомості зі світом, можливість реалізації людської свободи.

Можна (трохи спрощуючи) охарактеризувати філософію Сартра як своєрідний дуалізм, який базується на розчленуванні світу (буття взагалі) на дві головні його складові – буття-в-собі (буття) та буття-для-себе (свідомість).

Буття-в-собі постає феноменальною, фактичною даністю, речовістю, за висловами самого мислителя своєрідною масивністю, ізольованою у власному бутті, сутнісними характеристиками якої є непрозорість і відсутність внутрішніх заперечень, безмежність і самовичерпаність. В-собі сповнене саме собою і є тим, чим воно є.

Але є й інший зріз реальності, який завжди тільки намагається втілитись, "воліє" бути тим, чим він є – це буття-для-себе, свідомість. Саме свідомість є тим, чим вона не є, і, водночас, не є тим, чим вона є. Або, простіше, свідомість є нетотожною собі, бо є постійним самотрансцендуванням, проектом реалізації власних можливостей (і проектом власної структурної єдності з ядром ego). Для-себе (свідомість), хоча і пов'язане з буттям (бо свідомість завжди інтенційна, направлена на щось, на буття) є відриванням від світу і від себе, є подоланням даного, а отже, деяким його запереченням. Це заперечення є одним з атрибутів неантичної (від neant - ніщо) природи свідомості. Остання є ніщо для буття, бо стає негацією на трьох етапах запитання. Питання, яке ми адресуємо буттю, базується на ніщо у вигляді нашого незнання. Кожна з можливих відповідей також може бути негативною. Та і сама позитивна відповідь, кожне судження по суті є запереченням, забороною інших можливостей, бо покладає лише одну з безкінечної кількості потенцій. Саме потенція, можливість, проект, бажане, смисл є ніщо, неіснуючим для буття. Свідомість лише "вирізує візерунки" в бутті, "хробаком" проникаючи крізь масивність останнього.

Людина, як носій свідомості, є "неповною" істотою, постійним самоперевершенням, становленням. Це самоперевершення відбувається у напрямку того, чого бракує, а отже, буття. Але злиття свідомості з буттям не є можливим, за думкою Сартра, буття знищило б свідомість у собі. Фундаментальний проект – постати як в-собі-для-себе-буття (Бог, тотальність), хоча виявляє себе як структура особистості, залишається лише проектом,

недосяжною цінністю. А відтак постійно нереалізована свідомість залишається нещасною свідомістю, в бутті якої присутнє питання щодо (меж) свого буття.

Людина є онтологічно свободною, постає як автор самого себе, вільно обирає проект власного життя, який по суті теж є неантизуючий та трансцендуючий акт, усвідомлюючи відповідальність за свій вибір та відчуваючи (іноді деструктивну) постійна можливість все змінити (у своєму житті).

Розуміння взаємин теології й філософії має у Пауля Тілліха (1886 – 1965) доволі складну структуру. Вони виступають як кореляти один одного, які, хоча обидві й спрямовані на граничне (буття як таке), але оперують різними засобами для вираження свого змісту (у філософії – це поняття, пов'язані з каузальністю, у релігійно забарвленого мислення часто – символи, які вказують на сотеріологічний аспект). Релігійна свідомість як вираження граничного інтересу, ангажованість, пристрасність і стурбованість граничним є для теології ключем до розуміння всієї людської культури, субстанцією останньої. У такому випадку й філософія, незважаючи на свою понятійність і нібито незаангажованість, намагається розкривати не тільки структуру буття в собі, але й зміст буття для нас (як це намагається робити теологія). Цей метод "кореляції" Тілліха був кваліфікований як один з його головних внесків у сучасну філософію. "Гранична турбота" людини з'єднує в ціле раціональну силу філософії й екзистенційну пристрасть теології. Філософські питання можуть знаходити теологічні відповіді. А "Ні" указувати на "Так".

Культура, попри безмірну кількість тією чи іншою мірою вдалих її дефініцій, в своєму фундаментальному зрізі розкривається як самотворення життя в царині духа, що зближує її з релігією (як самотрансцендуванням життя в вимірі духа). Культура, яка розуміється як автономне утворення, втрачає телеологічну спрямованість і постає як хаотичне зібрання часто

взаємовиключаючих потягів та їх реалізацій. Справжня ж сутність її полягає в тому, що культура є проявом граничної турботи людини, яку намагається розкрити релігія. Вона продовжує життя в загальній інтенції до граничного і безкінечного буття. Але найважливішим є те, що, хоча культура і релігія є сутнісно зв'язаними (релігія – субстанція культури, культура – форма релігії), вони в існуванні розділені. І тому культура, не стаючи автономною, не повинна впадати ще в гірший стан гетерономії, в тому числі і від церковних настанов. Своєрідна автономія культури полягає в її теономії – не коритись церковним приписам, але й вловлювати фундаментальну інтенцію релігійної (а насправді – і філософської) свідомості. Тоді-то когнітивний розум не буде ані пізнанням для пізнання, естетичний розум – мистецтвом для мистецтва, правовий – не стане технічно-утилітарним, а „соціальний" розум не обмежиться розумінням суспільних форм лише як проявів лібідо та поверхово інтерпретованої волі до влади. Людина – істота, яка намагається вийти за межі власних обмеженості, відчуження і конечності, і засобом її самотрансцендування є культура.

Зміст культури, що відкривається Тілліхом, указує на більш глибоку інтенцію людського існування – спрямованість до буття. Проблема фундаментальної онтології, рішуче поставлена екзистенціалізмом у двадцятому сторіччі, знайшла в Тілліха неповторне і величне розкриття. Питання про буття виявляється в побудовах філософа як граничний запит, гранична турбота людини. Саме цю граничну турботу намагається знайти у всіх проявах людської культурі (філософії, політиці, етичних і соціальних принципах, художній творчості і, що незмірно важливіше, творчості як такій) Тілліх. Рухаючись в руслі майже нерозрізнено близькому до течії філософії існування мислитель також намагається через онтологічний аналіз на перший погляд психологічних станів страху, тривоги, турботи, віри, любові усвідомити зміст і значення буття. Найважливішим поняттям, що дає можливість до розуміння й осмислення людської ситуації є "мужність бути". Ця мужність виявляє свою універсальну

(на відміну від аристократичної "відваги") онтологічну сутність як згадувані вже нами самотранцендування і самоствердження людського буття. Саме мужність гранично зближає розуміння ситуації людини Тілліхом з ідеями власне „екзистенціалізму", вказуючи своїм змістом на момент "всупереч", а також зв'язує з традицією стоїцизму, ідеями Спінози, Ніцше і з "філософією серця". Тривога як образ конечності (англ. Anxiety, та нім. Angst від лат. Angustiae – вузькість, скрутність, затиснутість) викликає необхідність мужності, що виводить зі сфери відчаю. Людська екзистенція повинна бути мужністю, яка приймає тривогу але і веде за рамки небуття до буття. Мужність як самоствердження буття, усупереч факту небуття, вказує на один значущий (хоча і виявлений у негативній формі) ключ до розуміння буття – воно є заперечення заперечення буття. З поняттям мужності також корелює поняття віри (як стану граничної зацікавленості, захопленості, турботи), а також любові (у її онтологічному значенні як спонукання до єднання розділеного). Усі ці поняття розкривають обрій розуміння людської екзистенції як спрямованої до буття.

Звичайно Тілліх йде далі своїх колег екзистенціалістів, і за допомогою теології намагається відповісти на питання про буття не тільки феноменологічно описуючи екзистенцію. Так він приходить до ототожнення поняття буття, чи, як він наполягає, Само-буття (Ipsum Esse) з ідеєю Бога. Однак послідовно проведений аналіз веде до парадоксальної, на перший погляд, тези про неіснування Бога. "Бог не існує. Бог – це Само-буття за межами сутності й існування". Повнота божественної сутності перевершує похідний і вторинний по суті поділ на сутність і існування (який цілком і плідно застосовний до предметного, а тим більш до людського світу). Унаслідок цього і докази буття Божого суть його заперечення. Бог не в доведеннях, а в сенсі граничної турботи, він відкритий конечному сущому в нескінченному пориві конечного за свої межі.

Герменевтика

Герменевтика (від гр. hermeneutikй – роз'яснюю, мистецтво роз'яснення, тлумачення) як напрямок у філософії та інших суспільно-гуманітарних науках, що вибудовує деякі правила та прийоми розуміння тексту, виростає із культурної потреби аналізувати тексти, витлумачувати історичні та юридичні документи, мистецькі твори, інтерпретувати смисл картин, естетичних образів взагалі, із потреби розуміти буття, що вже минуло, але залишилося наявним в писемних пам'ятках тощо. Герменевтичного підходу особливо потребують багатозначні за символами та смислами тексти. Культурна потреба розуміння тексту через його інтерпретацію як проблема гуманітарного знання усвідомлювалась ще в античні часи та доросла до сьогодення, означившись в своєму історичному поступі декількома різновидами герменевтичного мислення: герменевтика як переклад іншого досвіду та смислу на свою мову (античність, середньовіччя); герменевтика як відтворення істинного смислу тексту (з епохи Відродження) та герменевтика як діалог, внаслідок якого формуються нові смисли та суб'єктивність на підставі існуючих (культура XX ст.). Діалог спрацьовує і в двох попередніх аспектах герменевтичного мислення, адже діалог відкриває шлях до психологічного світу іншого, а також – істини, смислу істинного буття, суті справи тощо.

Становлення власне філософської герменевтики пов'язане насамперед з німецьким романтизмом, діяльністю Фрідріха Шлегеля (1772-1829) та Фрідріха Шлейєрмахера (1768-1834), завдяки яким герменевтика, що розглядалась саме як філософська проблема, націлена була на розуміння як мистецтво реконструкції іншої індивідуальності, чужого, іншого. Для того, щоб відбулось вживання у внутрішній духовний світ автора, герменевтик мав би на основі

емпатії створити умови для відтворення суб'єктивності автора і на цій вже підставі пояснити ідейне підґрунтя тексту.

Загалом сприймаючи цю позицію та доповнюючи її деякими ідеями Вільгельм Дільтей (1833-1911) (основні роботи – "Вступ в науки про дух. Критика історичного розуму", "Виникнення герменевтики"), а також "історична школа" (Л. Ранке, І.Г. Дройзен) в цілому завершують становлення герменевтики як певного філософського напрямку. Як і попередники, герменевтичну проблематику В. Дільтей виводить із психології, зважаючи на те, що розуміти для людини означає насамперед мати можливість душевно-духовно переноситись в інше життя. "Розуміюча психологія" таким чином служить у Дільтея основою сприйняття цілісності життя. При цьому метод вчування в авторську суб'єктивність Дільтей доповнює ідеєю історичної реконструкції ситуації створення тексту, що є в свою чергу певним відтворенням події життя.

В. Дільтею належить також і важлива для герменевтичного напрямку в цілому ідея розрізнення пояснення та розуміння. Останнє філософ розглядає як метод наук про дух (гуманітарних наук). Дільтей виходить з необхідності розділити специфічні за своїми ознаками і методами "науки про природу" і "науки про дух" і відповідно – метод причинно-наслідкового пояснення у природознавстві і метод розуміння як безпосередньо-інтуїтивного осягнення матеріалу шляхом відчуття, вчування, інтуїтивного освоєння та переживання деякої духовної цілісності в гуманітарних науках. На думку філософа, метод пояснення є пов'язаним з розумовою діяльністю та зовнішнім досвідом, а ось метод розуміння представляє собою процес, в якому людина зі знаків, чуттєво даних ззовні, пізнає внутрішній світ автора тексту.

В цілому ж Ф. Шлейєрмахер, В. Дільтей та їх прихильники виходили з того, що смисл є вже закладеним в тексті, тому завдання розуміння полягає у виявленні цього смислу. Наступники ж цю позицію щодо розуміння будуть тлумачити інакше: смисл привноситься, а не вилучається з тексту, тому

більшість герменевтиків XX ст. (наприклад, М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер) вважатимуть, що інтерпретатор не може не приписувати свій смисл власне тексту.

Герменевтику як сучасний філософський напрямок насамперед представляють наступні мислителі та їх програмні роботи: Еміліо Бетті (1890-1970) (“Герменевтика як загальна методологія наук про дух”), Мартін Хайдеггер (1889-1976) (“Буття та час”, “Шлях до мови”, “Що таке метафізика”), Ганс-Георг Гадамер (1900-2002) (“Істина та метод”), Густав Густавович Шпет (1879-1937) (“Мова та смисл”, “Внутрішня форма слова”), Поль Рікер (народ. 1913) (“Конфлікт інтерпретацій. Нариси про герменевтику”, “Теорія інтерпретації. Дискурс та надлишок (рос. – избыток) значення”, “Від тексту до дії. Нариси з герменевтики”). В цілому герменевтика розглядається як метод і мистецтво розуміння письмово зафіксованих життєвих проявів, де метою розуміння можуть бути, наприклад, індивідуальність автора (Ф. Шлейєрмахер), духовне життя, «об’єктивації духу» (В. Дільтей), смисл буття (М. Хайдеггер), смисл проблеми, яку несе в собі даний текст (Г.-Г. Гадамер), соціальна дія (П. Рікер), комунікативна дія (Ю. Хабермас) тощо.

Націленість на текст, відтворення дійсності в гуманітарному дослідженні через опосередкування тексту робить мову головним засобом пізнання. Так, за Хайдеггером герменевтика представляє собою не стільки правила інтерпретації, що існують в межах наук про дух, скільки є вираженням специфіки самого людського існування. Звідсіль розуміння тлумачить філософ як спосіб людського буття, безпосередньо пов’язаний з мовою, а реальність життєвого світу розглядає насамперед як мовну реальність.

А на думку Гадамера саме мова як елемент культурного цілого виступає джерелом герменевтичного досвіду: того досвіду, що спостерігаємо у мовленні і мові, і того, що приховується у мовчанні; того, що відноситься до всього розумного, і того, що проявляється у засвоєнні, усвідомленні, вгляданні,

осягненні чогось в будь-якому комунікативному обміні тощо. Герменевтичний процес якби “збирає” світ у слово. Звідсіль мова (як непряме свідоцтво свідомості) виступає у Гадамера “основною” проблемою філософії. Герменевтику розуміє філософ не тільки як метод суспільно-гуманітарних наук, але і як своєрідну онтологію (герменевтику буття), засіб витлумачення культурно-історичних ситуацій і буття, створює концепцію “розуміння-в-справі”. Тобто, згідно з позицією філософа, розуміння можливе як відтворення смислу людського досвіду, що, в свою чергу, реалізується в справах та мові людини.

Зважаючи на інтуїтивний характер розуміння, деякі філософи-герменевтики розрізняють поняття розуміння та інтерпретації. Наприклад, Е. Бетті пояснював, що інтерпретація – це процес, а розуміння – мета. П. Рікер називає розумінням мистецтво проникнення в чужу свідомість за допомогою вміння осягати значення знаків, що передаються однією свідомістю іншій через їх зовнішнє вираження (в мовленні, жестах, позі тощо). Інтерпретація ж – це розуміння, що направлене на зафіксовані в письмовій формі знаки.

Розуміння як методологічна проблема потребує звернення до принципу герменевтичного кола, яке є загальною установкою руху думки в межах герменевтичної традиції: єдність цілого прояснюється через окремі частини, а смисл окремих частин прояснюється через єдність цілого. Вводить в науковий оббіг це поняття вже Ф. Шлейєрмахер, для якого є очевидним, що частина є зрозумілою, коли ми виходимо з цілого, а ціле піддається розумінню, коли виходимо з частин. При цьому слід зауважити, що знання цілого не зводиться механічно до знання частин, не виникає з них, а представляє собою ідею, що передує виділенню частин (як частин якогось цілого). Розуміння, як вважає Шлейєрмахер, представляє собою принципово незавершену діяльність – своєрідний рух думки по колам, що постійно розширюються через поглиблення

розуміння, яке досягається через вертання в процесі розуміння від цілого до частин і від частин до цілого.

Філософська антропологія

Філософська антропологія як напрямок сучасної філософії починає розвиватися з кінця 1920-х рр. Антропологічний принцип, на який опирається ця традиція, проголошує людину висхідним пунктом та кінцевою метою філософування. Стверджується, що онтологічні, гносеологічні, соціальні, світоглядні та ін. філософські проблеми підпорядковуються антропологічним; будь-яке філософське запитування в кінці кінців є питанням про людину – хто вона, що собою представляє, як проявляє себе у відношенні до світу, який має досвід буття, на що сподівається, як мислить та діє тощо. Формування даної школи в сучасній європейській традиції було однією з перших спроб подолати "класичне" філософування щодо людини, яке зводило людину до суб'єкту, до мислення, протиставляючи тим самим людину об'єкту, світові. Так, на відміну від сформульованих Ім. Кантом питань (Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватись? Що таке людина?) особливістю "філософсько-антропологічної" постановки питання про людину в XX ст. стала трансформація цих питань у площину "як" – як ми пізнаємо, як робимо, віримо, мріємо, діємо тощо? Певною передумовою "антропологічного повороту" у філософії XX ст. була позиція Людвіга Фейєрбаха (1804-1872), згідно з якою предметом філософського міркування має бути не буття саме по собі, а людське буття, його смисли.

Ось на такому підґрунті і базувалась синтетична філософія людини, створити яку прагнули основоположники течії німецькі філософи Макс Шелер (1874-1928) та Гельмут Плесснер (1892-1985). Завдання філософії бачилось у цілісному представленні духовних, психічних, фізичних, соціальних начал людини, завдяки яким відбувається особистий, суспільний або історичний рухи людського буття; у теоретичному переосмисленні сучасного конкретно-

наукового (зокрема – біологічного) та гуманітарного знання про людину, у визначенні біологічних, анатомічних, культурних тощо людських характеристик з тим, щоб досягти нового філософського розуміння природи людини в усіх можливих взаємозв'язках людського буття.

Роботою М. Шелера "Положення людини в космосі", що вийшла у світ в 1928 р., ознаменувався поворот західної філософії до людини. Необхідність такої переорієнтації метафізичного знання філософ пояснював можливістю зведення усіх філософських питань до однієї проблеми: що є людина? Міркуючи над проблематикою, пов'язаною з розумінням людини в культурній традиції, Шелер виділяє декілька сформованих типів пояснення людської сутності: антично-грецький, іудейсько-християнський, натуралістичний, декаданський та орієнтований на людину. В основі кожного з них – певний образ людини, але жоден з них, на думку філософа, не розв'язує проблему людини, не народжує цілісне уявлення про людину та її положення в світі. Звідсіль випливає постановка питання про створення синтетичної антропології як засадничої науки про сутність та структуру сутності людини, яка б була здатна стати світоглядною основою всього знання. В зв'язку з цим Шелер накреслює широку програму філософського пізнання людини, яка буде широко обговорюватись науковою спільнотою та певним чином реалізуватись в концепціях його послідовників.

Людина у М. Шелера представлена не стільки як біологічна, скільки як духовна істота, аскет життя, яка здатна піднятися від тваринного до суттєво іншого життя, до чистої свідомості, чистого споглядання, пізнання речей у їхній сутності, що є можливим лише за умови певного відсторонення щодо вітальних відносин та звільнення від безпосереднього тиску інстинктів. Така специфічність людини, що покладена духом, обумовлює й особливе становище людини в світі. Так, якщо адаптація, на думку філософа, становить спосіб тваринного існування, то суто людською характеристикою є відкритість світу.

“Положення людини в космосі” – програмна робота М. Шелера, але сприяють розумінню його антропологічної концепції й наступні праці: “Криза цінностей”, “Про вічне в людині”, “До феноменології та теорії симпатії і про любов та ненависть”.

У тому ж 1928 р. виходить й праця Г. Плесснера – “Щаблі органічного і людина. Вступ до філософської антропології”, в якій реалізується біоантропологічний підхід до проблеми людини, зокрема розглядаються в космологічній перспективі деякі аспекти сутності людини у зв’язку з її відношенням до світу тварин і рослин. Серед інших робіт, що розвивають антропологічні ідеї, слід назвати наступні – “Влада і людська природа”, “Сміх та плач”, “Філософська антропологія”.

Передумовою розуміння людських відносин є, за Плесснером, розуміння вітальних властивостей індивіда, бо саме тут міститься вузол зв’язку “душа-тіло”, “психічне-фізіологічне”, відбувається перехід “життя” в “самобуття”, рух від тіла до духу. Філософ виокремлює царство органічної природи, яке в свою чергу є засадою “ексцентричної позиції” людини, в якій він вбачає людську сутність. Ексцентричність є спроможністю людини виходити за межі свого довкілля, бачити себе якби “із-зовні”, тобто перебувати у відношенні до себе самої. Дух, таким чином, в інтерпретації Плесснера є здібністю мати дистанцію відносно світу, життя, самого себе. Людина загубила свою самостійність, самість, свій “природній центр” – цей факт прирікає людину на довічне удосконалення, безкінечний потяг до прогресу, постійний неспокій.

Як критично буде зазначати ці перші спроби створення цілісної філософської антропології німецький філософ О.Ф. Больнов (1903-1991), Шелер і Плесснер “виходили з уявлення про ієрархізований космічний порядок, походження якого людина покликана осягнути”, але “поза межею всіх цих уявлень про людину зникає цілий історичний світ з багатством його образів”, тобто не з'являється вичерпне, цілісне визначення людини. Тому невипадково

Плесснер у своїй більш пізній праці “Про владу і людську природу. Спроба антропології у світовій історичній перспективі” намічає розширення методологічного принципу антропологічної школи – від натурфілософського до історичного, духовно-культурного. Це, безумовно, надає можливість зрозуміти людину в більш широкому контексті буття, а також звернути увагу на людину як на чинник її власного світу.

Будуючи свою антропологічну концепцію, Арнольд Гелен (1904-1976) виходить із певного зіставлення людини з твариною (основні праці – “Людина, її природа та положення в світі”, “Теорія свободи волі”, “Душа в технічну епоху”), вважаючи, що неспроможність людини жити у вільній природі, її біологічна незавершеність, ущербність, неповноцінність, неспеціалізованність зумовлюють людську діяльну активність, побудову штучної природи – нових умов, нового середовища, тобто культури, в якій людина має призначення реалізувати себе. Таким чином, вітальна приреченість людини до діяльної активності робить з неї культурну істоту, що створює власний світ.

На думку Гелена, інстинктивно подібні імпульси, що характерні для людини (наприклад, інстинкт агресивності, взаємності, нахилу діяти із врахуванням інтересів Іншого тощо), являються 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 “природнього 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-філософський напрямок антропологічної школи може бути представлений Еріхом Ротхаккером (1888-1965) (основні роботи – “Шари особи”, “Проблеми культурної антропології”, “Людина і історія”, “Філософська

антропологія", "До генеалогії людської свідомості"). 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 розглядаються мислителем як певні стилі життя, щаблі об'єктивного духу, які є засадними структурами людського буття, здібними визначати емоційне світовідчуття людини.

В антропологічному методі Ротхаккера відбивається сходження людської особи від нижчих і загальних шарів життя до все більш вузьких та високих. Засадничим є щабель життя взагалі – над ним піднімається вегетативне життя, далі йде тваринне "воно", тварина в людині, потім – жива інстинктивна особа – несвідоме, що проявляє себе в людях як дитинство, як характер, система нахилів та звичок і кінцем – "верхівна" особа, свідомість "Я". Між цими пластами, як доводить філософ, є взаємодія, взаємопроникнення.

В цілому своєю концепцією Е. Ротхаккер прагнув подолати у вченні про людину як однобічність емпіричного підходу, що страждає зведенням людини до об'єкту, так і однобічність апріоризму, коли явно проглядається нездібність цієї лінії пов'язати антропологічні міркування з досвідом буття та історією.

Культурний напрямок філософської антропології істотно підкріплюється типологічним методом Міхаеля Ландмана, в концепції якого 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.

Філософсько-релігійна антропологія може бути представлена Гансом-Едуардом Хенгстенбергом (нар. 1904), який творить вчення про людину з точки зору самого буття людини. Основні роботи філософа – "Між Богом та творінням", "Тіло та межові речі", "Філософська антропологія", "Свобода та порядки буття". Хенгстенбергу належить розробка принципу "антропологічної об'єктивності", згідно з яким людина повинна відноситись об'єктивно до

усякого зустрічного буття. На думку філософа, 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 нерозривний зв'язок об'єктивності з сутнісними якостями людини. Релігійна об'єктивність є найвищою формою, бо предмет об'єктивного відношення тут особливий: цей предмет є незалежним від людського благовоління, через що любов до нього набуває форму поклоніння. Таку свою позицію Хенгстенберг визначає як "синтетичну антропологію" через те, що поєднує в своїй концепції ідеї феноменології з світоглядними установками неотомізму, неоавгустініанства.

З ім'ям Ернста Кассірера (1874-1945) пов'язаний функціональний підхід до людини. Основні антропологічні праці – "Філософія символічних форм", "Досвід про людину. Вступ у філософію людської культури", "Що таке людина? Досвід філософії людської природи". За думкою Кассірера, людина є твариною, але її відрізняє від інших живих істот здібність творити символи та орієнтація на труд як систему людських діяльностей, які складають сферу істинно людського. Самопізнання людини, її буттєвих смислів в трактовці Кассірера є вищою метою філософського дослідження. Мова, міф, релігія, наука, мистецтво – складові діяльної людської сфери. Ключем до розуміння людини служить символ, бо, в свою чергу, і релігія, і мова, і міф належать до "символічного універсуму", до символічних духовних форм. Враховуючи це, слід зазначити, що людина є функція, точка перетинання символів мови, мистецтва, міфу тощо.

Сучасна релігійна філософія

У релігійно-філософській думці XX ст. можна визначити декілька спрямувань, що в світоглядному плані виходять з ідеї Божественного Абсолюту та пов'язані з певними релігійними традиціями, культурою, конфесіями: неотомізму, видатними представниками якого були такі філософи як Жак Марітен (1882-1973), Ет'єн Жильсон (1884-1978), Габріель Марсель (1889-1973), Карл Ранер (1904-1984) та ін.; тейярдизму (назва походить від імені П'єра Тейяра де Шардена (1881-1955), французького філософа, католицького теолога, геолога, археолога, антрополога); неопротестантизму, видатними теоретиками якого були Карл Барт (1886-1968), Пауль Тілліх (1886-1965), Рейнхольд Нібур (1892-1971); іудаїзму (до цієї релігійної традиції належав видатний філософ-діалогіст Мартін Бубер (1878-1965); школа "російського релігійно-філософського ренесансу" знаменита такими іменами як В.С. Соловйов (1853-1900), Н.А. Бердяєв (1874-1948), П.А. Флоренський (1882-1937), С.Н. Булгаков (1871-1944), Л.П. Карсавін (1882-1952), С.Л. Франк (1877-1950) та ін.

В цілому релігійна філософія розглядає положення в світі сучасної людини крізь призму її взаємовідносин з Абсолютом, але збіг в цій загальній установці на релігійний тип світогляду зовсім не означає концептуальної тотожності означених напрямків. Кожна з цих шкіл, кожна з особистостей, що їх представляє, вибудовує свою оригінальну позицію, своє бачення проблем людського буття та перспектив релігійної духовності в сучасному світі. Розглянемо більш у подробицях деякі з них.

Неотомізм як певний релігійно-філософський світогляд та вчення починає розвиватися ще з 70-х рр. XIX ст. Й сприяє становленню та швидкому поширенню цього напрямку положення з Енцикліки (Послання) папи римського Льва XIII щодо філософії середньовічного схоласта Фоми (Томаса) Аквіната як єдино істинної, "вічної філософії". За Аквінським у світі все існує

цілеспрямовано, має свою внутрішню мету, що визначається Богом, звідсіль завдання науки – відкривати в світі речей вічну гармонію й красу, створену Богом. Стверджує також середньовічний філософ існування двох істин – істини розуму і істини віри.

Зберігаючи ідейне надбання філософії Фоми Аквінського, неотомісти виходять з того, що колишній конфлікт між релігією та наукою вичерпано і тепер, в сучасній культурі, вони мають доповнювати одне одного. Істина ж має три знаряддя – науку, філософію й Божественне одкровення. Так, наприклад, за Е. Жильсоном, тайна "томізму" полягає в досягненні гармонії між філософією і вірою, бо істини науки, філософії та богослов'я на різних рівнях сповіщають 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, принципи індивідуалізму і солідаризму. Діяльність людини, згідно з вченням неотомістських авторів, завжди пов'язана з відтворенням в людському світі трансценденталій істини, краси і божественного блага. Через означене тяжіння особи до Божественного блага інтерпретується проблема мети і сенсу людського існування. В сутності людини міститься той "природній закон", який є підпорядкованим вічному "божественному закону", що зазиває людину запобігати злу в кожному акті своєї діяльності.

Окремо цікаво розглянути світоглядно-релігійну концепцію папи римського Іоанна Павла II (Кароль Войтила) (1920-2005). Центральною темою його філософських роздумів є феномен людської дії як засадничої структури існування людини. Людина є зануреною в світ вічних цінностей і всяка її дія має невикорінний 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 наполягає на неможливості істинно людської діяльності поза межами свідомості і волі. Виокремлюється ним також два різновиди трансценденції – горизонтальна, що направлена на відношення до зовнішніх об'єктів, і вертикальна, яка є актом вільної самодетермінації суб'єкту і зорієнтована на вищі цінності.

П'єр Тейяр де Шарден (1881-1955) представляє християнський еволюціонізм (тейярдизм). На його думку, християнське віровчення потребує подальшого простору і комунікації. Звідсіль мислитель 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 відчути Бога. Але в концепції Тейяра де Шардена людина відкриває для себе Бога засобом "довжини, ширини й глибини світу, що рухається". Мислитель стверджує неминучість еволюції людини і людства в напрямі до Бога, внаслідок чого персоналістично перетворюється все буття світу.

П. Тейяр де Шарден створює концепцію космічного походження людини. 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 Божого відображає саме виключну роль людини в процесі еволюції. Свідомість людини міститься в космічній еволюції, але знаходить своє втілення в людському феномені. Визнання еволюційної конвергенції світу, на шляху якої зустрічаються як очікувані, так і неочікувані та несподівані речі, приводить Тейяра де Шардена до висновку, що і Христос як центр світу органічно входить в систему цього творіння і таким чином христогенез є подовженням ноогенезу, в якому кульмінує космогенез. Тобто космос перебуває в процесі еволюції. Де Шарден припускає, що для космічного універсуму є характерним не тільки

процес розширення, але й згортання, що здійснюється через нарощування внутрішньої зосередженості, ускладнення організації.

Такі погляди з явним пантеїстичним відтінком не були спочатку схильно сприйняті католицькою церквою. В тейярдизмі вбачали "фальсифікацію віри" (Е. Жильсон), підміну християнської теології "гегелівською теогонією" (Ж. Марітен), але в 60-ті рр. певні суперечності щодо сприйняття цієї концепції в межах католицького світу були залагоджені.

Антропологічна проблематика виходить на перший план і в сучасній неопротестантській теології. Цікаво, що "філософська антропологія", заснована М. Шелером, і "діалектична теологія", започаткована в неопротестантській течії К. Бартом, виникли майже одночасно – в 20-ті роки XX ст. в Німеччині, в кризові післявоєнні (йдеться про першу світову війну) роки. Протестантські теологи зробили спробу вивести християнську антропологію за межі аналізу традиційної схеми релігійної самосвідомості – співвідношення "душі і тіла", де тіло – носій гріха й справа віри за таких умов закономірно зводиться до спасіння душі. Філософський неопротестантизм поклав в центр своєї уваги відносини між людьми, проблему "співлюдськості", як вона виражається насамперед в особистих й суспільних зв'язках – "Я – Ти" – "Я – Ми". В основі таких теоретичних зрушень лежало "загально цивілізаційне" відчуття трагічності історії XX ст.

Трагічне світовідчуття у К. Барта виявилося 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, виходячі з людини, йти до розуміння Бога, а можливий лише зворотній хід – від Бога до людини. Таким чином, антропологію Барт вибудовує як християнську. Всім визначенням гуманізму, що йдуть від людини, він протиставляє "гуманізм

Бога”. За Бартом, людина набуває людськості не тому, що вона включена в якійсь, навіть якщо і Богом встановлений порядок життя, в якому людина, на жаль, залишається під владою абсурду, хаосу, безглуздості, безсмислиці історії тощо, а тому, що зустрічається з Богом, “людськістю Бога” і через цю зустріч набуває свою людяність.

Серед прихильників бартівської антропології слід згадати Рудольфа Бультмана (1884-1976), який також вважав, що головною проблемою людини є шлях до істинного буття, 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 відкрити свої нові можливості.

Е. Бруннер (1889-1966) розвиває своє розуміння людини на основі природної 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 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.

З ім’ям Мартіна Бубера, який народився і жив у світі двох культур – німецької і єврейської, займався тлумаченням Біблії та досліджував хасидизм насамперед зв’язують центральну ідею його вчення – буття як діалогу. Основні праці – “Релігія і філософія”, “Мій шлях до хасидизму”, “Три джерела іудаїзму”, “Я і Ти”, “Діалог”. Діалогічний дух філософ намагається відшукати і в минулому біблейської 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 продовжує традицію, започатковану ще Августином Блаженним і пов'язану з відчуттям кризи людського буття, виходом із якої є віра. У висхідному пункті свого філософування, а саме – самота Я, залишеність, поодинокість людини у світі, М. Бубер є близьким до екзистенціальної традиції. Окрім принципу діалогізму велике значення справили на розвиток філософії ідеї Бубера щодо необхідності розмежування категорій "Я – Ти" з "Я – Воно" (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 приховані сили божественності.

Формування традиції російського філософсько-релігійного неоідеалізму ("ренесансу") відбувалось під знаком альтернативності європейському паністоризму, панлогізму як спроба відновлення цілісного, соборного зв'язку людини з універсумом, цілим (цілісністю) 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).

Охарактеризуємо засадничі ідеї цієї традиції. Насамперед розробляється тема універсалізму (всезагального, всеосяжного, але не байдужого до людини, певним чином космоцентричного) як осмислення підстав єдності субстанційно різного буття у ціле. Цю тематику починає обмірковувати вже один з родоначальників слов'янофільського руху І.В. Киреєвський (1806-1856), який помічає розрив між зміцнілим на Заході раціональним світорозумінням та ірраціональністю людського Я, а також, умовно кажучи, "західник" А.І. Герцен (1812-1870), зорієнтований на пошук смислу історії як синтезу, співзалежного відношення минулого з сучасним в межах підтримання і розвитку культурної

традиції. Умови особистої душевної гармонії на основі розуміння закономірностей співвідношення в духовному світі людини соціального і природнього, сполучання раціонального і чуттєвого, співіснування культурою вистражданих гуманістичних ідей з “підлотною натурою людини” цікавлять Ф.М. Достоєвського (1821-1881), Л. Н. Толстого (1828-1910), В.Г. Бєлінського (1811-1848).

З новою силою тема універсальності, всеєдності озвалася в “російському релігійно-філософському ренесансі” кінця XIX – першої половини XX ст. як проблема подолання смерті і об'єднання людства в цьому завданні у “філософії спільної справи” Н.Ф. Федорова (1829-1903); в концепціях софіології, соборності, неологізму всеєдності у Л.П. Карсавіна, моноплюралізму у Н.А. Бердяєва, символізму та філософії культу у П.А. Флоренського. А в цілому все це були позиції, що розвивали в культурі одну й ту ж тему людської душі, смислошукання, духовного упорядкування в особі багатобарвності всесвітнього життя, осмислення граничних основ гармонійного зв’язку внутрішнього суб’єктивного життя людини з життям суспільним, сукупним.

З метою розпредметнення універсального характеру життя є пов’язаним і властивий цій традиції ідеал цільного знання як життєвого досвіду, в якому б збігатися би чуттєві та раціональні, теоретичні та емпіричні, свідомі та несвідомі, містико-релігійні та інтуїтивні, часткові та всезагальні аспекти світу та процесу його пізнання.

Духовне впорядкування багатобарвності всесвітнього життя у суб’єкті звучить в традиції як тема вільної, свободної душі, зорієнтованої на духовні пошуки в межах моральнісного ідеалу, абсолюту добра, істини-правди, істини-справедливості як мого особистісного буття (перебування) в істині. Це дає підставу говорити про орієнтацію російської філософської культури на особистісні начала буття, що проявляється в традиціях антропокосмізму,

екзистенціалізму, персоналізму, діалогізму – філософських спрямуваннях, започаткованих представниками цієї школи.

Слід зазначити також як характерну рису і цілісний зв'язок даної філософської традиції з розвитком культури, мистецтва, особливо – літературою. Це позначилось не тільки на тому, що видатні російські письменники були й оригінальними філософами, але виявилося і в специфіці філософської мови, зорієнтованої (на відміну від Заходу, де головне – робота з поняттями) на мислення в більшій мірі образами, символами, асоціаціями, інтуїціями.

Філософія і постать Владіміра Сергєєвіча Соловйова (1853-1900) зіграла відчутну роль у формуванні релігійно-містичної філософської традиції в Росії на межі XIX-XX ст., яку в наш час Гарднер Клінтон зв'язує з актуальним для сьогодення народженням планетарного мислення як шляху до соборного, творчого співбуття людства, як шляху до "більш високого гуманізму" (Г. Клінтон). Насамперед для цього сподіваного світогляду має бути характерним сизигічний (від гр. syzygia – спряження) зв'язок між активністю людини і світом її історичного буття, тобто відношення не панування суспільності, ідеї (уніфікованої, загальної) над людиною, не підкорення останньої надособистим силам, а взаємодія, взаємокорегування, взаємоуподібнення людини і суспільного світу при умові збереження духовних можливостей людини і людства. Ця світоглядна позиція, відтворена В. Соловйовим, природно виростала з визнання ним за головний чинник людської діяльності принципів рівноцінності і рівноправності "єдиного" і "всього", "загального" і "одиничного", "цілого" і частин".

Прагнучи подолати розщеплення і розлад людської свідомості, Соловйов шукав можливості життя у злагодженому світі, засади цієї злагоди. Пізнати істину для нього – це значить подолати межі суб'єктивного мислення і вступити в область Абсолюту як єдності всього того, що існує. Емпіричне та

раціональне пізнання таким чином мають доповнюватися внутрішнім (містичним) пізнанням як наслідок абсолютного буття, а також життєвими началами. Проблема “складових” життя порушена була вже у магістерській дисертації В. Соловйова “Криза західної філософії (проти позитивістів)”. Часткові принципи, стверджував філософ, не повинні претендувати на значення цілого. Необхідна принципово інша підвалина культурного буття людини і людства, яку він пов'язує з ідеєю “позитивної всеєдності” – синтезу культур, єднання 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, протестантської та православної церков на рівні усвідомлення цільного релігійного організму. Світ є всеєдність у стані становлення, збирання універсуму в певну цілісність на ґрунті релігійного світосприйняття. Всеєдність досягає мети, коли людина єднає себе з Богом.

Релігійна філософія В.С. Соловйова софіологічна та антропоцентрична за характером. Людина – ланка, що з’єднує божественний та природний світ. Людина – вищій прояв Софії, святої Божественної мудрості, яка не є тільки бездійовим, 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 Логосу 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, характерним є не просто уявлення про ідеал, а втілення ідеалу в собі. Особистий універсалізм тут продовжує універсалізм суспільний. Такого висновку Соловйов доходить, проаналізувавши основні форми історичного зв'язку особи із суспільством, для яких характерні наступні ступені людської свідомості і життєвого ладу: "1). родова, яка належить минулому, хоча і зберігається у видозміненій формі родини, за тим 2). національно-державний лад, який панує тепер і, нарешті, 3). всесвітнє спілкування життя як ідеал майбутнього". Кожний з цих етапів філософ розглядає не як виняткову і повну характеристику соціальної дійсності, а як тенденції історичного розвитку людства. Можна з певністю стверджувати, що саме логіка комюнітарного виживання людства в новітніх умовах дала поштовх до висновків мислителя щодо завдань Боголюдства. Це зумовило і підхід філософа щодо визначення людства взагалі як "зборової істоти" або "соціального організму", живі члени якого представляють різні нації.

Отже, не зведення до єдиного, а співпокладання всілякого у ціле – ось, що турбує В.С. Соловйова. Інший підхід, інший варіант історичного поступу розцінюється філософом як зло: "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, включають або заперечують його самостійну єдність, а через те й загальний зв'язок між собою, і коли, навпаки, в ім'я єдності утискається і усувається свобода приватного буття, – все це: й виняткове самоствердження (егоїзм), і архаїчний партикуляризм, і деспотичне об'єднання ми повинні визнати злом".

Ніколай Алєксандровіч Бердяєв продовжує аналіз Боголюдського процесу, започаткований Соловйовим, зосереджуючи увагу на проблемі творчої активності людини, антроподицеї, доводить зацікавленість Абсолюту у

свободній творчості людини (робота “Смисл творчості”). В творчості, за Бердяєвим, людина реалізує свій всесвітній вимір – свободу та сумірність з Абсолютом.

Філософа Бердяєва називають виразником повстання особи проти роду, прихильником індивідуальної свободи, бо людина в його концепції розглядаються насамперед як людина своєї ідеї, свого покликання, свого пошуку істини, а проблема буття трактується персоналістично – не через параметри колективістичних форм, а засобом звернення до категорії індивідуальної свободи. Свобода є шляхом до розкриття, відтворення в людині універсуму.

На відміну від інших представників даного філософського направлення пошук засад цільного світорозуміння Павлом Алєксандровичем Флоренським полягає не у філософуванні з приводу релігійного світовідчуття чи міркування “про” чи “над” релігією, а в засобі філософування саме релігії, в традиції релігійного буття. Виходячи з церковного досвіду, релігійних переживань людини, відчуття нею Бога в своєму живому, особистому досвіді, будує Флоренський свою теодицею, “конкретну метафізику” всеєдності, яка одночасно може розглядатись і як його богослов’я.

Соловйовське “всеєдине суще” насамперед цікавить Флоренського з боку осягнення антиномізму в мисленні та світобудові, антиномічності природи розуму, укоріненого у вірі. Істина, за Флоренським, є антиномія. Вільно народжена людина стикається з антиномічною природою світу, з фактом існування земного світу як множини різносуттєвих речей. Саме свободна, творча дієвість людини в світі виявляє Бога, а в Бозі знаходимо людину.

В тлумаченні законів пізнання людиною Бога, Любові як взаємності Бога і людини на відміну від, наприклад, персоналістичної позиції Н. Бердяєва, П. Флоренський йде в розумінні універсуму з боку об’єктивності світу, його “речовості”, “природності”, цілісності”. В живому релігійному досвіді людина

прилучається до буття Бога. Цілісна істина є результатом інтуїції, досвіду “серця” як органу сприйняття “горнього світу”. Таким чином, гносеологічна концепція Флоренського наближує знання до віри. Основою його конкретної метафізики виступає Пан-Символ або цілокупне Буття-Космос.

Філософія двадцятого сторіччя. Післямова

В останні десятиліття XX ст. тенденція критичного перегляду класичної парадигми мислення, характерна для сучасного філософування, набула значення загального стилю філософування в сучасній культурі. Інтелектуальний простір поступово формується як перехід від розуму законодавчого (що базується на деякому загальному змісті, що уніфікує все різне та нетотожнє одне одному в буттєвих проявах, та закріплюється в суспільстві на базі "авторитетності" формально функціонуючих ідей-ідеологій) до розуму інтерпретативного (що спирається на контексти емпіричного буття, сприйнятливого насамперед до досвіду Іншого, на повсякденну практику, життєвий світ з його формами спілкування, діалогами, комунікаціями "тут" і "тепер" індивідів). Новий тип раціональності поступово затверджує і на рівні суспільного буття рівне право на існування усіх різноманітних форм і принципів буття, право на культурну релятивність та світоглядний плюралізм, тим самим складається позитивний (антитоталітарний, антидиктаторський) контекст сучасної культури.

На цьому ідейному ґрунті та завдяки напрацюванням таких мислителів як М. Хайдеггер, Т. Адорно, З. Фрейд, Е. Фромм, Ж.-П. Сартр, Ж. Дерріда, М. Фуко та ін. філософія XX ст. відкрила приховані від свідомості «класичного» суб'єкта "простори" особистих переживань, екзистенціальних «пограничних ситуацій», безумств, тюрем, безсвідомого, сексуального як традиційних в минулих епохах «світів» нерозуміння, неприйняття, репресій, які завоювали наразі місце пріоритетних проблем міркування в європейському не тільки інтелектуальному, але й суспільному житті (йдеться, наприклад, про феміністський рух).

Отже, в цілому філософія йшла шляхом утвердження альтернативного погляду на, здавалось би, усталені речі. При цьому, слід зауважити, що

ірраціоналізм як популярна в ХХ ст. позиція, постмодерністська (особливо радикальна) критика класичного раціоналізму, «провокаційний» образ науки, створений інтелектуалами постструктуралізму (Ж.Лакан, М.Фуко, Ж.Дерріда), та ін. насправді не спростовували раціоналізм як філософський світогляд, а заклали шлях до новітніх його форм. Навіть, заявлений факт «смерті» людини в постмодернізмі виявився лише завуальованою постановкою питання про необхідність переосмислення людиною нових способів своєї укоріненості в світі.

Таким чином, звільнивши мислення від стереотипів та сталих схем, міфологемного проектування дійсності, зробивши культурі своєрідне щеплення принципів плюралізму, толерантності, діалогу, пов'язаних з культивуванням установок на децентралізацію, дезінтеграцію, деконструкцію, ризомність в розумінні розвитку, сучасна філософія здійснила рух від класичної трансцендентальної раціональності через логіцизм аналітичної філософії, постпозитивізм та лінгвістичну прагматику тощо до варіанту трансцендентальної прагматики, комунікативної раціональності. Остання ж закріплює філософський інтерес до ціннісного виміру людського буття, актуалізує проблеми суб'єктивності, свободи, толерантності, діалогової складової культури, емоційно-чуттєвого фактору людської присутності у світі як безпосередніх умов зміни людської ментальності, способів оцінки та діяльнісного відношення до світу.

Історія ідей в ХХ ст., таким чином, показала, що історія знання, як і в минулі епохи, зберігає таку важливу свою складову як культурний інтелектуалізм. Раціональність і в сучасних умовах, як і раніше, служить найбільш ефективним способом формування критичного мислення, здібного не тільки до адекватної та тверезої оцінки кризових явищ сучасного світу, але й до концептуалізації шляхів подолання кризи в соціально-економічній, політичній, культурній та інших сферах. Як показав огляд напрямків та шкіл ХХ ст.,

сучасна філософська самосвідомість продемонструвала в своїй історії своєрідний “діалог” таких типів раціональності як: класична – некласична – постнекласична; модерністська – сучасна; трансцендентальна – комунікативна; монологічна – діалогічна тощо, що супроводжувалося зміною підстав розвитку культури і відповідно – принципів моралі і права, мистецтва і релігії, політики і науки.

На цьому фоні своєрідно розгорталась і історія методологічних ідей: якщо класика тяжіла до універсальності, як до загальності, і ця загальність розумілася як деяка уніфікація, в тому числі й норм, прийомів, принципів, установок тощо, тобто несла в собі деяку загальнообов’язковість, то методологічна направленість сучасної раціональності тяжіє до універсальності, що розуміється як ціннісно обумовлена нормативність комунікативної дії учасників діалогу. Тобто, універсальне на сучасному етапі розвитку знання може бути зрозумілим та прийнятим тільки як комунікативне, що проявляється в ситуації діалогу, коли методологічні рішення залежать від контексту протікання цього діалогу.

Питання для самоперевірки

1). Які Ви знаєте напрямки сучасної філософської думки? Які проблеми розв’язуються в них?

2). Чому екзистенційні філософи вважають, що існування (екзистенція) передує сутності?

3). Що є спільне та відмінне в концепціях представників екзистенційної філософії?

4). Що є спільне та відмінне в концепціях представників філософської антропології?

5). Які етапи можна виділити в розвитку герменевтики?

6). Чому герменевтика слугує методологією сучасного суспільно-гуманітарного знання?

7). В чому Ви бачите особливості сучасної релігійної філософії у відношенні з традиційною релігійною філософією?

8). Які етапи в розвитку філософської раціональності в XX ст. можна виділити?

Література

1). Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Академический Проект, 2002. – 1152 с.

2). Аналитическая философия: Избранные тексты / Отв. ред. А.Ф. Грязнов. – М., 1993.

3). Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001.

4). Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995.

5). Введение в философию: Учебное пособие для вузов /Авт. колл.: Фролов И.Т. и др. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2002.

6). Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. Научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002.

7). Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер с нем. – М.: Прогресс, 1988.

8). Головко Б.А. Філософська антропологія: Навчальний посібник. – К.: ІЗМН, 1997.

9). Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.

10). Зарубіжна філософія XX ст.: Читанка з історії філософії: у 6-ти кн. Кн. 6. – К.: Довіра, 1993.

11). Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001.

12). История русской философии: учебник / под ред. М.А. Маслина. – изд. 2-е. – М.: КДУ, 2008.

13). Історія філософії: Підручник / Ярошовець В.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; за ред. В.І. Ярошовця. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.

14). Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики /В. Дільтей і Е. Гусерль. – К., 1992.

15). Куцепал С.В. Французька філософія другої половини XX століття: дискурс із префіксом “пост-“: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004.

16). Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990.

17). Лук’янець В.С., Соболь О.М. Філософський постмодерн. – К.: Абрис, 1998.

18). Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991.

19). Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.

20). Рассел Б. История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: В трёх книгах. Издание 6-е, стереотипное. – М.: Академический Проект; Деловая книга, 2008.

21). Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997.

22). Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.

23). Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – М.: Алгоритм, 2007. – 736 с.

24). Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки /Пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998.

25). Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319-344.

26). Семёнова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2009.

27). Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрями. Хрестоматія: Навчальний посібник /Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенок. – К.: Ваклер, 1996.

28). Табачковський В.Г. Полі сутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках "неевклідової рефлективності". – К.: Вид. ПАРАПАН, 2005.

29). Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987.

30). Хюбнер А. Мыслители нашего времени: справочник по философии Запада XX века. – М.: ЦТР МГПВОС, 1994.

31). Артюх В. Філософія історії екзистенціалізму та її українські аналоги / В. Артюх // Вісник Харківського національного університету ім. В. Каразіна. – Сер.: Теорія культури і філософія науки. – Вип. 49. – Харків, 2014. – С. 148–154.

32). Рьод В. Шлях філософії: XIX-XX століття / Пер. з нім. М.Д. Култаєвої, В.І. Кебуладзе, В. Терлецького. – К.: Дух і Літера, 2010. – 368 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

Українська філософська думка

Про феномен національної філософії можна говорити у контексті національної культури. Якщо за чинники національного в культурі вважати природне середовище, етнокультурні традиції та успадкування, історичні й соціально-економічні зміни, зовнішньо-культурні впливи, особливості професійної творчості, місце еліти в житті суспільства, тоді предметом національної філософії мають стати проблеми, що розпізнаються за означеними прикметами як явища національно-культурного життя.

Скажімо, геополітичне положення України й численні відомі події з нашого минулого штовхали її у простір впливу духовних течій Заходу й тим самим покладали на неї обов'язок переносити до східних і північних сусідів цінності й ідеї, що виникали в Європі. Західна спрямованість духовного життя українців є доволі стійка, адже органічного зв'язку з культурними центрами Заходу на наших землях не було втрачено навіть у часи найбільших потрясінь і світових катастроф. Втім прийняття нової віри з Заходу не означало для київських князів лише придбати власній державі всі здобутки надзвичайно високої візантійської культури, але й водночас зробити з Києва осередок самостійної культурної творчості. Вже у IX ст. нашим землякам судилася велика місія — дати світові нову синтезу через об'єднання культурних й духовних спрямувань Сходу та Заходу. Отож не менш стійкою є схильність українського духу до синтезування. Через це не має рації утвердження про те, що «вітчизняна філософія є лише західним запозиченням» (Г. Шпет), що її не торкнувся філософський поступ, що вона не утворила системи подальшого розвитку філософії світового масштабу (Д. Чижевський). Саме принцип універсалізму, згідно з яким створено теорію схрещення здобутків східного варіанту християнства з західним на ґрунті дохристиянських вірувань слов'ян, і

являє собою те характерне та власне своєрідне обличчя українського філософствування.

Важливо окремо наголосити, що духовну спорідненість із Заходом українське громадянство почувало по-різному на певних етапах свого історичного розвитку. Після завоювання татарами східноукраїнських земель на території Галицько-Волинської держави впливи європейської культури далеко сильніші, ніж у Московії. Натомість прилучення до Литовської держави показало, що культурно Україна стояла куди вище від свого завойовника. Навіть після польсько-литовської унії Україна зуміла зберегти своє передове становище у межах нової держави, де вона ще більше підпадає під західноєвропейські впливи. Скажімо, на Галичині й Волині Магдебурзьке право відоме значно раніше, ніж у Володимирі; до Києва воно доходить у XV ст. та зберігається до XIX ст. у якості організаційного принципу врядування. І поширенню реформації на українських землях не ставили серйозних перешкод, хоча й розуміли, що всяке ослаблення православ'я в Польщі може завдати шкоду народу. Отож, українські єпископи, підтримуючи унійний рух, послаблювали православну церкву, і тим самим усували єдину охорону української культури перед єзуїтсько-полонізаційної політикою Заходу. Однак вибір частини українського духівництва на користь Риму знаходить історичне виправдання, оскільки уніати були прихильниками самостійницьких національних змагань українського народу. Відомо, наприклад, що митрополит Іпатій Потій захищав права української мови, отож й присягу на вірність Риму склав рідною мовою, хоча знав латину досконало. Прихильники унії сподівалися здобути для своєї церкви в межах чужої держави повну рівноправність із католицьким клиром й у такий спосіб дістати культурну незалежність українців. На жаль, їхні сподівання не справдилися. Єзуїти за допомогою релігії зуміли полонізувати провідну верству українців та захопити провід на східноукраїнських землях.

Однак зазначені процеси мали й позитивні моменти: утворені у Львові, Луцьку, Києві та ін. містах цехові організації українського міщанства, так звані братства, поширювали освіту серед українства, засновану на найсучасніших зразках тодішнього західного навчання. І справді, наступ єзуїтів можна було відбити лише завдяки високої освіти й відповідної ораторської майстерності українців. Через це митрополит П. Могила взявся реорганізувати православну духовну ієрархію за взірцями католицького світу, його стараннями київська братська школа, пізніше академія, стала найвизначнішим духовним осередком не тільки України, але й всієї Східної Європи. Як правильно відзначив І. Мірчук, в особі Могили ми бачимо приклад „одчайдушного експерименту“, наслідком якого став синтез двох досі чужих одна одній культур, що наповнив українське православ’я латинським духом західної церкви. Його справу було продовжено й за часів правління Петра Першого. Загалом завдання європеїзації московської держави та зміцнення розбудови російської імперії новітніших часів важко уявити без участі української інтелігенції. Серед найкращих її наукових авторитетів можна назвати братів Смотрицьких, Зизаніїв, І. Вишенського, Т. Прокоповича, С. Яворського та багатьох інших.

Відтак, з поглядом на українську філософію як незавершений, ненауковий тип філософування може погодитися той, хто редукує філософію до науки. Втім філософія, як слушно стверджував С. Франк, може осягати думку і не за допомогою логіки й систематичності, але й чуттєво-образно, через наднаукову інтуїцію (як-то по більшості робила українська філософія, прагнучи зберегти внутрішні особистісні моменти пізнання; тому її зміст був переважно особистісно-плюралістичний, а не абстрактно-монологічний, і жанр наукового трактату їй імпонував меншою мірою, ніж будь-який інший, літературний — есе, оповідання, байка, роман тощо. Таким чином, українське філософування лише зрідка „вписувалося“ в „еталони“, що їх утвердила доба Просвітництва із притаманним їй „лінійним“ способом мислення, згідно з яким історія філософії

є просторово цілісний всесвітній процес руху від дикунства до цивілізації, а сучасність являє собою „пік“ прогресу, ознакою котрого є просвітницькі ідеали й цінності. Її канони філософування претендували на вищість. Але те у філософії, що їм не відповідало, проголошували неістинним, кваліфікували як „передфілософія“ або „філософема“. Скажімо, обов’язковим для філософії був розмисел над універсально-загальними началами буття, оволодіння методами раціонального мислення. Загальний образ української філософії мало відповідав поняттям метафізики. Крім цього, доля українців склалася так, що українська культура опинялася у ролі периферійної, що гальмувало її рух уперед, через це деякі філософські ідеї наші мислителі розробляли із певним запізненням, не завжди їм вдавалося уникати еклектизму, непослідовності у своїх доведеннях тощо.

Через політичну слабкість, бездержавність українцям завжди бракувало справжньої еліти, котра віддано б служила українській ідеї, а не культурі, що тільки й відкривала їй гостинець належати до правлячої верхівки російської держави чи-то австро-угорської й т. п. Не сприяло українській філософській саморефлексії і самопізнанню приналежність українців до хліборобської нації, адже професія філософа вимагає вільного часу та вивільнення інтелектуальної енергії та відокремлення напруженої, важкої праці на землі. Не дивно, що вже у XIX ст. духовно експлуатована на користь свого завойовника Україна втрачає своє давнє передове місце й взагалі перестає бути «гравцем» на світовій арені історії. Не менш трагічна доля української інтелігенції Радянської доби, яка через ідеологічний утиск не могла проявляти себе у всій повноті етнічної самобутності (М. Хвильовий, М. Зеров, В. Петров й ін.). Отже, на теренах України, слушно завважує І. Мірчук, філософія „сходить із свого аристократичного п’єдесталу й іде в народ, розвиваючи в його свідомості своєрідний власний світогляд“. Близький до народу був Г. Сковорода, Т. Шевченко, І. Франко. Їхні філософські ідеї знайшли „дорогу“ до народних

мас, оскільки закорінені в українській культурі, в'яжуться з усім побутом селянства — хоча б уже тому, що культивують простий спосіб життя, інтимне ставлення до «землі», до власного ґрунту, з якого виростаємо, бажання бути господарем власної долі, творцем особистого щастя тощо.

Філософія, демократизуючись, звісно, втрачає свою абстрактну вишуканість, глибину, спрощується, переходить до конкретності. Внаслідок у її тематиці переважають соціально-політичні, історіософські, етико-естетичні, антропологічні, етно-психологічні проблеми. Йдучи за тенденціями української духовності, І. Франко не обмежувався якоюсь ділянкою творчості. Він талановитий поет, філософ, письменник, публіцист, політик. Можна лише припускати які б могли були наслідки його праці, якби його творчість знайшла б більшу спеціалізацію. Вчених-енциклопедистів в Україні було чимало.

Структурна комплементарність проблематики і методології української філософії, зумовлена геополітичною, культурною, господарською, соціальною роллю України в історії Східної Європи, ускладнює пізнання реальної картини її розвитку. Її сфальшувати можуть надмірний нігілізм чи-то нарцисизм, які зростатимуть час-від часу на тлі комплексу меншовартості гнобленої нації. Спотворюють її й об'єктивні обставини, наприклад, несприятливі умови для формування української гадки рідною мовою. Часто-густо українській мові надавали статус діалекту, українським письменникам і філософам доводилось обстоювати право творити рідною мовою. За мовним критерієм на полі культури цілу низку визначних для філософії митців залічують до чужих культур, як-то Г. Сковороду дехто намагається представити засновником російської філософії, хоча він є українець найчистішої води, його творчість і життя до кінця зрозумілі тільки в рамках української дійсності. Викликають неоднозначні відповіді питання про те, чи враховувати творчу діяльність для розвитку української філософської думку тих мислителів, що писали

російською, німецькою, латиною, польською тощо (Й. Шад, Й. Кронеберг, Д. Кавунник-Велланський й ін.).

Проблема ускладнюється через „слабкий традиціоналізм“ (І. Мірчук) українців, які не знають і не хочуть знати, які одиниці й сили діяли в нашому минулому, але кожен з них прагне почати історію від своєї власної особи („український егоцентризм“). У нас немає органічного зв’язку між минулим і сучасним. В результаті філософський процес не справляє враження цілості, що росте постійно й поволі, а являє собою шерегу, часом блискучих, періодів, не пов’язаних між собою. Поява певних ідей й митців — це неначе поява метеорів на небосхилі. З іншого боку, так званий „катастрофізм“ у духовному розвитку українців творить відповідне підґрунтя для поширення нових філософських напрямів, полегшуючи сприйняття нових ідей. Водночас захоплення «новинками» триває недовго, тобто не так довго, щоби ідею можна було розвинути як слід, репрезентувати її у викінченому вигляді. Керуючись переважно почуваннями, без контролю розуму українці доволі легко знеохочуються до розпочатої справи. Зрештою, отака духовна рухливість є шкідлива, оскільки обертається для українців втратою національних рис й ідентичності. І хоча метафізичні й етичні обґрунтування українських мислителів несуть на собі тавро трагічності, однак це не породжує світоглядного песимізму, не веде до зневіри народу. Оптимістичний погляд на світ домінує.

Загальні зауваження про суттєві ознаки української філософії дозволяють наголосити, що рухалась вона історичними етапами світової філософії (хоч із деяким запізненням), мала яскравих представників, які, дотримуючись принципів комплементарності й універсалізму, отримали результати, що дали Україні провід у духовному житті Східної Європи.

Філософія Київської Русі становить симбіоз чинників християнського й язичеського світоглядів. Діалог східного і західного християнства на ґрунті

дохристиянських вірувань слов'ян дає нові духовні цінності. Справді, християнізація Київської Русі в житті цілого народу стала великою подією не тільки політичного значення, але й культурного, оскільки християнська релігія з глибоким ідейним змістом, з всебічно розробленим ритуалом, з докладно розвиненою ієрархією, з мистецьки витонченими формами зовнішнього виразу давала підставу для вищого від примітивних поганських культів і уявлень духовного розвитку.

Без впливу на розвиток думки києворуських книжників не могли залишитися наступні моменти. 1) Психологічна відмінність східноелліністичного і західноримського типу культур (у першому — переважав ірраціонально-почуттєвий елемент над розумово-вольовим, а в другому, все навпаки. Отож західна культура здійснювала організований й послідовний поступ ідей, натомість східна — непередбачуваними переходами думки від активного і повного захоплення ідеєю до нічим невиправданого квієтизму, стрибками періодів розквіту й часів повного занепаду. 2) Діаметральна протилежність ставлення до влади східної та західної церков. Латинська бере активну участь у державобудівництві й житті суспільства, а Константинополь практикує аскетичне розумування й у боротьби з Римом, спирається на авторитеті східноримських цісарів та втрачає на користь візантійських імператорів свою незалежність, тобто відходить від активного світського життя. Київ прийняв віру з Константинополя, однак київські володарі старалися включитися в політичне й культурне життя цілої Європи та прагнули близьких стосунків із Римом, отож ставали на шлях компромісу, зокрема, відмовилися від візантійських ідей теократії та цезарепапізму, месіанства. Й лише з приходом до влади князів Мономаховичів (друга половина XII ст.) засади універсалізму київського християнство буде знищено. Дух приязні до Риму щезне, а московське християнство як суто візантійське православ'я

поверне практику цезарепапізму (панування світської влади над духовною) та месіанства.

Вплив східного світу на початку нашого духовного життя був дуже поважний. Візантійське письменство відігравало домінуючу роль. Візантійська філософія складає своєрідну цілість грецької, римської й християнської парадигм. Найавторитетнішими серед мислителів були Василій Великий, Григорій Богослов, Йоан Златоуст, Григорій Нисський, Йоан Дамаскін й ін. Їх твори неодноразово перекладали, тлумачили київські книжники. Найбільш популярною серед них були «Джерела знань» І. Дамаскіна. Її перший розділ розтлумачував різні поняття й принципи, другий — містив виклад критики єретичних думок, а третій — пояснював предмет віри. У тексті твору є глави про світло, вогонь, здатність пам'яті, уяви тощо. Цей твір слугував методологією для київських книжників. Дамаскін сформулював шість припустимих з точки зору теософії визначень філософії, уподібнюючи богослов'я з царицею, якій слугують всі науки на чолі з філософією.

У філософії Княжої доби користувалися попитом й Ізборники 1073 та 1076 рр., зб.«Бджола», «Четії», що подавали цитати й фрагменти з текстів святотецької та античної літератури (неоплатоніків, епікурейців, стоїків, Сократа, Арістотеля й ін.). І хоча рештки античної культури запліднюють візантійську, загалом західну духовність майже до XIII ст., однак ми вже на полі філософії не бачимо колишньої продуктивності й самостійності думки творчого мислителя, як-то в Платона й Арістотеля, натомість з'являється репродукція минулого, коментатор, який дбає не стільки про дослідження таємниць буття, скільки про вірне відтворення думок своїх попередників. Екзегеза постає основним методом отримання знань. Серед візантійських авторів були не тільки прихильники її раціоналістичного елементу, притаманного для західного способу думання, що зростає з віри у всемогутність інтелекту, але й ті, що стверджували містичний шлях віри, обстоювали релігійно-філософський

символізм за зразком Філона з Александрії, який теорію Платона узгодив з уявленнями про Бога (Афанасій Александрійський, Ісак Сірін ін.).

Християнська віра утверджувалась в духовному житті нашого народу через посередництво болгарської книжності. Вона визначала українцям не тільки кодекс етичних норм, систему космогонії, оповідання про нові чуда тощо, але й дала абетку, що стала основним засобом творення першої понятійної бази києворуської філософії. У бібліотеці Ярослава Мудрого нараховано понад 500 томів книг, серед них чимало творів болгарських богословів (Іоана Екзарха Болгарського, Григорія Цамблака й ін.). Отож, першими носіями культурного поступу на українських землях стали священики й монахи, а монастирське, аскетичне життя — втіленням Премудрості Божої, любов до якої й означала філософію в розумінні київських книжників. До речі, в половині XII ст. в самому Києві було близько 200 монастирів, найважливішою стала Печерська Лавра — осередок духовного життя Київської Русі.

Втім старокиївська церква під впливом візантінізму цілковито потонула в аскетичній практиці, була відчужена від життя народу, який надавав перевагу язическим святам, що зв’язані були з явищами природи, або сприймали християнські традиції у дещо зміненій формі. Народний антеїзм стояв на заваді поширенню аскези в житті слов’ян. Крім цього, церква, що не мала належної життєздатності, не зуміла об’єднати пересварених між собою князів руських перед небезпекою татаро-монгольської навали. Така церква не могла боронити інтереси власного народу, що мало катастрофічні наслідки для майбутнього України.

Історія давньої України налічує декілька осередків культурного розвитку. Від X до другої половини XII ст. таке значення мав Київ, згодом Львів й Луцьк, що належали Галицько-Волинській державі, а в XIV ст. таку роль виконувало велике князівство Литовське за часів Гедимина та Ольгерда. Що ж до філософії, то близько 1051-54 рр. її оформлено як самостійну й оригінальну

думку, хоча б згадати твір Іларіона Київського «Слово про Закон і Благодать», де ґрунтовно розгорнуто концепцію святої історії як повільного звільнення від рабства, доведено можливість утвердження Київської Русі як великої держави.

Основні ідеї і проблеми києворуської філософії. В «Промові філософа» перед князем Володимиром, включену до складу «Повісті временних літ» вперше згадано термін «філософ», котрий, подібно до бджоли, покликаний збирати звідусіль книжкову премудрість. Києворуські книжники філософське знання розуміли софійно, адже Премудрість разом з Богом бере участь у створенні й впорядкуванні світу, є посередником між людиною й світом та Богом. Отож, філософія — це не просте загальне знання довкілля як такого, але знання речей людських і божественних, що дозволяють людині наблизитися до бога. У визначеннях філософії тієї доби простежуємо онтологізм, реалізм або праксеологізм. Філософію уявляють як здобуття власними силами розуму абсолютної правди, і водночас сприймають її як складову християнської богооб'явної мудрості.

Таким чином, філософія увійшла до нашої культури під знаком Софії, як «філософема», вкладена в межі релігійного світогляду, що спонукає світ мислили через уподібнення нижчого вищому, аксіологічно. Вона як софійний спосіб мислення не знаходить достатнього логіко-дискурсивного виразу й постійно звертається до форм літературно-художньої образності, є «розгадуванням таємниць власного «Я»», а не тільки здобуттям безсторонньої істини. Подвоєння світу на наявний і бажаний, що існує за межами видимого світу, простежуємо в потрактуваннях усіх філософських питань київськими книжниками.

Зазначена природа києворуської філософії спонукала до осягнення сенсу, «прихованого» в Слові, до вправного коментування текстів попередніх мислителів (античних, візантійських, ін.). Шанобливе ставлення до книги поширювали й на цілий світ, що також є книгою, яку заповідав людині Бог, а її

сенс треба зрозуміти. Відтак, істина є «приточна», що осягає взаємодію людини з природою, неповна й проміжна, а є «благодатна» — відкриває Божественне, потойбічне через одкровення та неухильне додержання релігійних заповідей, посту, через молитву, спілкування з мудрими людьми, вивчення книг тощо. «Розумом серця» людина пізнає «благодатну» істину, «приточну» — у формах чуттєвого пізнання. Початки емпіричних знань з світобудови, фізіології, біології віднаходимо в «Ізборнику Святослава 1073 р.», в «Шостидневі» Йоана Екзарха Болгарського, в збірниках «Фізіолог», «Палея» тощо. Однак у цілому куєворуська філософія авторитарна й однорідна, адже тут домінує християнська догма, їй бракує античного розмаїття шкіл і напрямів.

Основний догмат, що визначав картину світу, наголошував на створенні світу Богом з нічого. Звідси природа втрачала колишню самоцінність, адже джерелом її доцільності став Бог. Він на чолі усього живого поставив людину (і тут природа несамодостатня). Природа, керована божим Провидінням, пасивно брала участь у рятівній місії Христа. Космос — це Храм Божий, має двоярусну будову. Земля, небо, над ними прозора божественна напівсфера, що змонтована на стовпах, через які природні стихії сходять на землю. Небесні світила, зірки кріпляться на небосхилі. Божественний небосхил охороняється небесним військом, є для людини недосяжний, як і надра Землі. Апокаліпсис, згортаючи все, ніби сувій, призведе до створення нових небес і землі. Це буде світ праведників, світ спілкування з Богом. Отже, християнська космогонія в київських книжників заступила собою відому їм натурфілософію досократиків. Подібне сталося й з їхнім антропологічним вченням.

Скажімо, «Оповідь про волхвів» дає нам наступне розуміння проблеми людини. Якось Бог мився у лазні, обернувся рушником та випадково скинув його з неба на землю, де Сатана з нього створив людину, але Бог вдихнув в неї душу. Книжники якимось чином хотіли виправдати Бога — чому він допустив стільки зла у світі. Джерело зла прагнули побачити в чомусь іншому, аніж є Бог.

Наприклад, у свободі волі людини. Отож остаточне подолання людиною зла в собі та поміж людей і є сенс людського буття. Земні страждання людей книжники тлумачили як виховний процес, шлях народження в людини істинної віри. Саме страждання наближають спасіння. У майбутньому зла не буде. Книжники обстоювали ідею відповідальності кожної одиниці за майбутнє цілого людства.

Моральні принципи християнства книжники не просто репродукували, але й творчо розвивали. У «Повчанні» Володимир Мономах милостиню проголошує як абсолютну умову впорядкування всякої сфери людського буття, оскільки вона є формою загальної любові. Закликає князь до пожертвувань на користь бідних, хворих, вдів й т. п. Заперечував він і княжу сваволю, вважаючи запорукою спасіння мир і злагоду між народом і владою, поміж державами. Треба й з собою жити у злагоді. Не пиячити, не обмовляти, не брати хабарів тощо. В основі людяності убачав дружбу, повагу до батьків, до жінки, до старших. Загалом утвердження у києворуського громадянства християнською моральності відіграло цивілізаційну роль, утворило засади здолання деяких кровавих давніх звичаїв народу. Однак серед києворуської спільноти тривалий час зберігалися дві шкали цінностей — народна звичаєвість й моральність княжої верхівки, християнська. Втім людинолюбство поволі ставало головним лейтмотивом філософської парадигми Київської Русі.

Крізь опозицію добра і зла книжники розв'язували й інші антропологічні проблеми, як-то питання взаємодії душі і тіла. Людина богообрана, словесна, смертна. Мова і розум її різнить із твариною, остання має душу та не має словесної сили. З янголами людину різнить її тілесність. Але душа й чуттєвість відсутні в неорганічному світі. Якщо плотське характеризує зовнішнє в людини, то душа — внутрішнє. Тіло — це плоть, що з'єднана із душею. Душа — частина тіла, за допомогою плоті яка втілюється в тілі. Тому зло пов'язане не з тілом, але з «плоттю» людини. Плотське було зіпсоване в людини гріхопадінням

Адама та Єви. Києворуська антропологія осмислила інтимну єдність, зрощеність духовного та тілесного в людини, отож крайній дуалізм душі і тіла, що правив в західноєвропейській думці тієї доби, не «прижився» на вітчизняних теренах філософування, як й аскетичний спосіб життя не знайшов широкої підтримки серед простого народу.

Натомість філософсько-антропологічне вчення України-Руси пропонує декілька стилів життя, кожен з котрих так чи так має стати гостинцем до Бога. Літописи, агіографічна література пропонувала образ святого, шлях котрого жертовний, тяжкий, подвиг страстотерпця (святі Борис і Гліб, наприклад). Інший стиль життя утверджено через образ князів, які своєю сміливістю, героїзмом прославляли Русь і слов'ян. Хоробрим до нестями був Всеволод Буй-Тур («Слово о полку Ігоревім»). Прославляли й Ярослава Мудрого, який утверджував книжність як найвищу з чеснот та запоруку державних успіхів. Відповідно зі стилями життя формувався й новий естетичний смак. Грецькі архітектори будували церкви, в їх оздобленні дуже помітний місцевий елемент. Коли в мозаїках на Заході грецькі написи заступаються латинськими, то в Києві — українські тексти. Українського колориту мала і наша іконографія. Про трансформацію естетичної свідомості українців свідчить дерев'яна архітектура, що розвивалася як своєрідне будівництво тубільного населення. А в пам'ятка письменства побіч старослов'янської мови помітні впливи народної тощо. В літературі з'являються нові жанри: церковна проза й ін. Критерії художності пов'язували із духовністю, що означена людинолюбною і боголюбною християнськістю. Красу перевіряли мораллю, а моральність — красою.

До історіософської парадигми доби належать ідеї про Богом дану княжу владу, що разом з церквою розуміють як чинники, котрі об'єднують складові держави у цілість; про прагнення князівств долучитися до історії землі Руської, що разом з іншими народами рухається у всесвітній історії; про належність русичів до єдиної слов'янської спільноти. «Слово про Закон і Благодать»

Іларіона Київського подає періодизацію історії, вирізняючи епоху Закону, що на засадах рабства і покори, та епоху Благодаті, котра розпочалася із хрещенням Русі й утверджує в руській історії свободу. Патріотичні мотиви спасіння руської землі перед монгольською навалою гучнішатимуть. Слід відзначити, що християнська філософія історії сформує в наших предків лінійне уявлення часу, яке змінило циклічне. Відтепер руська історія, людське життя поділяється на «до Христа» й «після Христа». Земна церква символізує історичний час, небесна — позаісторичний. Акт хрещення вводить явища в іншу площину буття — абсолютних сенсів, а хрещені люди прориваються до «Дня Госпонього», коли теперішній вік дійде кінця. Наближення цього дня люди чекали.

Підсумовуючи сказане, можна коротко назвати наступні специфічні риси києворуської філософії: софійність філософування, екзегезовий метод отримання знань як превалюючий, універсалізм як засновний принцип побудови концепцій, етико-естетична настанова як наскрізна у києворуській духовності, історісофська та антропологічна проблематика як стрижнева у філософських розвідках книжників, пріоритетна оберненість філософії до розробки найактуальніших проблем сучасного життя спільноти України-Руси.

Українське передвідродження XIII—XV ст. Князі литовські після падіння Київської державності та розподілом земель між Річчю Посполитою, Московським царством, Великим князівством Литовським та Угорщиною розпочали відроджувати славу Київської Русі. Найвидатніші твори того часу — «Галицько-Волинський літопис», «Лєствица», «Златоструй», редагують двічі «Києво-Печерський Патерик» (1460, 1462). Літературу видають мовою, наближеною до народної. Публікують словники, твори з природознавства (арабські й античні теорії), світську літературу тощо. Із Західної Європи на українські землі поширюються впливи єретичних вчень. Секта «ожидовілих» намагалася усунути із сфери духовного життя все, що не можна закріпити розумовими доказами. Наголос на раціоналістичному елементі пізнання не

відповідав настроям й прикметам української психіки, як гадає І. Мірчук, тому й скоро секту було зліквідовано. Натомість містична течія, представники якої розробляли ідеї східної патристики та ісихазму, для свого поширення мала в Україні придатний ґрунт. XVI — поч. XVII ст. в історії української філософії називають добою Відродження, пов'язують з діяльністю Острозької академії (1576—1636), Львівського Успенського братства (80-ті рр. XVI ст.), Київського братства (1615—1632), на їх основі згодом П. Могила заснував Київську академію. Перші українські школи вищого типу давали слухачам серйозну філологічну підготовку, робили переклади духовної літератури слов'янською мовою («Острозька Біблія»). Обстоювали ранньогуманістичні й реформаційні ідеї, поновлюючи візантіїзм, формували ідеал гуманістичного патріотизму. Яскравими постатями цієї доби є Кирило Транквіліон-Ставровецький, брати Смотрицькі, Зизанії. Касіян Сакович, Іван Вишенський, Клірик Острозький й ін. Вони ретельно розробляли весь комплекс гуманістичних ідей. Завдання наступної доби в українській філософії — поєднати латинську й греко-слов'янську культурну традицію, вироблену середньовіччям, — змагання професорів Києво-Могилянської академії.

Контрольні питання

1. За якими критеріями можна визначити національні особливості філософування?

2. Назвіть прикмети філософії як явища національно-культурного життя України?

3. Яке має значення вивчення історії української філософії?

4. Чи є методологічні особливості в української філософії?

5. Яка роль християнства у становленні філософської думки Київської Русі?

6. Як тлумачили поняття філософії за часів Київської Русі?

7. Назвіть вузлові проблеми філософії Київської Русі?

8. Як позначилось філософське світорозуміння Княжої доби на українському філософському мисленні у наступні періоди його історії?

ЛІТЕРАТУРА

Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу / Ескіз української міфології/. — К.: АТ "Рбереги", 1992. — 88 с.

Чижевський Дм. Нариси історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 5 — 23.

Історія філософії України: Хрестоматія. — К.: Либідь, 1993. — С. 7 — 28, 51 — 67, 87— 100.

Історія філософії України: Підручник / М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін. — К.: Либідь, 1994. — С. 5 — 68.

Вільчинський Ю. М., Вільчинська С. В., Скринник М. А та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994. — С. — 40.

Мірчук І. Історія української культури — Мюнхен — Львів: Видавництво „Фенікс Лтд.", 1994. — С. 244 — 337.

Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. курс лекцій: Навч. посіб. — К.: Вища шк.: Т-во "Знання", КОО, 1999 — С. 3 — 90.

Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. — К.: Вид. дім "КМ Academia"; ТОВ Університетське видавництво "Пульсари", 2000. — С. 10 — 67.

Філософська думка в Україні: Бібліогр. словник /Авт. кол.: В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. — К.: Унів. вид-во “Пульсари“, 2002. — 244 с.

Горський В. С. Біля джерел: (Нариси з історії філос. культури України). — К.: Вид. дім “Києво-Могиянська акад.“, 2006. — С. 67 — 136.

Теоретична філософія

Онтологія: проблема буття

Онтологія (грецьк. ontos - суще + logos – слово) є розділом філософського знання і філософською дисципліною, що розглядає буття як: 1) існування*, що передує всім можливим його формам; 2) світ у його цілісності, повноті і завершеності, тобто субстанційності*; 3) як філософську категорію*, яка схоплює спільну всім речам і явищам властивість, здатність і потугу (потенційність) бути. Поняття онтології вперше було введене у XVII ст. Гокленіусом і остаточно закріплене у метафізиці* Вольфа.

Специфічне місце онтології у системі метафізики визначається значно пізніше, ніж виникає проблема буття. Вже в повсякденній мові, що розгортається як певна послідовність запитань-відповідей, ми виявляємо свою присутність (буття) у світі, а сама зв'язність мовлення вказує на існування як мови, так і того, хто мовить і до кого воно звернене – наявне буття, що дає, слід за Мартіном Гайдеггером, підстави сказати: «мова є дім буття». Проте запитування (і очікування відповіді) означає не лише знання про наше незнання як основоположний досвід запитування. У своєму практичному житті, переходячи з одного рівня соціальних взаємин, культури, освіти та виховання на інший, ми запитуємо про світ як про такий, в якому ми перебуваємо і в якому щось відбувається. Тобто ми запитуємо про існуючий світ і світ в якому ми існуємо. В цих запитаннях карбується те, як ми сприймаємо і виражаємо світ у певній мові, проте безвідносно до цього завжди як про цілісний і завершений або неповний, нецілісний і незавершений світ. Запитуючи, ми водночас або приймаємо світ як сущий* і належний*, або ж визнаємо його як несущий (відсутній) і не належний (не значимий, не цінний для нас), отже мислимо його як ніщо*. Адже поза межами нашого бажано належного у певному просторі і

часі* існування ми можемо визнавати його не сущим - недійсним, нереальним, неіснуючим.

*Зірочка у всіх випадках відсилає до Слувника термінів і відповідних розділів посібника.

У цьому повсякденному і практичному сприйнятті-запитуванні неявно і певною мірою несвідомо для нас містяться великі комплекси проблем, які становлять предмет онтології як філософської дисципліни. Серед них передують такі: буття і суще; буття і ніщо (небуття); єдність і багатоманітність буття; субстанційність буття і форми сущого; простір, час і рух як сущі і несущі прояви буття; актуальне та потенційне буття; суще і належне; буття і цінності; буття, життя і смерть та безсмертя. У філософії ці питання осмислюються і переводяться рефлексією* на рівень мови категорій (або ж категорного мовлення), свідченням чого як ми бачили вище, є наявність в історії філософії різних категорних систем осмислення буття і, власне, існування різних типів онтологій як розділів філософського знання.

Буття і суще. Багато з практичних, а згодом філософських питань приводять до проблеми існування. Хто існує? Що існує? Що таке існування? Чому люди часто-густо змінюють свою думку стосовно того, що дійсно існує? Що з існуючого залежить, а що не залежить від людини? Лише на перший погляд питання про існування здається простим: існує, мовляв, все, що я відчуваю, бачу і чую: я бачу яблуко, отже воно є, існує. Проте існування не зводиться до «бути сприйнятим». Не зводиться воно й до очевидностей, більше того, філософське заглиблення у проблему існування руйнує ореол їхньої самодостатності. Зором ми сприймаємо, що Сонце обертається навколо Землі, тоді, як свідчить наукова картина світу*, в дійсності Земля існує лише у спосіб, що обертається навколо нього. Людину ми сприймаємо існуючою теж завдяки органам відчуття, проте про її справжнє і цілісне буття виносимо судження,

виходячи з картини (об'єктивної реальності цінностей і норм) її життєвого світу*. Відомий німецький філософ кінця 19 початку 20 ст. Микола Гартман в своїй онтології цілком слушно підкреслював, що суще і буття відрізняються у такий самий спосіб як дійсне і дійсність, реальне і реальність, істинне і істина.

В онтології категорія буття означає не просто існування, а те, що передує всім можливим його формам, або ж спільну всім речам і явищам властивість і потугу бути. У своєму класичному раціональному філософському вираженні, тобто з погляду співвідношення мислення і буття, проблема буття вперше ставиться Парменідом, який стверджував, що буття є, а небуття немає, а відтак й формулює принцип тотожності мислення і буття.

Гегель в своїй «Історії філософії» писав, що філософія як спосіб думання починається саме з Парменідової постановки питання про тотожність мислення і буття. І хоча німецький філософ вирішував це питання з позицій абсолютного ідеалізму, в цій тезі схоплюється дійсна специфіка філософського мислення, а саме прагнення охопити буття розумом – буття яким воно є у своїй справжності. Водночас тут неявно було поставлене питання про сенс як суть такого охоплюючого мислення, хоча це питання й не було чітко експліковане ні Парменідом, ні Гегелем. .

Власне Парменідом вперше у філософії було поставлене Гамлетівське питання «бути чи не бути?», яке він вирішив у спосіб: або істинне буття, або ж небуття, третього не може бути. Будь-яке приписування буття небуттю і навпаки – небуття буттю, він вважав абсурдом, а змішання буття з небуттям, тобто становлення, виникнення, зміну, знищення, Парменід відніс до області мнимого. Така логіка міркувань Парменіда виявляла свою логічну неспростовність, і підводила до виявлення трьох законів мислення, які в своїй експліцитній формі вперше були сформульовані Аристотелем як закони формальної логіки: закон тотожності, закон протиріччя та закон виключення третього. Однак Парменід не пояснив, що ж таке буття саме по собі: чи є воно

субстанція або ж якість субстанції, або ж ще що-не-будь? Адже, говорячи про буття, ми зазвичай говоримо про буття чогось, будь-то буття предмета мовлення (відтак і мислення), чи-то самого мовлення-мислення. Парменід, втім, говорив, що істинна думка про буття і буття суть одне й те саме. Але в такому випадку треба дати відповідь, що таке сама промовляєма думка – субстанція чи властивість? Чому, мовлячи про буття, ми припускаємо буття чогось? Чи можемо ми помислити буття саме по собі без будь-якого зв'язку з тим, хто мислить що є – із суб'єктом буття? Комплекс цих питань і пошуки відповіді на них визначив онтологічну проблематику в філософії – у класичний і модерний період її розвитку як «метафізичну», у постмодерний як «пост-метафізичну».

Наступним важливим кроком в осмисленні ідеї буття пов'язаний з Платоном, великою заслугою якого є введення в філософію як основоположних двох лексичних похідних від «буття» (to einai) і онтологічно сплетених з ним понять: "сущого» (to on) и «сутності» (oysia). В епоху пізньої античності до цих базових термінів онтології приєднався термін «іпостась» (hypostasis), що вперше з'явився в Аристотеля. Всі названі терміни згодом, завдяки працям Боеція, Августина, Томи, знаходять аналоги у латині і в цій версії входять до лексікону схоластичної онтології, а потім через посередництво самої схоластики і звернення ренесансної філософської думки до античності, стають надбанням філософії Нового і Новітнього часу. Ці латинські аналоги читаються у такий спосіб: «суще» <to on> грецьк.) – <esse>лат.); «сутність» <oysia> грецьк.) – <essentia, substantia> лат.); «іпостась» < hypostasis> грецьк.) – <substantia individualis> лат.) (Substantia є точною калькою грецького слова hypostasis, що буквально означає «підставка».

У Платона істинне буття протиставляється не «небуттю» як у Парменіда, а буттю неістинному - способу існування чуттєвих речей. Істинне буття не починається, не закінчується – воно вічне. А вічність не є часом, навіть безконечним часом, вона поза часом і є абсолютною постійністю істинного

буття. З цього висновується, що в чуттєвому світі не існує істинного буття, але лише «бування», неперервне становлення з одного іншим, а мірою цього «бування» і становлення виступає час. Отже, істинне буття вічне і незмінне, бування тимчасове і змінне, перше притаманне умоглядним, ідеальним предметам, друге – предметам чуттєво сприймаємим.

Платон у такий спосіб привертає увагу до іншого аспекту онтології, якої не торкається Парменід – до ідеї «сущого» (to on), тобто до ідеї суб'єкта буття. І це становило важливий поворот онтологічної думки, хоча структурно й не реалізований в системі мислення Платона (якщо не вважати дотичним свідченням цього ідею Блага, що завершує ієрархію його ідей і легітимує їхнє буття, втім, залишаючись самим не легітимованим: ця ідея рівною мірою може вести як до Бога, так і людини як джерела Істини, Добра, Краси – взагалі джерела буття ідей і їхньої ієрархії). Навіть абстрактно (в системі певних ідеалізацій) мислячи, ми ніколи не зможемо помислити буття у відриві від того, що існує, тобто від «сущого». Що таке буття саме по собі і що таке «бути» поза зв'язку з тим, що має це буття? Чи можемо ми розуміти це, залишаючись лише в рамках чистого раціонального мислення? Мислительний досвід Гегеля показує що ні, адже будуючи свою дедукцію онтологічних категорій і починаючи з ідеї чистого буття (тобто буття, взятого поза тим, що його має), він приходить до висновку, що таке буття дорівнює ніщо.

У Платона буття тлумачиться подвійно: буття є властивістю всього істинно сущого (тобто ідеального, не чуттєвого) і водночас є самою ідеєю (eidos). Те, що річ в своєму плинному існуванні отримує від істинно сущого через причетність (methexis), уподібнення (mimesis), і присутність (paroysia), є сутність (oysia) речі. Ця сутність чуттєво не дана і споглядається тільки розумом, який вивільняє її з чуттєвого мороку буття. Відтак сутність речі і її ідея (її сенс) постають тотожними.

Отже, в онтології Платона поняття «сутність» визначається через поняття «сущого», останнє через поняття «буття», але поняття «буття» залишається фактично невизначеним, хоча воно й ставиться у залежність від ідеї Блага. Але як розуміти буття самого Блага, що є джерелом будь-якого істинного буття, позаяк воно існує. Логічно, робом дедуктивного висновування ми цього не можемо досягти, отож, чи не осягається воно в інший спосіб? І чи можливий цей спосіб поза суб'єктами мислення? Нашим власним буттям? Серія цих питань і способи їхньої розв'язки вели до введення поняття трансцендентності, а з іншого боку - екзистенційності буття. Вже Августин, а потім Декарт, відштовхувалися від того, що наше буття фіксується нами безпосередньо в усвідомленні актів нашого мислення, волів, почуттів, яких би не існувало, якщо б не було нас самих. І хоча Декарт фіксує інтуїцію нашого буття в начебто логічній формі «cogito ergo sum», насправді в цьому дискурсі немає логічної дискурсивності.

Буття і ніщо. Категорія ніщо з'являється ще у давній філософії разом із становленням онтології і осмислюється як відсутність будь-яких якостей, (визначеностей), або ж як відсутність буття взагалі, відтак як протилежність таким поняттям онтології як дещо, суще, буття. В історії філософії ніщо часто-густо ототожнювалось із небуттям, а якщо ці поняття розмежовувалися, то небуття тлумачилось більш абстрактно, ніж ніщо, як заперечення буття (скажімо, в дзен-буддизмі як універсум, що будучи всім, сам є ніщо, діє без діючого, визначає без визначаючого). Як самостійна категорія ніщо чи не вперше проступає у вченні Демокріта про буття (атомах) і порожнечі (ніщо) і розглядається як необхідна умова існування багатоманітного, руху і зміни. А вже софіст Горгій розглядає ніщо як зворотний бік Парменідова буття. Класичної метафізичної форми осмислення питання про співвідношення буття і ніщо набуває в онтології Платона та Аристотеля, де з точки зору буття і мислення ніщо тлумачиться як небуття, а з точки зору єдності ейдосів* - як

інше, а стосовно речей чуттєвого світу – як матерія, тобто чиста можливість, пасивність і залежність речей. У Плотіна зберігається основний зміст Платонового розуміння ніщо, але особливо підкреслюється тотожність ніщо і зла (чим закладалась ідея єдності онтології і аксіології*): зло – нестача повноти буття, порушення його досконалості, викликаної вторгненням ніщо в буття. Надалі ця ідея була використана у християнській теодицеї*, що відштовхувалась від розуміння Буття як єдиного, доброго, істинного, тобто як Бога. У негативному богослов'ї, в якому найбільш адекватним шляхом наближення думки до Бога, вважається послідовне відкидання визначень, повнота божественного буття виявлялась тотожною ніщо (Ареопагітики*). Пряме ототожнення Бога з ніщо простежується в німецькій містиці (М.Екхарт, Я.Бьоме), продовжуючи традиції якої пізній Шеллінг, тлумачив дещо як самообмеження Бога, а Бога як чисту безпідставність – ніщо. Це протистоїть класичній раціональній філософській рефлексії, яка ще має місце у Гегеля і осмислює ніщо як чисте небуття, котре зливаючись з чистим буттям, слугує вихідним пунктом логічного руху категорій. Ірраціоналістична тенденція згодом призводить до того, що Ніцше проголошує «смерть Бога», засвідчуючи цим кардинальний поворот в онтологічній рефлексії ціннісних засадах європейської культури і осмислення нігілізму з позицій філософії життя, феноменології та екзистенціалізму. Буття починає розглядатись тут не лише у співвідношенні із мисленням, а у співвідношенням із волею («світ як уявлення» і «світ як воля» А.Шопенгауер, звідси й теза П.Тілліха «мужність бути»), відповідно до чого й ніщо аналізується як деякий вольовий акт, за яким стоять певні цінності і бажання. За словами Ж.-П.Сартра, щоб людина могла запитувати, потрібно, щоби вона була власним ніщо, тобто джерелом небуття у бутті. Раціональне категорне осмислення співвідношення буття і ніщо, яке характеризує лінію Платоново-Аристотелевого розвитку онтології в рамках метафізики, поступово заміщується екзистенційно-антропологічним, а сама

онтологія набуває феноменологічних і герменевтичних рис, внаслідок чого онтологічні категорії зливаються з аксіологічними. Разом із тим розвивається діяльнісна онтологія* осмислення співвідношення буття і ніщо, що виходить з розуміння сутності людини як суспільної діяльнісної істоти (Маркс, Лукач, Грамши, діалектичний та історичний матеріалізм). Ніщо тут розглядається як момент доцільної предметної діяльності, в цілому практики, спрямованої на перетворення сущого відповідно до сутнісно належного.

Суще і належне, або буття і цінності. Людина запитуючи про буття, тобто будучи джерелом небуття в бутті, розколює цілісне буття на суще і належне, на те, що існує, і на те, що має або повинне існувати, адже прикінцево вона шукає (чекає) відповіді на питання «чому належить бути?» Іншими словами, людина, будучи вже у (ф)акті свого запитування про буття виділеною (транцендованою*) щодо сущого, запитує про нього як про належне, власне намагається відповісти на відоме питання Сократа «Що є благо?». Людину цікавить не просто істина, яка об'єктно репрезентує буття як суще, а значення сущого для її осмисленого буття, тобто такого буття яке вона цінує як благо. З цим пов'язане прагнення людини до повного, цілісного, досконалого буття, яке вважається за щастя, тобто прагнення абсолютного буття. Вже в повсякденному житті людина «диференціює» факти свого життя за їхньою значимістю, даючи їм оцінку. Загальновизнаним (сущим) фактом є різна оцінка одних і тих самих ситуацій, на підтвердження якого часто-густо наводять притчу про будівничих Шартрського собору. Один з них вважав, що просто працює, інший сказав, що заробляє хліб для родини, ще інший - що будує собор. І всі оцінки тут дійсні як ціннісне (певне належне)ставлення людини до сущого, бо цінністю для людини є все те, що має певну значимість, особистісне чи суспільне благо. Але ж це не знімає, а навпаки загострює питання: які ж з цінностей найспражніші?

Філософське вчення про цінності називається аксіологією* («аксіос» - з грецьк. означає «цінність»). Вся класична метафізична традиція від Платона до Гегеля характеризується єдністю онтології і аксіології – іманентним чи трансцендентним обґрунтуванням необхідності поєднання категорій буття і категорій цінностей, істини і блага. Так Аристотель в своїй «Етиці» розробляє вчення про Благо. Благом говорить він, називають все те, до чого прагнуть. Але одних речей люди прагнуть заради них самих, інших – як засобів. Можна далі продовжити міркування Аристотеля, і казати, що люди в своїх прагненнях відрізняються залежно від віку, статі, фаху, належності до певної спільноти та ін.. Але є те, що цікаве більшості людей, об'єднує їх. Ось це, що є цінним для людини як такої і відповідає її призначенню Аристотель називає вищим благом. Виходячи з того, що розумність є специфічною якістю людини, що відрізняє її від рослин, тварин, Стагірит висновує, що вище благо полягає у розумній діяльності душі. Все інше має сенс і цінність щодо цього вищого Блага. Отже, вище благо безумовне, тобто абсолютне і універсальне. Цей хід думки є одним із можливих в етиці й в аксіології як такій, але він наочно показує зв'язок категорії буття і ціннісних категорій. Лише під тиском розвитку об'єктивуючих методів природничих наук онтологічне диференціювання буття на суще і належне, набуває характеру радикального розмежування: належне почали радикально протиставлять сущому, а цінності - фактам*. Така точка зору втілилась у розвитку німецького неокантіанства кінця XIX ст. (В.Віндельбандт, Г.Ріккерт, Р.Лотце) і російської релігійної філософії (Вол.Соловйов, С.Л.Франк, М.О.Лоський).

Буття як субстанція, єдине й інше(множинне). Філософсько-онтологічна рефлексія, що веде до категорного аналізу буття, як бачимо, виділяє у бутті два спрямування. Резюмуючи можна казати, що в одному з них буття обернене до самого себе у своєму «не злитті зі всім, чим воно не є», в другому - до «іншого буття». Ці спрямування – суть одне й те саме буття, за одним ми судимо про

самоутвердження буття, за другим – про його виявлення, саморозкриття в іншому і через інше. Це є фундаментальною філософсько-онтологічною рефлексією. Як зазначає П.Флоренський, за термінологією давніх мислителів, ці дві сторони буття називаються сутністю або ж істотністю – пэуЯб («ойсия»), діяльністю або - ЭнЭсгейб («енергією»). Засвоєна неоплатонізмом, святоотечним письмом, богослов'ям Східної Церкви і значною мірою сучасною наукою (тут, насамперед, поняття «енергія»), ця термінологія, очевидно, найбільш відповідає потребам філософської і наукової думки, спрямованої на осмислення буття.

Важливим кроком в розумінні буття як субстанції стала Аристотелева рефлексія над логічними засобами вираження думки в слові. Аристотель помітив, що, хоча багато із слів через відповідні операції з ними можна використовувати і як підмет, і як присудок, існують, однак, деякі слова, які можуть бути у реченні підметами, проте не можуть виступати у якості підмета незалежно від їхніх граматичних змін. Наприклад, можна сказати «Земля є круглою», але ніяк не можна змінити слово «земля», щоб перетворити його на присудок. Існує, щоправда, прикметник «земляний», але й через його перетворення ми не досягнемо поставленої мети, як і через слово «земний», адже воно означає належність: «мати відношення до землі», «бути властивим землі», «знаходитися на землі».Такі ж слова як, скажімо, «земність», «земленість» більше тяжіють до поетичної, метафоричної мови. Отже, деякі слова можуть бути граничними підставами (підметами) в тому сенсі, що можуть бути суб'єктами предикативності, проте самі не можуть бути перетворені у предикати ще будь-чого. Ось ці речі, які позначають або ж до яких відносяться ці терміни, Аристотель і називав «ойсіями». Еквівалент цього слова латиною – «субстанція» (sub-stantia – сутність, дещо, що лежить в основі) і ввійшов до філософського лексикону, використовуваного в аналізі буття на категорному рівні, а саме осмисленні буття як основи (під-стави) самого себе в

його цілісності, повноті і завершеності. Останні стани буття є його сутнісними властивостями (або ж латиною «атрибутами» - attribuo: надавати, наділяти), які позначають речі, або до яких відносяться предикати в нашому (висловлюваному) реченні про буття речей. Так дерево - це субстанція, а слово «дерево» - це граничний граматичний підмет. Його висота – це атрибут, як і його, скажімо, «зеленість», або ж «живучість». Отже, ми можемо сказати про дерево, що воно – має висоту, зелене, живе, та можемо віднести ці властивості до будь-якого дерева. Але при цьому ми не можемо віднести властивість «дерев'яності» до будь-чогось іншого окрім дерева. Відтак дерево є носієм атрибутів, але саме не є атрибутом якоїсь іншої речі, що й означає, що воно є субстанція. Субстанції, говорив Аристотель, не властиві будь-чому, і вони не потребують існування чого-небудь іншого, ніж вони самі.. Субстанція може існувати і без тієї чи іншої властивості (хоча й не може існувати зовсім без властивостей), але не існує властивостей, які можуть існувати, не будучи властивостями субстанції. У Аристотеля субстанція протистоїть всім акциденціям (грецьк.- symbebekos, лат. accidens – те, що привноситься). Субстанція (ousia) є в собі існуюче суще, яке саме «є» і не лише не є певна визначеність чи якість деякого іншого, а отже не потребує носія, якому притаманне визначення, і, навпаки, виключає такого носія.

Поняття субстанції належить до низки есенційних* понять і в раціональній метафізиці воно посідає місце умоосяжних сутностей. Це центральне поняття усієї західноєвропейської онтології, як ми бачили, пов'язане із запитуванням про граничні підстави всього сущого (до Аристотеля у формі пошуку первоначал). За всієї відмінності давньогрецької, середньовічної і новоєвропейської онтології, їх всіх об'єднувало прагнення до осягнення буття з погляду «вічності», як абсолютного і незмінного. При цьому у західній реалістичній філософській традиції, що має своїм витоком концепції Парменіда і Платона, буття зрештою субстантивно ототожнюється з універсумом* -

розумом, мисленням, поняттям про нього. Так у Декарта абсолютне буття аналізується крізь протиставлення мислячої і протяжної субстанцій, у Спінози ототожнюється із єдиною субстанцією, яка є водночас природою і Богом, у Ляйбніца із множинністю субстанцій - монад. У номіналістичній традиції (Бекона, Локка, Гоббса) поняття субстанції осмислюється крізь призму чуттєвого досвіду, в якому прояснюються граничні засади буття і мислення. Барклі і Юм використовують номіналістичну критику універсалій для заперечення об'єктивності загального – понять причинності і субстанції. У Канта поняття субстанції остаточно перестає означати граничну підставу буття сущого і причину самого себе, редукувавшись до об'єктивації в явищах одного з трьох вимірів часу, що тлумачився як апріорна форма споглядання. Поєднання поняття субстанції із суб'єктом у філософії Гегеля докорінно змінила його онтологічний сенс як і сенс самої онтології, яка почала розглядатись в єдності з логікою і теорією пізнання. Теза про єдність онтології, гносеології і логіки надалі розвивалась в діалектичному матеріалізмі. У постметафізичний період з виникненням історичної і культурологічної рефлексії поняття субстанції поступово витісняється з філософських концепцій і заміщується іншими поняттями, які мисляться як його синоніми: основа, субстрат, матерія та ін. Для цього з'являються цілком слушні підстави. Якщо суще мислиться в якості процесу всезагального процесу і розвитку, в термінах функціональності, цінності і культурної унікальності або перетворення сущого у відповідності з уявленнями суб'єкта, то незмінне і постійне втрачає свою актуальність. Така втрата пов'язана і з цивілізаційним запитуванням (попитом) методологічної і прагматичної проблематики, внаслідок чого онтологічна проблематика усувається з філософської рефлексії, адже поняття субстанції спочатку виникало як запитування про буття. Втім, метафізичні штудії від Шеллінга і Гегеля до Гайдеггера і Гартмана показали, що не може існувати теорії пізнання окремо від онтології. Сучасні дослідження з філософії історії, культури,

суспільства також вимагають визначитися з питаннями про буттєві засади предмету вивчення, насамперед визначитися з тим, чи існує деяка цілісна реальність, яку ми позначаємо як культуру, суспільство, історію, свідомість та ін..

У мислительному зрізі розкриття буття як субстанції сущого конституюються й філософські концепції єдиного й іншого. Так Єдине є центральною категорією філософії неоплатонізму, що базувалась на онтологічному тлумаченні Платонового «Парменіду» і позначала начало будь-якої множини, будь-якого буття і розуму, що їм передує і перевершує їх. Будучи гранично причиною будь-якої речі, Єдине не є та чи інша річ, хоча саме завдяки єдиному, будь-яка річ є тим, чим вона є, а не інше. Ця фундаментальна рефлексія й донині слугує підставою категорного осмислення проблеми єдності і багатоманітності буття, як вона репрезентується в природничих та соціогуманітарних науках у пошуках ними єдиних закономірностей сущого. У богослов'ї неоплатоністичне вчення про Єдине мало великий вплиив на Псевдо-Діонісія Ареопагіта , а надалі й на всю традицію апофатичної теології.

Буття і становлення, змінюваність і рух. Пошуки відповіді на питання „чи існує змінюваність?", приводять філософську рефлексію до виникнення концепту становлення. Коли Парменід, вважав, що ніщо не існує у стані зміни, то Геракліт висловлює прямо протилежне твердження: все існує у стані постійної зміни або руху. Це твердження виявляє свою суперечність вже в тому, що ми формулюємо його, відтак мовно виражаємо. Мова виступає тут засобом означення існуючого, що має тривати, принаймні якийсь час, щоби бути означеним. Прикметно, що Геракліт ще до софістів і Сократа, натрапляє на природу („логос", „життя") мовлення, яке в своєму функціонуванні „задає" порядок буття речей, їхню тотожність, протилежність і гармонію, або багатоманітність життя і плину речей у просторі Космосу як єдиного „космосу" мовлення. Слова Сократа, сказані ним в діалозі Платона „Філеб", що тотожність

єдності і множини зумовлені мовленням, і що вона є, була і буде повсюди, у будь-якому висловлюванні, Геракліт міг би маніфестувати як власні в своїй полеміці з Парменідом.

Геракліт звернув увагу на феноменальне буття, яке то з'являється, то щезає, то народжується, то вмирає, весь час знаходиться у невпинному і суперечливому русі становлення, завдяки чому й гармонізує в скороминущих тотожностях протилежності. У такий спосіб процес становлення у Геракліта вивершується над реальністю буття, відтак набуває характеру вищої реальності, хоча й розгортається в дійсності дієвого мово-мовлення-мислення про нього. Конституюється тип мислення, який рахується з феноменами і видимостями, і водночас шукає тотожне в змінному. Гегель вбачав в цьому розмислі перше конкретне визначення становлення, яке є разом із тим першим достеменним визначенням думки, подібно до того, як у Парменідовому „буття є, небуття немає", вбачав початок філософії у справжньому сенсі слова, позаяк філософія є взагалі мисляче пізнання, а у Парменіда маємо чисту думку як предмет самої себе. У Геракліта не „тотожність" („самототожність Буття") є грунтом становлення, а „становлення" основою Буття як збігу протилежностей в певних тотожностях сущого, презентованих живим процесом мовлення.

А.Н.Уайтхед писав, що коли ми повернемось до вихідного і цілісного досвіду, не спотвореного ніякими „теоретичними тонкощами", то в будь-якому реченні ми виявимо Гераклітів потік – panta rei. Наступна аналітика показує, що у реченні „всі речі змінюються" міститься три слова, і ми починаємо з того, що виділяємо останнє, потім повертаємось до попереднього („речі") і питаємо, якого роду речі змінюються, і нарешті, доходимо слова „всі", і тоді знову запитуємо: " Яке значення „багатьох" слів, втягнутих в цю всезагальну зміну, і в якому сенсі, якщо такий є, слово „все" може вказувати на у певний спосіб промовляєму сукупність цих багатьох речей? Філософи, які брали за вихідну точку руху мислення Парменідове Буття, подарували нам метафізику

„субстанції", а ті, що виходили з Герклітового „все змінюється" – метафізику „становлення" (Див.: Уайтхед А.Н. Процесс и реальность // Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. - М.: 1990. С.294). Вельми симптоматичним є й те, що „енергійну" семантику Гераклітового „Слова-Логосу-Вогню" використовує Вернер Гейзенберг, але в об'єктно науковий спосіб фізичного пізнання, що дає йому підстави вгледіти у вченні давньогрецького „натурфілософа" витоки квантової теорії.

Простір і час в онтології та картині світу. Простір і час як онтологічні категорії також з'являються в горизонті нашого запитування про буття як таке. Як зазначає Е.Корет, ми можемо ставити ті чи ті питання, те чи інше відчувати, знати і робити дещо, але при цьому усвідомлюємо, що ми як дехто, будучи «тим самим», здійснюємо певні акти і відчуваємо впливи, маємо різні властивості і включені у певні взаємини, що змінюються у просторі і часі. Те саме ми здійснюємо щодо речей і людей, покладаючи їхнє існування у певному часі і просторі. При цьому ми намагаємось у мисленні привести зміст нашого досвіду щодо сприймаємого сущого (видів і властивостей людей і речей) до таких способів висловлювання про них, за якими стояло б їх справжнє буття, отже власне абстрагуватись від «тут» і «теперішніх» характеристик і властивостей даних в «тут» і «теперешніму» просторі і часі існування їх і нас самих. Очевидно, першим, хто намагався узагальнити цей мислительний досвід та виразити його в логічній формі у європейській традиції був Аристотель, який назвав найбільш загальні, такі, що більше не перевершуються, висловлювання про суще категоріями. Вирішальним для цього став поворот Аристотеля від Платонових ідей як всезагальних образів одиничних речей до форм реальності одиничного, передуючих образам всезагального. Це утворило умови можливості відокремлення онтологічного, такого, що стосується буття, від логічного, такого, що стосується існування. Категорії як найбільш загальні способи (роди) висловлювань (а їх Аристотель налічує десять – субстанція,

якість, кількість, відношення, місце, час та ін. – докл. див. історико-філософський вступ) стосуються самого буття, логічні судження і умовиводи - сущого, від яких і за допомогою яких ми піднімаємось знову ж таки до категорій самого буття. Водночас такий поворот утворив умови можливості провести онтологічне розрізнення онтологічного (що стосується буття) і онтичного (що відноситься до існування), яке акцентував Гайдеггер, а за ним Е.Жільсон. Відтак стало можливим провести розрізнення між онтологією як філософським знанням про буття і картиною світу як об'єктним уявленням про світ, що базується на знаннях та когнітивних даних наук.

Як зазначає М.Гайдеггер, скласти собі картину, означає поставити перед собою суще, «пред-ставити» його. Суще в цілому береться так, що воно тільки тоді стає сущим, коли поставлене людиною, що його встановлює. Буття сущого шукають і знаходять в просторі і часі картини цього у-явлення сущого. Складаючи собі таку картину людина і саму себе виводить на сцену, на якій суще має себе показувати, тобто бути картиною. Людина стає репрезентантом сущого у сенсі предметного. Суще тим самим фіксується в якості предмета, вперше отримуючи печатку буття. Перетворення світу на картину є той самий процес, що і перетворення людини у середині сущого на суб'єкт. Слово картина, відтак, означає тепер конструкт уявлення, що опредмечує себе. Людина бореться тут за позицію такого сущого, яке всьому сущому задає міру і норму, втрачаючи своє буття. В цій картині світу розвивається й антропологія як така інтерпретація людини, яка в принципі вже знає, що є людина ,а тому й ніколи не здатна поставити питання, хто вона така (див.: Хайдеггер М. Время картины мира// Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. – С. 49, 52, 61). Історично склалось так, що із всіх картин світу, які малюються в часі і просторі уявлення про світ нині домінує наукова, де онтологічну проблематику буття заступає науковий досвід вивчення сущого.

Отже, можна говорити про простір і час (як і про кількість, якість, міру, відношення та ін.) як в суто онтологічному плані, де вони постають як категорії або ж екзистенціали буття (тобто говорити про них філософською мовою), так і в онтичній площині сущого, як воно репрезентоване в тих чи тих картинах світу, які малюють природничі і соціогуманітарні науки (тобто говорити про них науковою мовою). Відтак ми й мовимо, про фізичний (безвідносно до Ньютонової чи Ейнштейнової парадигми), хімічний (молярний), біологічний (еволюційний або ж циклу народження-смерті) час, узагальнено фіксуючи (у природничонауковий спосіб інтерпретації) сутність часу як змінюваність речей (явищ, процесів), або ж, відповідно, про певний простір існування, репрезентуючи його сутність на підставі природничих, соціальних чи гуманітарних знань як співіснування речей, явищ, людей. Інваріантним тут є тлумачення простору і часу як всезагальних форм сущого або ж субстанції (матерії, енергії, духу), витлумаченої, втім, в об'єктний спосіб як деяка структура чи субстрат сущого (звідси, й мова про структуру простору та часу, або ж про їхній специфічний матеріальний чи духовний субстрат, що з погляду філософії є ні істинним ні неістинним, бо виходить за межі її онтологічної і теоретико-пізнавальної візії).

Таке тлумачення простору і часу в цілому відповідає розумінню реальності сущого (його видів, ступенів та форм) в тій чи тій науковій картині світу – математичній, фізичній, біологічній, психологічній та ін. Саме у цих картинах, що репрезентують світ « наукового емпіричного і теоретичного досвіду», ми й знаходимо багатоманітні форми і ступені сущого, від нежиттєздатних мінералів до розвинутих форм життя і тілесно-духовного буття людини. Так, відповідно до фізичних знань, існують елементарні частинки, атоми, сили, «вакууми» та ін., астрономічних – зірки, планети, дифузна матерія, біологічних – ДНК,РНК, білок, клітина, біогенез, суспільних –економічні, політичні і соціальні відносини, психологічних – почуття, думки, воля і емоції,

математичних – числа, фігури, функції, кільця, поля і тому подібне. Отже, звернувшись до наук, ми отримуємо різні види і форми сущого, чисельність яких буде точно відповідати кількості наук і відповідних картин сущого, які вони малюють. Проте, це не форми і не види буття, а лише наукові абстракції і генералізації багатоманіття сущого, що розгортається, змінюється і рухається в певному просторі і часі реальності, досліджуваної об'єктивно у науковий спосіб.

Сучасний дискурс про буття: діалог, діалектика, герменевтика. Відтак все залежить від характеру запитування: як і про що ми запитуємо. Онтологічне запитування передбачає запитування про буття як таке, отже формулювання його специфічно філософською мовою. Коли ми починаємо розуміти, що питання філософії націлені на цілісне буття, ми маємо запитувати й про спосіб, у який вони постають перед нею, а значить і в якому понятійному середовищі вони рухаються. Суще є сущим завдяки буттю. Звідси, онтичне знання про суще, що репрезентоване науковою мовою, має розглядатись у перспективі онтологічного знання про буття, вираженого категорною мовою. Це актуалізує давню проблему союзу і взаємозбагачення філософії і наукового знання, діалогу їхніх концептуальних і методологічних засад і, як наслідок, створення такого дискурсу*, який би забезпечував цей діалог. Скажімо, насьогодні у загальнонауковому тлумаченні становлення і розвитку видів і форм сущого важливу роль відіграє синергетика. Її визначають як теорію самоорганізації відкритих систем, тобто систем з джерелами і відводами енергії, речовини і інформації. Згідно синергетиці, всі види реальності містять в собі можливість появи нових типів сущого. Здатність до самоорганізації – фундаментальна риса всього існуючого. Нові види сущого, що з'являються, зберігають свій зв'язок із попередніми. Так, соціальна реальність не може існувати поза біологічною, остання поза фізичною. Синергетика оперує поняттями граничної загальності, які близькі до філософських категорій, втім, у своїй методологічній

спрямованості, все ж залищаються онтичними, бо стосуються «істин сущого», а не буття. Це порушує проблему інтерпретації цих загальнонаукових граничних понять з позицій філософського категорного аналізу. В цьому контексті актуалізується й проблематика діалектики* як теорії розвитку і логіки пізнання, але не у її - виконаному з позицій натуралістичної (за Гуссерлем - природної) установки - матеріалістичному прочитанні, а як герменевтики*.

Правий Гадамер, який писав, що філософія – це постійне зусилля з відшукання мови або ж мука з її нестачі для вираження розуміння буття. Одним із шляхів тут є вивчення історії понять як умови їхнього буттєвого (онтологічного) прояснення. А позаяк поняття живуть разом із життям мови, історико-понятійне прояснення постає осмисленим та необхідним. Водночас це означає, що ідея тотального усвідомленості їхнього змісту позбавлена сенсу. Бо мові притаманне самозабуття, і лише критична рефлексія, що перериває потік мовлення і фіксує якійсь фрагмент цього потоку, здатна забезпечити усвідомлення і тематичне прояснення слова в його понятійному значенні. Передовсім це стосується категорного значення слова «буття».

Питання для самоперевірки:

1.Дайте визначення онтології. Схарактеризуйте розвиток вчень про буття в метафізичній традиції.

2.Назвіть та дайте характеристику основним категоріям буття. Чим буття відрізняється від сущого?

3.В чому суть людського запитування про буття? Який сенс несе вираз: «Мова є домівкою буття»?

4.Яке місце онтології в пост метафізичній філософській традиції? Мова як «мука нестачі буття».

5. Чим відрізняється буття і картина світу. Час і буття.

6.Основні структурні рівні сущого та простір, час, рух як прояв форм буття.

Література

Аристотель Метафизика// Собр.соч в 4-х т. Т.2.

Платон Парменид // Собр.соч в 4-х т. Т.2

Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // . Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. С.26-42.

Корет Э. Основы метафизики.-К., 1998. Гл. 2,3,6.

Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию.-М., 1990.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики// Хайдеггер М. Время и бытие. –М., 1993. С.327-344.

Хайдеггер М. Время картины мира// Там же. С. 41-62.

Хайдеггер М. Время и бытие.// Там же, С.391-406.

Підручники

Пекарик А.М. Філософія .- К., 2004.

Философия. - Изд-во МГУ.- М., 2005

Феноменологія

Феноменологія – розділ філософського знання, філософська дисципліна про феномени: досвіду, мислення і, ширше, свідомості. Термін феноменологія в його свідомому інструментальному вживанні чи не вперше з'являється в німецькій класичній філософії, хоча розрізнення феноменального і ноуменального (від грецьк. хппэмехпх – «ноуменон»: те, що осягається розумом, «умоосяжне», «мисленне)) світів, сягає історичного зародження філософської рефлексії і пов'язане з усвідомленням відмінності чуттєвого сприйняття і споглядання (бачення) речей розумом (Геракліт, Парменід, Піфагор, Демокріт, Платон, Аристотель, Плотін), а надалі через платонізм і вчення отців Церкви входить до середньовічної схоластики і новоєвропейської метафізики. У цілому в класичній філософії феноменологія введена в систему логіки і метафізики. У Канта «ноумен» - можлива, але недосяжна людському досвідові реальність, синонім «речі в собі»*, проте мислиться лише як «демаркаційне поняття», що вказує на кордони нашого пізнання, обмеженого світом явищ. Тому феноменологія у нього постає як вчення про явища, про світ як він з'являється у нашому досвіді. У Гегеля ця ідея трансформується у створення феноменології як «науки про досвід свідомості» (твір «Феноменологія духу», 1807р.). У цьому творі зображується послідовний розвиток свідомості через постійно виявляєму суперечність між предметом і поняттям про нього, між сутністю і її проявом у свідомості. При цьому феноменологія постає як «драбина знання», що підносить індивіда від безпосереднього буденного знання до філософського мислення і абсолютного знання.

У Гуссерля, який є творцем феноменології як філософської дисципліни і який поставив перед собою завдання перетворення філософії на «строгу науку і обґрунтування всього знання», феноменологія - за задумом – послідовний

ланцюг безумовного (безпередпосилочного) пізнання світу в його безумовній самоданості і самоочевидності. Її мета – радикальне очищення досвіду від будь-яких суб'єктивістських і об'єктивістських нашарувань свідомості, повернення „до самих речей", не так як вони дані – з'являються - в свідомості в модусах різних „інтерпретацій" (наукових, релігійних, повсякденних та ін.), а так як вони є насправді в первозданній кореляції абсолютно очищених інтенцій свідомості. Феноменологічна реформа наук відбувається шляхом встановлення «комунікації» між феноменологією як єдино абсолютно самостійною наукою і різними емпіричними науками. Самі по собі ці науки виявляють принципову «методологічну наївність», що відрізняється від звичайної простоти (начебто „безпосередності сприйняття") тим, що є такою наївністю, яка оперує поняттями без експлікації їх смислу. Тому кожній науці має відповідати випереджаюча її «ейдетична наука» (від грецьк. «ейдос» - «вид», лат. – «специфічне», «форма») предметом дослідження якої є з'ясування регіональних апріорних понять, які лежать у підґрунті кожної емпіричної дисципліни. Це призводить до того, що наукові методи визначаються: 1) категоріями досліджуваних ними предметів у спосіб, що кожній категорії відповідає специфічний вид конститутивного розгляду, 2) сутністю предметності як такої, що вивчається відповідними онтологіями. Регіон охоплює емпіричні предметності щодо яких він є вищим конкретним родом, або апріорною категорією. Тому, за Гуссерлем, має бути стільки онтологій, скільки регіональних категорій.

Відтак феноменологія після Гуссерля перетворюється на метод аналізу чистої свідомості, а як підґрунтя екзистенціалізму*, поєднуючись з герменевтикою* - на спосіб осмислення апріорних структур людського існування та його історії. Феноменологічно-герменевтична раціональність становить нині важливу складову не тільки соціально-гуманітарних наук і гуманітарного мислення як такого (свідченням чому є феноменологічна

соціологія, дискурсивна етика, респонзивна феноменологія* та ін.), але й природничих дисциплін, де у методологічній рефлексії природні явища, виявляють свою корельованість щодо присутності людської свідомості у світі. Для того, щоб долучитися до феноменології дослідні науки мають попередньо раціоналізувати некритично використовувані ними апріорні категорії.

З точки зору феноменології феномен* – не є „річчю", що існує поза свідомістю і афектує чуттєвість. Він не є й „річчю" як „сукупність образів", пучок уявлень" або „комплекс відчуттів". Позаяк свідомість (с-відомість) завжди спрямована на річ, яка явлена їй саме як річ, але дана в деякій смисловій єдності її переживання, то феномен постає як самовиявлення і самопокладання речі у потоці свідомих переживань, де річ цілісно виявляє себе в модальності самоочевидності. Адекватне схоплення таких самоочевидностей (наприклад, конкретної людини «Івана») можливе лише у допредикативному (поза логічним розчленуванням їх у судженені на суб'єкт і предикат: «Іван (S) є людина (P)», «Іван (S) є красивою людиною (P)», «Іван (S) - добрий (P)» тощо) досвіді. Отже, феномен – не конструкт і не логіко-теоретичне утворення, а переживання речі в первинності її появи в свідомості. Утримання від суджень (епохе*, редукція*) мають починатись саме в цьому моменті явлення речі у свідомості, бо тільки очистивши свідомість від мислительних стереотипів, що зводять свідомість до відчуттів, можна повернутись до прозорості простого сприйняття, в якому річ спостерігається як річ, що вільна від комплексу „передхоплюючих" відчуттів, тобто є самою річчю, в своєму самоособистому бутті.

Свідомість – (с-відомість) завжди спрямована на річ, яка явлена їй саме як річ, але дана в деякій смисловій єдності її переживання. Ця фундаментальна визначеність свідомості випадає з поля зору природничих і соціогуманітарних наук, виявляючи, втім, себе там в різноманітних видах і образах доцільної - пізнавальної чи практичної - діяльності людини з предметами.

Природничонаукове знання про свідомість в своїх метатеоретичних узагальненнях і комплексних та міждисциплінарних дослідженнях спирається сьогодні на ідеї еволюції, негоентропії, дисипативних систем, саморганізації, що породжує різні, і разом із тим взаємодоповнюючи парадигми (еволюційну, термодинамічну, молекулярно-біологічну, синергетичну) дослідження його витоків, сутності та законів функціонування як феномену Універсуму та людини як тілесної, психофізичної істоти. В соціогуманітарному знанні своєрідним подовженням такого природничонаукового підходу є теорія антропосоціогенезу, в якій походження та функціонування свідомості розглядається в системі знань про історичний розвиток знаряддєвої предметної діяльності людини, її колективних форм, комунікації та мови. З природничонаукового погляду свідомість є продуктом зародження життя, еволюції органічного світу, формування центральної нервової системи і мозку як матеріально-тілесного субстрату фізичних, хімічних, біологічних процесів, які забезпечують їх функціонування. Відтак спрямованість свідомості на предмет описується і пояснюється різноманітними об'єктивуючими методами природничих наук – біохімії, нейрофізіології, психофізіології, еволюційної і молекулярної біології тощо.

У феноменології спрямованість свідомості на предмет передається терміном інтенційність. Цей термін, що сягає своїми коренями схоластики, Гуссерль переймає у Ф. Брентано. Коли ми в своєму безпосередньому досвідові переключаємо увагу з речей, які сприймаємо, на сам акт сприйняття, в якому ці речі «являються» нам, ми полишаємо сферу буденної свідомості і опиняємося у зоні феноменологічної свідомості, реальність якої становлять вказані «явища» або ж «феномени» у власному сенсі слова. Кожному феноменові відповідає власна інтенційна структура, що складається з численних інтенційно співвіднесених компонентів. Так, скажімо, сприйняття кубу становить собою низку різнобічних інтенцій: куб являється з різних точок зору і в різних

перспективах; видимі його сторони інтенційно співвіднесені з не видимими, але передбачуваними сторонами у той спосіб, що споглядання всього цього потоку «візій» і характеру їхнього синтезу виявляє наявність єдиної і цілісної свідомості «про» деякий константний предмет у всіх часткових фазах його переживання. При цьому слід враховувати й різні модуси «явленості» предмета свідомості: сприйняття, уява, пригадування та ін – інтенційна структура предмету строго відповідає специфіці модусів його переживання. Предмет існує «поза» свідомістю, але його властивості не «приходять до свідомості» іззовні. Інтенційне переживання ідентичне предмету, проте предмет береться «ідеально» в його інваріантності. Інтенційно сприйнятий предмет попадає в сферу осмислювання, власне, смислу. Тому переживання, скажімо, «Сикстинської Мадони» більш реальне, ніж полотно на якому вона зображена: реальність сприйняття останнього залежить від випадку.

Отже, коли в феноменології порушується питання про кореляцію предметів і їхніми еквівалентами у свідомості, то не йдеться про «що» світу, а про «як» його. Існування світу не ставиться під сумнів, він «є», і питання полягає в тому як він є, або ж конституюється у свідомості. Так, наприклад, коли ми формуємо уявлення про іншу людину, ми виходимо із способу її «явленості» у нашій свідомості і продукуємо її сутнісні характеристики, спираючись на сам феномен, а не на порожнечу. Конституювання в цьому сенсі можна визначити як самовиявлення предметності у свідомості, розуміючи під предметністю не емпіричну даність, а смислову самоданість. Суть актів конституювання смислової предметності як виявлення інтенційності свідомості допомагає розкрити введені Гуссерлем поняття ноезису та ноеми. Ноезис (грецьк.хьзуйт – мислення) –феноменологічний термін, що позначає різні акти свідомості (сприйняття, фантазія, пригадування тощо), в яких конституюються предмети. Ноема (грецьк.хьзмб – думка) - феноменологічний термін, що позначає предмети, які конституюються у свідомості шляхом ноетичних актів.

Ноема, власне, і є сам предмет, взятий не екзистенційно, а есенційно, і визначити його на основі досвіду чуттєвого сприйняття неможливо. Методологічна установка феноменології –«До самих речей!», мислить річ не у її емпіричному чуттєво-плинному стані, а в чистій смисловій єдності її сприйняття розумом (єдності «умоспоглядання»).

Основним методом феноменологічної філософії, від розуміння якого, за словами Гуссерля, залежить розуміння всієї феноменології, є метод редукції (його називають також епохе, від грецьк.ЭрпчЮ - утримання від суджень).Редукція протистоїть звичайній природній установці свідомості, характерній для повсякденного і наукового досвіду, що здійснюється у повній відповідності з даними відчуттів. Природа, весь природний світ тут береться у дужки, щоб дати можливість свідомості звернутися до самої себе. Редукція, отже, не є заперечення світу або сумнів в його існуванні, вона є просто радикальним зведенням свідомості до самої себе, до своїх первинних даностей. Світ не перестає бути існуючим, він лише перетворюється на феномен світу: режим редукції не припускає ніяких даностей, окрім ноетично-номатичних структур свідомості. Це достатньо складно здійснити, позаяк око звикло тільки до об'єктивного. Повернути його погляд «у середину актів свідомості» пов'язане з численними перешкодами у формі звичок об'єктивуючого і суб'єктивуючого мислення. Гуссерль розрізнював три види редукції, котрі як методологічні настанови власне феноменологічного аналізу форм і способів виявлення свідомості зберігають своє значення й дотепер.

1) Психологічна редукція. Тут йдеться, поки що, про повернення індивіда до власного безпосереднього досвіду, або до даних психічного само дослідження. Виключається будь-яка об'єктивна настанова свідомості, а з нею всі судження щодо об'єктивного світу, залишається лише досвід інтуїтивної даності – досвід цього дерева, будинку, світу взагалі, і цей досвід виявляє сенс самого предмету.

2) Ейдетична редукція. Якщо психологічна редукція висвітлює феномени актуального внутрішнього досвіду, то ейдетична - сутнісні форми того самого досвіду, переключаючи увагу (спрямованість свідомості) на розгляд фактичних проявів феноменів свідомості як варіантів деякої інваріантної їх сутності, тобто зобов'язує розглядати феномени категоріально.

3)Трансцендентальна редукція. Однак, яким чином сам світ, що існує незалежно і сам по собі, «являється» в свідомості як дещо ціле, якщо свідомості відкриваються лише його феноменальні аспекти? І як бути з ідеальним світом чисел, формул, законів або логічних правил, не кажучи вже про смисли, норми і цінності людського існування? Психологічна й ейдетична редукція все ще мають справу з психічною суб'єктивністю, що завжди корелює з об'єктивним світом. Але коли феноменолог здійснює епохе й над психічною реальністю, то йому відкривається сфера, що не має ніякого відношення до об'єктивного світу і становить собою самоданність чистої суб'єктивності, що виражається формулою « Я є». «Я є» постає тут інтенційною основою не тільки мого світу і світу, який я вважаю реальним, але й всіх значимих для мене символічних світів, і взагалі всього того, що я в якомусь зрозумілому і значимому для мене сенсі, усвідомлюю в якості сущого, включаючи мене самого, моє життя, мої думки, мою свідомість.

Якщо для досягнення чистої свідомості феноменолог вдається до трансцендентальної редукції всього емпіричного світу, а отже й всіх інших суб'єктів, позаяк вони також належать емпіричному світові, включаючи й моє власне - емпіричне дане - чуттєве, тілесне і психічне «Я», то у який спосіб із отриманої «чистої суб'єктивності» трансцендентальне «Я» приходить до інших «Я»? Ця проблема є каменем спотикання для феноменології як концепції, проте містить багато методологічних ходів для подолання небезпеки соліпсизму*. Одним з них є введення поняття інтерсуб'єктивності. За задумом Гуссерля інтерсуб'єктивність конституюється, коли трансцендентальне «Я» виявляє через

інтенцію «учування» трансцендентальну відмінюваність, що виводить (трансцендує) мене за межі монадичного «Я» і конституює «Ти», «Ми», «Вони» як відображення і аналоги «Я». До цих інтерсуб'єктивних модифікацій воно потім відносить й себе. Саму ж можливість модифікацій Гуссерль розглядав за аналогією внутрішнього усвідомлення часу.

Однак сама по собі інтенційність не дає підстав відрізняти реальність від фікції, адже сутність інтенціонального акту може бути чим завгодно – деревом, кентавром або ж іншим «Я». Другу методологічно принципову труднощ сформулював Мерло-Понті: позиція іншого, як іншого мене самого, по суті неможлива, якщо її має здійснювати свідомість, адже я не можу мати свідомість іншого в якості конституюючої, тобто бути в ній і нею.

Тому цілком логічним видається шлях феноменології, який вперше торує все той же Гуссерль до поняття «життєсвіту». Життєвий світ – первинне лоно будь-якої проблематики і рефлексії, деяка матриця або розчин, що зумовлює кристалізацію всіх без виключень наук і філософських вчень. Свідомість в кожному зі своїх інтенційних актів «відштовхується» від атмосфери глухих, прихованих, але сприяючих значимостей життєсвіту. Вона завжди має перед собою певний життєвий обрій, у межах якого Я й актуалізує і реактивує попередні сенсові її нашарування. Життєвий світ у такий спосіб постає як універсальний обрій, що охоплює хоас до предикативних і донаукових значень. Його образом може слугувати й паралель з Поля Валері, коли говорити про настроювання оркестру перед концертом. Науковою, дослідно-понятійною картиною світу ми затуляємо життєсвіт, і виходимо не з доксичного (грецьк.дьоб –вірування) досвіду інтуїцій, а із предикативного досвіду наукових конструктів, квантифікацій, формалізацій, протокольних тез. Саме тут, на думку Гуссерля, слід шукати радикальну причину кризи європейського духовного життя. Або як цю думку висловив Мартін Гайдеггер: «У своїй предметній сфері

примусова сила науки знищила всі речі, як речі, задовго до того, як вона провела вибух атомної бомби».

Питання для самоперевірки:

1.В чому полягає суть і які історичні форми феноменології?

2.Як розуміти заклик Гуссерля «Назад, до самих речей!»?

3.Що таке «феномен» з феноменологічної погляду?

4.Як розуміється інтенційність свідомості у феноменології? Розкрийте зміст понять «конституювання», «ноема» та «ноезис».

5.Поясніть, будь ласка, сутність феноменологічної редукції.

6. Як розуміється Інший та інтерсуб'єктивність у феноменології?

7. Що таке «життєсвіт» з феноменологічного погляду?

Література

1.Гуссерль Э. Логические исследования. Т.1 .К., 1994.

2.Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Логос, кн..1.- М., 1911.

3.Мотрошилова Н. Феноменология // Современная буржуазная философия. М., 1972. С.461-510.

4. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. – Ереван, 1987.

5. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.

Підручники

Пекарик А.М. Філософія . –К., 2004

Философия. - Изд-во МГУ. М., 2005.

Філософія як теорія пізнання (гносеологія)

І. Гносеологія в історико-філософській традиції.

Філософія як теорія пізнання набуває своєї особливої актуальності за умов формування науки як провідного і визначального духовного формування в новоєвропейську епоху.

Основна її тема - це тема істини, саме наукової істини. Її пошуками займалися до наукової епохи, але визначеності істини, істинного знання принципово відрізнялися.

Так, в античній філософії під істиною розумілося мислення (знання), що тотожне буттю. В середньовічній філософії істина вимірювалася тотожністю мислення (вірування) буттю Бога.

Основною визначеністю істини наукової є її об'єктивність, тобто це таке знання, зміст якого не залежить від його носія (чи то творця), а практика є єдиний критерій, що доводить відповідність суб'єктивних намірів, здатностей і здібностей об'єкту пізнання.

І. Гносеологія як філософія наукового пізнання набула динамічного розвитку в XVII-XVIII ст., постаючи в різноманітних парадигмальних проявах. По-перше, слід розрізняти емпіричну (Фр.Бекон, Дж.Локк, Т.Гоббс, Дж.Берклі, Д.Юм), і трансцендентальну (І.Кант, Фіхте, Шеллінг) концепції, в рамках яких парадигмально виділялися сенсуалізм і раціоналізм; по-друге, принципово виділялися гносеологія «набутості» (Ф.Бекон, І.Кант) і «евристична» концепція (Р.Декарт, Паскаль, Мальбранш).

Родоначальником емпіричної теорії «набутості» був Френсіс Бекон.

З його точки зору, щоб розкрити пізнавальну здатність людини як суб'єкта, потрібно розглянути такі здатності її як розум і чуття. Цей розгляд включає, по-перше, процедуру «очищення» (підготовчий процес).

З його точки зору, щоб розкрити пізнавальну здатність людини як суб'єкта, потрібно розглянути такі здатності її розуму і чуття. Цей розгляд включає, по-перше, процедуру «очищення» (підготовчий процес) зазначених здатностей від тих негативізмів, які заважають, не позволяють розумові і чуттям здійснювати пізнавальний процес. Основною пагубою розуму є те, що він діє за принципом вседозволеності (традиційний філософський Розум), що він не знає меж. А це не прийнятно для науки. Тому його потрібно «очистити» від ідолів (привидів) як вроджених (ідоли «печери» і «роду»), так і набутих (ідоли «ринку» і «театру»). Також і чуття повинні діяти «вибірково» (порівняно з діями бджоли).

«Очищені» розум і чуття потім потрібно «заповнити» знаннями, перетворивши їх, тим самим, на «гносеологічні» здатності. Цю роль покликана виконати нова школа, в основі діяльності якої є наукове просвітництво. Таким чином, за Ф.Беконом, суб'єкт формується школою. І ефективність процесу формування суб'єкта значною мірою залежить від педагогічної майстерності вчителя.

Гносеологія як процес педагогічного «творення» суб'єкта набирає статусу «епістемології» (в аристотелівському розумінні). Засвоєні і перетворені на пізнавальну здатність натуральна і експериментальна історія є не що інше, за Беконом, як «гносеологічна» чуттєвість, а засвоєні фізика і метафізика (мається на увазі нова концепція метафізики) у перетвореній формі репрезентуються як «гносеологічний» розум. Він уже не той «безвідповідальний» і не діє за принципом вседозволеності. Це розум науковий, а науковий розум обмежений, він діє в рамках емпіричного досвіду, за строгими правилами індукції (плодоносний досвід) і дедукції (світлоносний досвід). Беконівський варіант епістемологічної гносеології, що займається обґрунтуванням формотворення суб'єкта в рамках наявної науки, знайшов своє продовження і розвиток у теорії пізнання Дж.Локка (також на принципі психологізму: («Досліди про людський

розум»), в «Критиці чистого розуму» І. Канта (але вже на принципі трансценденталізму), а Бекон у “ Феноменології Гегеля ” (принцип історизму).

Лінію емпіризму, започатковану Ф. Беконом, продовжував і розвивав його земляк Дж. Локк. В своїй програмній праці «Досвіди про людський розум», над яким працював понад 20 років, Локк доводив, що все людське знання виникає із досвіду - зовнішнього (сприйняття) і внутрішнього (рефлексія). В основі знань є прості ідеї, що пробуджуються в розумі різноманітними якостями тіл - первинними, які подібні цим ідеям (протяжність, фігура, щільність, рух), і вторинними, з якими ідеї не співпадають (колір, звук, запах, смак). За допомогою з’єднання, співставлення чи абстрагування розум із простих ідей утворює складні і розрізняє ідеї ясні і смутні, реальні і фантастичні, адекватні своїм прообразам і неадекватні. За Дж.Локком, пізнання істинне остільки, оскільки ідеї співпадають з дійсністю. Під істиною Локк розуміє з’єднання і роз’єднання ідей або їх знаків згідно з відповідністю чи невідповідністю означених ними речей. Проблему загальних термінів Локк вирішує на засадах концептуалізму, доводячи, що реальна сутність речей залишається невідомою і що розум має справу лише з номінальними сутностями. Пізнання Локк поділяє на інтуїтивне (самоочевидні істини нашого власного існування), демонстративне (положення математики, істини, буття бога) и сенситивне (існування одиничних речей).

Останнє надає його гносеологічній концепції характер сенсуалізму («в мисленні немає нічого, чого б не було в відчуттях»). Однак цю стадію пізнання Локк оцінює як найменш ясну і достовірну, що наштовхує на «допуск» раціоналістичного пізнавального компоненту Канта (але вже на принципі трансценденталізму), а також у «Феноменології» Гегеля (принцип історизму).

Друга гносеологічна лінія, яку започаткував Р.Декарт, носила «евристичний» характер. Її завдання не зводилося до формування суб’єкта в рамках наявної науки, а до суб’єкта як творця науки. При обґрунтуванні такого

типу суб'єкта школа тут безсила, вона навіть шкодить. Щоб віднайти те першоначало, з якого починає суб'єкт-геній (творець нових ідей), Декарт звертається до принципу радикального сумніву як методологічного засобу відмови від усякого наявного знання (і навіть наукового).

Радикальний сумнів приводить того, хто сумнівається до незаперечно безсумнівного, до того, що «Я мислю» (ego cogito). Але це ще не те, що робить «я» суб'єктом. «Я» може мислити через «не я» і під якимось, (навіть опосередкованим) впливом «не-я». Лише імагінативна (уявно-вольова) здатність мислення - це те, що робить людину суб'єктом новаторської (евристичної) творчості. Такий суб'єкт співпадає з генієм, він є людинобог.1

Уява суб'єкта - генія може бути продуктивною лише тоді, коли він ізольований від «освіти» (bildimg), від культу свідомості, від культури як такої, тобто коли «психея» людини після операції «очищення» через сумнів стає «оголеною», лише тоді пробивається («інтенціює») світло нової вродженої у цьому і лише у цьому розумінні ідеї мають божественну (вроджену природу), але мається на увазі не кожна пересічна людина, а Декарт як суб'єкт.

Зазначимо, що довгий час Декарт залишався незрозумілим одинаком, у якого було багато опонентів і навіть ворогів (згадаймо хоч би суперечку Декарта з Гоббсом, який не зрозумів новаторського характеру картезіанської гносеології і прагнув екстраполювати на неї принципи гносеології - епістемології.

«Плоди» інтелектуальної інтуіції Декарта - «світлоноса» трансформуються потім на свідомі форми і стають загальнодоступними (cogita cogitans). Це вже робота логіка - аналітика. Інтуїтивне таїнство Декарта «перекладається» на мову математичного досвіду, на рефлексивну мову. На рівні рефлексії також відбувається формування суб'єкта, але цей, не є вже «непересічний», геній, Декарт, а звичайний пересічний «знаток», який «твориться» і функціонує у сфері «епістеме».

В еврістичній же гносеології, ще раз наголосимо на цьому, Декарт обґрунтовує проблему суб'єкта як проблему Декарта - фізика (математика).

1) Гадамер Г. Актуальность прекрасного. В статье «Прометей и трагедия культуры: «Творящий человек - вот подлинный Бог» - С.254

Декарт - фізик ставить питання: звідки виникає вихідна фізико-математична еврика? І відповідає сам же на-для себе і перед собою поставлене питання («Пізнай самого себе!»), що еврика починається у моєму «закоріненому» «я»,

але щоб розгадати її таїнство, потрібно «очиститись» від усього наносного, від «не «я». Шлях такого «очищення» лежить через радикальний сумнів. Ця попередня інтелектуально-вольова операція виносить «за дужки» усе те, що не є «я». Що ж залишається «в дужках» після здійснення операції «редукції»? У чому ж не можна сумніватися? Лише в тому, що «Я мислю». Робота по «очищенню» і виявленню незаперечного, безсумнівного «Я мислю» - це вже робота не Декарта - фізика, а Декарта - метафізика. Декарт - метафізик доводить, що «очищене» «я мислю» є чистий філософський розум, що діє споглядально-інтелектуальна інтуїція. Його витоки - в здатності уяви, яка, як правило, є здатністю «трансцендування», тому що її природа апріорна, (вона не сформована наявним досвідом). Відкриття Декартом - метафізиком інтелектуальної інтуїції можна було використати в двох напрямах: непродуктивно, чисто філософськи, і продуктивно, для науки. По непродуктивному, або містичному шляху пішли картезіанці і, навіть якоюсь мірою, Паскаль, а продуктивно, як інструмент наукового пізнання, чистий споглядальний розум був використаний самим Декартом, адже це відкриття було запрограмоване наукою (Декартом - фізиком). Для того, щоб чисту суб'єктивність трансформувати на пізнавальну здатність, Декарт - фізик, уже через застосування іманентного сумніву щодо можливості чисто філософського застосування (використання) відкритої ним інтелектуальної інтуїції,

«прив’язує» цю чисту суб’єктивність до об’єктивної суб’єктивності, тобто наявного фізико-математичного досвіду. Інтелектуальна інтуїція в продуктивному застосуванні «працює» як генератор нових фізико - математичних ідей, що виходять за межі наявного наукового досвіду.

Німецька класична філософія, передусім її основоположник І.Кант, вперше (правда, не без впливу французького Просвітництва 18 ст.) спробувала пов’язати проблеми гносеології з дослідженням історичних форм діяльності людей, стверджуючи, що об’єкт як такий існує лише у формах діяльності суб’єкта. Правда, ідея історичної суб’єктивності, на засадах якої продовжувала розвиватись попередня психологічна й емпірична суб’єктивність, у Канта ще не була виражена у зрілій, розвинутій формі. Але принцип апріоризму і трансценденталізму - це є саме та «історицистська пропедевтика», на базі якої і без якої неможливе було б обґрунтування ні принципу історизму, ні «історицистських» філософських систем.

На новій, «предістористській» (щодо Канта) основі починають вирішуватися і філософська проблема «я мислю», і проблема «я дію», а також проблема «я оцінюю».

Ідеї апріоризму й трансценденталізму як методологічні засоби продуктивного філософування, або ж «наукотворчого» філософування, Кант обґрунтовує для доказу недостатності і обмеженості, гносеологічної і аксіологічної неспроможності принципу сенсуалістичного (Д.Юм) і раціоналістичного (Р.Декарт) емпіризму.

Канта пробудив Юм від «догматичної сплячки» тим, що останній абсолютизував саме емпіричний (психологічний) сенсуалізм. У рамках саме такого досвіду, за Кантом, дійсно не можна оправдати не те щоб інструментарії «чистого розуму», а й наукового (математичного) розуму, такі, наприклад, як «кількість», «якість»,»модальність», «відношення» та їх різновиди.

Сам же Кант займався на той час (до критичний період його діяльності) саме математикою. Кант - математик поставив завдання перед Кантом - філософом: «як можлива чиста математика?» та «як можливе чисте природознавство?»

Свого часу, ми пам’ятаємо, таке завдання постало перед Декартом - філософом, і запрограмоване воно було самим же Декартом - математиком. Відомо, що Декарт відповів на це питання, допускаючи певну теологічну непослідовність. Він вийшов за межі психологічної «суб’єктивності» при вирішенні питання про природу «інтелекту» та «інтелектуальної інтуїції» (парадигма «вроджених ідей»).

Така відповідь знаходила своє історичне оправдання, тому що формувалась вона за історичних умов відособлення і уособлення. Вона ствердилася іманентно, в душі Декарта, яка все ж не могла ще обійтися без «зовнішнього» божественного духу.

А ось уже епоха Канта вирізнялася. Вона характеризувалася закономірністю усуспільнення, узагальнення. І хоч ця епоха характеризувала поки що не німецьку дійсність (у Німеччині на той час існувало 360 окремих суверенних монархій), однак філософська думка тогочасної Німеччини формувалася саме на основі цієї закономірності (вплив французької філософії і французької дійсності).

Процес усуспільнення знайшов своє відображення і у науковій діяльності. Так, якщо декартівська наука розглядалася як вища форма індивідуальної уяви і рефлексії (розмірковування), то Кант уже був свідком науки як форми об’єктивного, суспільного духу, зосередженням якого слугувала Академія Наук. Це вимагало розширення «гносеологічної уяви» (і не лише гносеологічної) про суб’єкт пізнання, воління і оцінки.

У своїй гносеології, а також етиці і естетиці, Кант не відкидає вчення про емпіричний суб’єкт пізнання, але він і не є апологетом емпіризму. Він

доповнює і розширює горизонт емпіризму до рівня трансценденталізму, але не у теологічному плані. Кантівський трансценденталізм являє собою перетворену форму трансценденталізму теологічного, але наповнену виключно новим «історицистським» змістом.

Щодо науки і наукового досвіду, тобто вирішення гносеологічних проблем, то тут принцип трансценденталізму «специфікується» на принцип апріоризму. «Апріоризм Канта, - зазначає А.Гулига, - включає себе момент історичного підходу до пізнання (зрозуміло, вкрай абстрактний)»2.

2) Гулига А.В. Немецкая класическая философия. - М., 1986. - С.54

Обґрунтування принципів трансценденталізму й апріоризму дало можливість Канту уникнути якихось теологічних «привісків» у вирішенні, принаймні, суто наукових і науково-гносеологічних проблем. Головна новація кантівської філософії є вчення про трансцендентальний суб'єкт.

Завдяки цьому вченню вся філософія Канта стала «критичною». Оскільки трансцендентальний суб'єкт розкривався як категорія не теологічна, а історична, то це дало можливість Канту, як уже зазначалось, позбавитись певних теологічних непослідовностей (зокрема, відпала потреба в так званих «вроджених ідеях» і «інтелектуальній інтуїції» - Декарт), а також критично віднестись до теологічних феноменів, що володіли статусом «чистих», зокрема «чистого розуму».

Трансцендентальний суб'єкт, який «подавався» Кантом хоч і абстрактно, але виступав уже реальним історичним «кесарем», орієнтованим на «продуктивне» теоретичне мислення, а не на «чисте» мислення якихось метафізичних фантомів - Бога, Світу, Безсмертя. Ідея трансцендентального суб'єкта несла у собі критичний заряд і щодо емпіризму і психологізму.

Сформовані у XVIII ст., емпіризм і психологізм також виступили як антиподи неологізму і натуралізму. Але при вирішенні певних теоретичних проблем науки емпіризм ще вимушений був демонструвати свою теологічну

непослідовність. Це відбувалося ще й тому, що теологізм, власне, «виростав» на історизмі і паразитував на ньому.

Коли ж кесарево стало кесаревим, тобто коли філософ «відібрав» у теолога для людини її власне історичне «Я» з її історичним (трансцендентальним) «Я мислю», «Я дію», «Я оцінюю» тоді з'явилась можливість виявлення недоліків емпіризму і його критики.

У Канта ця критика мала «конструктивний» характер в тому розумінні, що він ідеєю трансцендентального суб'єкта лише доповнював, розширював «внутрішню лабораторію» емпіричного суб'єкта. Його абстрактний історизм ще не дозволяв надати статус «дійсності» саме трансцендентальному суб'єкту. Цим статусом володів лише суб'єкт емпіричний. Звідси його відоме: «Все починається з досвіду, але не все виникає з нього» («коперніковський переворот»).

Трансцендентальний суб'єкт наділяється Кантом статусом можливості, але не абстрактної, а конкретної. Без нього не є дійсним емпіричне «я мислю», «я знаю», «я дію», «я оцінюю». Трансцендентальний суб'єкт «закладає» здатності дій свого емпіричного мислення, водіння, оцінки, задоволення. Так, «я мислю», «я пізнаю» є дійсними (науковими) тоді, коли вони «запрограмовані» апріорі, від трансцендентального суб'єкта. Якщо чуття є апріорними, тоді вони можуть виконувати як пізнавальну, так і аксіологічну функції, і у такому разі відпадає потреба в якомусь інтелектуальному споглядані (тобто в теологічному). Є одне споглядання (інтуїція) - чуттєва, але чуттєвість лише тоді виконуватиме гносеологічну й аксіологічну функції, коли вона «запрограмується» апріорі, «оформиться».

Це ж стосується і здатності мислення. Емпіричне мислення стає придатним для наукового пізнання лише тоді, коли воно трансформує у себе і перетворить у «факт свідомості» (Фіхте) категоріальний лад теоретичного природознавства.

Перетворене в факт свідомості теоретичне природознавство не є ще остаточним і закінченим виразом здатності мислення. Така здатність характеризується як здатність розсудку.

Вищою і закінченою здатністю мислення є здатність розуму. Розумова здатність мислення «походить» від метафізики. У цьому аспекті формування емпіричного суб'єкта як «дійсного» суб'єкта пізнання можна побачити вплив Ф.Бекона.

Вчення Канта про трансцендентальний суб'єкт як реальну можливість дійсного емпіричного суб'єкта, набирає характеру відношення між «не-Я» і «Я». Трансцендентальний суб'єкт самостійно не мислить, тому він не є «Я». Він виступає своєрідним «накопичувачем» і систематизатором, «узагальнювачем» і «об'єктивізатором»; «носієм», який не мислить і лише тому, що без нього не «формується» (не «становиться») дійсний емпіричний суб'єкт, його Кант називає «напівсуб'єктом».

Вчення про трансцендентальний суб'єкт є власне філософським (метафізичним) вченням. Воно набуло характеру методології, тому що трансцендентальний суб'єкт є носій загальнозначущого і всезагального (трансцендентальна єдність аперцепції).

Знання загального, за Кантом, є тією методологічною умовою, тим органоном, який визначає: «Що я повинен знати?», «Як я повинен діяти?» і «На що я повинен надіятися?». (дивитись його першу статтю) — Методологія від форми, або філософська методологія.

Кантівське «я», таким чином, хоча і наділене статусом самостійності, але ця самостійність відносна, вона запрограмована «не-Я». Цим і порушується апологія індивідуалістської (психологізм) суб'єктивності в пізнанні, егоїзм і волюнтаризм у моралі, індивідуалізм і романтизм у мистецтві.

Правда, слід зазначити, що вченням про трансцендентальний суб'єкт Кант не стверджує односпрямованого трансценденталістського детермінізму

(цим би він відновив попередній теологізм). Відношення між «Я» і «не-Я» носить у нього характер взаємодіючого і взаємовиключного тавталогізму: «Я» реалізується в «не-Я» як «сумарна» єдність апперцепцій, а «не-Я» реалізується в «Я» як реальна можливість дійсного мислення, поведінки (боління) і оцінок.

Кантівське обґрунтування критичних начал трансцендентальної суб'єктивності було викликане радикальними змінами статусу науки. Якщо у XVIII ст. наука була «одкровенням» декартівського «Я мислю» (звідси психологізм), то кантівське одкровення засвідчило факт науки як вираз над-індивідуальної свідомості (звідси трансценденталізм і апріоризм).

Для того, щоб збагнути сутність «я мислю», «я волію», «я переживаю», «я дію», «я живу», слід переключитися від психологізму до онтологізму. Мислення, воління, переживання у субстанційному плані визначається буттям трансцендентального НЕ-Я. І все це відношення мислення і буття відбувається в рамках трансцендентальної суб'єктивності, яка розглядається Кантом як онтолого-метафізичне (методологічне) вспоможіння я (мислю, волію, дію, переживаю). У цьому вузько гносеологічному розумінні метафізика виступає як наука про те, як пізнавати, як діяти, як оцінювати.

У функціональному розумінні метафізика specialis є власне вченням про чистий або буттєвий розум. Під буттям (гносеологічний вимір) мисляться загальні і формальні закони, що виступають логічними критеріями істини. Закони трансформуються в пізнавальний схематизм, зокрема, для розуміючої душі - принципи, розсудкової - таблиця категорій і чуттєвої - аргіогі простір і час.

Метафізика як наука про закони, форми і схематизм пізнання (в цьому її гносеологічний онтологізм) (Хайдеггер) є достатньою критичною умовою живого пізнавального процесу, яке здійснюється в формах трансцендентального уявлення і мислення. Уявлення буває репродуктивне і

продуктивне, які упереджують відповідно аналітичне мислення у формі аналітичних суджень аргіогі і апріорних синтетичних суджень.

Такі основоположення нової шкільної метафізики, яка формувалася в середовищі нової наукової культури. Якщо шкільна наука мала своїм основним завданням відповісти на питання: «Що я повинен знати?», то метафізика як методологія формувалася як відповідь на питання: «Як я повинен знати?». Постановка і вирішення цього питання здійснюється на принципі тотожності мислення і буття з боку буття. Буття (тобто сукупність законів, принципів, правил, форм) є первинним, а мислення похідним і адекватним. Розробка Кантом гносеологічного варіанту метафізики, не є для мислителя самоціллю і самодостатністю (на цьому наголошують його послідовники неокантіанці) (див.М.Хайдеггер, Кант и проблема метафизики. -М.1997.)

Ця метафізика вирішувала скоріше проблему науки, а не свою власну проблему.

Особливий акцент Кант становить на проблемі власне метафізики і вирішує її уже через критичне ставлення до гносеологізму і трансцендентального суб'єктивізму, в межах яких неможливо вирішити не менш актуальні питання світогляду. Формування теоретичних основ нового світогляду за умови пануючої наукової культури Кант здійснює через критичне ставлення до науки як останнього достатнього і єдиного органону (вплив Руссо). До речі, у цій точці зіткнення науки і світогляду Кант не знайшов порозуміння зі своїм молодшим колегою Фіхте, який вважав науковчення останнім і найбільш зрілим світоглядним словом. Для того, щоб вибудувати програму метафізики, як теорії світогляду, Кант здійснює прорив «за дужки» трансцендентальної суб'єктивності в трансцендентний світ буття, який у рамках суб'єктивності вважався непізнаваний, потойбічний («річ сама по собі»). Світоглядне трансцендування є своєрідним «проханням» буття, яке «невловиме» наявними логіко-гносеологічними засобами, але воно мислиме

іншим відкритим, живим мисленням, воно воліється незаангажованою волею, розуміється натуральним розумом і «належить природі людини»3.

Трансцендування щодо «відкритого» буття, що характеризується абсолютністю, всезагальністю, здійснюються за Кантом «інтелігенцією». Оскільки буття є метою світоглядного чуття, воління, думки, то первинним тут виступають саме ці інтенції «розумної живої істоти» (Гайдеггер).

Іоган Готліб Фіхте (1762-1814) є продовжувачем (філософії суб'єктивності» Канта, в розумінні розвитку ідей критицизму як антидогматизму.

3) Гайдеггер. Время и бытие. М., 1993, с.28

Проте, вихідні позиції Фіхте були відмінними від кантівських. Та і напрацювання кантівської філософії були настільки значними, що у її рамках Фіхте вже не «вміщувався». Він пішов іншим шляхом. Так, якщо Кант продовжив і розвинув попередній феноменалізм до рівня феноменологізму (діалектика емпіричного і трансцендентального суб'єкту), то Фіхте прагнув збагнути ідею трансцендентального суб'єкта, по-перше, як «самість», самосвідомість, «яйність»; по-друге, його цікавила ідея трансцендентального суб'єкта як цілісного «Я», як особи, сутністю якої є самосвідомість, а смислом життя-свобода, по-третє, фіхтевський трансцендентальний суб'єкт як «Я» (а не «Я» як суб'єкт), як творець і носій «живого» самостійного ч/ філософського розуму, не «відігравав» роль (і в цьому розумінні не був «напівсуб'єктом»), не слугував безпосередньо науці. Вченням про трансцендентальний суб'єкт Фіхте створює принципово нове «вчення про науку», яка слугує не стільки «куцим» методологічним цілям науки (як це було у Ф.Бекона, Декарта, Канта), скільки новому Просвітництву, що має своєю метою формування нової людини в умовах нового соціуму.

Коли «Я» розглядається не у стилі: «Що я повинен знати?», або ж «Як я повинен діяти?», чи то «Нащо надіятись?», а як абсолютна особа, то для нього є

зайвим якесь зовнішнє «вспоможіння», якесь «не-Я». Більше того, коли «Я» виступає не суб'єктом пізнання, а особою, сутнісною основою якої є не стільки пізнання, а діяльність, то для нього, за Фіхте, не існує відкритої Кантом «речі-у-собі». «Річ-у-собі» - це рецидив феноменалізму (феноменологізму).

У філософському горизонті «всеяйності («Я є все») немає місця агностицизму.

Далі. Відкриття Фіхте абсолютного «Я» в умовах науки, як форми суспільної свідомості, вимагало, як зазначалось вище, від філософії вирішення не стільки логіко-методологічних проблем, скільки морально-світоглядних.

Проблема співвідношення науки і моралі стала особливо актуальною у плані формування нового світогляду, де моральні цінності є основоположними (згадаймо у цьому відношенні Руссо). Фіхте не випадково починав свою діяльність з відношення до релігії («Досвід критики будь-якого одкровення»), «Ідея Бога як законодавця нашої моралі, - зазначає Фіхте, основується на екстеріоризації того, що нам присутнє, на перенесенні суб'єктивного в сутність поза нами. І ця екстеріоризація складає специфічну ознаку релігії».4)

І так, в людині (людстві) існують «поклики» до Бога, до «зовнішності» і ці «поклики, оскільки вони масовидні і актуальні, світоглядно оформляються» і відповідають на кантівське: «Як я повинен діяти?». До Канта на це питання відповідала релігія і релігійна філософія. Вона орієнтувала діяльність простої, пересічної людини на абсолютну особу Бога. «Людська особа, що виховувалась протягом 1,5 тис. років на досвіді абсолютної особи, захотіла тепер сама бути абсолютом, - писав А.Ф.Лосев, - характеризуючи філософську думку Ренесанса. Але такий-універсальний суб'єктивізм буде досягнуто, продовжує він, лише наприкінці XVIII ст. у творчості раннього Фіхте. Ренесанс ще не був здатний на таку абсолютизацію людської особистості». 5)

За умов подальшої соціалізації і об'єктивації (усуспільнення) людської діяльності, відношень, мислення, людська суб'єктивність «наповнюється»

новим соціальним змістом, що принципово змінює характер «екстеріоризації»: тут суб'єктивне відноситься до об'єктивного не як до чогось зовнішнього, «потойбічного», а як до «свого» об'єктивного, як до об'єктивного і навіть абсолютного у рамках суб'єктивності, що є «сущим» щодо суб'єктивно емпіричного.

4)Гулига А.В. Немецкая классическая философия. - М., 1986. - С. 123

5)Лосев А.Ф. Естетика Возрождения. - М., 1978. - С.289.

У «Нарисах зі спрямування суджень публіки про французьку революцію» Фіхте вже зайнятий не «самим собою», а «речами поза ним сущими», тобто поза ego сущим. Це «заняття» полягає у виявленні «сущого» в самому об'єктивно сущому - трансцендентальному суб'єкті.

Таким «сущим», за Фіхте, є наукова свідомість, яка існує вже не у формі синтетичних суджень апріорі, а у формі науки, а «сущим» наукової свідомості виступає філософська самосвідомість. Спочатку філософська самосвідомість розглядається як «внутрішня рефлексія» (розкриття фіхтеанської філософеми «Я є Я»). Акт самосвідомості - це дія і водночас продукт цієї дії. «Я» є унікальним у тому розумінні, що воно само себе породжує, дія самосвідомості - це дія само покладання, само породження. Фіхте називає акт самопізнання Tathandlung тобто «справа-робления» («акт- продукт»). В акті самосвідомості суб'єкт (породжуюче, діюче, творче, активне) і об'єкт (те, що народжується, страждаюче, пасивне) повністю співпадають. Усвідомлення тотожності з самим собою і визначення себе самим собою є характеристикою людського розуму і показником вищої свободи людини, до того ж людини як абсолютної особи. Проста ж, пересічна людина не може стати ціллю самої себе, оскільки вона не може подолати свою емпіричну природу, яка визначається не самою собою, а іншим. Тому, якщо свобода виражається як принцип тотожності, то емпіричне, кінцеве є завжди відмінність, не-тотожність. 7)

Рефлексивний акт «занурення в самого себе» супроводжується попередньою процедурою «очищення» розуму від якихось догматичних пересторог, тобто «роблення» його «чистим» філософським. У цій процедурі Фіхте йде далі Канта, тому що останній заради виправдання емпіричного досвіду здійснював критику «чистого» розуму (вплив декартівського гносеологізму). Правда, що стосувалося моральної сфери, то її Кант віддав двом «відомствам»: науковій філософії («Критика практичного розуму»,

7)Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. - М, 1979. - С. С.31.

«Метафізика нравів») і релігії (за принципом «віддай вірі те, що їй належить» - Ф.Бекон). Моральна наукова філософія, що базувалася на принципі категоричного імперативу, звичайно, орієнтувала на обмеження свободи волі, а оскільки це торкалося не наукового пізнання, а поведінки, то обмеженість свідомістю компенсувалася несвідомою вірою. Віра - це і була способом екстеріоризації «суб'єктивного на сутність поза нами».

Процес історизації, «наповнення» людської суб'єктивності новим історичним змістом, дозволило Фіхте «відібрати» у віри те, що фактично належало практичному розуму. Адже сформувався фактично новий трансцендентальний суб'єкт і нова трансцендентальна особа, що вимагало від філософії обґрунтування трансцендентальної свідомості і самосвідомості не як можливості емпіричної свідомості, а як дійсної самості. Ось чому нова моральна «тема» змусила Фіхте не обмежувати «чистий» практичний розум заради індивідуального ego, а, навпаки, очищати його від вад егоїзму і емпіризму, з одного боку, а також марновірності й авторитаризму, до яких з необхідністю вів емпіризм, або навіть кантівський половинчатий трансценденталізм, з іншого.8)

Філософське обґрунтування «чистого» практичного розуму, творцем (розум як діяльність) і носієм (розум як продукт діяльності) якого виступала трансцендентальна (абсолютна) особа (суб'єкт), давало можливість не стільки

вирішувати методологічні проблеми науки, скільки на науковій основі вирішувати морально-світоглядні проблеми. «Вже по тому, яке завдання відводить Фіхте науці, - зауважує П.Гайденко, - можна бачити, що вона бере на себе функції, які до цього здійснювала релігія».9) А це вже те, що ставить Фіхте не в фарватері кантіанства, а робить його філософським новатором. «Мої твори... не є повторенням колись почутої лекції (мається на увазі «прочитання» Канта - А.Т.), а дещо цілком нове для сучасників». 10) Якщо «вникнення в самого себе» (внутрішня рефлексія) становило проблему для самого Фіхте («Я є Я»), то вирішення світоглядних проблем вимагало «зовнішньої рефлексії», тобто трансформації «латентного Я» (вираз Гуссерля) в « Я патентне ». Це «озвучення» «потаємного» Фіхте здійснювалось ним же, але вже у його просвітницькій діяльності, в читанні публічних лекцій, які присвячувались проблемам: що таке людина?, у чому мета людського життя?, що є вищою метою людини?, як її досягти? Усі ці питання він пов'язує з життям вченого (філософа) як людини. «Питання, на яке я хочу дати відповідь у моїх публічних лекціях, яке призначення вченого, або що саме...призначення вищої, самої істинної людини, є останнє завдання для будь-якого філософського дослідження, подібно тому як першим його завданням є питання, яке призначення людини взагалі». 11)

Просвітницька діяльність Фіхте-подвижника нагадувала нам уже відому діяльність великого Сократа, який прагнув «лікувати розумом» і тим самим створити нову моральну атмосферу, ядром якої є мудрість. Фіхте звернувся до особи вченого, який уособлює науку не стільки як інструментарій техніки і технології, а як форму суспільної свідомості. Уособлюючи у собі науку в такому виразі, вчений уособлює в собі роль живого абсолютного суб'єкта, своєрідної людини-Бога, яка взяла на себе особливу моральну відповідальність. Вчений, ім'я якому «легіон» (у цьому розумінні Фіхте було легше, ніж

Сократу), на науковій основі покликаний суспільством створити нову моральну культуру (тут Фіхте антируссоїст).

Геній Шеллінга (1775-1854) формувався під впливом філософії «Критицизму» (Кант, Фіхте), а також філософії догматизму (Спіноза) - «Філософські листи про догматизм і критицизм». Із більш далеких джерел його філософії можна вважати досократиків, а також метафізичні вчення

Фихте И.Г. Избр.соч.- М., 1916, - с.411

Фихте И.Г. О назначении ученого. М., 1935.- с.58-59

Платона й Аристотеля («Про світову душу»). Благотворність цього впливу виражалась у критичному ставлення свого великого сучасника Гегеля, філософія якого базувалася на абсолютизації принципу історизму і являла собою «історицистську» систематизацію. Знаходячись у цьому складному, багатоаспектному духовному середовищі, Шеллінгу потрібно було віднайти свій власний шлях і ствердити свою філософську особистість.

Будучи під впливом досократівської натурфілософії, платонівського міфологізму, фіхтеанської діалектики, в основі якої лежить принцип єдності протилежностей і історичної ідеї розвитку (еволюції), Шеллінг прагне у скороченому, системно-логічному плані «відтворити» («схопити») всю попередню філософію на рівні філософської самосвідомості. Починає він з натурфілософії, тобто з того, з чого починала європейська філософія. Але в чому своєрідність шеллінговського бачення натурфілософської проблематики? Виходячи із загальноприйнятого вихідного принципу «Все є Я», він спочатку «розливає» це «Я» у природі знання про природу (природознавство, а не тільки фізика). Тобто натурфілософія Шеллінга - це складова «філософії суб'єктивності», вона відрізняється від античної досократівської натурфілософії своєю «картинністю». Це системний науковий образ, суб'єктивний логос, котрий відрізняється від мислячої природи Геракліта.

Правда, еволюцію природознавства Шеллінг пов’язує з тим, що природа - не продукт, а продуктивність 13), ядром котрої виступає особливе, динамічне начало (сила), взаємодія протилежно спрямованих (електричні плюсові і мінусові заряди, полюси магніта та ін.). Більше того, «розтвореність» «Я» у природі надало натурфілософії Шеллінга анти- механістичного характеру (всупереч Канту). Завдяки цій «розтвореності» природа почала розглядатися як організм, що дало можливість сформувати принцип доц в основу принцип доцільності і цілеспрямованності. Цей принцип і ліг в основу

12) Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. - С.169.

натурфілософії Шеллінга, що пояснювала природу в цілому. Що ж стосувалося неорганічної природи, то він пояснював її як недорозвинений організм.

Розгляд природи з точки зору її доцільної і цілеспрямованої діяльності дало можливість Шеллінгу здійснити «стрибок» від «Я природного» до свідомого «Я». Звідси починається друга частина його філософії «трансцендентальної суб’єктивності», де досліджується уже розвиток самого «Я», яку він назвав «Система трансцендентального ідеалізму».

Зазначимо, принаймні, що структура шеллінговської «Системи...» включає у свою «тканину» і розглядає цілісно раніше «розведені» Кантом його «Критики». І це викликане тим, що розгортається вся проблематика «Критик» на «території» трансцендентального суб’єкта (трансцендентальна єдність аперцепції), що є самостійним і дійсним, а не «напівсуб’єктом» (як у Канта).

Діяльність «Я» Шеллінг розділяє на теоретичну і практичну сфери. Теоретична діяльність «Я» - споглядально-рефлексивна, а практична - творчо-продуктивна.

Починається теоретичне «Я» з відчуття. Але це відчуття особливе. Воно незбагненне попереднім емпіризмом і соліпсизмом. Це відчуття, яке наповнене історичним змістом і характеризує вихідну інтенцію суб'єктності, «початок» активної свідомої діяльності.

Здатність відчуття пізніше переходить до споглядання і уяви. І все це на рівні трансцендентального інтелекту. Вищою дорефлексивною теоретичною здатністю виступає продуктивне споглядання. В ньому бере свій початок акт творення і так звана друга епоха теоретичного «Я» - рефлексія (роздумування про самого себе). Рефлексія - це вища розумова здатність теоретичного «Я». На цьому рівні «Я» усвідомлює себе самостійним і самодіяльним. Перехід від діяльності до самодіяльності відкриває, за Шеллінгом, третю епоху трансцендентального «Я» - практичну, або епоху волі.

Воля, в свою чергу, проходить кілька ступенів розвитку міри свободи моральнісної дії, вищою формою якої є дія як само дія. Якщо теоретичній епосі свідома (рефлексивна) думка визначалась несвідомою, то у практичній сфері, навпаки, несвідоме залежить від свідомості і нею визначається.

Якщо при аналізі теоретичної і практичної сфери Шеллінг виходив із розуміння трансцендентального суб'єкта як антиемпіричного, то при переоцінці кантівської «Критики здатності судження» він використовує ідею трансценденталізму як антиісторизму взагалі (вплив Шіллера, Гете, романтиків).

Згідно з Шеллінгом, мистецтво - це та сфера діяльності, яку можна порівняти з «грою без правил», вона безумовна. Діяльність теоретична без норм споглядання чи то рефлексії неможлива. Морально-практична діяльність також відповідальна. Мистецька ж діяльність абсолютно вільна у тому розумінні, що вона виходить за «рамки суб'єктивності», а тому не характеризується «визначенностями». Свобода як «невизначення» співпадає з природою. Для мистецької діяльності немає нічого «позамежового», немає кантівської «речі-у-

собі», тому що мистецька творчість здійснюється не «гносеологізованими» чи то «етизованими» і навіть «естетизованими» здатностями. У художній діяльності і у витворах мистецтва досягається «безкінечність», «абсолют», тобто філософський Ідеал, якого не можна досягти ні теоретичним пізнанням, ні нравственним діянням. Художник, за Шеллінгом, це геній або «інтеллігенція». Тому власне філософія - це є філософія мистецтва. Відповівши таким чином на проблеми, поставлені Кантом у «Критиці здатності суджень», Шеллінг повністю «прощається» з філософією як апологією тотожності і виходить у «відкритий» світ за допомогою «не модифікованих» здатностей, що вкорінені не стільки у розумі, скільки у волі і свободі.

Це дозволило йому здійснити філософське виправдання і визнання тієї проблематики, котра новоєвропейською філософією «винеслась за дужки».

Обґрунтування філософії свободи супроводжувалось виробленням такого інструментарію, який зміг би розкрити все «потаємне (Гайдеггер) і тим самим, теоретично розібратись з релігією («Філософія релігії») та її тогочасними носіями (Я.Беме, Баядер, Екхарт) і навіть міфологією («Філософія міфології»).

Г.Ф.Гегель (1770-1831) завершує не лише те, що розвивали основоположники німецької філософії, він прагне «зібрати» весь історичний «духовний матеріал» («гроші духу», як він виражався) і привести його у систему. «Звірка» з історією, на думку Гегеля, це єдиний критерій, який надає тому чи іншому знанню статус науки, та і системну форму неможливо створити без історичного «пригадування».

Звертаючись до історії як проблемного поля філософування, Гегель є раціоналіст. Він має справу зі знанням як здійсненим буттям, а тому і мисленним буттям. Тому основний принцип історизму - це і є принцип тотожності мислення і буття.

Гегель - енциклопедист, його інтерес виходить за рамки чисто філософського знання. Він цікавиться і наукою, і правом, і мораллю, і історією, і релігією, і мистецтвом.

Аналізуючи всі ці форми знань, він виступає філософом, насамперед, тому, що він є системотворцем.

Більше того, він є «органіцист» у рамках історичної суб'єктивності. Систему можна створити лише тоді, коли займаєшся формами об'єктивного духу: наука, право, мораль. Розривати їх не можна, оскільки, носій їх один - Суспільство. Це і є той організм, який їх виробляє і «живе» ними. І форми абсолютного духу (філософія, релігія, мистецтво) можуть бути повноцінними, коли вони цілісно відображають цей спектр об'єктивного духу.

Таким чином, Гегель є філософом «від початку до кінця». По-перше, він займається чисто філософською справою (теорія абсолютного духу).

Особливий акцент тут робиться на філософії: «Філософія духу», де дається загальна характеристика суб'єктивного, об'єктивного і абсолютного духу; «феноменологія духу», де розкривається дух як свідомість, її здатності і форми; «Наука логіки» - тут показаний дух як «розміняний» на свої власні «гроші» - категорії філософського (метафізичного) знання. По-друге, він систематизує нефілософські знання. І як систематизатор він є філософом, тому що не філософи цією справою (у всякому разі на той час) не займалися.

Вихідним принципом гегелівського вчення є ідея світового духу. Але під світом тут розуміється всесвітня історія, він є світом суб'єктивності, тому ідея цього світу існує у формах абсолютного знання, що може трансформуватися на той чи інший тип самосвідомості: науковий, релігійний, мистецький.

Науково-теоретичною формою самосвідомості ідеї світового духу виступає логіка. З логіки Гегель починає свій енциклопедичний (пропедевтичний) вступ, оскільки саме у логіці, як ні в якому іншому вченні, можна вирішити головну проблему створення системи - проблему методу, Але

йдеться про створення принципово нової логіки, яка «має справу» з формами абсолютного й об'єктивного духу. В ній аналізується дух, що є «квінтесенцією» тієї чи іншої історичної епохи і виступає у формі науки, моралі, права, а також у формах абсолютного духу. В цьому плані логіка виступає як теорія нового розуміння нових реалій, тобто теорія абсолютного розуму. Вона принципово відрізняється від теорії суб'єктивного (емпіричного) розуму, або логіки розуму, що визначає логічну здатність міркування.

Вище вже наголошувалось, що Гегель є прибічником і апологетом «філософії суб'єктивності», яку «подав» він у розвинутому історичному вигляді. Якщо Кант, Фіхте, Шеллінг «навпомацки» йшли до історизму, то Гегель подав історизм не як принцип «хотіння», веління, а як розвинутий у конкретику метод системного мислення історичного суб'єкта. Більше того, у Гегеля відсутнє вчення про метод, як щось виокремлене (наприклад, вчення про індукцію Ф.Бекона, чи то «Розмірковування про метод» Декарта). Для нього метод є «внутрішнім рухом частин змісту». Але все таки елементи його методу можна «вибрати», вичленити із системи, тому що використовуються вони не лише для створення логічної системи, а й для критичного переосмислення усіх сфер сучасної йому культури. 13)

Одним із визначальних елементів логічного методу Гегеля є обґрунтування принципу тотожності мислення і буття. Ми знаємо ще з еолеатів, що абстрактне логічне мислення має справу лише з визначеностями, з тим, що можна довести, тобто зі знанням. У рамки історизму це правило також можна застосувати. Будь-яке історичне буття одухотворене, воно несе у собі «прокляття людського духу» (Шеллінг). Тим більше історичні форми знання є формами буття відповідного мислення.

Черговими ознаками історизму, що трансформувалися в методологічних принципах, є факт еволюції, розвитку.

Гегель, який буквально «вжився» в історію і не бачив іншого джерела науки як системи знання, крім історії, відкриває цей принцип не стільки через вплив натурфілософії Шеллінга (Гегель відкидав розвиток у природі), скільки через духовне співставлення і порівняння історичних епох. Внаслідок цієї процедури він відкриває історичний вимір часу, якому властиве оновлення, наповнення новим змістом. Стверджуючи виявлену ним закономірність як логічний принцип, він часто порушує адекватність логіки історії і нав'язує реальній історії те «логічне», що не притаманне історичному.

У цьому розумінні логіка виступає у нього не пригадуванням історії (у дусі ретро), а своєрідним теоретичним упередженням історії (історичний досвід повинен здійснюватись за його «поняттям»). Принцип єдності логічного й історичного, де первинне належить логічному, включає у себе як вихідний елемент проблему «начала».

13) Ильенков З.В. Гегель. Философ. знциклопед. словарь,- М.,1983.- с.103.

Як зазначає цілком справедливо А.Гулига, у реальній історії немає «начала», рух тут іде не від абстрактного до конкретного, а від однієї конкретності до іншої. Тут ми зіштовхуємося з іншою послідовністю категорій (реальних відношень), ніж у русі понять, що розкривають структуру розвинутого, «ставшого» об'єкта.

Але тут потрібно дещо уточнити. Адже у Гегеля йдеться не про «фотографування», «зняття» реальної історії, а про логічне роздумування (рефлексію) над нею (вчення про буття і вчення про сутність) і над знанням про неї (вчення про поняття).

Цим і пояснюється логічна упередженість, а також обов'язковість і логічна необхідність обґрунтування проблеми «начала». Остання не є виразом

реальної історії. Вона є вихідним положенням принципу історизму як методологічної основи побудови системи знання.

Обґрунтування цієї проблеми має виняткове методологічне значення, оскільки у ньому - «началі»- як в ембріоні міститься весь «організм» майбутньої системи і той внутрішній механізм (сила, динамізм), що розвиває цей ембріон у завершену систему.

Механізм розгортання логічного «начала» включає у себе принцип руху мислення від абстрактного до конкретного. Він переважає у вченні про буття. Логічна рефлексія над «історичним» починається, з самого простого поняття - чистого буття. За Гегелем, це сама проста абстракція, позбавлена визначень, а тому відповідна своїй протилежності - ніщо. Ніщо тут означає не небуття, а невизначене буття. Проблема історичного руху логічного полягає у розвитку визначеностей буття. Розвиток буття Гегель розглядає як процес становлення буття від невизначеного до абстрактно визначеного, і від абстрактно визначеного до конкретного визначення. В процесі історичного становлення чисте буття поступово конкретизується і набуває визначеності наявного буття, тобто якості. Гегель характеризував якість як визначеність,

14) Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. - С.231.

що тотожна буттю. Завершена якість, тобто як поєднання багатоманітних наявностей, є для себе буття або кількість.

Єдність же якості і кількості становить міру. Принцип руху мислення від абстрактного до конкретного іманентно включає у себе суб'єктивну процедуру мислення, що будується на принципі тріади: теза, антитеза, синтез. Висувається положення, потім слідує його заперечення і нарешті заперечення заперечення.

Подальше логічне роздумування над історичним онтологізмом характеризується переходом від буття до сутності.

Вчення про сутність - визначальна частина гегелівської логіки. Буття - це зовнішність історичної дійсності. Основними його ознаками є: наявність,

дискретність, взаємоперехід одного в інше і взаємознищення. Це той світ, який дається в сприйнятті (звичайно історичному сприйнятті історичного суб'єкта).

Сутність - це внутрішній світ, глибинні історичні зв'язки, що є базисом буття. Сутність Гегель розглядає трояко: сутність як самість; сутність як щось внутрішнє, що проявляється в бутті (відмінність між зміною у сфері буття і зміною типів буття); сутність як єдність першого і другого, тобто дійсність. Якщо поняття буття взаємо переходять і взаємознищуються, то поняття сутності характеризуються єдністю, вони світяться одне одним, рефлексуються, взаємовідображаються.

За Гегелем, причина зміни типів буття знаходиться не у самому бутті, а у його сутності, а сущим самої сутності оскільки за сутністю як за внутрішнім буттям вже нічого немає) є її саморух і саморозвиток, ядром котрих виступає протиріччя.

Гегель виділяє кілька моментів протиріччя: тотожність, відмінність, протилежність і, врешті, єдність протилежностей - протиріччя. Дещо, зауважує Гегель, є життєвим остільки, оскільки воно має у собі протиріччя. 15) Якщо ж існуюче не пронизане протиріччям, то воно не є живою єдністю, воно «безосновне» і «у протиріччі йде до загибелі». У живій єдності протиріччя веде до основи.

У главі, присвяченій основі, привертає увагу аналіз категорій форми і змісту, явища і сутності, категорій детермінації (можливість і дійсність, причинність і необхідність).

Третій розділ «Науки логіки» присвячується вченню про поняття. Дві перші частини його логіки (вчення про буття і вчення про сутність) Гегель називає «об'єктивною логікою», оскільки це було розмірковування з приводу історичного онтологізму, а третя частина - «суб'єктивна логіка» - це є знання про знання.

Своє завдання Гегель вбачає тут у тому, щоб накопичений віками, але закостенілий матеріал «привести в плинний стан», знову «розпалити в ньому вогонь життя».

Методологічним органом дослідження історичного «ходу» поняття виступає принцип діалектичного заперечення. За Гегелем, заперечення є найбільш повним і розвинутим виразом діалектичного методу, в якому «знімаються» попередні принципи (перехід від якості до кількості і від кількості до нової якості (міри), а також принцип діалектичного протиріччя) і розкривається суть діалектичного розвитку. Завершується гегелівська логіка аналізом Ідеї (Істини).

Особливу увагу тут хочеться звернути на те, що Гегеля часто називають філософом ретроспективним, що він створив філософію історичного «пригадування», а тому на ньому «закінчується» Історія (згадаймо хоч би претензійну статтю Френсіса Фукуями «Кінець історії»). Але завершення логічного начала Ідеєю вказує на те, що саме історія «нескінченна». Ідея - це «кінець» нового «начала», нового історичного досвіду. В цьому і полягає істинність Ідеї. Історичний досвід за умов

15) Гегель. Наука логики. М., 1971. - Т.2. - С.56

розвитку науки (і особливо науки про суспільство - філософії історії) попередньо «запрограмовується» в Ідеї, розвивається в понятті і здійснюється відповідно. Він не є стихійною діяльністю «навпомацки», а діяльністю , як кажуть, «з розумом».

Розглядаючи предмет (у даному разі історичний досвід) ми повинні визначити, чи співпадає він зі своїм поняттям і чи зберігає він свою Істину, чи ні.

Ідея історичної (об’єктивної і абсолютної) суб’єктивності, знайшла своє застосування і розкриття в «Філософії права», без якої був би неможливим подальший розвиток соціології і соціальної філософії. «Об’єктивний дух»

розкривається в праві і моралі, де під мораллю Гегель розуміє такі ступені об'єктивації людської свободи як сім'я, громадянське суспільство і держава. Історію Гегель розглядає як «прогрес духу в усвідомленні свободи», В естетиці він також розкривав прекрасне як явлення в чуттях абсолютної ідеї.

У цілому, заслуга Гегеля полягала у тому, що він дійшов підсумку про історичний розвиток суб'єктивного (індивідуального), об'єктивного і абсолютного духу на платформі історичної суб'єктивності і, тим самим, визначив можливість критичного переосмислення його філософії шляхом обґрунтування нових парадигм або у рамках суб'єктивності, або поза ними.

Так, його сучасник А.Шопенгауер своє філософське бачення обґрунтовував через несприйняття і догегелівської, і гегелівської філософії суб'єктивності (апологія світової волі і уяви). Маркса з одного боку можна вважати «традиційником» у розумінні продовження і розвитку філософії суб'єктивності, зокрема, історичної суб'єктивності, яку він суттєво доповнив ідеєю практики як основи перетворюючої історичної діяльності.

З іншого ж боку, проголошуючи етичне несприйняття «буржуазності» цієї перетворюючої діяльності, в якій він вбачав можливість «перетворення культури на пустелю», Маркс прагнув осмислити цю активну перетворюючу діяльність у дусі гуманізму й онтологізму. Він прагнув «пригадати» античність (з цього він, власне, починав), де людина розглядалася як мікрокосм Макрокосму, і показати людину (навіть при такій історичній розвинутості її, коли вже історизм набув характеру Макрокосму) як присутню, як таку, що презентує космос, світ, і що її перетворювальна діяльність у такому розумінні є не присвоєння, а освоєння. За Марксом світ не перетворюється. Критикуючи гегелівське розуміння суб'єктивності як недостатнє, неповне, такі філософи як Ф.Ніцше, З.Фрейд, Ед.Гуссерль, Сартр, Дільтей, Шіллер та інші відкривали нові «горизонти» суб'єктивності й продовжували, тим самим, новоєвропейську філософську традицію.

В умовах сучасного філософського плюралізму («філософія не буває істиною, чи то заблудженням вона - різна», Рікер) ствердився і плюралізм гносеологічний. Продовжують розвиватися гносеологічні концепції сцієнтичної направленості - неореалізм, постпозитивізм (особливо філософія науки), аналітична філософія, структуралізм та постструктуралізм), набувають актуальності антисцієнтичні течії (екзистенціалізм, філософська антропологія, герменевтика, феноменологія, різні філософсько ^ релігійні течії).

В їх середовищі можна виявити такі, що стверджуються на платформі раціоналізму (онтологічній предустановленості - традиція Декарта, Лейбніца, Канта), або релятивізму де віддається перевага рушійному, життєвому існуванню спокійній і незмінній істині), чи то їх діалектичній єдності .

II. Діалектика суб'єктно-об'єктного відношення.

Людина не може існувати у світі, не навчившись в ньому орієнтуватися. Орієнтація залежить від здатності людей адекватно осягати світ, співвідносячи знання про світ і знання про себе. Тому питання пізнання є одним із самих філософських.

16) Див.: Ортега- и - Гассет. Что такое философия? М.,1991.- с.12-21.

Гносеологія (теорія пізнання) досліджує умови, механізм, принципи, форми і методи пізнавальної діяльності людини. Пізнання в першому наближенні можна визначити як сукупність процесів, що забезпечують людині можливість одержувати, переробляти і використовувати інформацію про світ і про себе.

Ті явища або процеси, на які спрямована пізнавальна активність людей, прийнято називати об'єктом пізнання. Той, хто здійснює пізнавальну діяльність, являється суб'єктом пізнання. Суб'єктом пізнання може бути індивід, група, суспільство в цілому.

Таким чином, пізнання - це специфічна форма взаємодії суб'єкта й об'єкта пізнання, кінцевою метою якого є одержання істини, що забезпечує освоєння об'єкта з урахуванням потреб суб'єкта.

Гносеологічне відношення включає три складових: суб'єктів, об'єкт і знання як результат пізнання. Звідси необхідність досліджувати механізм взаємозв'язку, що виникає між суб'єктом, що одержує знання, і об'єктом як джерелом знання, між суб'єктом і знанням, між знанням і об'єктом.

У першому випадку виникає необхідність усвідомити, яким чином здійснюється перехід від джерела знання до його споживача, з'ясувати характер опосередкування, зрозуміти, як об'єкт стає надбанням суб'єкта. Іншими словами, дати пояснення тому, як об'єктивний зміст пізнаваного явища переноситься в голову людини і перетвориться в ній, стає знанням.

При розгляді проблеми взаємозв'язку між суб'єктом і знанням виникає комплекс питань. Почасти вони виникають у зв'язку з освоєнням суб'єктом уже напрацьованого знання (монографії, схеми, формули, таблиці і т.п.). Освоєння готового знання має свою специфіку, і остання задає суб'єктові пізнання свої «правила гри».

Крім того, у відношенні між суб'єктом і знанням виникає проблема оцінки знань з боку суб'єкта, визначення їхньої адекватності, повноти, достатності для рішення конкретної проблемної ситуації. зо

І нарешті, є свої проблеми й у відношенні між знанням і об'єктом, як джерелом цього знання. Це питання істини знання, її критерію. Усяке знання завжди є знання про конкретний об'єкт, воно завжди раціональне, тобто ч спрямовано на свій об'єкт. У зв'язку з цим виникає питання про достатність основ для здійснення переходу від «неясного» сприйняття об'єкта до раціональних висновків щодо об'єкта, перехід від суб'єктивного до об'єктивного.

Питання про співвідношення образа і предмета, знання і реальності є основним питанням гносеології. Чи є суб'єктивне сприйняття об'єкта його подобою або воно усього лише символ, знак? Яка реальність криється за такими абстракціями, як «крапка» у геометрії, «температура» у фізиці і т.ін.?

Ці й інші питання змушують звертатися до гносеології як об'єкту філософського аналізу.

Сьогоднішній гносеологічний суб'єкт - це більше чим система одержання, збереження і переробки інформації. Це соціально-історична х істота, здатне до цілеспрямованої творчої діяльності. Свої образи світу вона виробляє на базі сформованої культури.

Культура задає канони, відповідно до яких гносеологічний суб'єкт пізнає й оцінює об'єкт інтересу. Незалежно від того, чи створює суб'єкт свої способи проникнення в область пізнаваної реальності, чи конструює він свої форми пояснення цієї реальності або свідомо (несвідомо) переймає напрацьований досвід, у будь-якому випадку він діє на основі культури, що задає зміст його діяльності, форму практики і міру творчої активності.

Сучасна гносеологія по-іншому розглядає й об'єкт пізнання, з огляду на його багатоякісний, багатомірний і багаторівневий характер. Такий підхід забезпечує спрямований процес освоєння природи як об'єкта, складного у своєму різноманітті, невичерпного у своїх властивостях і відносинах. Розширений спектр освоєння природи в пізнавальному відношенні забезпечує повноту розкриття сутності природи, що значно поглиблює процес узгодження в системі «природа-суспільство-людина». Це побічно свідчить про історичний характер пізнання. Від епохи до епохи змінюється суб'єкт і об'єкт пізнання, подальший розвиток одержує гносеологія. Сьогодні вона має потребу в такій моделі суб'єкта, де він (суб'єкт пізнання) з'являється у своїй цілісності як мікрокосмос, органічно вписаний у макрокосмос, що несе в собі не тільки логіко-гносеологічні, але й особистісні культурно-історичні параметри в

їхньому поняттєво-абстрактному змісті. Тільки такому суб'єктові відкривається безодня буття, справжнє його існування, тільки такому суб'єктові під силу освоїти якісну визначеність буття у світі (Див.: Ясперс К.Смысл и назначение истории. М., 1991.С. 12-20).

Суб'єкт і об'єкт утворюють відношення, що припускає своїх посередників. В якості посередників суб'єкта пізнання виступають знаряддя праці (інструментарій, засоби). Механізм впливу об'єкта на суб'єкт також припускає свою систему посередників. Це чуттєво сприймана інформація, V різні знакові систем і насамперед мова змістовного знання.

У цілому ж суб'єктно-об'єктне відношення носить суперечливий характер. Це протиріччя між соціокультурною обмеженістю можливостей нашого пізнання і невичерпністю світу, що вічно змінюється. У кожен історичний час відзначене протиріччя вирішується, щоб відразу відродитися новим змістом.

Формою, що пов'язує відношення суб'єкта й об'єкта, є образ. Образ суб'єктивний за сприйняттям, але об'єктивний за змістом. У суб'єктивному аспекті образу відображається об'єктивний, що не залежить від суб'єкта зміст. До цього висновку філософія прийшла не відразу.

В історії філософії склалося три варіанти зв'язку образа і об'єкта:

образ є сукупність наших відчуттів (позиція суб'єктивного ідеалізму),

образ є досягнення розумом об'єктивно існуючих ідей (позиція об'єктивного ідеалізму),

образ є суб'єктивне освоєння об'єктивної дійсності, що існує незалежно від свідомості суб'єкта (позиція матеріалізму).

Стосовно суб'єкта образи підрозділяються на чуттєві і раціональні. Перші - наочні, другі - абстрактні. У наочних образах фіксуються ознаки, доступні чуттєвому спогляданню, в абстрактному образі виражаються загальні ознаки.

Стосовно об’єкта образи поділяються на інформаційні і проективні. Перший несе інформацію на основі відображення об’єкта у свідомості суб’єкта. Другий являє собою об’єкт на рівні бажаного. Він представлений уявною конструкцією об’єкта, що може бути втілений у практиці.

З цього випливає, що пізнання буття у світі є досить складний процес, що включає різні форми суб’єктивного освоєння об’єктивної дійсності. Він включає чуттєвий момент пізнання (безпосереднє сприйняття світу), раціональний (опосередковане сприйняття світу у формі понять, суджень і умовиводів) і апробацію отриманих результатів - знання на практиці.

А.Чуттєве пізнання.

Чуттєве пізнання здійснюється в трьох основних формах: відчуття, сприйняття і уявлення.

Відчуття - відображення окремих властивостей об’єкта, що виникає при його дії на органи чуттів: зір, слух, нюх, дотик, смак суб’єкта. Зір відбиває світлові хвилі, слух - звукові коливання, нюх і смак - хімічні властивості, а дотик - механічні і теплові властивості об’єкта.

Всі органи чуттів мають свої межі. Але це не стільки недолік, скільки їхнє достоїнство. Якби око людини фіксувало усі промені, а його вухо уловлювало всі звуки, то життя людини було б нестерпним, а його пізнання світу було б сумнівним.

Одиничне відчуття являє собою фрагмент складного комплексу загального відчуття об’єкта як передумови сприйняття джерела первинної інформації.

Сприйняття - цілісний образ об’єкта, що безпосередньо впливає на органи чуттів суб’єкта. Але цілісність особлива. Цей образ не підлягає квантуванню на його складові. Крім того, на формування цього образа істотно впливає накопичений досвід суб’єкта, його психічний настрій, психологічна установка.

Чуттєве сприйняття є конкретним образом одиничного об’єкта з боку його зовнішнього прояву. Іншими словами, сприйняття - це образ форми об’єкта, що зберігає таємницю свого змісту, своєї сутності.

Сприйняття як безпосередній чуттєвий образ підготовляє уявлення.

Уявлення - це той чуттєвий, цілісний образ об’єкта, що виникає внаслідок опосередкованого впливу об’єкта на органи чуттів суб’єкта. У його формуванні беруть участь два фактори: досвід минулого сприйняття і здатність суб’єкта до уяви.

На відміну від сприйняття образ уявлення менш виразний, у ньому упущений ряд деталей, але зате він більш узагальнений. Головне, цей образ несе в собі можливість суб’єктові виявити свою міру уяви і фантазії, «домалювати» образ, зробивши його більш стійким і звичним для себе. У цьому змісті уявлення є той наочний і цілісний образ, що народжується силою уяви на основі минулого чуттєвого досвіду.

Уявлення, перетворене силоміць фантазії, віддаляється від конкретної наочності об’єкта, наближаючи до його узагальнених характеристик. Вищих форм свого вираження уявлення досягає в процесі наукового і художнього освоєння об’єкта. Але достоїнство уяви таїть у собі і недолік, суть якого полягає в «домальовуванні» образа, а відтак і відходу від його адекватності з об’єктом цього образі.

Образ втрачає свою подібність з об’єктом і трансформується в знак, що заміщає об’єкт.

Можлива інверсія образа в знак змушує звернути увагу на істотне розходження образа і знака. Образ має подібність з об’єктом, знак не має нічого загального з тим, що він позначає. Знак має умовне значення ознаки, сигналу, символу, формального позначення.

Чуттєве пізнання не є споконвічно заданим. Воно має свою соціокультурну зумовленість.

Могутнім фактором розвитку чуттєвого пізнання є життєдіяльність людини, удосконалювання навичок його руки, спеціалізація мови і поява знарядь як посередника в системі «суб'єкт - об'єкт». Соціалізація людини привела до того, що його чуттєве сприйняття знайшло свідомий і осмислений характер. Наприклад, тварина дивиться, а людина може і бачити.

Суб'єкт, об'єкт і їхній інформаційний посередник утворюють вихідну гносеологічну ситуацію, формують образ як передумову й умову раціонального пізнання.

Б.Раціональне пізнання.

Чуттєве сприйняття об'єкта і його уявлення як образ зовнішньої форми недостатньо для пізнання, тому що загальні закономірні зв'язки об'єкта не схоплюються на чуттєвому рівні. Це прерогатива мислення як раціонального пізнання.

Завдяки мисленню здійснюється перехід від чуттєвого пізнання зовнішніх характеристик одиничного об'єкта до раціонального пізнання внутрішніх, загальних характеристик визначеності, зумовленості і цілісності об'єкта, дослідженню закономірностей його розвитку.

Мислення - це функція мозку, що забезпечує абстрактне й узагальнене освоєння дійсності на рівні розкриття його істотних сторін, властивостей, зв'язків і відносин.

Мислення є абстрактним пізнанням, орієнтованим на осмислення 4 суттєвих ознак об'єкта, відволікаючись від несуттєвих.

Мислення є узагальненим пізнанням, тому що знання загальних ознак (властивостей, зв'язків) дозволяє узагальнювати безліч родинних явищ у єдиний логічний клас. Наприклад, книга, ручка, стіл і т.д.

Мислення є опосередкованим пізнанням, тому що між думкою й об'єктом існує посередник в якості чуттєвого образу.

Мислення є активним пізнанням, тому що спрямовано на проблеми, рішення яких виходить за межі чуттєвого досвіду.

Розглядаючи мислення як процес пізнання, варто виділяти об’єкт думки, зміст думки і форму думки. Об’єкт думки - це реальність, що існує незалежно від свідомості суб’єкта. Зміст думки - це уявне відображення об’єкта. І нарешті, форма думки - це форма цього відображення.

Основними формами мислення є поняття, судження й умовивід.

Поняття - є мислиме відображення об’єкта в його загальних і істотних ознаках. Поняття є раціональним відображенням дійсності, формою концентрованого знання.

Об’єкт у понятті характеризується узагальнено. Ця узагальненість досягається засобами абстракції, ідеалізації, порівняння, визначення і т.д.

У кожному понятті розрізняють його зміст і об’єм. Зміст поняття - це сукупність істотних ознак об’єкта, відбитих у понятті. Об’єм поняття - це визначена спільність предметів з родинними ознаками.

Між змістом і об’ємом поняття існує визначений зв’язок. Чим більше зміст поняття, тим менше його об’єм.

В міру нагромадження досвіду зміст понять збагачується, що свідчить про історичну обумовленість людського поняття. Але окремими поняттями люди не мислять.

Іншою формою мислення є судження. Судження, як і поняття, є відображення зв’язків і відносин пізнаваного об’єкта з іншими об’єктами, а також їхня оцінка. Мислити на цьому рівні - значить судити про що-небудь конкретно.

Судження - це така форма раціонального пізнання, у якій за допомогою зв’язку понять що-небудь затверджується або заперечується. Мова є засобом спілкування між людьми. Логічно це висловлення типу «8» суть «Р»: Лікон - суддя. У цьому судженні закладена інформація, що конкретизує, про Лікона. Як

рішення визначеної пізнавальної ситуації, судження є акт думки у формі логічної операції.

Якщо зв’язок понять, що утримується в судженні, відповідає дійсності, то судження є правильне. Якщо не відповідає - помилковим.

Судження має свою структуру. У ньому в тій або іншій формі відображається відношення між одиничним і загальним. У судженні: «Лікон є суддя» - одиничне (Лікон) відноситься до загального (суддя).

Пізнання здійснюється в процесі переходу від одиничного до загального, з поверненням до одиничного, щоб установити (визначити) особливе. І формою здійснення цього переходу є судження.

Третьою формою логічного мислення є умовивід. Воно дозволяє з вихідного знання логічним шляхом одержувати нове знання.

Умовивід - це така форма раціонального пізнання, що забезпечує можливість із суджень, іменованих «посилками», вивести судження (висновок).

Висновок логічно випливає з посилок, але не за бажанням суб’єкта пізнання, а відповідно до реальності. Наприклад, кулясті тіла відкидають тінь у формі диска. Земля в період місячних затьмарень відкидає тінь у формі диска. Отже, Земля має форму кулі.

Завдяки цій формі раціонального пізнання немає необхідності кожне судження одержувати з чуттєвого досвіду, звертатися до емпіричних фактів. Потрібно лише дотримуватися певних логічних правил.

Щоб нове судження (висновок) було істинним, необхідно дотримуватися двох умов. По -перше, вихідні судження (посилки) повинні бути істинним, і ця істина повинна мати соціокультурне підтвердження. По-друге, форма умовиводу повинна відповідати правилам зв’язку суджень (посилок).

Істинні умовиводи є інструментом обґрунтування ідей суб’єкта. Усі гіпотези і теорії щодо об’єкта пізнання по суті є умовиводами.

Чуттєве і раціональне пізнання виступають необхідними моментами цілісного процесу пізнання, де чуттєве забезпечує емпіричний етап пізнання, а раціональне - теоретичний. Перший служить передумовою другого, тому що на емпіричному етапі здійснюється пізнання об'єкта як явища, а на теоретичному — пояснюється його сутність.

І все-таки у взаємозв'язку чуттєвого і раціонального є свої проблеми. Чуттєве пізнання являє собою сукупність відчуттів відображувальної реальності, але ці відчуття сугубо індивідуальні. Вони залежать від будови сенсорного апарата конкретного суб'єкта. Крім того, чуттєві дані виключають можливість розмежувати в образі об'єктивну реальність і суб'єктивну ілюзію, що свідомо ставить під сумнів чуттєвий образ як образ пізнання.

Дані чуттєвого рівня - це усього лише матеріал, з якого суб'єкт одержує інформацію для наступної переробки, включаючи способи невідображувального характеру: категоризацію, актуалізацію, побудову гіпотези, її інтерпретацію.

Що стосується раціонального пізнання, то воно оперує поняттями, що мають загальний характер. А логічні правила мислення однакові для всіх людей і не залежать від особливостей індивідуального сприйняття. Але і на рівні раціонального пізнання є свої проблеми. І одна з них складається у відриві думки від реального об'єкта. Сила абстракції знаходить свою протилежність, коли загальне втрачає своє онтологічне укорінення і попадає в мережі необґрунтованих екстраполяцій.

На рівні раціонального пізнання можливі свої логічні, гносеологічні і психологічні труднощі, особливо коли в якості об'єкта пізнання виступають феномен сенсу життя, щастя, любові. При розгляді цих явищ завжди існує тенденція недооцінювати об'єкт і переоцінювати уявлення суб'єкта. Коли суб'єкт оцінює своє поводження, він схильний пояснювати його об'єктивними обставинами. І навпаки, коли він розглядає чуже поводження, то виявляє

схильність пояснити його не об’єктивними, а особистими якостями розглянутої людини.

Дещо особняком від чуттєвого і раціонального пізнання стоїть інтуїція як здатність суб’єкта прямо і безпосередньо осягати істину.

Інтуїція не є щось нерозумне або надрозумне. Це особливий тип мислення, що зберігає в «латентному», потаємному вигляді як сам процес мислення, так і його підготовчий період.

Феномен інтуїції розглядаєтеся вже в античності. Свої розуміння по питанню інтуїції залишили Платон, Декарт, Спиноза, Шеллінг, Гуссерль, Бергсон, Фрейд і ін. Усі вони розуміли інтуїцію суб’єктивно, погоджуючись з тим, що її механізм залишається загадкою.

Інтуїції достатньо для встановлення істини, але її не завжди буває достатньо, щоб переконати в цій істині інших і навіть себе. Для цього необхідні докази, практика.

Таким чином, пізнання не є простим актом «фотографування», копіювання дійсності, воно є складним, багатофазовим процесом, де взаємозв’язок чуттєвого і раціонального істотно доповнюється суб’єктивними припущеннями. Останнє залежить від особистісних і соціокультурних передумов, а також психологічних установок і ціннісних орієнтацій суб’єкта.

Пізнання як взаємодія суб’єкта і об’єкта дотримується певних базових гносеологічних принципів, серед яких виділяються принципи об’єктивності, пізнаванності, відображення, творчої активності суб’єкта, абстрагування й узагальнення, сходження від абстрактного до конкретного та ін.

а) Принцип об’єктивності

Цей основний принцип гносеології стверджує, що об’єкт пізнання існує поза і незалежно від суб’єкта і самого процесу пізнання. З цього принципу випливає методологічна вимога - будь-який об’єкт дослідження треба приймати

таким, як він є. Отриманий результат дослідження повинний виключати будь-який прояв суб'єктивності, щоб не видати бажане за дійсне.

Вимога об'єктивності - це одне з найважливіших правил дослідницької етики. Так Гегель, розглядаючи гносеологічне відношення суб'єкта до об'єкта, відзначав: «Коли я мислю, я відмовляюся від моєї суб'єктивної особливості, поглиблюючись в предмет, представляю мисленню діяти самостійно, і я мислю погано, якщо я додаю що-небудь від себе» (Гегель Г. // Енциклопедия философских наук М., 1974. Т.1С 124).

Суб'єкт повинен утримуватися від своїх пристрастей на адресу об'єкта пізнання. Одночасно суб'єкт пізнання не може в угоду яким би то не було розумінням відступати від отриманої істини щодо об'єкта пізнання.

Крім того, принцип об'єктивності пізнання орієнтований на облік використовуваних суб'єктом пізнання засобів дослідження, способів кодування знання і розрізнення коду і змісту знання.

І нарешті, принцип об'єктивності вимагає фіксувати не тільки існуючу форму об'єкта, але і його можливі проекції в інших ситуаціях.

Тільки в такий спосіб можна забезпечити чистоту гносеологічного відношення в системі «суб'єкт - об'єкт».

б) Принцип пізнаванності

Якщо принцип об'єктивності вимагає пізнання реальності такою, як вона є, то принцип пізнаванності стверджує, що об'єкт реальності можна пізнати тільки таким, як він є. Для суб'єкта пізнання не існує бар'єрів на шляху освоєння об'єкта, а якщо й існують які-небудь межі, то тільки між тим, що пізнане і ще не пізнане. Але такий оптимізм не розділяється представниками агностицизму. Свою позицію вони аргументують тим, що об'єкт пізнання неминуче переломлюється крізь призму наших чуттів і категорій мислення, а тому ми одержуємо про нього інформацію лише в тому вигляді, який він

отримав у результаті такого переломлення (без суб'єкта немає об'єкта). Який же об'єкт у дійсності, це питання залишається відкритим.

Однак логіка агностицизму спростовується розвитком пізнання, суспільною історичною практикою.

Сумнів у розумних межах необхідний. Немає пізнання без проблеми. Немає проблеми без сумніву. Якщо суб'єкт у процесі пізнання не піддає все сумніву, тоді він зупинився у своєму русі до об'єкта. Але сумнів, зведений в абсолют, виключає можливість розвитку гносеологічного відношення в системі «суб'єкт-об'єкт».

в) Принцип відображення.

Принцип відображення орієнтує дослідника на той факт, що пізнання об'єкта є процес відображення його можливостями суб'єкта.

Відображення можна розглядати як відображення оригіналу за допомогою образа. Відповідність образа оригіналові можлива, якщо кожному елементові образа однозначно (гомоморфно) відповідає елемент оригіналу і кожному відношенню між елементами образа відповідає відношення між елементами оригіналу.

Гомоморфне відображення - це тільки перший крок у становленні гносеологічного відношення в системі «суб'єкт-об'єкт», тому що воно приблизно враховує форму об'єкта. Останнє дозволяє говорити не стільки про образ оригіналу, скільки про його прообраз.

Наступний крок у розвитку гносеологічного відношення зв'язаний з ізоморфізмом. На цьому рівні відображення забезпечує адекватність уявлення про форму об'єкта. Якщо гомоморфізм виражає уподібнення образа об'єктові (оригіналові), то ізоморфізм стверджує їх однаковість.

Ізоморфізм фіксує відображення форми, залишаючи відкритим питання про зміст об'єкта.

Відображення еволюціонує від гомоморфізму через ізоморфізм, подразливість, психіку до свідомості. Свідомість виступає вищою формою відображення, формуючи чуттєвий, а потім і раціональний образ дійсності у вигляді таких форм, як поняття, судження, умовивід.

На цьому рівні розвитку гносеологічного відношення в системі оформляється образ дійсності. Цей образ є абстрактним, але головна його цінність, що це вже не образ форми, а образ змісту. Ключовою цінністю цього образа є інформація.

г) Принцип творчої активності суб'єкта пізнання.

Суб'єкт пізнання більше ним? система, що витягає інформацію про зовнішні явища природи і громадського життя. Він (суб'єкт) органічно включений у систему суспільних відносин, що визначають спрямованість пізнання і його міру активності.

Активність задає основу гносеологічного відношення, визначає ініціативу суб'єкта. У процесі «перетворення» матеріального в ідеальне, об'єктивного в суб'єктивне можна виділити три етапи:

активний зондаж об'єкта і наступне зняття копії з об'єкта, його моделювання, формування образа;

перетворення зовнішнього стану об'єкта у внутрішній стан суб'єкта, готовність оперувати не реальним об'єктом, а його образом;

процес творчого конструктивного відношення суб'єкта до об'єкта, його ідеальне перетворення. Від суб'єкта залежить спрямованість його відносин до об'єкта, вичленовування того змісту, що так чи інакше зв'язаний з діяльністю суб'єкта, його цілями і потребами. Вибірковість суб'єкта - це одна з форм вираження його активності.

Іншою формою вираження активності є здатність суб'єкта до створення цілісного образа об'єкта. Останній забезпечує можливість проникнення всередину об'єкта і подолання своєї суб'єктивності.

д) Принцип узагальнення й абстрагування.

Цей принцип припускає методологічний орієнтир на одержання узагальненого образа об’єкта різного ступеня активності.

Абстрагування є мисленним відволіканням від усіх ознак об’єкта, крім тієї ознаки, що становить особливий інтерес для дослідника. Акцентована увага на цій ознаці дозволяє зробити операцію узагальнення, мисленного переходу від одиничного об’єкта до класу об’єктів, споріднених (однорідних) по даній ознаці.

І абстрагування, і узагальнення припускають визначену міру огрубіння, спрощення, ідеалізації пізнаючого об’єкта. Але цей крок абсолютно необхідний, щоб забезпечити перехід від конкретного до абстрактного. Цей перехід припускає особливого роду правила: абстракції, аналізу, синтезу, порівняння.

Тільки дотримання цих правил забезпечує мисленню можливість наблизитися до істини, а не піти від неї.

ж) Принцип сходження від абстрактного до конкретного.

Цей принцип характеризує спрямованість процесу пізнання, розвиток гносеологічного відношення від менш змістовного до більш змістовного і досконалого знання. Він орієнтує на необхідність побудови ідеалізованого об’єкта як передумови (відправної точки відліку) руху думки суб’єкта від абстрактного до конкретного.

Ідеалізований об’єкт - це уявна пізнавальна конструкція об’єкта, що дозволяє встановлювати істотні зв’язки і закономірності, недоступні при вивченні реальних об’єктів, взятих у всьому різноманітті їхніх емпіричних властивостей і відносин.

По своєму змістові ідеалізований об’єкт являє собою цілісну, хоча й абстрактну модель відтвореного об’єкта.

Принцип сходження від абстрактного до конкретного припускає, що між конкретністю і її уявним відтворенням знаходиться особливий проміжний

простір, що дозволяє редагувати уявну конкретність на базі емпіричних даних, пояснювати, а часом і вирішувати невідповідність, що виникає між абстрактним образом і конкретною реальністю об’єкта, демонструвати «відкритість» узагальненого образа стосовно нової інформації.

III. Істина як основна проблема теорії пізнання. Критерій істини.

Питання про істину є основним питанням гносеології. Усе людське пізнання орієнтоване на досягнення істини.

У першому наближенні питання про істину здається гранично простим, але простота ця оманна.

Для Платона істина полягає у відповідності знань вічним і незмінним ідеям, тому що для нього ідеї - першореальність. Що стосується чуттєвого матеріального світу, то знання про нього не можуть бути істинами, тому що цей світ мінливий. В нього, як і в ріку, не можна ввійти двічі. Він виникає на час, а зникає назовсім.

Аристотель визначає істину як знання, у якому міститься вірне судження про конкретну дійсність. Іншими словами, істина - відповідність думки з дійсністю. Але «відповідність думки з дійсністю» можна розуміти по-різному.

Матеріалісти, навпаки, вважали, що істина є відповідність отриманих знань об’єктивному матеріальному світові. Але одна справа вважати так, а інша - встановити цю відповідність. Відчуття не найкращий свідок цієї відповідності, та й розум може допускати помилки.

Проте, тільки розум має необхідні, хоча і недостатні підстави для встановлення істини, тому що тільки він забезпечує принцип гносеологічного збігу мислення і буття, тільки він утілює творчу спрямовану активність гносеологічного відношення в системі «суб’єкт-об’єкт».

Оскільки істина є адекватне відображення об’єкта пізнання, що добувається засобами чуттєвого або інтелектуального зусилля, то вона існує не як об’єктивна, а як особлива реальність. Істина є властивість знання, а не

властивість об’єкта пізнання. Вона не є і чистою суб’єктивністю. Істина є втілення взаємодії суб’єкта й об’єкта пізнання. Ця взаємодія забезпечує процес суб’єктивізацією об’єктивного й об’єктивізацією суб’єктивного.

У результаті, істина несе об’єктивний зміст (інформацію об’єкта) і ціннісну орієнтованість суб’єкта. Цінність знання визначається мірою його істинності.

Таким чином, істину можна визначити як філософську категорію для позначення міри відображення об’єкта пізнаючим суб’єктом.

Істина не є щось постійне і незмінне. В пізнавальному режимі істина є процес усе більш точного відображення свідомістю об’єктивного світу.

Специфіка соціального пізнання виявляється в тім, що суспільство пов’язане з діяльністю людини, яка переслідує свою мету. Але і сама людина є продукт суспільства, носій певних суспільних відносин. Звідси випливає, що гносеологічне відношення в системі «суб’єкт-об’єкт» знаходить іншу конфігурацію, відмінну від природничонаукового пізнання. В процесі соціального пізнання не тільки освоюється суспільство як особлива соціальна реальність у формі процесу і результату, але і здійснюється самопізнання людини. Гносеологічне відношення орієнтоване не тільки на суб'єктивно-об’єктивний взаємозв’язок, але і на суб’єктивно-об’єктивну взаємодію. А це припускає, що в межах соціального пізнання варто брати до уваги як об’єктивну, так і суб’єктивну зумовленість.

Специфіка соціального пізнання виявляється й у тім, що в гносеологічному відношенні суб’єкт має онтологічне укорінення в об’єкті. Він сам є частиною соціального об’єкта, а тому не може уникнути ні своєї суб’єктивності, ні своєї пристрасті.

Пізнаючи соціальну реальність, суб’єкт свідомо або несвідомо пропускає її через себе, і в цьому випадку виникає можливість суб’єктивних погрішностей .

По-перше, у дослідника може виникнути перебільшене представлення про минуле. Воно може здаватися більш представницьким і більш бездоганним, чим було в дійсності. Невипадково багато мислителів зв'язували золотий вік з минулим.

По-друге, дослідник, будучи представником свого народу, схильний зобразити його історію в доброзичливому вигляді.

По-третє, у прагненні усвідомити природу зробленого вчинку дослідник мимоволі замикає проблемну ситуацію на себе, ставить себе на місце тих, хто зробив вчинок, і судить про мотиви їхнього поводження через себе, намагаючись виправдати або затаврувати того, хто зробив конкретний вчинок.

По-четверте, існує забобон необґрунтованої довіри. Вважається, що люди минулого краще інформовані про свій час. Це далеко не так.

Крім того, необхідно пам'ятати про те, що особливістю соціального пізнання є безперервна зміна об'єкта пізнання, як і безперервна зміна знання про нього.

І нарешті, у процесі соціального пізнання особливо важлива вихідна світоглядна та методологічна установка дослідника. Вона може сприяти, а може і перешкоджати встановленню істини.

З цього випливає, що при зміні соціальних явищ необхідно як об'єкт пізнання брати не окремі факти, а всю сукупність фактів проблемної ситуації, тільки тоді можна сподіватися на розкриття справжнього взаємозв'язку і взаємозалежності фактів досліджуваної ситуації. Останнє допоможе уникнути чергових оман, блокувати кон'юнктурну неправду, що маскується під правду, і наблизитися до істини.

Істина завжди суб'єктивна тому, що вона є знанням, а творцем і носієм знання є суб'єкт. Однак за своїм змістом, тобто тим, що утримується в знанні, вона об'єктивна. Зміст знання не залежить від свідомості людей. Воно відповідає дійсності, законам, явищам природи і суспільства. Приміром, закони

механічного руху були відкриті і сформульовані І.Ньютоном. Але ці закони існують незалежно від засновника класичної механіки.

Отже, об'єктивна істина є такий зміст людських знань, що не залежить від суб'єкта пізнання, не залежить ні від людини, ні від людства.

Істина історична. Вона змінюється разом з об'єктом пізнання, що несе печатку гераклітового «все тече». Істина як процес має відносний характер. Вона не відбиває об'єкт ні повністю, ні цілком, ні вичерпно, а тільки у відомих межах, умовах, відносинах, що постійно змінюються.

Знання дійсно відносні, але не в розумінні заперечення об'єктивної істини, а в сенсі визнання історичної обмеженості досягнутого рівня. Пізнання здійснюється в напрямку від неповного знання до більш повного, але і те й інше має об'єктивний зміст, що не залежить ні від свідомості окремого дослідника, ні від свідомості всього людства. Тому правомірно зробити висновок, що на цій «осі» об'єктивності йде нарощування абсолютного знання, а останнє свідчить про розвиток істини, яка завжди конкретна.

Говорячи про відносний характер істини, не слід забувати про наявність так званих абсолютних істин, тобто таких знань, що характеризуються повним, безумовним, вичерпним збігом образа з об'єктом. Таке знання не може бути спростовано ні при яких обставинах.

До абсолютних істин відносяться вірогідно установлені факти, дати подій, дні народження, смерті, тобто ті знання, що мають ретроспективний характер, а тому вони не зазнають змін в міру зміни самого об'єкта пізнання. Над ними вже не панує час. Вони є, тому що вони були.

Творча лабораторія суб'єкта пізнання, мотивована певним методологічним інструментарієм. Виділяються, зокрема, загально логічні прийоми пізнання, такі методи чуттєвого і раціонального пізнання.

А. Загально логічні прийоми пізнання.

Традиційно до загально логічних прийомів пізнання відносять: аналіз і синтез, абстрагування, узагальнення індукцію і дедукцію, аналогію і моделювання. Це прийоми, властиві людському пізнанню в цілому. На їхній базі здійснюється прирощення нового наукового знання. Вони успішно застосовуються і на рівні повсякденної свідомості.

1. Аналіз і синтез.

Спочатку у суб'єкта складається загальна картина досліджуваного об'єкта з нульовим уявленням про його внутрішню структуру, її елементи і зв'язки.

Поступово гносеологічне відношення збагачується конкретизацією уявлень про істотні ознаки об'єкта, зв'язку елементів його структури. Щоб одержати ці конкретні уявлення, суб'єкт пізнання думкою або практично розчленовує об'єкт на його складові, а потім вивчає їх, виділяючи ознаки і властивості , зв'язки і відносини, виявляючи їхню роль у системі цілісного об'єкта. Після виконання цієї процедури частини зводяться в єдине ціле, а суб'єкт одержує конкретно-загальне уявлення сутності об'єкта. Ця задача вирішується за допомогою аналізу і синтезу.

Аналіз - це розчленовування цілісного об'єкта дослідження на його складові з метою їхнього всебічного вивчення.

Синтез - це відновлення цілісності об'єкта за допомогою з'єднання раніше виділених ознак, властивостей, сторін, відносин у єдине ціле.

Об'єктивною передумовою аналітико-синтетичної діяльності

людського пізнання є структурність природи, її здатність до процесів об'єднання і роз'єднання, творення і руйнування. Природа давала людині наочні уроки аналізу і синтезу, а людина засвоювала їх у процесі практичного освоєння світу. У цьому розумінні аналіз і синтез є самими простими прийомами пізнання й у той же час самими універсальними. Вони успішно застосовуються

на усіх рівнях і у всіх формах гносеологічного відношення в системі «суб'єкт-об'єкт».

Аналіз і синтез як елементарні прийоми гносеологічного відношення, взаємозалежні, вони співвідносні. Пізнавальна ефективність більш підсилюється, якщо аналіз і синтез погоджуються з іншими прийомами пізнання, зокрема з абстрагуванням, індукцією, дедукцією, узагальненням.

2. Абстрагування.

Абстрагування - це особливий прийом, уявне відволікання від тих або інших сторін, властивостей, зв'язків об'єкта дослідження з метою виділити ті істотні ознаки, що цікавлять дослідника.

Процес абстрагування включає два етапи: установлення відносної самостійності окремих властивостей, відносин, виділення цих властивостей як самостійний об'єкт дослідження, заміщаючи їх особливими знаками. Абстрагування - універсальний прийом, без якого немислимі як повсякденне, так і наукове пізнання. Цей прийом у більшій або меншій мірі дозволяє сфокусувати увагу дослідника на тім, що його гранично цікавить, і навіть пройти крізь феноменальний рівень буття об'єкта до його сутності. Як правило, об'єкт дослідження знаходиться в різних формах взаємозв'язку і взаємодії з навколишнім світом. А оскільки дослідник зацікавлений у конкретному відношенні, то він може «закрити очі» на всі інші зв'язки, крім тих, котрі його цікавлять.

Абстрагування дозволяє здійснити перехід від одиничного до загального, перетворити об'єкт дослідження в логічну категорію. Цей перехід може зіштовхнутися з заблудженням, але якщо він здійснюється за правилами логіки і під контролем практики, то він тільки забезпечить найкоротшу дорогу до істини.

Узагальнення.

Узагальнення як прийом пізнання продовжує операцію абстрагування. Коли в рамках гносеологічного відношення абстрагується якась істотна ознака, то виникає підстава для об'єднання об'єктів, носіїв цієї ознаки в єдиний клас.

Узагальнення - це такий прийом пізнання, у ході якого встановлюються загальні властивості й ознаки родинних об'єктів, установлюється їхня спільність.

Узагальнення дозволяє здійснити перехід від менш загального поняття або судження до більш загального поняття або судження. Наприклад, від судження «мідь електропровідна до судження «усі метали електропровідні»; від поняття «береза» до більш загального поняття «листяне дерево».

Розширюючи спільність у напрямку формування більш загальних понять, можна вийти на рівень гранично загальних понять, операційна значимість яких на кілька порядків вище одиничних понять. Так, численні дослідження підготували емпіричний матеріал, який після узагальнення був покладений в основу теорії клітинної будови. Поняття клітина стало відправною точкою відліку дослідження живих організмів.

Установлення факту подібності забезпечує можливість переходу від часткового до загального й екстраполяції знання загального на одиничне.

Індукція і дедукція.

Перехід від відомого до невідомого здійснюється за допомогою таких прийомів, як індукція і дедукція.

Індукція (від лат. наведення) - це логічний прийом побудови загального висновку на основі часткових посилок.

Дані досвіду «наводять» на загальне, або індукують загальне, тому отримані узагальнення звичайно розглядають як досвідні (емпіричні) істини.

Дедукція (від лат. виведення) - це прийом , що забезпечує перехід від загального до часткового, коли з загальних посилок з необхідністю випливає висновок часткового характеру.

Індукція і дедукція взаємозалежні, як і аналіз і синтез. Тільки в рамках принципу доповнюваності ці логічні прийоми виконують своє призначення в процесі пізнання суб'єктом об'єкта.

Основою індукції є досвід, експеримент, спостереження, у ході яких накопичуються окремі факти. Вивчення й аналіз цих фактів приводить до встановлення подібних, повторюваних ознак. Виявлення подібності дозволяє побудувати індуктивний умовивід, одержавши судження загального характеру.

Щоб підсилити вірогідність, дослідник, застосовуючи індукцію як логічний прийом пізнання, повинний відповідально відноситися до аналізу фактів, як їх якісної, так і кількісної визначеності, до встановлення і дослідження причинно-наслідкових зв'язків, не зваблюючись висновком і не абсолютизуючи його, пам'ятаючи, що джерелом висновку є емпіричний досвід, що характеризується своєю обмеженістю і незавершеністю.

Тому обґрунтування знань, отриманих за допомогою індукції, припускає їхню перевірку через рух від індуктивних узагальнень до часткового випадку. Такий рух являє собою дедуктивний умовивід. Його ціль полягає в тому, щоб імовірнісне, індуктивне знання зробити більш достовірним. Цінність дедукції полягає в тому, що суб'єкт пізнання, спираючись на достовірне загальне знання, може зробити висновок окремого характеру. Останній можна зіставити з емпіричним фактом. Отримана подібність непрямо підтверджує вірогідність і загального, і одиничного. Але це можливо, якщо суб'єкт пізнання застосовує обидва прийоми логічного пізнання в їхньому взаємозв'язку і доповнюваності. Творчий взаємозв'язок прийомів, що позначаються, блискуче продемонстрував Д.І.Менделєєв.

Вивчаючи різні хімічні елементи, учений наголошував на виділення їхніх властивостей. На цьому етапі він використовує прийом індукції. Порівнюючи різні елементи, Менделєєв помітив залежність їхніх властивостей від величини атомних ваг, що дозволили йому вивести основний закон хімії.

Спираючись на цей закон і дотримуючись дедукції, Д.И. Менделєєв робить ряд відкриттів, пророкуючи ще невідомі хімічні елементи.

5. Аналогія і моделювання.

Вивчаючи властивості об’єкта, суб’єкт пізнання може встановити, що вони збігаються з властивостями уже відомої реальності. Установивши подібність і визначивши, що число співпадаючих ознак досить значне, суб’єкт пізнання вправі, зробити припущення про те, що й інші властивості подібних об’єктів збігаються. Міркування такого роду складають основу ще одного логічного прийому - аналогії.

Аналогія - це такий прийом, при якому на основі подібності об’єктів за одними ознаками роблять висновок про їхню подібність і по іншим, ще не дослідженим ознакам.

При умовиводі за аналогією знання, що отримане раніше, переноситься на об’єкт, що зберігає свою якісну невизначеність. Розшифровка невизначеності об’єкта пізнання засобами аналогії носить усього лише правдоподібний характер і, як правило, є основою побудови версії, гіпотези, що вимагають додаткової перевірки і підтвердження. За інших обставин суб’єкт пізнання ризикує впасти в оману. Так, у XIX столітті на підставі подібності деяких ознак Землі і Марса було зроблено невірне припущення про існування розумного життя на Марсі. Але за аналогією зі штучним добором порід домашніх тварин Ч.Дарвін відкрив закон природного добору в біології, а аналогія з рухом рідини у трубці забезпечила створення теорії електричного струму.

Умовиводи за аналогією мають право на існування, особливо коли досліджуваний об’єкт виключає доступність для прямого дослідження або являє собою унікальну цінність. У цих випадках перенос інформації з одного об’єкта на інший складає гносеологічну основу ще одного прийому пізнання. Ім’я його - моделювання.

Моделювання - це прийом пізнання об’єкта (оригіналу) через створення і дослідження його копії (моделі), що заміняє оригінал по тим позиціям , що становлять дослідницький інтерес.

Моделі можуть бути предметними і знаковими, структурними і функціональними. Головна їхня цінність полягає в здатності відтворити оригінал, надати можливість провести будь-який експеримент, а також багаторазово відтворити ті або інші властивості досліджуваного об’єкта при відсутності самого об’єкта.

Б. Методи емпіричного пізнання.

Для емпіричного пізнання характерна факт фіксуюча діяльність у системі гносеологічного відношення «суб’єкт-об’єкт». Основна задача емпіричного пізнання - зібрати, описати, нагромадити факти, зробити їхню первинну обробку, відповісти на питання: що є що? що і як відбувається?

Факт - основне поняття емпіричного пізнання. Він позначає, фіксує реальність у статусі об’єкта дослідження. Факт може бути дійсно «упертою річчю», але тільки у всій своїй повноті. Неперевірені факти, факти з більшою часткою фантазії, надумані факти і т.д. можуть стати основою для спекуляцій, сумнівних висновків, оман і навіть неправди. Усе це змушує дослідника розглядати факт не як ціль, а як відправну точку відліку в пізнанні. У той же час без фактофіксуючої діяльності справжнє пізнання не може здійснитися.

Цю діяльність забезпечують спостереження, опис, вимір, експеримент.

1. Спостереження.

Спостереження - це навмисне і спрямоване сприйняття об’єкта пізнання з метою одержати інформацію про його форму, властивості і відносини.

Процес спостереження не є пасивним спогляданням. Це активна, спрямована форма гносеологічного відношення суб’єкта щодо об’єкта, посилена додатковими засобами спостереження, фіксації інформації і її трансляції.

До спостереження пред’являються досить чіткі вимоги: ціль спостереження, вибір методики; план спостереження, контроль за коректністю і надійністю отриманих результатів обробка, осмислення й інтерпретація отриманої інформації. Останнє вимагає особливої уваги. З одного боку, факто-фіксуюча діяльність претендує на постачання достовірної інформації. З іншого боку, ця інформація несе на собі печатку суб’єктивності. Іноді дослідник сам себе заганяє в кут, намагаючись побачити те, чого немає в дійсності, або ж навпаки, не помічає того, що очевидно усім, крім нього, тому що «це» суперечить прийнятій ним ідеї об’єкта. Елементарне за своєю природою спостереження може бути дорогою до істини, а може прокласти шлях до заблудження. Звідси необхідність особливої уваги до спостереження, чітке виконання усіх вимог цієї операції пізнання, а крім того, здійснення контрольного спостереження.

2. Опис.

Опис як би продовжує спостереження, воно є формою фіксації інформації спостереження, його завершальним етапом.

За допомогою опису інформація органів чуттів переводиться на мову знаків, понять, схем, графіків, знаходячи форму, зручну для наступної раціональної обробки (систематизації, класифікації, узагальнення і т.д.).

Опис здійснюється не на базі природної мови з його аморфністю, амбівалентністю, полісемантикою, а на базі штучної мови, що відрізняється логічною строгістю й однозначністю.

Опис може бути орієнтованим на якісну або на кількісну визначеність. Кількісний опис вимагає фіксованих вимірювальних процедур, що обумовлює необхідність розширення фактофіксуючої діяльності суб’єкта пізнання за рахунок включення такої операції пізнання, як вимір.

Вимір.

Якісні характеристики об’єкта, як правило, фіксуються приладами, кількісна специфіка об’єкта встановлюється за допомогою вимірів.

Вимір - це прийом у пізнанні, за допомогою якого здійснюється кількісне порівняння величин однієї якості.

Вимір аж ніяк не другорядний прийом, це якась система забезпечення пізнання. На його значимість указав Д.И.Менделєєв, помітивши, що знання міри і ваги - це єдиний шлях до відкриття законів. У процесі виміру суб’єкт пізнання, установлюючи кількісні відносини між явищами, відкриває деякі загальні зв’язки між ними. Вимірюючи ті або інші фізичні величини маси, заряду, сили струму, суб’єкт пізнання розкриває якісну визначеність досліджуваного об’єкта, його істотні властивості.

Експеримент.

На відміну від звичайного спостереження, в експерименті дослідник активно втручається в протікання досліджуваного процесу з метою одержати додаткові знання.

Експеримент - це особливий прийом (метод) пізнання, що представляє системне і багаторазово відтворене спостереження об’єкта в процесі навмисних і контрольованих спробних впливів суб’єкта на об’єкт дослідження.

В експерименті суб’єкт пізнання вивчає проблемну ситуацію, щоб одержати вичерпну інформацію. Досліджуваний об’єкт спостереження контролюється в спеціально заданих умовах, що забезпечує можливість фіксувати усі властивості, зв’язки, відношення, змінюючи параметри умов. Іншими словами, експеримент - це найбільш активна форма гносеологічного відношення в системі «суб’єкт - об’єкт» на рівні чуттєвого пізнання.

Забезпечення відтворюваності робить експеримент одним з найбільш ефективних засобів перевірки гіпотез і теоретичних висновків. Особлива активність суб’єкта пізнання в експерименті не ставить під сумнів об’єктивний зміст знань, тому що експеримент не «створює» об’єкт пізнання, а тільки

працює з ним, вступаючи в стан «діалогу», не обмежуючись однобічним «монологом».

І тим не менше, оскільки експериментатор задає умови, то експериментові притаманна небезпека «перекосу», переоцінки одних властивостей і відносин і недооцінки інших. Усе це потребує від дослідника особливої технологічної дисципліни. Остання включає: формулювання проблеми і висування робочої гіпотези її рішення, визначення параметрів експерименту і створення експериментальної установки (обстановки); забезпечення контролю за умовами експерименту і можливості повторного контролю; фактофіксуюча діяльність суб'єкта пізнання й опис отриманого результату.

З огляду на особливі можливості експерименту, його часто застосовують ДЛЯ перевірки наукових гіпотез, І В цьому ЗМІСТІ експеримент Є V однією з форм практики, виконує функцію критерію істинності теоретичне знання.

Сучасна наука використовує в основному якісний і кількісний експерименти. Якісний встановлює наявність або відсутність передбачуваної властивості, ознаки досліджуваного об'єкта. Кількісний експеримент більш складний, тому що його процедури орієнтовані на вимір тих величин, що виражають якісну визначеність об'єкта, його сутність.

В галузі теоретичного знання зарекомендував себе уявний експеримент. Він являє собою систему продуманих процедур над ідеалізованими об'єктами.

У практику соціальної дійсності широко впроваджується соціальний експеримент, орієнтований на забезпечення нових форм соціальної організації й оптимізації суспільного регламенту. Специфіка соціального експерименту полягає в тому, що суб'єкт пізнання має справу з особливим об'єктом. В якості об'єкта пізнання виступають люди. Ця обставина накладає на експериментатора підвищену відповідальність. Зміст і процедури соціального експерименту припускають обумовленість їх не тільки моральними, але і правовими нормами.

В.Методи теоретичного пізнання.

Характерною рисою теоретичного пізнання є те, що суб'єкт пізнання має справу з абстрактними об'єктами. Оскільки теоретичне знання відбиває загальні й істотні сторони безлічі явищ, що складають абстрактний об'єкт, позбавлений наочності й інших чуттєвих характеристик, то теоретичне знання не можна ні підтвердити, ні спростувати окремо (узятими досвідними V даними. Емпіричний досвід може посіяти тільки сумнів або підсилити впевненість дослідника, забезпечити його орієнтованість і спрямованість, надати відправну точку відліку пізнання.

Теоретичне знання характеризується системністю. Якщо окремі емпіричні факти можуть бути прийняті або спростовані без зміни всієї сукупності емпіричного знання, то в теоретичному знанні зміна окремих елементів знання спричиняє зміну всієї системи знання.

Теоретичне знання, відбиваючи сутність абстрактного об'єкта, що заміщає визначену сукупність явищ, дає більш глибоку картину пізнаваної реальності, ніж фактологічний образ емпіричного знання.

І нарешті, теоретичне знання зв'язане не з даними емпіричного досвіду, а з визначеними філософськими принципами й ідеями. Спільність, системність і абстрактність теоретичного знання зближають його з філософським знанням. Разом з тим теоретичне знання відрізняється від філософського більшою конкретизацією, що дозволяє йому орієнтуватися на філософське знання і користуватися емпіричним знанням.

Теоретичне знання вимагає і своїх прийомів (методів) пізнання, орієнтованих на перевірку гіпотез, обґрунтування принципів, побудову теорії. У вирішенні цих питань добре себе зарекомендували: ідеалізація і формалізація, аксіоматичний метод, гіпотетико-дедуктивний метод, єдність історичного і логічного, а також багато інших спеціальних методів побудови логічних і математичних систем.

Ідеалізація.

Ідеалізація являє собою особливе гносеологічне відношення, де суб'єкт абстрактно конструює об'єкт, прообраз якого мається в реальному світі.

Процес ідеалізації характеризується введенням у створюємий об'єкт таких ознак, які відсутні в його реальному прообразі, і виключенням властивостей, притаманних цьому прообразові. У результаті цих операцій були вироблені такі поняття, як «точка», «окружність», «пряма лінія», «ідеальний газ», «абсолютно чорне тіло» і т.д.

Ці поняття є ідеалізованими об'єктами. Утворивши за допомогою ідеалізації ідеалізований об'єкт, суб'єкт одержує можливість оперувати з ним як з реально існуючим об'єктом. Це означає, що за допомогою такого об'єкта він може будувати абстрактні схеми реальних процесів, знаходити шляхи проникнення в їхню сутність.

Ідеалізація, як особливий прийом пізнання, має велике значення в теоретичному дослідженні. Але вона має і межу своїх можливостей.

Кожна ідеалізація створюється для рішення конкретної задачі. Метод ідеалізованих об'єктів без прив'язки до конкретної проблеми забезпечите пряму дорогу до заблудження. Крім того, далеко не завжди можна забезпечити перехід від ідеалізованого об'єкта до емпіричного об'єкта.

Формалізація.

Цей прийом полягає в побудові абстрактних моделей, за допомогою яких досліджуються реальні об'єкти.

Формалізація забезпечує можливість оперувати знаками, формулами. Виведення одних формул з інших за правилами логіки і математики дозволяє установити такі теоретичні закономірності, які не могли бути відкриті емпіричним шляхом.

Формалізація відіграє істотну роль в аналізі й уточненні наукових понять. У науковому пізнанні часом не можна не тільки дозволити, але навіть сформулювати проблему, поки не будуть уточнені відповідні що до неї поняття.

Аксіоматичний метод.

Це спосіб виробництва нового знання, коли в основу його закладаються аксіоми, з яких всі інші твердження виводяться чисто логічним шляхом з наступним описом цього висновку.

Основна вимога аксіоматичного методу - несуперечність, повнота, незалежність аксіом.

При аксіоматичній побудові теоретичного знання спочатку задається набір вихідних положень, що не потребують доказів. Потім з них за визначеними правилами вибудовується система висновків-виводів. Сукупність аксіом (постулатів) і виведених на їхній основі висновків утворить аксіоматичну теорію.

Прикладами успішного застосування аксіоматичного методу формування нового теоретичного знання можуть бути геометрія Евкліда, V класична механіка Й.Ньютона.

«Начала» Ньютона є типовим зразком аксіоматично побудованої теорії, де різні елементи (поняття, закони) організовані в єдину систему. І зв’язок їх усередині системи такий, що одні поняття виводилися й пояснювалися іншими. За рахунок інтерпретації висновків „(висновків)/ аксіоматична система перетворюється в конкретну теорію реального об’єкта.

Гіпотетико-дедуктивний метод.

Це особливий засіб виробництва нового, але ймовірного знання.

Він заснований на виведенні висновків з гіпотез, істинна значимість яких полягає у їх невизначеності.

Гіпотетико-дедуктивні міркування вперше заявляють про себе в діалогах Платона, у ході яких вирішувалася задача переконати опонента або відмовитися

від своєї тези, або уточнити його за допомогою висновку з нього наслідків, що суперечать фактам.

У науковому пізнанні цей метод одержав свій розвиток у ХУІІ-ХУІІІ вв. «Математичні начала натуральної філософії» Ньютона можна розглядати як модель гіпотетико-дедуктивної системи, аксіомами якої служать основні принципи руху.

За допомогою гіпотетико-дедуктивного методу можна добротно описати формальну структуру теорій. Проте у нього є своя «ахіллесова п'ята». Він не враховує генезис гіпотез і тих законів, що розглядаються як аксіоматичні передумови.

5. Метод уявного експерименту.

Уявний експеримент - це система уявних процедур, проведених над ідеалізованими об'єктами.

Побудова абстрактних об'єктів як теоретичних образів реальної дійсності й оперування ними з метою вивчення істотних характеристик реального об'єкта пізнання складають основну задачу уявного експерименту.

У процесі уявного експерименту здійснюється перекомпонування ідеалізованих образів досліджуваного об'єкта, пророоблення їх у реальних і нереальних ситуаціях. Тому уявний експеримент практично нічого загального не має з експериментом емпіричного пізнання. За винятком того, що і той і той починаються з продумування практично здійсненних операцій.

До Галілея існувала думка, що тіло, яке рухається, зупиняється, як тільки сила, що штовхає його, припиняє свою дію. Спростувати це положення дозволив уявний експеримент із візком, на шляху якого усунуті усі види тертя. Ідеалізований об'єкт «візка», один раз одержавши поштовх, отримує здатність рухатися вічно. Практично такий експеримент не може бути здійснений, але здійснення уявного експерименту дозволило визначити основи механічного руху.

У сучасному природознавстві уявний експеримент став одним з основних засобів інтерпретації нового теоретичного знання.

6. Єдність історичного і логічного.

Любий процес дійсності розпадається на явище і сутність, на його емпіричну історію й основну лінію розвитку.

Історичний метод простежує історію розвитку даного явища у всій повноті і різноманітті. Систематизуючи й узагальнюючи цей емпіричний матеріал, можна установити загальну історичну закономірність.

Але цю ж закономірність розвитку можна виявити, звертаючись не до реальної емпіричної історії, а досліджуючи основні фази розвитку на сутнісному рівні, тобто на рівні абстракції, очищеної від історичної форми. Ця задача вирішується зусиллями логічного методу.

У єдності історичного і логічного історичне простежує процес становлення і розвитку об’єкта, а логічне забезпечує теоретичне відтворення об’єкта, що розвивається, у всіх його закономірних зв’язках і відношеннях.

Відображення історичного в логічному не зводиться до простого відтворення тимчасової послідовності історичного розвитку об’єкта. Воно зв’язано з розглядом процесу становлення об’єкта і результату його розвитку.

Логічне переводить відображення історичного розвитку в абстрактну форму, звільнену від емпіричної історії, від її випадковостей. Хід абстрактного мислення, що йде від простого до складного, відповідає дійсному історичному процесові розвитку досліджуваного об’єкта.

Таким чином, єдність історичної і логічного підсилює можливості гносеологічного відношення в системі «суб’єкт-об’єкт», особливо в умовах, коли об’єктом виступає та соціальна реальність, що суцільно і поруч підтверджує гераклітівське зауваження про те, що «у ту саму ріку не можна ввійти двічі». Вона одна і вже інша.

Тільки єдність історичного і логічного дозволяє мати відносно адекватне уявлення про суспільство як об’єкта соціальної реальності.

Тільки ця єдність дозволяє вибудовувати теорії об’єкта, що розвивається, тому що наукове відтворення досліджуваного об’єкта припускає взаємозв’язок аналізу структури об’єкта і його генезис.

Збагнути дійсність істини можна лише через виявлення її справжнього критерія. В історії гносеології існувало декілька варіантів вирішення цієї проблеми. Так, в гносеології емпіріокритиків тема критерія істини вирішувалася на принципі «економії мислення» (істинно те, що мислиться ощадливо). Принцип корисності виступав у якості критерія істини в гносеології прагматизму (істинна така теорія, яка корисна, вигідна). Існував принцип конвенціалізму (істинно те, що відповідає умовній угоді); мав місце принцип загальнозначимості (істинно те, що відповідає думці більшості).

Найбільш достовірною, з нашого погляду, є марксистське розуміння істини і, відповідно, її критерію.

З точки зору К.Маркса, критерій істини знаходиться не мисленні самому по собі і не в дійсності, що знаходиться поза суб’єктом. Ним є практика. «Питання про те, чи володіє людське мислення предметною істинністю, - зазначає К.Маркс, - зовсім не питання теорії, а практичне питання. В практиці повинна доказати людина істинність, тобто дійсність і міць, посейбічність свого мислення. Суперечки про дійсність чи то недійсність мислення, що ізолювалося від практики, є чисто схоластичне питання» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.3, с.1-2).

В нашій свідомості істинне, об’єктивне те, що прямо чи побічно стверджується на практиці, або те, що може бути здійснено на практиці. Якщо людина порівнює поняття про річ з іншими поняттями, що знайшли перевірку практикою, вона тим самим опосередковано, логічно порівнює своє поняття з самим предметом. Цим самим підтверджується, що логічний критерій істини є

похідним від практичного. Відповідність поняття предметові в повній мірі доказується лише тоді, коли людині вдається найти, відтворити або створити предмет, відповідний тому поняттю, який вона створила.

КОНТРОЛЬНІ ПИТАННЯ І ЗАВДАННЯ:

Яка структура гносеологічного відношення?

Перелічіть вихідні принципи пізнання і дайте їхню коротку характеристику.

Від чого залежить пізнавальний образ, чим визначається його природа?

Які гносеологічні корені агностицизму й у чому Ви бачите його неспроможність.

Дайте характеристику рівнів пізнання і їхніх форм.

Що є істина і який її критерій?

Розкрийте взаємозв’язок відносної й абсолютної істини.

Чи має практика достатні підстави бути критерієм істини?

Які Ви знаєте загально логічні прийоми пізнання?

Перелічіть основні методи емпіричного пізнання і дайте їхню характеристику.

Які методи зарекомендували себе у виробництві теоретичного знання?

Співвіднесіть наукове і поза наукове пізнання, визначте роль поза наукового пізнання в житті суспільства і людини.

Визначте основні компоненти повсякденного пізнання, розкрийте взаємозв’язок відомих форм освоєння буття у світі на рівні людської життєдіяльності.

Чи має актуальну значимість проблема співвідношення знання і віри?

Література:

1. Арлычев А. Онтология и теория познания: учеб. пособие / А. Арлычев. – М.: Либроком, 2016. – 226с.
2. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания: опыт логико-гносеологического исследования. – М.: Наука, 1973. – 324с.
3. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2008. – 242с.
4. Окорокова В. В. Образ нової соціальної реальності Постмодерну та форми його моделювання: монографія / В. В. Окорокова. – Одеса: ВМВ, 2018. – 287с.
5. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы / Б. Рассел; пер. с англ. Н. В. Воробьева. – К.: Ника-Центр, 2001. – 560с.
6. Філософія: Хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. Рекомендовано МОН / За ред. Л. В. Губерського. – К., 2012. – 621с.
7. Цофас А. Ю. Гносеологія. – К.: Алерта, 2005. – 232с.
8. Энциклопедия эпистемологии и философии науки [под ред. И. Т. Касавина]. – М. “Канон +”, РООИ “Реабилитация”, 2009. – 1248с.
9. Эпистемология. Перспективы развития [отв. ред. В. А. Лекторский]. – М. : Канон + РООИ “Реабилитация”, 2012. – 536с.
10. Turri J. Knowledge and Norm of Assertion: An Essay in Philosophical Science. – Cambridge: Open Book Publishers, 2016. – 128p.

Філософія науки як окремий напрямок філософських досліджень

Специфіка наукового ставлення до світу. Предмет філософії науки. Поняття наукового і його критерії. Теорії, що пояснюють особливості становлення і розвитку науки. Теоретичні моделі розвитку науки в епоху Постмодерна. Поняття наукової парадигми і методології науково-дослідницьких програм. Епістемологічний аназхізм Файєрабенда. Концепція особистісного знання М. Полані. К. Манхейм, М. Малкей: «Соціологія знання». Специфіка соціального пізнання. Наукова картина світу: структура, функції, парадигмальний характер картини світу. Еволюція сучасної наукової картини світу як рух від класичної до некласичної картини світу. Стиль мислення. Типи раціональності.

Ключові слова: філософія науки, науковість, критерії науковості, “Віденський гурток”, наукова картина світу, концепції розвитку науки, наукова революція, наукова парадигма, методологія науково-дослідницької програми, нормальна наука, наукове співтовариство, принцип фальсифікації. епістемологічний анархізм, принципи проліферації і несумірності, неявне знання, соціологія наукового знання, вимоги науковості й об'єктивності у соціально-гуманітарному пізнанні, конкретно-наукова картина світу, загально-наукова картина світу, стиль мислення, класичний тип наукової раціональності, некласичний тип наукової раціональності, постнекласичний тип наукової раціональності.

Специфіка наукового ставлення до світу. Предмет філософії науки

Наука є насамперед виробництвом знань. Філософія науки намагається відповісти на наступні питання: що таке наукове знання, як воно вибудовується, які принципи його організації й функціонування, що собою являє наука як

виробництво знань, які закономірності формування й розвитку наукових дисциплін, у чому полягає їх відмінність одна від одної і як вони взаємодіють?

Наука - це специфічний вид людської діяльності, історично відособлений як такий, що спрямований на одержання знань як свою головну мету. Але процедури наукового пошуку в різних областях знання мають багато спільного, і вже це виводить їх за межі вузько професійних інтересів тої або іншої спеціальної науки. Наука має свою історію, але неправомірно зводити вивчення науки до опису діяльності окремих людей.

Характер наукової діяльності як такої, що спрямована на виробництво нового знання, теж зазнавав історичних змін. Філософія науки, аналізуючи закономірності розвитку наукового знання, зобов'язана враховувати історизм науки. У процесі її розвитку відбувається не тільки нагромадження нового знання, але й перебудовуються раніше сформовані уявлення про світ. У цьому процесі змінюються все компоненти наукової діяльності: об'єкти, засоби й методи наукового дослідження, особливості наукових комунікацій, форми поділу й кооперації наукової праці тощо.

У наш час змінився й сам характер наукової діяльності в порівнянні з дослідженнями класичної епохи. Діяльність невеликих співтовариств учених змінилася сучасною "великою наукою" з її великими об'єднаннями фахівців, складними і дорогими науково-дослідними комплексами, із цілеспрямованим державним фінансуванням наукових програм і т.п.

Від епохи до епохи змінювалися й функції науки в житті суспільства, її взаємодія з іншими областями культурної творчості. Починаючи з XVII ст. природознавство заявило про свої претензії на формування домінуючого світоглядного образу світу і людини. Через свою світоглядну роль наука стала активно впливати на інші сфери соціального життя, у тому числі й на повсякденну свідомість людей. Цінність освіти, яка розуміється як засвоєння наукових знань, стала загальновизнаною.

У другій половині XIX сторіччя наука знаходить застосування у техніці й технології. Зберігаючи свою культурно-світоглядну функцію, наука набуває нового соціального значення - стає продуктивною силою суспільства.

В епоху Модерну наука усе ширше застосовується в різних сферах керування соціальними процесами, реально впливає на вибір шляхів соціального розвитку. Цю нову функцію науки іноді характеризують як перетворення її на соціальну силу. При цьому зростає значення світоглядних функцій науки і її ролі як безпосередньої продуктивної сили.

Зміна статусу й соціальної ролі науки приводити до переосмислення її істотних характеристик: постає питання, чи завжди наукова раціональність займала пріоритетне місце в шкалі цінностей або це характерно тільки для західного типу культури; чи не втрачає наука свій ціннісний статус, чи не змінюються її соціальні функції?

Перерахування проблем, які обговорюються в сучасній філософії науки, лежить в основі визначення її предмета: предметом філософії науки є загальні закономірності й тенденції наукового пізнання як особливої діяльності по виробництву наукових знань, узятих у їхньому історичному розвитку й розглянутих у соціокультурному контексті, що історично змінюється.

Сучасна філософія науки розглядає наукове пізнання як соціокультурний феномен. Одним з важливих її завдань є дослідження того, як історично змінюються способи формування нового наукового знання та якими є механізми впливу соціокультурних факторів на цей процес.

Тому філософію науки можна визначити як розділ філософії, що вивчає сутність, межі й методологію науки. Також існують більш спеціальні розділи філософії науки: філософія математики, філософія біології, філософія фізики й т.д. Змістом філософії науки є теорії наукового пояснення, вивчення наукового методу, визначення меж науки, проблема науковості, критерії демаркації

наукового й ненаукового знання (тобто відмінність науки від інших ціннісних форм - мистецтва, літератури, релігії).

Поняття наукового і його критерії

Отже, філософія науки як спеціальна область філософських досліджень виникає в середині XIX ст., коли наука стала перетворюватися на сферу професійних занять. З'явилися роботи, спеціально присвячені логіці науки, її історії, ролі наукового знання в суспільстві. На початку XX ст. інтерес до філософських проблем науки ще більше зростає.

У філософії науки вивчається природа сучасного наукового знання, тобто новоєвропейської науки, що виникла в результаті наукової революції XVII - XVIII ст. Основні риси цієї науки відрізняли її від попереднього наукового знання, основною рисою якого було далеке від практичних потреб прагнення зрозуміти вихідні начала й принципи світобудови.

Згідно з увленнями Аристотеля, “теорія” означає “споглядання”, тобто таке знання, яке не має утилітарного призначення, якого прагнуть заради нього самого. Аристотеля можна назвати першим філософом науки. Він створив формальну логіку - “органон” раціонального наукового міркування, класифікацію різних видів знання, розмежував філософію й науки про природу, теоретичне знання від практичного здорового глузду, дав уявлення про те, як потрібно правильно будувати наукове дослідження – про методологію пізнання.

Розуміння науки, що його дав Аристотель, затвердилося на багато сторіч. Тільки з епохи Відродження завдяки Копернiку (1473-1543), що розробив геліоцентричну картину світу, Галілею, який створив нове розуміння природи науки, розробив і застосував метод точного експериментального дослідження, почалися спроби розробити нову картину світу й новий “органон” наукового пізнання. Новий образ емпіричної, індуктивної науки запропонував Френсіс Бекон (“Новий органон”).

Дотепер наука зберегла й усталила це своє методологічне ядро - сучасна наука продовжує залишатися наукою новоєвропейського типу, тобто “галілеєвською” наукою. Саме вона є основним предметом аналізу філософії науки.

У результаті цього аналізу поступово склалося досить стійке уявлення про будову наукового знання, яке у філософії науки називають стандартною концепцією науки. У 20-30х роках минулого сторіччя значний внесок у детальну розробку цієї концепції внесли філософи «Віденського гуртка».

Члени “Віденського гуртка” оголосили логіку й філософію науки головною областю філософії й визначили всю іншу філософію як спекулятивну метафізику. Відповідно до цієї концепції, світ явищ, що досліджуються наукою. розглядається як такий. що існує реально й у своїх характеристиках незалежний від людини, що його пізнає.

У пізнанні людина починає з того, що відкриває - на основі спостережень і експериментів - факти. Зв'язок між фактами відкривається у вигляді законів різного ступеня узагальнення. Розрізняють емпіричні й теоретичні закони.

Емпіричні закони встановлюються шляхом узагальнення даних спостережень і експериментів, вони дають опис об'єктів, явищ, що спостерігаються безпосередньо або за допомогою приладів.

Існують також закони, які описують неспостережувані об'єкти, наприклад, атоми, генетичний код тощо. Ці закони неможливо вивести шляхом індуктивного узагальнення фактів, що надаються через спостереження. Для їхнього вивчення вчені висувають теоретичні гіпотези. Перевірка на вірогідність наукових гіпотез відбувається шляхом логічного виведення (дедукції) з них більше осібних положень, які можуть пояснювати спостережувані емпіричних законів. Від фактів і емпіричних законів немає прямого шляху до теоретичних законів, тоді як з теоретичних положень можна

дедукувати емпіричні закони, але самі теоретичні закони постають шляхом здогаду. Така форма знання називається гіпотетико-дедуктивною моделлю теорії.

Наукові факти становлять головний зміст наукового знання й наукової праці.

Поряд з ними можуть бути виокремлені системи певних наукових фактів, основною формою яких є емпіричні узагальнення. Це той основний фонд науки, наукових фактів, їхніх класифікацій і емпіричних узагальнень, вірогідність яких не викликати сумніву і відрізняє науку від філософії й релігії. Філософія чи релігія таких фактів і узагальнень не створюють.

Але наука містить численні логічні побудови, які зв'язують наукові факти між собою й утворюють наукові теорії, наукові гіпотези, робочі наукові гіпотези. Але всі вони все ж таки ґрунтуються й зводяться до об'єктивних наукових фактів, обмежені й визначені у своєму походженні цією ознакою.

Позитивістський сцієнтизм (від лат. scientia - наука) викликав законну критику в середовищі філософів науки 1950-70х роках., результатом якої стала сучасна “постпозитивістська” філософія науки, для якої характерною є увага до історичного розвитку наукового знання, його різноманітних зв'язків з філософською, релігійною й соціально-гуманітарною думкою.

Проблема демаркації (від англ. demarcation - розмежування) наукового знання є однієї із центральних у філософії науки. Це можуть бути, наприклад, наукоподібні конструкції, або ідеологічні доктрини, або численні вчення парапсихологів, астрологів і т.п. дослідників - представників паранауки.

Уперше проблему позначив Авероес, заявивши про подвійність істини: є істина релігії і є істина розуму (науки). Звідси критерій науки - логічний виклад. У результаті наукової революції XVII століття постало уявлення про те, що зміст науки спирається на досвід і міркування, а релігії - на віру й авторитет.

Чи можна відмежувати паранаукові побудови від науки? Далеко не все, що називається науковим або претендує на цей статус, відповідає критеріям науковості, має пізнавальне значення. Наукова теорія може бути помилковою, але вона при цьому залишається науковою. Першим критерієм, за яким можна мати судження про зміст того чи іншого поняття або судження, є вимога співвіднесення цього поняття з досвідом, відома ще Г'юму й Канту. Якщо в почуттєвому досвіді неможливо вказати які-небудь об'єкти, які це поняття означає, то подібне поняття позбавлено значення. Позитивізм Віденського гуртка ця вимога визначив як принцип верифікації: поняття або судження має значення якщо й тільки якщо воно підлягає емпіричній перевірці.

Якщо судження неможливо верифікувати, вони не повинні входити в предметне поле науки. Критерій верифікації звужує сферу науки, але саме він дозволяє відокремити наукові судження від спекулятивних конструкцій і псевдонаукових вчень про таємничі сили природи.

Цей критерій є обмеженим. Якщо йде мова про його застосування в соціальних науках. Наприклад, Маркс і Фрейд уважали свої теорії науковими, більш того, багато висновків цих вчень підтверджувалися (тобто верифікувалися) реально існуючими фактами соціально-економічних процесів або клінічної практики. Але все-таки чимало вчених і філософів вказували, що ці теорії не можна без застережень визнавати науковими. К. Попер ("Логіка наукового дослідження", "Об'єктивне знання", "Реалізм і мета науки") помітив: якщо людина визнає певну концепцію, вірить у неї, світ виявляється повний верифікаціями їхньої теорії, такій людині істинність теорії здається очевидною. [Поппер К. Логика и рост научного знання. М.: Прогресс, 1983. С. 242.]. Можна домогтися верифікації, одержати емпіричні підтвердження майже будь-якої вдало побудованої теорії. Але наукові теорії повинні витримувати іншу вимогу - підлягати фальсифікації: допускати ризиковані передбачення, тобто з них повинні виводитися такі факти й спостережувані наслідки, які, якщо вони

спостерігаються в дійсності, могли б спростувати теорію. Критерієм науковості, демаркації науки й не-науки є принципова можливість спростування будь-якого твердження, що претендує належати до науки, можливість його фальсифікації. Критицизм Попер уважав основним методом науки й найбільш раціональною стратегією у діях вченого.

Наука не повинна боятися спростувань: раціональна критика й постійна корекція фактами є суттю наукового пізнання. Згідно з К.Попером, наука є безперервним плином припущень (гіпотез) і їхніх спростувань. Постійно висунуті нові гіпотези й теорії повинні проходити сувору селекцію в процесі раціональної критики й спроб спростування. Будь-яке знання має ймовірний характер, у будь-якому його фрагменті можна засумніватися, і будь-які положення повинні бути відкритими для критики.

Теорії, що пояснюють особливості становлення й розвитку науки

Однієї з головних проблем філософії науки є питання про те, за якими законами відбувається розвиток самої науки: чи є наука поступовим нагромадженням знань або вона розвивається шляхом еволюційних і революційних змін.

Французький філософ О. Койре вважає, що науку можна пояснити тільки з неї самої, її теоретичний світ відособлений від реального світу, абсолютно автономний. Історія науки - це рух ідей, понять, теорій за внутрішньою логікою їхнього розвитку або зміна типів мислення, що відбувається стрибкоподібно – процес, зв'язаний зі зміною філософських ідей і концепцій. [Койре А. Очерки истории философсой мысли. - М.: 1985. С. 130-131]. Зовнішні фактори можуть заважати або сприяти розвитку науки; однак не впливають на внутрішню структуру наукового знання, його проблематику й підхід до вирішення наукових задач. Історія науки є історією ідей. Із зовнішніх факторів принципово впливає на науку, на думку А. Койре, філософія: великі наукові революції супроводжують зміни філософських концепцій, адже

розвиток наукової думки завжди відбувається в рамках певних ідей, фундаментальних принципів, цінність яких визначалася саме філософією [Койре А. Там само, с. 14-15].

Існує також система поглядів, які вимагають розвиток науки розглядати й оцінювати як явище соціальне й економічне, а не як вияв абсолютно чистої думки. Філософи й історики науки досліджували залежність її розвитку від соціально-економічних умов капіталізму в ХУП-XIX століттях, від зв'язку експериментальної діяльності вчених зі зростанням ремісничого виробництва, від взаємодії протестантської етики й наукової діяльності вчених-християн і т.д.

Соціальність як важливий фактор, що утворює систему соціального організму науки, вимагає, розглядати науку в цілісності зовнішнього (культурного, соціально-історичного) й внутрішнього (власне наукового) факторів.

Знання про реальні властивості, відносини, процеси природи й суспільства, що є надбанням науки, накопичуються, що обумовлює збільшення і розвиток знання. Але чи розвивається наука як поступове нагромадження людських знань, обсяг яких постійно зростає, або модель науки повинна бути іншою? Адже ілюзії теж становлять інтерес для історії й методології науки. У науці підсумуються зусилля поколінь учених. А. Пуанкаре відзначав, що наука «є колективною творчістю й не може бути нічим іншим; вона як монументальна споруда, будувати яку потрібно століття й де кожний повинен принести камінь, а цей камінь часто коштує йому цілого життя. Отже, вона дає нам почуття необхідної кооперації, солідарності наших праць із працями наших сучасників і наших послідовників» [Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 510].

Але розвитку реальної науки, поряд з накопиченням знань, притаманна певна динамічність, якісний відбір знань, боротьба нового й старого знання. Очевидно, що реальна історія науки - це не тільки нагромадження, але й постійне відкидання, критичне подолання ідей, гіпотез, теорій і методів. Рух

науки – це ще й наукова творчість, здійснення наукових відкриттів, що робляться окремими вченими. Згідно тези про «несумірність теорій», сформульованої Т. Куном і П. Фейєрабендом, однаковий емпіричний матеріал, але з різних онтологічних підстав, має принципово інший понятєвий апарат. Навіть у тому випадку, коли використовуються однакові терміни, вони дістають іншого змісту. Факти, що лежать в основі порівнюваних теорій і означені мовою цієї теорії, є також різними, що підтверджує їхня несумірність. Треба також урахувати, що використовуються різні критерії оцінки й вибору теорій - от чому з'ясування ступеня наступності теорій пов’язано з методологічними труднощами.

Окремим у філософії науки питання про те, як сполучаються еволюційні й революційні перетворення в історії науки, яка з них і чому може переважати в конкретний історичний період. Якщо в другій половині XX століття, особливо у зв'язку з роботами Т. Куна, багато дослідників звернулися до проблеми наукових революцій, досліджували їх природу й типи в різних областях знання, то наприкінці століття з'явилися численні праці, присвячені еволюційній природі науки, еволюційній епістемології, еволюції понять науки, науково-дослідних Американський професор Ст. Тулмін - один з тих, хто, на відміну від логічних позитивістів, звернув увагу на історичні аспекти наукового пізнання. Для нього наука з'являється як «складна система, що еволюціонує, у єдності її гносеологічних (пізнавальних) функцій і форм її соціальної організації. Він прихильник історичної наступності в науковому знанні, що розвивається через збереження інтелектуальної традиції; ані кумуляція, ані переривчастість не адекватні реальній історії. Теорія зміни знання будується за аналогією з біологічною еволюцією як теорія еволюції «концептуальних популяцій». Зміна останніх веде до зміни методів і цілей пізнання, виникнення нового супроводжується критичним відбором, «виживають» ті концептуальні варіанти, які краще адаптовані до вимог. Виникнення нових ідей – це відповідь даної

«концептуальної популяції» на вплив «середовища», що змінилося. Еволюція теорій відбувається під впливом мінливих стандартів і норм, у свою чергу дисципліни еволюціонують, тому що зазнають впливу. Тулмін не визнає термін «революція» як такий, що не відбиває реальних процесів в науці.

Особливе місце у еволюційній епістемології посідає К. Попер. Розглядаючи дарвінізм як «метафізичну дослідницьку програму», він підкреслював, що завжди виявляв особливу цікавість до теорії еволюції й готовий прийняти її як факт. У статтях «Еволюційна епістемологія» (1984) і «До еволюційної теорії пізнання» (1990) Попер виклав головні ідеї, які полягають у наступному: здатність людини пізнавати й продукувати знання тісно пов'язана зі створенням і еволюцією мови, є результатом природного добору. Еволюція знання здійснюється через побудову кращих теорій, із кращою інформацією, яку люди активно витягають із навколишньої дійсності. Наука діє шляхом «проб і помилок» і так само, як природа. усуває «непристосованих до адаптації». Більша частина знань є гіпотетичними, хоча й відповідає певною мірою об'єктивним фактам.

Інше бачення основ еволюційної теорії пізнання представляють концепції Д. Кемпбела, К. Лоренца, Г. Фолмера: людина належить до природного світу, пристосування до цього світу й все життя людини є процесом пізнання; моделі еволюції й самоорганізації складних систем необхідно застосовувати й до пізнавальної діяльності людини. Наші істини – це не "абсолютні істини", але "робочі гіпотези", які ми повинні бути готові змінити, відкинути, якщо вони суперечать новим фактам, але людина, пізнаючи, щораз просувається вперед, поглиблюючи й уточнюючи свої знання про реальний світ. М. Фолмер вважає структури пізнавальних здатностей людини продуктом еволюції, вони є вродженими й наслідуваними, незалежними від усякого індивідуального досвіду. При цьому форми споглядання відповідають світу, їх використання узгоджується із законами дійсності тому, що вони сформовані

еволюційно в ході пристосування до цього світу і його законів. Виживання людини є можливим саме тому, що суб'єктивні пізнавальні структури, хоча й не повною мірою, але узгодяться з реальними структурами. Тож людина добре оснащена для пізнання, більшість програм уже убудовано з народження, наприклад, просторове бачення - здатність інтерпретувати зображення двовимірної сітчастої структури тривимірним образом або почуття сталості, що дозволяє розпізнавати об'єкти, "об'єктивувати" світ, абстрагувати, будувати класи й поняття. Ці здатності доповнюються більш пізнім індивідуальним досвідом, що дає додаткові "підпрограми" і нові дані. Все це свідчить не про повну природну гарантованість успіху пізнавальної діяльності, але про її надійну еволюційно-адаптивну обумовленість, об'єктивну співвіднесеність когнітивних здатностей і практики пізнання із реальним світом. Еволюційна теорія пізнання, досліджуючи пристосувальний характер пізнавального апарата, виявляє не тільки його обмеженість, але й досягнення. Пізнавальне конструювання реального світу носить гіпотетичний характер, вимагає перевірки й доказу або спростування. Еволюційне вчення про пізнання не суперечить принциповим положенням теорії пізнання як відображення, але істотно їх коректує і навіть вводить поняття "інтерсуб’єктивність" "кооперативне сприйняття", підкреслюючи комунікативність пізнання. У цій концепції об'єктивність пізнання не зв'язується жорстко з одержанням "копії" реальності, усвідомлюється, що наш пізнавальний апарат, хоча й еволюціно пристосований до об'єктивних структур і процесів реального світу, є лише деякою "відображальною" здатністю, тому, відповідно до вимог гносеології класичного раціоналізму, необхідно максимально "очищати" дзеркало наших пізнавальних структур і самого людського розуму від властивостей, що спотворюють знання. Прийняти ж позиції еволюціоністів значить визнати саму цілісну людину з її пізнавальними структурами, що сформувалися як "умова можливості й необхідності" для успішної пізнавальної діяльності, одержання

об'єктивної істини. Наш пізнавальний апарат "адекватний" тим умовам, у яких він був розвинений у ході еволюції, однак він може не відповідати більш пізнім реальним структурам і не завжди спроможний до правильного розуміння кожної з них.

Еволюційна епістемологія, спираючись на концепцію еволюції пізнавальних здатностей, але слід зазначити, що у розвитку їх здатності пізнавати світ культура відіграє не менш фундаментальну роль. Сучасна гносеологія визнає еволюційне бачення розвитку пізнання, особливо наукового, що істотно змінює саме уявлення про розвиток пізнання як процес поступового розширення й поглиблення наших знань про світ, когнітивна система людини розуміється як єдність природного і соціокультурного начал. Когнітивно-інформаційний підхід, когнітивна психологія й еволюційна епістемологія представляють пізнання як цілісний - фізіологічно-ментальний процес генокультурної коеволюції. Очевидно, що для сучасної епістемології опори виключно на математичне й фізичне знання або на соціально-гуманітарні науки недостатньо, необхідно серйозно залучати результати досліджень еволюційної біології, нейробіології, нейропсихології, що дозволяють ураховувати еволюцію когнітивної системи людини й процеси, що обумовлюють адекватне уявлення реального світу. Таким чином, ідеї еволюційної теорії пізнання істотно доповнили ідеї про революційну зміну в науці.

Теоретичні моделі розвитку науки в епоху Постмодерна.

Поняття наукової парадигми і методології науково-дослідницьких програм

Поняття парадигми, що виникає у відповідь на поперівський образ науки як знання, що розвивається, уводить до арсеналу філософії науки американський історик і філософ науки Т.Кун (1922-1999) у книзі “Структура наукових революцій”. Також у цій книзі Кун запровадив поняття “парадигма”, “наукове співтовариство”, “нормальна наука”.

На відміну від Попера, для Куна тверда прихильність добре підтвердженим і плідним системам поглядів є необхідною умовою наукової праці. Основний прогрес в одержанні й розширенні знання відбувається не тоді, коли вчені утягнуті в критичні дискусії, а коли вони, згуртовані єдністю поглядів і основних ідей, займаються планомірним і наполегливим вирішенням конкретних наукових завдань. Цю форму дослідження Кун називає "нормальною наукою" і вважає її дуже важливою для розуміння суті наукової діяльності. Через прилучення до «догм» нормальної науки вчений прилучається до наукових досліджень, стає членом "наукового співтовариства".

"Парадигмою" (від грецьк. - зразок) у концепції Куна називається сукупність базисних теоретичних поглядів, класичних зразків виконання досліджень, методологічних засобів, які визнаються й приймаються як керівництво до дії всіма членами "наукового співтовариства": наукове співтовариство складається з людей, які визнають певну наукову парадигму й займаються нормальною наукою.

У зрілих наукових дисциплінах - у фізиці, хімії, біології й т.п. - у період їх сталого, нормального розвитку може бути тільки одна парадигма (напр., ньютонівська парадигма у фізиці). Тому більшість учених звільнена від міркувань про фундаментальні питання своєї дисципліни: вони вже "вирішені" парадигмою. Головна їхня увага спрямована на рішення невеликих конкретних проблем (у термінології Куна - "головоломок"), які можна вирішити на основі прийнятої парадигми. Але тривалі етапи нормальної науки, згідно концепції Куна, перериваються періодами революцій у науці - зміною парадигм.

Поступово у науці накопичуються аномалії - явища, які не укладаються в існуючу парадигму. Коли число аномалій стає занадто великим, губиться довіра до старої парадигми й починається пошук нової. Це постає як криза в науці: починаються бурхливі дискусії, обговорення фундаментальних проблем. Наукове співтовариство часто розпадається на новаторів і консерваторів.

Новатори висувають гіпотези й теорії, які поступово переростають на нову парадигму, більшість учених знову консолідується навколо них і починають займатися “нормальною наукою”.

Таким чином, Кун дає наступну картину розвитку науки: тривалі періоди поступального розвитку й нагромадження знання в межах однієї парадигми змінюються короткими періодами кризи, руйнацією старої й пошуком нової парадигми. Перехід від однієї парадигми до іншої Кун порівнює з наверненням людей у нову релігійну віру, по-перше, тому, що цей перехід неможливо пояснити логічно й, по-друге, тому, що вчені, що прийняли нову парадигму, сприймають світ інакше.

Концепція Куна стала дуже популярною й стимулювала дискусії й нові дослідження у філософії науки. Найбільш послідовним критиком концепції зміни парадигм став послідовник К.Попера І.Лакатос (1922-1974). Його модель філософії науки відома як методологія науково-дослідних програм.

Лакатос відстоював принципи критичного раціоналізму (“Доказ і спростування”, “Фальсифікація й методологія науково-дослідних програм”) і вважав, що більшість процесів у науці припускає раціональне пояснення. Основною проблемою для Лакатоса було пояснення значної стійкості й безперервності того, що Кун називав “нормальною наукою”. Концепція Попера не давала такого пояснення, оскільки виходила з того, що вчені повинні фальсифікувати й негайно відкидати будь-яку теорію, яка не узгоджується з фактами. З погляду Лакатоса, така позиція є “наївним фальсифікаціонізмом” і не відповідає даним історії науки, які свідчать, що теорії можуть існувати й розвиватися, незважаючи на наявність великого числа “аномалій” (фактів, що їм суперечать).

Це обставину можна пояснити, на думку Лакатоса, якщо порівнювати з емпірією не одну ізольовану теорію, але серію теорій, що змінюють одна одну,

але зв'язані між собою єдиними основними принципами. Таку послідовність теорій він і назвав науково-дослідною програмою.

Кожна програма має тверде ядро - те, що є спільним для всіх її теорій. Це метафізика програми: найбільш загальні уявлення про реальність, що описують вхідні в програму теорії; основні закони взаємодії елементів цієї реальності; головні методологічні принципи, пов'язані з цією програмою. Працюючі в певній програмі вчені приймають її метафізику, уважаючи її адекватною й непроблематичною. Негативну евристику програми становить сукупність допоміжних гіпотез, які охороняють її ядро від фальсифікації, від фактів, що її спростовують, - це "захисний пояс" програми. Позитивна евристика являє собою стратегію вибору першочергових проблем і завдань, які повинні вирішувати вчені. Наявність позитивної евристики дозволяє певний час ігнорувати критику й аномалії й займатися конструктивними дослідженнями.

У рамках програми, що успішно розвивається, вдається розробляти усе більше досконалі теорії, які пояснюють усе більше й більше фактів. Саме тому вчені схильні до стійкої позитивної роботи в рамках подібних програм і допускають певний догматизм у відношенні до їхніх основних принципів. Однак це не може тривати нескінченно. Згодом евристична сила програми починає слабшати, і перед ученими виникає питання про те, чи варто продовжувати працювати в її рамках.

Лакатос уважає, що вчені можуть раціонально оцінювати можливості програми й вирішувати питання про продовження або відмову від участі в ній (на відміну від Куна, для якого таке рішення є актом віри). У програмі, що прогресивно розвивається, кожна наступна теорія повинна успішно передбачати додаткові факти. Якщо ж нові теорії не в змозі успішно передбачати нові факти, то це говорить про її "стагнацію" або "виродження". На основі цього критерію вчені можуть установити, прогресує їхня програма чи навпаки. Якщо вона прогресує, то раціонально буде дотримуватися її, якщо ж вона вироджується, то

раціональною дією ученого буде спроба розробити нову програму або ж перехід на позиції вже існуючої й прогресуючої альтернативної програми.

Лакатос стверджує, що в історії науки рідко зустрічаються періоди, коли безроздільно панує одна програма (парадигма), як це визнавав Кун. У будь-якій науковій дисципліні існує кілька альтернативних науково-дослідних програм: між ними існує конкуренція, взаємна критика, чергуються періоди розквіту й занепаду програм.

«Епістемологічний анархізм» Файєрабенда

Філософія науки в наш час переборола раніше властиві їй ілюзії в створенні універсального методу або системи методів, виявила історичну мінливість як конкретних методів науки, так і методологічних установок, що характеризують наукову раціональність. Сучасна філософія науки показала, що установки наукової свідомості можуть змінюватися залежно від типу досліджуваних об'єктів і під впливом змін у культурі.

Наприклад, на думку Файєрабенда, можлива поява двох суперечливих теорій, що ґрунтуються на однакових емпіричних фактах. Причиною цього є, по-перше, відносна точність емпіричних результатів, і, по-друге, ширина теоретичних висновків. Концепція розвитку науки, запропонована Файєрабендом, здобула назву епістемологічного анархізму. Його методологія виходить з двох принципів - принципу проліферації і принципу несумірності. Згідно з принципом проліферації, треба винаходити і розробляти теорії і концепції, несумісні з існуючими і визнаними теоріями. Це означає, що кожен учений - взагалі кажучи, кожна людина – має право на винахід власної концепції, якою б абсурдною вона не була.

Будь-яка теорія несумірна з іншою теорією, тому не підвладна будь-якій зовнішній критиці, вона є наслідком і підвладна виключно волі її автора. Кожен вільний (і навіть повинен) винаходити свою власну концепцію; її неможливо порівняти з іншими концепціями, бо немає ніякої основи для такого порівняння;

отже, все допустимо і все виправдано. Історія науки підказала Фейєрабенду ще один аргумент на користь анархізму: немає жодного методологічного правила, жодної методологічної норми, які не порушувалися б в той або інший час тим або іншим ученим. Учені часто діяли і вимушені були діяти в прямому протиріччі з існуючими методологічними правилами. Звідси витікає, що замість існуючих і визнаних методологічних правил, ми можемо прийняти прямо протилежні ім. Але як перші, так і другі не будуть універсальними.

Тому методологія не має встановлювати будь-які універсальні правила, що рекомендуються філософією науки. Галилей, вказує Фейєрабенд, не збирав фактів з метою їх узагальнення; не висував гіпотез для того, щоб їх фальсифікувати і відкинути. Він підхопив абсурдну для свого часу ідею Коперніка про рух Землі навколо власної осі і про рух її навколо Сонця і фанатично тримається за неї, хоча це суперечить фактам повсякденного досвіду.

Тобто діяльність ученого не керується жодними раціональними нормами, тому розвиток науки є ірраціональним, тобто наука нічим не відрізняється від міфу і релігії, є однією з форм ідеології, тому належить звільнити суспільство від "диктату науки", відокремити науку від держави і надати науці, міфу, магії, релігії однакові права у суспільному житті.

П. Фейерабенд в межах “епістемологічного анархізму” урівнював наукові та ірраціональні форми знання, відкидав взаємозв’язок між старими і новими теоріями (принцип проліферації - розмноження теорій), мова лише йде про конкуренцію індивідуальних точок зору, які забезпечують прогрес у науці і не можуть бути піддані жодній критиці. Тому в історії науки не було жодного методологічного правила чи норми, що не порушувались би у свій час. Жоден принцип не буде універсальним.

Концепція особистісного знання М. Полані

Майкл Полані (1891-1976, основна праця «Особистісне знання. На шляху до посткритичної філософії»).

М. Полані вимагає подолати ідеал деперсоніфікованого наукового знання, який помилково плутають з його об'єктивністю. Полані наполягає, що пізнавальний процес має глибоко особистісний характер, він вимагає особливої індивідуальної майстерності. Науку роблять люди, що володіють майстерністю і цієї майстерності пізнавальної діяльності не можна навчитися за підручником, вона передається через особистісне спілкування майстра з учнем. Людину, що здійснила наукову роботу, не можна замінити іншою, яка долучилась до цього знання лише через книги. Продукт науки не відокремлюється від свого творця, в науковій діяльності, як ніде, важливі власний досвід, внутрішній вітмитця, його віра в науку та її цінність, його прагнення до наукової істини й усвідомлення власної відповідальності.

Інтелектуальне самозречення - необхідний елемент наукового знання. Тому істина залежить від наших цінностей, а останні не підвладні формальному визначенню.

Те наявне наукове знання, що міститься в наукових статтях та підручниках, - лише його частина, інша його частина - це так називане периферійне (або неявне) знання, але воно постійно супроводить процес пізнання. Лідер наукової школи прикладом свого особистого служіння науці впливає на інших членів цієї школи, дає зразок діяльності, яка буде зразком для наслідування іншим адептам, неявним знанням. Схеми діяльності можуть бути схожими, але навіть слідування чужому навику породжує власний пласт особистісного знання.

Основні ідеї концепції науки М. Полані наступні. По-перше, зміст наукових тверджень обумовлений тим, як це зроблено, яким інструментарієм, що можна визначити як неявний контекст прихованого, неартикульованого знання

По-друге, зміст наукових тверджень не можна відокремити від особистої впевненості і віри в їх істинність.

По-третє, Полані вказує на роль невербалізованих традицій в функціонуванні і розвитку наукового знання.

Тому слід по-новому розглянути роль віри в процесі руху до істини, визнати, що віра є джерелом знання. Розум спирається на віру, вона є його межовою основою, але він кожного разу здатний піддати її сумніву. Наявність в науці аксіом і теоретичних принципів теж уходить своїми коренями в нашу віру в те, що світ є досконалою гармонійною цілісністю, що доступна для нашого пізнання.

Однак для науки не менш важливий також критичний аналіз їх неявних ідеалів чи зразків наукової діяльності, тому М. Полані вказує на необхідність створення нової моделі зростання наукового знання, в якій мають бути враховані особистісно-когнітивні механізми пізнавальної діяльності.

К. Манхейм, М. Малкей: «Соціологія знання»

Соціологія наукового знання акцентує увагу на ролі соціальних факторів у розвитку наукового знання, передусім на тих вартісних та нормативних установках учених, що визначають їх поведінку і створюють умови для зародження достовірного знання.

Карл Манхейм (1893-1947) вважає, що суспільство детермінує не тільки виникнення, але й зміст ідей, за винятком математики й почасти природничих наук. Задача соціології знання полягає в аналізі соціально-історичної обумовленості мислення і розробці вчення про «позатеоретичні умови знання».

За Манхеймом, існує два типи колективних уявлень: власне ідеології — мислення пануючих соціальних груп, та утопії — мислення пригноблених верств. Він виокремлює у марксистському понятті ідеології два значення: «часткова» ідеологія, що постає там, де має місце свідоме спотворення фактів задля якихось інтересів суб’єкта, і «тотальна» ідеологія, що відображає своєрідність всієї структури свідомості цілої соціальної групи, класа чи навіть епохи.

Тому знання завжди релятивне, адже воно завжди співвідноситься з певною соціальною чи культурною позицією. Об’єкт мислення можна пояснити тільки з різних перспектив і тільки за плином часу.

Майкл Малкей (нар. 1936 р.) - розкритикував «стандартну концепцію науки», за якою світ явищ розглядається як реально існуючий і об’єктивний, характеристики якого не залежать від спостерігача. Відходить у минуле уявлення про те, що наука базується на сукупності нейтральних фактів, що весь час збільшується. Знання розвивається нелінійно, тому не є неможливим критичне ставлення навіть до добре виявлених фактів, адже значення наукового твердження змінюється разом зі зміною інтелектуального контексту, в якому воно використовується. Отже, значення наукових тверджень є варіативними.

Малкей вважає, що соціальні і культурні фактори впливають на зміст наукового мислення, тобто на його поняття, емпіричні результати і спосіб інтерпретації. Зміст науки перебуває під впливом соціальних и культурних факторів, джерела яких є зовнішніми.

Наукові знання всередині наукових спільнот постають у ході дискусій, а дискусії – це соціальна взаємодія із залученням культурних ресурсів (мови повсякденності, неформального мислення). Тому висновки дискусій не є остаточним описом фізичного світу. Вони адекватні у певному культурному і соціальному аспекті.

Специфіка соціального пізнання

Отже, як засвідчив стислий аналіз засадничих концепцій у сучасній філософії науки, її завданням не є пошук шляхів рішення конкретних наукових проблем. Філософія науки допомагає поглибити наше уявлення про природу пізнання. Її завдання полягає в раціональній реконструкції й осмисленні складних процесів росту наукового знання. Зважаючи на це, окремої уваги заслуговує питання про специфіку соціального пізнання.

Пізнання в соціально-гуманітарних науках і науках про природу має спільні риси, властиві науковому пізнанню загалом. Але їхні предмети різні: предмет соціально-гуманітарних наук містить у собі людину, її свідомість і часто виступає як текст, тому його вивчення вимагає особливих методів і пізнавальних процедур. Можна виокремити дві крайні точки зору на можливість дотримання вимог науковості в соціально-гуманітарних дослідженнях: 1) науковий підхід в соціально-гуманітарних наук можливий лише на умовах визнання соціальної закономірності і дотриманні принципу об'єктивності; 2) до гуманітарного й соціально-історичного знання неможливо застосувати вимоги науковості й об'єктивності, оскільки їх критерії вироблені у природничих науках.

Але пізнавальні процедури в науках про суспільство й людину й у науках про природу мають не тільки специфічний, але й спільний зміст. Методологічна теорія може переносити моделі, розроблені в одній сфері пізнання, на іншу й потім коректувати їх, адаптуючи до специфіки нового предмета.

Філософсько-методологічний аналіз науки незалежно від того, орієнтований він на природознавство чи на соціально-гуманітарні науки, сам належить до сфери історичного соціального пізнання. Його предмет - наукове знання, його динаміка, методи дослідницької діяльності, узяті в їхньому історичному розвитку. Зрозуміло, що наукове знання і його динаміка є не природним, а соціальним процесом, феноменом людської культури, а тому його вивчення виступає особливим видом наук про дух.

Лінія демаркації між науками про природу й науками про дух у сучасній філософії науки далеко не так абсолютна, як це визначалося наукою XIX сторіччя. У сучасному природознавстві все більшу роль починають грати дослідження складних систем, що розвиваються, які включають як свій компонент людину і її діяльність. Методологія дослідження таких об'єктів

зближає природничо-наукове й гуманітарне пізнання, стираючи непохитність і непрозорість кордонів між ними.

Наукова картина світу: структура, функції, парадигмальний характер картини світу. Еволюція сучасної наукової картини світу як рух від класичної до некласичної картини світу.

На метатеоретичному рівні пізнання мова йде, як правило, про зміст таких проблем, як картина світу, стиль мислення, типи раціональності. На цьому рівні мова йде, по-перше, про загальнонаукове знання, по-друге – про конкретно-наукові і загально-наукові картини світу.

Конкретно-наукова картина світу - сукупність пануючих в науці уявлень про світ (наприклад, фізична картина світу у класичному природознавстві, основою якої є принципи механіки Ньютона, біологічна картина світу, основа якої - теорія еволюції Дарвіна). Всередині конкретно-наукової картини світу міститься певний категоріальний тип бачення певною наукою її емпіричних та теоретичних об’єктів, гармонізуючи їх між собою.

Загально-наукова картина світу, як правило, колись була однією з конкретно-наукових картин світу, що була пануючою в науці тієї чи іншої епохи (наприклад, для класичного природознавства фізична картина світу на основі механіки Ньютона, була загальнонауковою, поки поява некласичної фізики відкинуло її значення загальнонаукової). Зараз поширеною є думка, що загально-наукова картина світу повинна включати в себе принципи картин світу всіх фундаментальних наук.

Конкретно-наукові та загально-наукові гносеологічні, методологічні, логічні, аксіологічні принципи суттєво відмінні не тільки для різних наук, але й для однієї науки у різний час. Наприклад, предмет давньоєгипетської і давньогрецької геометрії спільний - просторові якості і відношення. Але єгиптяни отримували знання шляхом численних вимірювань, а греки -

аксіоматичним методом виведення всього геометричного знання з простих і самоочевидних геометричних аксіом.

Що стосується філософських основ науки, то це особливий, проміжний між філософією і наукою різновид знання, яке не є ані чисто філософським, ані чисто науковим (наприклад, аксіоми евклідової геометрії є інтуїтивно очевидними; імовірнісні закони - індетерміністичні). Існує три думки відносно того, чи включати філософські основи до структури наукового знання: 1) ні, бо інакше науці загрожує рецидив натурфілософствування; 2) так, адже філософські основи послуговуються у якості обґрунтування теоретичних конструкцій, розширюють когнітивні ресурси та пізнавальний обрій; 3) проміжний - належить включати як момент наукових революцій, у період становлення фундаментальних теорій, а при досягненні зрілості - не треба. Єдино вірної відповіді немає, але ясно одне - без філософських засновків науки порушується цілісність знання й цілісність культури, по відношенню до якої філософія й наука виступають лише її окремими аспектами.

Стиль мислення. Коли мова йде про стиль мислення, мається на два значення. По-перше, найбільш інтегративна форма пізнання, яка містить наукову картину світу та певні його вартості, методи, методологічні принципи та норми пізнавальної діяльності. По-друге, посталий історично тип розуміння дійсності, установка свідомості дослідника, стиль мислення епохи, школи.

Типи раціональності. В залежності від історичного періоду розрізняють наступні типи раціональності (діахронні):

Класичний тип наукової раціональності. Він базується на принципі тотожності мислення і буття. Започаткований античною філософією, у Новий час класичний тип наукової раціональності зазнає змін: античний Космос ототожнюється з природою. Розум людини втрачає космічний вимір, але наділяється статусом суверенності. Постає експеримент, уявлення про однозначність змісту істинного знання, відмова від пояснення цілі.

Некласичний тип наукової раціональності. Враховує взаємодію об'єкта з прибором, зв'язок між знаннями про об'єкт і характером засобів та операцій у діяльності ученого (відмова від об'єктивізму як ідеології). Постає уявлення про «непрозорість» буття, відмова від ідеальних моделей і проектів, визнання відносної істинності теорій та картини природи.

Постнекласичний тип раціональності вдається до використання історичної реконструкції як типа теоретичного знання. Виникають нові напрямки в наукових дисциплінах, такі як синергетика. Суб'єкт пізнання стає головним учасником подій. Використання ЕВМ революціонує більшість наукових досліджень. Відбувається зміна ценнісно-нейтрального дослідження.

Синхронні типи раціональності виокремлюють в залежності від виду науки.

1) Логіко-математична раціональність: ідеальна предметність, конструктивна однозначність, формальність, доведеність.

2) Природничо-наукова раціональність: емпірична предметність, дослідна верифікованість.

3) Інженерно-технологічна раціональність: речова предметність, практична ефективність, конструктивна системність.

4) Соціально-гуманітарна раціональність: соціальна предметність, рефлексивність, культурологічна обумовленість.

В контексті сучасної цивілізації у науці постає і набуває ваги парадигма самоорганізації та глобального еволюціонізму. Сучасна наука орієнтується на формування єдиної наукової картини світу, що включає у себе неорганічну, органічну та соціальну сферу буття. Перспективи такого синтезу забезпечуються сполученням системного аналізу з еволюційною теорією розвитку. В межах теорії самоорганізації (синергетики) увага спрямовується на вивчення узгодженості різноманітних структурних систем. Однією з теорій самоорганізації є вчення В.І. Вернадського про еволюцію біосфери як

особливого біогеологічного тіла космічного характеру, всередині якого існують живі організми. Під впливом людини біосфера еволюціонує у ноосферу. У сучасній ситуації формується нова картина взаємодії людини з природою, яка розглядається як цілісний живий організм. Діалог з природою пов'язаний з уявленням про різноманітність підходів і и комунікацій різних культур.

Питання для самоперевірки

Визначить коло питань філософії науки. Коли філософія науки постає як окремий напрямок філософської думки?

Як історично змінювався характер і зміст наукової діяльності?

Чим характеризується наукова раціональність?

Чим відрізняється новоєвропейська наука від попереднього наукового знання?

У чому полягає важливість проблеми демаркації наукового знання? Якими є критерії науковості у сучасній науці?

Які існують уявлення про сутність і особливості розвитку науки?

У чому сутність поперівського образ науки?

Який зміст Т.Кун вкладає в поняття “парадигма”, “наукове співтовариство”, “нормальна наука”?

Яке бачення розвитку науки представлено у методології науково-дослідних програм І.Лакатоса?

У чому особливість «епістемологічного анархізму» Файєрабенда?

На яких засадах базується концепція особистісного знання М. Полані?

Як соціологія знання К. Манхейма та М. Малкея розуміє особливості розвитку науки?

У чому полягають особливості вимог науковості у соціальному пізнанні?

Який зміст вкладено у поняття «стиль мислення»?

Як складається наукова картина світу? Яка роль філософії і конкретних наук у її становленні?

Чим відрізняються типи раціональності?

Список літератури

- Гроф С. Структура наукових революцій // Психологія і суспільство. Український теоретико-методологічний соціогуманітарний часопис. – 2010. - №2 (40). - С. 105-112.
- Добронравова І. С. Новітня західна філософія науки : підручник / І. Добронравова, Т. Білоус, О. Комар. — К. : Парапан, 2006. — 216 с.
- Добронравова І. С. Філософія та методологія науки : підручник / І. Добронравова, Л. Сидоренко. — К. : Київський університет, 2008. — 223 с.
- Європейський словник філософій. — К. : Дух і літера, 2010. — 576 с.
- Єріна А. М. Методологія наукових досліджень: навч. посіб. / А. М. Єріна, В. Б. Захожай, Д. Л. Єрін — К. : Центр навч. літ., 2004. — 212 с.
- Копилов Г. Про природу наукових революцій» // Психологія і суспільство. Український теоретико-методологічний соціогуманітарний часопис. – 2010. - №2 (40). - С. 113-120.
- Кравченко О.. Норма у філософії науки // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії) та ін. ; Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук (наукові редактори) ; І. О. Покаржевська (художнє оформлення). — Київ : Абрис, 2002. — С. 435. — 742 с.
- Куликов, С. Б. Значение культуры в становлении философии науки // Вестник ТГПУ. − 2006. − Выпуск 7 (58). − Серия: ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ. − С. 118—121.
- Кун Т. Структура наукових революцій. — К. : Port-Royal, 2001. — 228 с.
- Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки — М.: Академический Проект; Трикста, 2008. — 475 с.

- Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских програм. – М., 1995. Методологія науково-дослідницьких програм
- Лук'янець В. Філософія науки // ФЕС, с.679.
- Найдьонов О. Г. Наслідки для соціально-гуманітарного пізнання та суспільної життєдіяльності світорозуміння класичної науки / О. Г. Найдьонов // Актуальні проблеми філософії та соціології. - 2015. - Вип. 3. - С. 77-83.
- Пілюшенко В. Л. Наукове дослідження: організація, методологія, інформаційне забезпечення : навчальний посібник/ В. Л. Пілюшенко, І. В. Шкрабак, Е. І. Словенко. — К. : Лібра, 2004. — 344 с.
- Поппер К. Логика и рост научного знания. – М. :Прогресс, 1983. 605 с.
- Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы / Серия “ПОЗНАНИЕ”; Вып.1.. – К. : Ника-Центр, 1997. 560 с.
- Ратніков В. С. Основи філософії науки і філософії техніки/ В. С. Ратніков. — Вінниця : ВНТУ, 2012. — 230 с.
- Стёпин В. С. Философия науки. Общие проблемы — М. : Гардарики, 2006г. — 384 с.
- Тулмин С. Выдерживает ли критику различие нормальной и революционной науки? // Философия науки. Вып.5. М.: ИФРАН, 1999. С.246-258.
- Тулмін С. Історична школа в філософії науки // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії) та ін. ; Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук (наукові редактори) ; І. О. Покаржевська (художнє оформлення). — К. : Абрис, 2002. — 742 с.
- Чуйко В.Л. Рефлексія основоположень методологій філософії науки: Монографія. – К. :2000. –252 с.

Екстраполяція і форсайт в системі дослідницьких методів сучасної філософії науки

Концептуальне оформлення філософії науки здійснювалось в умовах диференціації наукового знання наприкінці XVIII – у середині XIX ст. Біля витоків зазначеного філософсько-наукового напряму стояли перші позитивісти – О. Конт, Дж. С. Мілль, Г. Спенсер. Позитивізм розглядав наукове пізнання як нагромадження фактів, їхнє описання та передбачення. Головну увагу приділяв проблемам систематизації наукового знання та класифікації наук в умовах другої глобальної наукової революції. Основу концепції першого позитивізму становили дві епістемологічні складові: по-перше, формування методів, що забезпечують відкриття нових явищ і законів; по-друге, розробка принципів систематизації знань.

Представники другого позитивізму – Е. Мах та Р. Авенаріус – основну проблему вбачали в онтологічних засадах наукового пізнання – фундаментальних понять, уявлень, принципів науки та їхніх співвідношень із реальністю. З одного боку, критиці піддавалися уявлення про механістичну картину світу, про абсолютний простір і час, про існування неділимих атомів як "першоцеглин" матерії тощо. З іншого боку, ішлося про те, що метою наукового пізнання є нагромадження досвідних даних, а також відкриття таких законів, які б дозволяли найекономніше описувати елементи досвіду.

Важливою ланкою філософії науки зазначеного концептуального напряму, який і донині не втратив своєї актуальності, є конвенціоналізм А. Пуанкаре. Його сутність у досягненні згоди (конвенції) між ученими з приводу тих чи інших трактувань наукових фактів та вибору оптимальної теоретичної концепції щодо їхнього пояснення.

Окремою науковою школою неопозитивізму (третього позитивізму) у галузі філософії науки є аналітична філософія (Г. Фреге, Дж. Мур, Б. Рассел, Л.

Вітгенштейн). У сузір'ї постпозитивістських концепцій філософії науки виокремлюється критичний раціоналізм К. Поппера, концепція науково-дослідних програм І. Лакатоса, концепція історичної динаміки науки Т. Куна, "анархістська" епістемологія П. Фейєрабенда. Постмодерністська філософія науки представлена дискурсивними практиками М. Фуко, конструктивним постмодернізмом Ж.Ф. Ліотара та деконструктивним постмодернізмом Ж. Дерріди.

Новітні західні концепції філософії науки асоціюються із проектом натуралізованої філософської науки Л. Лаудана, новим реалізмом Г. Патнема та С. Кріпке, пояснювальним реалізмом Р. Бойда, реалізмом наукових сутностей Н. Картрайт та Я. Хакінга.

Проблемне поле сучасної філософії науки заповнене різноплановими концепціями.

Започатковані у науковому пізнанні їх засадничі філософсько-теоретичні принципи трансформуються у взаємопов'язані дослідницькі норми, регулятиви, іншими словами, у певну методологічну програму, сукупність методів пізнання. Тут йдеться не про зміст знання, а про способи його здобуття, про шлях пізнання (слово "метод" походить від грецького methodos – шлях). У науці проблематика методів надзвичайно важлива.

Ґрунтовні зміни в історії наукового знання були викликані не лише концептуально-світоглядними перемінами, а й перемінами методологічними. Свої витоки методи мають у практичній діяльності людей.

Лише завдяки використанню різних методів пізнавальна діяльність може бути ефективною. Характеризуючи роль правильного методу в науковому пізнанні, засновник емпіризму англійський філософ-матеріаліст Френсіс Бекон порівнював його з ліхтарем, який освітлює мандрівникові шлях у темряві.

Метод (у тій або іншій формі) зводиться до сукупності певних правил, прийомів, способів, норм пізнання та діяльності. Він є системою принципів,

вимог, які орієнтують суб'єкта на вирішення конкретного завдання, досягнення результатів у пізнавальній сфері діяльності. Метод полегшує пошук істини, дає змогу зекономити сили і час, рухатися до мети найкоротшим шляхом, регулюючи пізнавальну діяльність людини.

Кожний метод розробляється на основі певної теорії. Його сила обумовлена змістовністю, глибиною, фундаментальністю теорії, яка "співіснує з методом". Залежно від ролі й місця в процесі наукового пізнання методи поділяють на формальні й змістові. Вирізняють ще й якісні та кількісні методи, методи безпосереднього й опосередкованого пізнання тощо.

У сучасній науці успішно працює багаторівнева концепція методологічного знання. Сьогодні наука має розгалужений та ієрархізований арсенал пізнавальних методів. Вона довела свою здатність цей арсенал адекватно поповнювати. Методологи пропонують різні версії класифікації методів. Найчастіше в освітніх цілях виділяються: а) всезагальні (філософські) методи, серед яких історично першими є діалектичний і метафізичний. До них відносяться також аналітичний (характерний для сучасної аналітичної філософії), інтуїтивний, феноменологічний, герменевтичний та інші; б) загальнонаукові методи (міждисциплінарні) і спеціально-наукові методи, що отримали широкий розвиток і застосування в науці XX – поч. XXI ст. Вони виступають як своєрідна проміжна методологія між філософією та фундаментальними теоретико-методологічними положеннями спеціальних наук; в) загально-логічні, теоретичні та емпіричні (досвідно-експериментальні).

Однією з головних філософських тем в дослідженні науки є питання про загальну структуру наукового знання. Традиційно в ній виділяють два основних рівні: емпіричний і теоретичний.

Методи емпіричного дослідження: наукове спостереження, порівняння, вимірювання, експеримент, гносеологічна функція приладів, абстрагування, індукція, фальсифікація, екстраполяція, форсайт, інтерполяція, абдукція.

Методи теоретичного пізнання: ідеалізація, формалізація, математичне моделювання, рефлексія.

На зламі XX – XXI ст. широкого застосування набули такі дослідницькі методи філософії науки як екстраполяція і форсайт.

Екстраполяція – один з універсальних методів наукового пізнання. Він надає можливість при певних умовах переносити знання про одні предмети, явища, процеси на інші. Означений метод ґрунтується на незмінній чи хоча б на відносній стабільності наявних в сьогоденні тенденцій розвитку. За його допомогою можна вийти за межі безпосередніх даних сучасної науки, проте цей вихід сам по собі дуже обмежений існуючим рівнем наукового знання.

Становлення методу екстраполяції у науці було складним. Відношення до неї з боку дослідників-методологів змінювалось від заперечення до повного визнання й включення в арсенал надійних пошукових засобів.

Екстраполяція – логіко-методологічна процедура розповсюдження (перенесення) висновків, зроблених щодо якої-небудь частини об’єктів або явищ на всю сукупність (множину) даних об’єктів або явищ, а також на іншу яку-небудь частину; розповсюдження висновків, зроблених на основі нинішніх і (або) минулих станів явища або процесу на їх майбутній (передбачуваний) стан.

Поняття екстраполяції вживається також для характеристики перенесення теоретичних знань з однієї предметної області на іншу. Метод екстраполяції в цьому сенсі знайшов широке поширення у фізиці, психології, кібернетиці, астрономії і інших науках.

Можна відмітити загальне для різних наук значення поняття екстраполяції – здійснення операції перенесення, поширення знань, що і виражає методологічний зміст екстраполяції як методу опосередкованого пізнання.

Вперше з логіко-гносеологічної точки зору екстраполяцію (не використовуючи сам термін) досліджував і застосовував для вирішення теоретичних завдань І. Кант. Як вказує В. Селіванова, а «саме з Канта почався

класичний період аналізу... проблеми «перенесення» (екстраполяції) логіко-гносеологічних (категоріальних) структур мислення на зовнішні по відношенню до нього об'єкти пізнавальної діяльності» [24, с. 79].

Для пояснення динаміки пізнавального процесу екстраполяція використовувалася і в марксизмі. К. Маркс трактує свідомість через знання. Він, як і Гегель, визначає знання як буття чогось для свідомості, осягнення цього чогось у понятті. Різниця полягає лише в розумінні онтологічного змісту «чогось», вихідному принципі «первинності», що екстраполюється на світ, його пізнання. Для Маркса «ідеальне є не що інше, як матеріальне, пересаджене в людську голову і перетворене в ній». Ідеалістичному і матеріалістичному розумінню екстраполяції притаманний ряд спільних рис. По-перше, обидва напрямки схильні розглядати даний метод як засіб розвитку (прирощення) знання на теоретичному рівні. По-друге, зазначений засіб застосовується, виходячи з певних світоглядних установок (принципу «первинності» матерії чи свідомості). Це задає своєрідний «коридор» використання методу. По-третє, застосування екстраполяції (як видно на прикладі «Феноменології духу» Гегеля) - не гомогенний, а диференційований процес, що включає певні пізнавальні етапи.

Екстраполяція торкається не тільки теорії, але й практики. Вона допомагає подолати неповноту людських знань шляхом узагальнення відомої інформації про ще не до кінця пізнаного фрагмента реальності. Висловлювання про певні події виводяться на підставі загальних законів природи і суспільства, що емпірично перевіряються. Екстраполяція як перевірений засіб наукового пізнання використовується для вивчення як фізичного, так і соціального світу. Як зазначає С. Лебедєв, «есктраполяція - потужний евристичний засіб дослідження природи: вона дозволяє розширювати пізнавальний потенціал наукових понять і теорій, збільшувати їх інформаційну ємність, а також підсилює прогностичні можливості теорії у виявленні нових фактів» [30, с. 231].

Цей метод сприяє підвищенню (у разі математичного моделювання) евристичного потенціалу інших засобів пізнання.

Слід розрізняти наукове і філософське розуміння екстраполяції. Перше носить предметний характер, є засобом перенесення знання з однієї області дійсності в іншу. Друге - працює з категоріальним апаратом, виступає як засіб створення концептуальних побудов (теорій) про світ. Метод екстраполяції проявляється в різних формах: пророцтво, утопія, прогноз.

Досвід історії природознавства свідчить, що екстраполяція особливо плідна в кризові періоди розвитку науки, під час її якісних зрушень. Але щоб бути в змозі ефективно виконати свою евристичну функцію як самостійний метод наукового передбачення, екстраполяція повинна виходити з певних методологічних принципів (вимог), тобто підкорятися деяким методологічним регулятивам.

У науковій літературі запропоновано (І.В. Кузнєцовим і А.М. Румянцевим) дві групи таких регулятивів. Ретельно аналізуючи кожний принцип і їх зіставлення, можна констатувати, що серед них загальнометодологічне і загально-філософське значення мають принципи відповідності, детермінізму, комплексності (системності) і історизму.

У філософській літературі правомірність екстраполяції обґрунтована з позиції вчення про істину, зокрема, показано, що питання про екстраполяцію є конкретним проявом діалектики абсолютної і відносної істини, що практика є основою її виникнення і подолання. Екстраполяція у філософському розумінні полягає в тому, що, пізнаючи щось невідоме, тобто, виходячи за межі пізнаного, ми поширюємо на це невідоме ті поняття, принципи і теорії, які вже сформувалися. Здатність до екстраполяції в тій або іншій мірі виявляється в поведінці тварин, оскільки завдяки екстраполяції останні і виявляються в змозі здійснювати елементарну розумову діяльність.

Спільним для всіх форм і видів екстраполяції є висновок про властивості

об’єктів, які не є предметами безпосереднього дослідження і сприйняття. Все це дозволяє зробити висновок, що екстраполяція разом з функцією пояснення існуючих або минулих явищ є своєрідним видом наукового передбачення. Будучи концентрованою формою опосередкованого пізнання, екстраполяція виступає вищим видом наукового передбачення, в якому в діалектичній єдності взаємодіють всі її логічні форми і методи.

Екстраполяція, будучи вінцем теоретичного пізнання, узагальненим виразом його сутності, дає можливість людині подумки випереджати дійсність, прискорює і полегшує її пізнання. Це дає підстави констатувати, що екстраполяція складає суть «випереджаючого відображення дійсності» (П. Анохін).

У соціальній сфері екстраполяція слугує способом передбачення майбутніх подій і станів, виходячи з припущення, що деякі тенденції, що проявилися у минулому і сьогоденні збережуться. Цей метод, зокрема, широко застосовується в демографії при розрахунках майбутньої чисельності населення, його статевовікової і сімейної структур тощо. За його допомогою можна розрахувати старіння населення, дати характеристику народжуваності, смертності, індекси шлюбності в періоди, віддалені від сучасності на декілька десятиліть.

За допомогою комп’ютерних програм (Excel та ін.) можна побудувати екстраполяцію у вигляді графіка згідно з наявними формулами.

У кожній галузі наукового знання існують свої особливості і форми екстраполяції. Соціальні і гуманітарні науки багаті конкретними випадками екстраполяції і виявлення її особливостей у цій сфері наукового знання дає істотний приріст епістемологічної і методологічної інформації. Для пояснення цієї особливості можна звернутися до декількох типових випадків і широко поширеним когнітивним практикам екстраполяції таких понять, як

парадигма, менталітет, культура в історичних, культурологічних, соціально-економічних та інших дослідженнях.

Ще один аспект, значущий для філософії соціальних і гуманітарних наук, – це використання методу екстраполяції в різних «поворотах» (turn), таких, як лінгвістичний, антропологічний, герменевтичний, когнітологічний, які спостерігаються сьогодні в цій галузі знання. Що означає «поворот» в епістемологічному сенсі? Це, передусім, екстраполяція понять, методологічних принципів, парадигм і методів з однієї галузі наукового знання на іншу.

Якщо торкатись специфіки соціальної екстраполяції, то слід зазначити, що в даній «предметній сфері» передбачення базис екстраполяції складається головним чином із законів розвитку суспільного життя, які і обумовлюють основну тенденцію, напрям її розвитку. Перше і найважливіше полягає в тому, що носіями суспільного життя являються людські індивіди.

Характерною рисою суспільних законів є і те, що вони діють в умовах, які надзвичайно швидко змінюються і підпадають під вплив набагато більш численних чинників, ніж закони природи. Ці закони понад усе схильні до позитивного або негативного впливу людської діяльності. В них безпосередньо виявляються соціальні інтереси класів, соціальних груп і навіть окремих осіб. Хоча люди і не можуть за своїм бажанням змінити ці закони, але вони в змозі не тільки прискорити або уповільнити, але й сильно модифікувати їх дію.

Оскільки екстраполяцію (як і передбачення взагалі) не можна уявити без мисленного продовження якого-небудь процесу, його розповсюдження на майбутнє, постільки питання полягає в тому, якою мірою наукові закони є екстраполябільними. Останнє залежить від типу закону, від його специфіки, від того, чи є він законом природи, мислення або суспільного життя і т.д. Тому екстраполяція суспільних законів на майбутнє припускає врахування їх особливостей.

У всіх випадках головне – це знаходження і екстраполювання основної, довготривало діючої тенденції. А основна специфіка соціального передбачення полягає в екстраполяції на майбутнє статистичних законів - тенденцій. У зв’язку з цим виникає питання: який ступінь вірогідності можуть мати екстраполяції, здійснювані на основі статистичних законів - тенденцій і індуктивних висновків? Зрозуміло, вони можуть дати вірогідні результати (знання).

Екстраполяційні засоби мають особливе значення для сучасного наукового пізнання, що характеризується інтеграційними тенденціями, комунікацією, комп’ютеризацією, інтернетизацією та іншими проявами методологічного редукціонізму, без якого неможливе одержання і побудова наукового знання. Крім того, у деяких галузях спеціального наукового пізнання, зокрема в соціальному, історичному пізнанні, передбаченні і прогнозуванні, екстраполяція відіграє помітну роль у системі методологічних засобів, що вимагає епістемологічного і логіко-методологічного аналізу її природи і специфіки, особливо у зв’язку з політичною та ідеологічною значущістю результатів історичної ретроспекції і соціальних прогнозів.

Об'єктивним фундаментом екстраполяції слугує загальний взаємозв'язок явищ, що виражений у принципі єдності світу (матеріального, духовного). Практична основа цього методу – потреба осягнення нового й неможливість пошуку нового якимись іншими способами, крім здобутих раніше.

Екстраполяція не одразу стала науковим прийомом. Довгий час вона застосовувалась вченими стихійно. Але поступово вона виокремилась в особливий алгоритм евристичної діяльності, перетворилась в загальнонауковий метод. В процесі пізнання часто виникають такі проблемні ситуації, пояснити або розв'язати які можна тільки за допомогою якогось певного методу. Чимало ситуацій при цьому вимагають застосування методу екстраполяції. Відмітимо деякі випадки, коли найбільш вірогідним й доступним методом являється екстраполяція:

- відкриті нові об’єкти, раніше невідомі або недоступні дослідженню;

- необхідно вивчити об'єкти, котрі з різних причин неможливо вивчити дослідним шляхом, наприклад, недоступні експерименту й спостереженню сфери природи або минулі і майбутні стани певних об'єктів;

- система знань про природу наштовхує на гіпотезу про існування об'єктів, які ще не виявлені.

Наукова екстраполяція як метод перенесення знань про досліджені об'єкти, а також перенесення відповідних практичних чи теоретичних дій з ними на нові предметні сфери виступає важливим й ефективним засобом практично у всіх сферах наукового пізнання.

Загальний механізм наукової екстраполяції має особливе значення в різних науках, індивідуалізується в залежності від ступеня розвитку цих наук, від ієрархії в них емпіричного, теоретичного й світоглядного рівнів. У природничо-науковому пізнанні алгоритм екстраполяції, як правило, задається такою послідовністю екстенсивного й інтенсивного перенесення знання: емпірична закономірність – закон в структурі теорії – більш загальна теорія – картина світу – сфера нового і більш широкого емпіричного знання.

У соціальному пізнанні значно більшою мірою (у порівнянні з природознавством) алгоритм наукової екстраполяції видозмінюється й набуває інші риси.

Аналіз основних підходів до розуміння екстраполяційності наявного знання й приросту нового знання показує їхню неоднозначність і багатомірність. Термін «екстраполяція» одержав своє гносеологічне осмислення у зв'язку з «кризою фізики». Метод екстраполяції став інтерпретуватися разом зі своїми межами: якщо відбувається екстраполяція знання з однієї галузі на іншу, необхідно позначити ті границі, за межі яких дане знання переносити неприпустимо. Фізична реальність роздрібнилася на квантовий, атомарний, мікро-, макро-, мегасвіти, закони функціонування яких були строго обкреслені

просторовими й іншими характеристиками. Екстраполяція на цьому етапі була затиснула в лещата непереборних якісних розходжень, що не допускають переносу знань із однієї області в іншу.

Починаючи із другої половини XX століття, у науці створюється ситуація, коли поряд із триваючою диференціацією наук починається інтеграція наук не тільки в суміжних галузях знання (хімія, фізика, геологія), а й тих галузях знання, що вважалися раніше не сумісними (техніка й біологія, історія й астрономія). Цей етап розвитку науки зробив метод екстраполяції самим затребуваним й значимим у формуванні нового знання.

Екстраполяція як метод пізнання може сприяти створенню нового знання у двох основних напрямках. Екстраполяція може створювати нове знання «по низхідній», коли із властивостей сукупності (системи) виводяться властивості окремих об'єктів (елементів). В даному випадку екстраполяція є продовженням дедукції, її конкретним додатком. Також екстраполяція може створювати нове знання «по висхідній», коли із властивостей окремих елементів (об'єктів) виводяться властивості цілого. Чим вищий рівень теоретичних узагальнень, чим більше теоретизування превалює над емпіричним матеріалом, тим більше зростає роль екстраполяції в пізнавальному процесі.

На новому, постнекласичному етапі розвитку науки, при вивченні відкритих систем, що саморозвиваються й самоорганізовуються, методологія пізнання істотно не змінюється від того, на якому структурному рівні розвитку матерії виявляється об'єкт вивчення. У кожному разі має місце екстраполяція властивостей суб'єкта на пізнаваний об'єкт, що уже не може вивчатися відсторонено від суб'єкта.

Щодо значення екстраполяції в детерміністській і синергетичній картині світу, необхідно зазначити наступне. У детерміністській концепції майбутній стан об'єктів принципово пізнаваний й роль екстраполяції істотна. Однак сучасна наука говорить про те, що ми, у принципі, не можемо

передбачати поводження величезної кількості навіть порівняно простих механічних, фізичних і хімічних систем. Ще більш складна для екстраполяції ситуація виникає в прогнозуванні майбутнього стану складноорганізованих, статистичних, нелінійних систем. Проте теорія ймовірності з математичним апаратом дозволяє екстраполювати стан статистичних об'єктів не менше, ніж динамічних. У синергетиці приділяється велика увага ролі випадковості в розвитку систем і прогнозування майбутнього стану системи значно ускладнюється. Проте сама синергетична концепція не відкидає застосування екстраполяції, коли здійснюється перенесення властивостей і закономірностей розвитку одних об'єктів і систем на інші (фізичних і хімічних на біологічні й соціальні). Без застосування методу екстраполяції не обходиться також моделювання картини світу і його розвитку з погляду синергетики.

Традиційно екстраполяцію розуміють як визначення майбутніх, очікуваних значень соціально-економічних величин, показників на основі наявних даних про їх зміну в минулі періоди. Це процес перенесення минулого на майбутнє, виходячи з виявлених у минулому тенденцій зміни.

Іншими словами, екстраполяція слугує “сердцевиною” соціального прогнозування.

Відповідно до усталених уявлень методи соціального прогнозування засновані на трьох взаємозв'язаних способах отримання інформації про майбутнє: 1) екстраполяція у майбутнє добре відомих закономірностей, тенденції розвитку яких збережуться без істотних змін; 2) можливість експертної або формалізованої оцінки передбачуваного майбутнього стану явища; 3) моделювання прогнозованих явищ, створення сценарію можливого або бажаного розвитку подій, побудова формалізованих математичних моделей-рівнянь.

Нині ведеться активна розробка спеціальних методів передбачення як стаціонарних випадкових процесів, так і нестаціонарних. Проте слід завжди

враховувати, що статистична екстраполяція повинна спиратися на якісний семантичний аналіз, за допомогою якого досліджуються глибокі тенденції розвитку і відкидаються тимчасові, випадкові, другорядні чинники, визначається шкала (спектр) можливостей і функція розподілу їх вірогідності. Інакше ефект екстраполяції залежатиме від визначення імовірнісної частини системи.

Сучасний розвиток соціального прогнозування потребує осмислення методологічних змін, які відображують зміну практики наукового обгрунтування припущень про майбутнє.

Людині, як цілком справедливо зазначає С.А. Смирнов, "майбутнє в принципі недоступне. Тому вона змушена тільки конструювати якийсь образ майбутнього" [25, с.31]. Але щоб його конструювати, людина повинна бачити майбутнє, а значить формувати у собі його нове бачення.

Це стало однією з передумов замовлення на форсайт, який принципово відрізняється від звичайного прогнозу. Але замовлення вже не в категоріях технології і нового методу дослідження.

Уперше термін «форсайт» ужив відомий письменник-фантаст Герберт Уеллс у 1930р. та запропонував особливу спеціальність – «професор передбачення», який подібно історику, аналізуватиме й знаходитиме використання майбутнім технологічним відкриттям. Сформувати форсайт як метод дослідження й тим самим виокремити його в широкому спектрі futures studies допомогла практична соціологія, а саме опитування експертів методом Дельфі, уперше застосованому в стратегічному військовому плануванні в RAND Corporation у 1953р. в США. Згодом цю ідею підхопили в Японії: кожні п'ять років, починаючи з 1970р., проводять масштабне дослідження довгострокових перспектив розвитку технологій. На початку 90-х років форсайт почали використовувати уряди США, Великобританії, Німеччини, Японії, та Австралії. Сьогодні цю методику взято на озброєння в більш ніж 40 країнах – не лише

Західній Європі, США, Японії, але й у країнах Латинської Америки, Китаї, Південній Кореї, усіма новими членами ЄС, а також міжнародними організаціями.

Серед предметних галузей, у яких найбільш активно проводяться форсайт-дослідження, називають енергетику, охорону здоров'я, медицину, харчування, біотехнології та науки про життя, нано- та мікросистемні технології, а прогрес у сфері ІКТ, сталого розвитку й екології виступають необхідною умовою для розвитку інших галузей.

Якщо футурологія як один із напрямків наук про майбутнє (futures studies), починаючи з 1960-х рр., була в основному предметом індивідуальної творчості, в якому могли поєднуватися наукові методи та інтуїтивні передбачення авторів, то форсайт є результатом колективних зусиль багатьох людей. Якщо історія футурологія – це передусім історія крупних імен філософів, соціологів і письменників (Дж. Гелбрейт, Д. Белл, З. Бжезинський, С. Лем, Р. Арон, О. Тоффлер, Д. Нейсбітт), то історія форсайт – історія крупних форсайт-проектів, проведених науковими центрами в різних країнах світу. Футурологія акцентує свою увагу на глобальних наслідках науково-технічного і соціально-економічного розвитку людства.

Що стосується форсайт як паралельного напрямку розвитку futures studies, то він формувався як прикладний метод дослідження для розв'язання практичних завдань. У сучасній розвиненій формі він зберігає практичну спрямованість, яка виражається в активному відношенні до майбутнього через принцип соціальної участі в теперішньому.

Коли після Другої світової війни частина вчених, перед якими постала Задача забезпечити Заходу технологічну перевагу у протистоянні двох систем, зконцентрували свої зусилля на технологічному прогнозуванні у військових цілях, то цим вони надали потужний імпульс розвитку прогнозних досліджень, які згодом отримали назву – технологічний форсайт.

Сформувати форсайт як метод дослідження і тим самим виділити його в широкому спектрі futures studies допомогла практична соціологія, а саме опитування експертів методом Дельфи, який дозволяє побудувати прогноз на принципі наукового консенсусу у відношенні перспектив і пріоритетів науково-технічного розвитку.

Більшість методів форсайту ґрунтується на синтезі експертного знання, яке до початку дослідження перебувало в імплицитному сегментованому вигляді. У ході експертних процедур сегменти зливаються і, взаємодіючи між собою, породжують нове знання, наприклад, прогноз розвитку інноваційних технологій і їх вплив на життя людей. Експертне прогнозування формується на основі інтерактивності індивідуальних оцінок, тобто суджень кваліфікованих спеціалістів щодо досліджуваних явищ.

Форсайт відрізняється від традиційних методів розробки прогнозу комплексним характером і спирається на інтегровані масиви експертних оцінок спеціалістів, які репрезентують різні сфери знань діяльності.

Поява нових технологій, що кардинально впливають на формування нового типу економіки і прискорюють світову динаміку змушують мислити інноваційно, ще швидше приймати адекватні управлінські рішення. Це означає, що недостатньо прогнозувати і вибудовувати прогноз як частину досліджень. Треба керувати процесами розвитку. Тим самим потрібні такі дослідження майбутнього, які стають інструментами для прийняття політичних і управлінських рішень, а не просто дослідницькими процедурами.

Світова динаміка і непередбачувані події, що невпинно збільшуються (типу радянського супутника 1957 року) призвели до розуміння того, що майбутнє взагалі неможливо достовірно передбачити. Воно конструюється під замовлення. Воно може бути і “може бути бажаним і неминучим” [25, с.31]. І від нього необхідно відсікати небажане і неможливе майбутнє. Відтак, народжується запит на новий тип мислення про майбутнє (який відрізняється

від класичного прогнозу) тим, що передбачає образи майбутнього не вигадувати, не передбачати, а конструювати і сценувати. Саме так народжується форсайт. В його основі закладені декілька базових припущень.

1. Розвиток як стрибок, лабіринт і перервність. Майбутнє не є продовженням минулого, не є його продовженням. Просто тому, що розвиток не обов'язково повинен бути лінійним і неперервним.

2. Майбутнє як конструкт. Майбутнє конструюється нами в теперішньому, воно рукотворне. Його готового образу нема ні у кого. Його доводиться уявляти щоразу по-різному і різними людьми.

3. За майбутнє йде боротьба, конкуренція. В майбутньому зацікавлені різні ключові суб'єкти. Вони конкурують один з одним і змагаються за нього. Однак кожна група бореться за своє бажане майбутнє. Це означає, що образів майбутнього багато. Майбутнє буде не таким, яким його зпрогнозує учений-економіст, що будує моделі на макрорівні, а таким, яке постане із складання сил-дій різних ключових гравців, стейкхолдерів, які борються за це майбутнє.

4. Майбутнє народжується в теперішньому. Майбутнє немов ґрунтується на діях тих людей, які реально займаються розробкою стратегій і сценаріїв розвитку в теперішньому. Воно реально залежить від їх дій в теперішньому, від тих стратегій і сценаріїв, які вони виробляють і реалізують уже сьогодні.

5. Майбутнє як живий проект. Багато в чому форсайт – не об'єктивне відсторонене прогнозування і проектування якогось майбутнього об'єкта, який ніби знаходиться поза індивідом і не включений у нього. Це майбутнє – не об'єкт, а жива реальність, в яку індивід включений безпосередньо. І від індивіда залежатиме те, яким майбутнє має бути.

Іншими словами, фундаментальний принцип форсайт входить з установки, що уявлення про майбутнє керують нашими поточними діями. Тим самим теперішнє співвідноситься з концептуальним простором майбутнього,

що акцентує увагу на неіснуючому контексті, спонукає вийти за межі швидкоплинних інтересів і сприяє, у підсумку, формуванню розширеного уявлення про перспективи розвитку. Отже, бачення майбутнього може стимулювати вироблення стратегій та плану превентивних заходів. Загалом ключова особливість форсайт-проектів полягає в тому, що більшість із них засновані на експертних процедурах – різних формах взаємодії експертів між собою й з організаторами дослідження для досягнення прогнозного знання.

Тим самим форсайт закладає своєю теорією і практикою нову парадигму розуміння і дослідження того, що називається образами майбутнього. При цьому щодо майбутнього можна розмірковувати як мінімум у двох парадигмах: 1) класична парадигма очікуваного готового світу в майбутньому і 2) некласична парадигма створюваного нового світу в майбутньому.

Констатування наявних проблем – одна з частин ґрунтовної аналітичної роботи науковців. Проте такі знання - фрагмент більш широкої картини буття живого соціуму. Різнобарвна палітра наукового бачення цілісного розвитку складається з уявлення про минуле, яке визначає теперішнє й продовжується в майбутньому, результуючи в собі два попередні часові проміжки. Суттєве зауваження, що в стрімкоплинному часі майбутнє не може виглядати як просте віддзеркалення його попередніх іпостасей, насамперед тому, що ми живемо у світі з якісно новими, невластивими минулому подіями. До них належать різноманітні зламо- й стрибкоподібні зміни, пов’язані з розривами монотонності процесів, які мають характер суттєво нелінійних явищ.

Найбільш цитованим у науковій літературі вважається поняття форсайт за авторством британського вченого Бена Мартіна: форсайт – це систематичні спроби оцінити довгострокові перспективи науки, технологій, економіки й суспільства, щоб визначити стратегічні напрями досліджень і нові технології, які здатні принести найбільші соціально-економічні блага.

Серед інших визначень авторитетними вважають такі підходи до розуміння цього поняття: форсайт – це системний, партисипативний, перспективний та політично орієнтований процес, який за (підтримки різних методик сканування середовища/горизонтів) спрямований на активне залучення ключових зацікавлених сторін у широкий спектр заходів щодо передбачення майбутнього, підготовки рекомендацій і здійснення перетворень у технологічній, економічній, екологічній, політичній, соціальній та етичній галузях; комбінація «продукту» (прогнози, сценарії, пріоритети) і «процесу» (установлення зв'язків між усіма зацікавленими сторонами), що сприяє навіть не стільки передбаченню майбутнього, скільки досягненню консенсусу в суспільстві на основі планомірного діалогу між політиками, фахівцями, бізнесменами; складна поетапна й багатоаспектна взаємодія експертних груп, які представляють різні сфери діяльності.

Методологія форсайт-підходу пропонує широкий спектр методів дослідження майбутнього й способів його конструювання в бажаному напряму кроками, які здійснюються в поточній перспективі. Зазвичай у кожному з форсайт-проектів застосовують комбінацію різних методів, серед яких – експертні панелі, Дельфі (опитування експертів у два етапи), SWOT-аналіз, мозковий штурм, побудова сценаріїв, дорожні карти.

Методологія форсайт представлена у вигляді т.зв. "Форсайт-ромба". На перших етапах його розвитку замість ромба використовували трикутник, але незабаром до критеріїв креативності, експертизи та взаємодії додалася доказовість (англ. Evidence-based approach), яка останнім часом починає відігравати все більшу роль. При цьому в будь-якому успішному проекті повинні поєднуватися різні методи, як в сукупності поряд із змістовним аналізом забезпечують залучення експертів найвищої кваліфікації з їх високою активністю і взаємодією.

Ця технологія активно використовується у державному управлінні та в

сфері бізнесу. Форсайт-методологія – це сукупність інструментів, які дають можливість не вгадувати вектори майбутнього, а ставити мету у вигляді бажаного очікуваного результату, визначати необхідні сьогоднішні стани. Форсайт – це активний прогноз, який включає елементи впливу на майбутнє з урахуванням ресурсів. Використання цієї технології (або її елементів) у сфері економіки дає можливість обґрунтувати прогноз її розвитку у майбутньому та запобігти непередбачуваним результатам.

Процес форсайт включає такі етапи: [20, с.79]

1) збір інформації (комплексне сканування ситуації задля розуміння її характеру й визначення сфер утручання, які стануть основою програми змін);

2) створення образів (розробка сценаріїв, що моделюють альтернативні варіанти майбутнього);

3) інтеграція (аналіз альтернатив майбутнього та визначення стратегічних орієнтирів способом їх пріоритезації);

4) інтерпретація (побудова на основі стратегічних орієнтирів довго-, середньо-й й короткострокових стратегій);

5) реалізація політики (проведення реформ, що ґрунтуються на інформаційно обґрунтованих політичних заходах і діях).

Серед основних принципів форсайту виділяють такі:

- майбутнє варіативне: воно не випливає з минулого, а залежить від рішень зацікавлених сторін;

- прийдешнє залежить від зусиль, що прикладаються: його можна створити;

- існують галузі й сфери, щодо яких можливі прогнози, але в цілому майбутнє неможливо достовірно передбачити.

Метод "Форсайт" погоджує алгоритми найрізноманітніших методів прогнозування (методу Дельфи, написання сценаріїв та ін.) із загальними підходами до управління соціально-економічним розвитком суспільства та інтересами національного бізнесу. Мета застосування методу "Форсайт" у

широкому сенсі - це досягнення найбільш повної згоди експертної спільноти з питань соціально-економічного і науково-технологічного розвитку.

В останні роки перші дослідження на основі методології форсайту розпочалися і в Україні. Зокрема, в рамках проекту, який здійснює фонд розвитку інформаційного суспільства, оцінюються перспективність і пріоритетність для України понад 65 різних технологій. До роботи залучено декілька сотень експертів у сфері ІКТ. Першим результатом їх спільної діяльності стало виділення найбільш важливих напрямків розвитку.

Ефективність означеного методу досліджують і науковці. Ще на початку 2000-х років українська дослідниця Т. Семигіна зазначила, що «проблемами для України кінця XX-початку XXI сторіччя стали зростання рівня правопорушень, зокрема серед підлітків та молоді; зростання кількості хворих на наркоманію та токсикоманію; порушення захворюваності на венеричні хвороби; стрімке зростання кількості людей, що живуть із ВІЛ/СНІД; поява біженців, шукачів притулку та мігрантів; … нуклеаризація та малодітність сімей; порушення природної структури сім'ї, що складалась віками, і створення різних типів, переважно неповних сімей; занепад моногамної сім'ї тощо».

Інших дослідників також турбує кризовий, загрозливий стан українського соціуму, його нестабільність. Український соціолог В. Савка іменує його як «желатинове суспільство» характерними ознаками якого є,

по-перше, відсутність стабільного інституційно-організаційного каркасу, здатного до ефективного функціонування, і відповідно, постійні спроби еліт переорієнтувати життєдіяльність усіх суспільних підсистем на власну користь, що не передбачає стабільної та очевидної користі для суспільства загалом. Одним із виявів цього є постійна зміна політичного курсу й початок реформ із приходом до влади кожної нової президентської команди. При тому «желатиновий» характер суспільства дає йому змогу, з одного боку, піддаватися впливу таких реформаторських починань, а з іншого -достатньо швидко

повертатися до попередніх форм, таких, які часто важко піддаються певному визначенню, межують з аморфністю. По-друге, застосування такого терміна вказує на певну невизначеність перспективи суспільства, його принципову здатність до подальшого розвитку в будь-якому напрямі [21, с.21-22]. Названі проблеми потребують нестандартного бачення варіантів їх розгортання в майбутньому та способів попередження. Кризи в царині ціннісних основ буття викликають відповідні зрушення в інших сегментах життєдіяльності людей та їхніх світоглядних позицій. І навпаки, прояви соціальної несправедливості виштовхують цілі верстви населення на периферію суспільного простору, провокують масову соціальну ексклюзію, утрату власної цілісності, розбалансованість ціннісних пріоритетів. Отже, ключовою є саме діяльність з попередження, уникнення проблеми, тому важливе ініціювання нового типу діяльності, результатом якого є продукування знання, яке б випереджало актуальний опис проблеми. У цьому сенсі саме методологія форсайт-дослідження дає можливість уявити майбутнє, яке не може бути інтерпретоване як звичайне продовження минулого, оскільки це майбутнє набуває принципово нового змісту, форм і структур.

В означеному контексті Л. Шевченко пропонує застосовувати форсайт-дослідження до проблеми в освітній галузі. Л. Федулова на теоретичному рівні осмислює вихідні основи форсайту як сучасної методології технологічного прогнозування. Науковий колектив під керівництвом М. Згуровського виконав комплекс робіт із передбачення (форсайту) розвитку майбутньої економіки України на середньострокову й довгострокову перспективи. Варто відзначити позитивні зрушення, які стосуються інституалізації процесу наукового конструювання майбутнього, що відображено в Постанові Верховної Радий України «Про утворення Тимчасової спеціальної комісії Верховної Ради України з питань майбутнього» завдання якої стосуються, зокрема, таких питань, як опрацювання моделей майбутнього розвитку, обґрунтування

загальнодержавних (національних) і регіональних програм та прогнозів їх реалізації, підготовку питань щодо стратегічного бачення розвитку України, а також щодо найбільш актуальних проблем держави і можливі способи їх розв'язання.

Проте, на думку науковців, більшість досліджень концентруються навколо соціально – економічних тенденцій і суперечностей сьогодення. Повноцінного технологічного форсайту Україна так і не отримала, що не дає можливості спрогнозувати час та особливості переходу до більш високих технологічних укладів, розвиток окремих галузей і секторів економіки.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що дослідження, засновані на методології форсайту, дають можливість розширити горизонти наукових розвідок і збагатити інструментарій засобів, методів філософії науки.

Головна ідея форсайту полягає не в традиційному плануванні та прогнозуванні, а в конструюванні бажаного майбутнього методами сценарного планування, упровадження технологій випереджального реагування, розробки дорожніх карт із детальним описом стратегії й тактики розв'язання виникаючих проблем. Інституалізація форсайту у нашій країні відбувається тільки зараз: це і включення його як постійної практики в порядок денний в процесі розробки стратегічних ініціатив, це і впровадження форсайту як постійної роботи в програми розвитку провідних українських університетів, що прагнуть увійти в ТОП– 500-1000.

Займаючись форсайтом, його автори змушені пробляти ряд робіт: досліджувати і систематизувати експертні оцінки, здійснювати діагностику трендів, розробляти сценарії і вибудовувати конструкт бажаного майбутнього соціальної реальності.

Список літератури

1. Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. – 2009. -№1. – С. 40-52.

2. Боков М. Б. Специфика и процедуры получения прогнозного знания в форсайте // Социологические исследования, 2013, №1, С.74-84.

3. Воронов Ю. П. Форсайт как инструмент. – Новосибирск; ИЭОПП САРАН, 2010. – 212с.

4. Гадамер Г. Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 704с.

5. Добронравова І. С. Новітня філософія науки: підруч. для студ. філософських фак-тів і аспірантів (для складання кандидатського іспиту з філософії та філософії науки). – К.: Логос, 2009. – 244с.

6. Драпогуз В. П. Екстаполяція як метод соціального пізнання. Монографія. К.: VADEX, 2014, – 140с.

7. Драпогуз В. П. Основні методи прогнозної екстраполяції // Дні науки філософського фак-ту КНУ ім. Тараса Шевченка. – К. 2016, ч.6, С.139-140.

8. Зелінський М. Ю. Форсайт як новий метод соціальної прогностики // Дні науки філософського фак-ту КНУ ім. Тараса Шевченка. – К.:2016, ч.6, С. 92-94.

9. Костєв В. М. Методи пізнання та опису інноваційної діяльності // Філософські проблеми гуманітарних наук. Альманах, 2005. №4, С. 64-68.

10. Кузнецов В. Чи є наукою філософія науки? // Дзеркало тижня, 2019, №15(411), 20 квітня, – С.11.

11. Лебедев С.А. Основные модели развития научного знания // Вестник РАН, 2014, г.84, №6, – С. 510-516.

12. Микешина Л. А. Философия науки: уч. пособие. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 454с.

13. Некрасова Н. А. Философия науки и техники. Тематический словарь-справочник. – Орел, ОГУ, 2010. – 289с.

14. Немчинов О. А. Отечественный опыт применения технологий предвидения будущего // Молодой ученый, 2014, №21, С. 385-388.

15. Переслегин С. Б. Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ, 2009. – 701с.

16. Петрук Н. К. , Гапченко О. В., Левченко А. В. Філософія науки: навч. посіб. – Хмельницький: ХНУ, 2018. – 271с.

17. Поппер Р. Мониторинг исследований будущего // Форсайт, 2012, т.6, №2, С. 56-75.

18. Постнеклассика: философия, наука, культура. - СПб.: Изд. Дом "Міръ", 2009. – 672 с.

19. Ратніков В. С. Історія та філософія науки. Хрестоматія: навч. посіб. для студентів вищих навч. закл. III-IVрівнів акредитації. – Вінниця: Нова Книга, 2009. – 411с.

20. Рудакевич О., Біскун В. Особливості використання форсайу в передбаченні та розв'язанні проблем у соціальній сфері // Соціологічні студії, 2015, №2, С. 77-83.

21. Савка В. "Желатинове суспільство": до проблеми означення сучасного стану укр. соціуму // Вісник Львівського ун-ту. Серія Соціологічна. – 2011, - Вип.5, С.17-23.

22. Самардак М. М. Філософія науки. Напрями, теми, концепції: Навч. посібник. – К.: ПАРАПАН, 2011. –203с.

23. Семенюк Е. Філософія сучасної науки і техніки. Львів: ЛНУ ім. І.Франка, 2017. – 305с.

24. Селиванова В. И. Этюды об экстраполяции / В. И. Селиванова. – М.: изд. ВЗПИ, 1992. – 224 с.

25. Смирнов С. А. Прогноз и форсайт: две парадигмы будущего: методологический аспект // Весник НГУЭУ, 2015 №2. С. 27-45.

26. Смирнов С. А. Форсайт: от прогноза к социальной инженерии // Весник НГУЭУ, 2014, №3. С. 10-30.
27. Степин В. С. История и философия науки: учеб для аспирантов. – М.: Академический проспект, 2011. – 423с.
28. Філософія гуманітарного знання. Матеріали міжн. наук. конф. 26. X. 2007р. Чернівці, Рута, 2007. – 271с.
29. Философия науки: исторические эпохи и теоретические методы. – Воронеж, 2006. – 230с.
30. Философия науки / под ред. С. А. Лебедева [текст]: учеб. пособие для вузов. – изд. 6-е, перераб. и доп. – М.: Академический Проект, 2010. – С. 167–279.
31. Уемов А. И. Философии науки: системный аспект: учеб. пособ. для преподавателей, аспирантов, магистров философских и нефилософский специальностей – Одеса: Астропринт, 2010. – 360с.
32. Чусов А. В. О перспективах розвития методологи науки: моделирование, объективация, общая структура метода // Вопросы философии, 2012, №1, С. 60-70.
33. Экстраполяция // Философия науки. Под. ред. С. А. Лебедева: уч. пособие для вузов. – Изд. 6-е, перераб. и доп. – М.: Академический Проект, 2010. – 731с.

Контрольні питання.

1. Етапи концептуального оформлення філософії науки.
2. Основні концепції в проблемному полі сучасної філософії науки.
3. Багаторівнева концепція методологічного знання у сучасній науці.
4. Класифікація методів наукового пізнання.
5. Екстраполяція як універсальний метод наукового пізнання.
6. Передумови становлення форсайту як нового методу філософії науки.

Практична філософія

Філософська дисципліна етика

Етика є філософською дисципліною, предметом якої є вивчення моралі, моральності. Саме слово походить від давньогрецького „ethos", що породжує сімейство значень, пов'язаних із місцем перебування, спільним житлом, узвичаєним життям, вдачею і характером дій людини. Ще Мартін Гайдеггер у „Листі про гуманізм" (1947 р.) звернув увагу на цю обставину, коли піддавши етимологічному аналізові вислів Геракліта „Ethos anthropoi daimon", що перекладавсь як „вдача – божество для людини", витлумачує його у спосіб: місце перебування людини і є простір присутності Бога, відтак Божество може відкриватися їй за узвичаєних умов її життя. У латини ми знаходимо певний відповідник „етосу" у слові mos (звідки й походять терміни „мораль" і „моральність"), яке подібно до нього означало звичай, характер, людську вдачу, але разом із тим набувало й значення правила, припису, закону.

Життєво-побутова невідокремленість моралі і моральності, що має своїм корінням буденно-звичаєву практику, переростає згодом в певну народну (етнічну) традицію, а подалі й національну культуру. Та безвідносно до етносних традицій і національно-культурної своєрідності у всіх культурах і мовах це знаходить своє вираження в ототожненні у людському мовленні моралі та моральності. Між тим, мораль на відміну від моральності постає як деяка сукупність усвідомлюваних людиною правил і норм („mos") поведінки, тобто як певна форма свідомості. Моральнісні ж норми поведінки невіддільні в свідомості людини від їх звичаєвих, традиційно-ціннісних засад, і вплетені в безпосередній узвичаєний спосіб дій і поведінку людини. Розрізнення їх відбувається саме в моралі, де вони набувають характеру певних абстрактних (відокремлених від звичаєвого життя) правил і приписів. Власне це усвідомлення

здійснюється тоді, коли мораль і моральність перетворюються на предмет філософської рефлексії, тобто коли вони постають предметом вивчення етики як філософської дисципліни.

Філософське осмислення природи моралі (і моральності) виявляє особливий характер предмету етики. Його не можна звести до зовнішнього об'єкта, який ми виділяємо з оточуючого середовища, а надалі описуємо, вимірюємо, аналізуємо. Так, звичайно, можна розглядати людський вчинок як фізіологічний акт, соціальний феномен, будувати його математичну модель, вивчати енергетику, втім, нічого не зрозуміти в ньому посутньо. Нічого не дасть і з'ясування біологічних, соціокультурних, етнічних та ін. складових та умов виявлення людського характеру – ми лише редукуємо моральний вчинок до чогось іншого, ніж він є. Етичні якості поведінки людини ми зможемо зрозуміти тільки тоді, коли переведемо її на мову осмислення дійсності, лексика якої (слова, терміни, поняття) фіксують певні уявлення про добро і зло, свободу і справедливість, суще і належне, цінне і не цінне. Не звертаючись до цієї мови, яка вживаючи дані слова, посутньо оперує певного роду універсаліями культури і категоріями мислення та описує певний стан культури і ставлення людини до неї, ми не зможемо з'ясувати власне моральну якість того чи того людського вчинку. Проте універсалії та категорії цієї мови здавна становлять предмет філософського осмислення, яке із самого зародження філософії намагається в мисленні і за допомогою мислення з'ясувати граничні підстави їх буття. Відтак етика відпочатку включена в філософське осмислення світу, постає як галузь філософського знання, як філософська дисципліна. Ця обставина найбільш опукло постає в філософській рефлексії Аристотеля, який визначає її місце в знанні людини про буття, включаючи в сузір'я таких „філософських наук" як логіка, риторика, поетика, політика. Етика як філософська наука зосереджує увагу на проблемах сутності і функціонування моралі як власне людського способу буття, досліджує специфіку моральних

норм і цінностей та способи їх обґрунтування, з'ясовує моральні аспекти людської свідомості, діяльності і спілкування, аналізує мову моралі, значення і функції моральних висловлювань. Передовсім в такому осмисленні виявляється відмінність сущого і належного, що фіксується вже у звичаєвій моралі неспівпаданням моральних вимог та відповідних понять з реальністю. З цього випливають такі характеристики моралі як імперативність моральної свідомості і її мови (власне, її понять і категорій), та оцінка сущого мовою належного. Що це означає?

По-перше, мораль – це завжди певна вимога, веління (лат. imperativus), що його висуває перед людиною спільнота або голос власного сумління. Якщо такі імперативи відсутні, тобто де від людини нічого не вимагається – зникають підстави говорити про мораль. По-друге, мораль цікавить поведінка людини, тобто прояви якостей людини у певних діях, що можуть бути у певний спосіб оцінені, причому саме у зв'язку з виконанням або не виконанням вищеназваних вимог – імперативів. Ще стоїки помітили, що є певні якості людського життя, наприклад, здоров'я, сила, багатство та ін., які самі по собі не підлягають етичній оцінці, отож й не можуть становити предмет моралізування. Лише тоді, коли вони виявляються у ставленні до них людини і відповідній її поведінці (вчинках), то вони постають як предмет оцінювання, а саме оцінювання під кутом зору добра чи зла, справедливості і несправедливості, відповідальності чи безвідповідальності та ін.. Власне моральними виявляються тільки ті імперативи та оцінки, які виражають протистояння добра і зла та акумулюють у собі його напругу (О.І.Титаренко, В.А.Малахов).

Відтак мораль виступає як практична, діяльна свідомість. Мораль не замкнена на якусь особливу сферу життєвого світу людини, скажімо, економічні, політичні чи-то сексуальні відносини, а охоплює все багатоманіття людського буття, вона повсюдна, але тільки там, де людина чинить як істота вільна і розумна. Отож, мораль існує не як стан, а як вектор свідомого життя.

Вона виявляє реальність як належне, зобов'язуюче чинення, що вибирає собі людина і вільно примушує себе діяти у відповідності із цим вибором. Належне тут не протистоїть сущому, а є особливою – суто людською – формою буття. У належності чинення фіксується момент неодмінності того, що має бути, повинності його, що досягається вольовим зусиллям людини. Належне й є специфічна форма існування моральної свідомості.

Мораль не може вміститися в якійсь, нехай і змістовно конкретній вимозі, не може вона бути репрезентована й сукупністю таких конкретних вимог, якою б повною та не була. Моральні імперативи вимагають від людини як конечної і смертної істоти належної, і в цьому сенсі повної досконалості. Але позаяк людина у своєму житті постає як істота, що увесь час ставить перед собою все нові і нові цілі, а відтак знову і знов перевершує у доцільній повсякденній діяльності кордони свого існування, то повнота її буття виявляє свій ефемерний і відносний характер. З цього погляду, належна повнота досконалості діяння набуває вектору безконечної, а в моральній площині може мислитися лише в перспективі безконечного самовдосконалення. Оскільки сама ця перспектива обертається на безконечну, то моральні вимоги спроможні тільки фіксувати недосконаліть людини, її віддаленість від мети. Тому такі вимоги як власне вимоги, що претендують на абсолютність, безвідносність, постають у вигляді заборон, тобто негативно. Ототожнити мораль з позитивними вимогами – те саме, що назвати число, яким завершується безконечний ряд чисел (Р.Г.Апресян).

Заборона на насилля виступає першою і основною моральною забороною. Адже насилля є узурпацією свобідної волі, а саме таким відношенням між людьми, в якому силою, зовнішнім примусом нав'язують свою волю іншим. Людина здійснює насилля тоді, коли позбавляє іншу можливості діяти з власної волі, знищує її або ж зводить до рабського рівня існування. У чистій формі насилля виступає як пануванні однієї волі над іншою,

і тому під насилля не попадають такі форми примусу, де одна воля панує над іншої з її згоди (наприклад, вчитель-учні, законодавці-громадяни). Отже, насилля прямо протилежне моралі: чинити морально означає чинити, беручи до уваги згоду тих, кого ці дії стосуються. Найбільш відомими формулюваннями заборони на насилля виступають «не вбий» Мойсея, непротивлення злу Ісуса Христа, ахімса (букв. – не насилля, не ушкодження) давньоіндійської культури. Нове життя принцип ненасилля набув у ХХст. У Л.Толстого, М.Ганді, М.-Л.Кінга.

В цьому плані, стає зрозумілою виправданість тлумачення моралі як такого способу буття, з якого починається людина і людські відносини, бо мораль задає внутрішню смислову межу людського життя і в цьому сенсі є тотожною людяності. Звідси: бути моральним означає визнавати безумовну цінність людини, а сенс життя, що співпадає із самою свідомістю і усвідомленням життя, і є мораль (А.А.Гусейнов, Р.Г.Апресян).

Формування імперативно-ціннісного змісту моралі. «Таліон», «золоте правило» і «заповідь любові» розглядаються нині як основні історично визначені щаблі, які проходить в своєму розвиткові моральна свідомість. Таліон (від. лат.talio – відплата, віддяка, що дорівнює злочину; talis –такий самий) - це форма соціальної регламентації, що виникає на ранніх стадіях розвитку людських спільнот і пов’язана з архаїчним звичаєм кровної помсти, який, втім, неявно регулюється правилом рівної віддяки. Відтак таліон постає власне як доморальна форма регуляції, на ґрунті якої конституюються норми рівності у вчинках. З цього погляду він – історично перша форма усвідомлення справедливості. Як соціальний регулятив таліон обмежував індивідуальне свавілля, передовсім спонтанну дію інстинктів насилля і помсти. В негативній формі він вимагав: «Відповідаючи на зло, заподіяне тобі, не перевищуй тобі нанесеного зла». З розвитком і збагаченням соціальних відносин таліон витісняється на периферію людських взаємин і заміщується більш життєвою

нормативною формою –Золотим правилом, поява якого посутньо знаменує оформлення моралі, або моральності у сучасному сенсі цього слова. Перехід від таліону до золотого правила своєрідно репрезентує народна мудрість: «Як гукнеться, так і відізветься», «Не рий яму іншому, сам в неї впадеш». А це в нормативному сенсі вже близько до вимоги Золотого правила: «Як ти будеш чинити, так будуть чинити й з тобою».

Золоте правило існує в двох формах – негативній («Не роби іншим того, чого собі не бажаєш») і позитивній («Чини щодо інших так, як би ти бажав, щоб інші чинили щодо тебе»). Негативне формулювання асоціюється із правом, автономією особистості, позитивне – з універсальною моральністю, повагою до іншої особистості. Принципову з етичного погляду думку запропонував російський філософ XIX ст. Вол.Соловйов. Не звертаючись до терміну «золоте правило», він розглядав обидва формулювання як окремі вираження перебороження людського егоїзму і вироблення принципу альтруїзму: в негативній формі він вбачав правило справедливості, в позитивній – правило милосердя.

У правилі справедливості не міститься прямого віднесення до правила любові до іншого, тоді як у правилі милосердя, з християнського погляду, інтенція любові незаперечна. Тому поширеною є думка, що християнський закон любові виступає лише окремим виразом, або іншою назвою, Золотого правила. Так, Ісус, правилу таліону прямо протиставляв заповіт любові (Мф. 5:38-39,44), хоча відгомін таліону зберігається в настанові «Око за око, зуб за зуб». А у Нагорній проповіді (Єв. від св.. Матвія) і Проповіді на рівнині (Єв. від св.Луки), Золоте правило і нова заповідь – любити ворогів своїх, стоять в одному й тому самому контексті. У шостій главі Євангелія від св..Луки ці заповіді текстуально розміщені дуже близько одна від одної: «А вам, хто слухає, Я кажу: Любіть своїх ворогів, добро робіть тим, хто ненавидить вас» (Лк. 6:27). І далі: «І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви» (Лк..6:31).

Заповідь любові не заперечує Золотого правила, а реінтерпретує його як великодушність і, у такий спосіб, робить його не тільки можливим, а необхідним шляхом для заповіді, що, як зазначає П.Рікер, через свій над етичний характер має вихід у етичну сферу тільки у вигляді парадоксальної поведінки. Саме до такої поведінки закликають рядки, що є продовженням нової заповіді: « Благословляйте тих, хто вас проклинає, і моліться за тих, хто кривду вам чинить. Хто вдарить тебе по щоці, підстав йому й другу, а хто хоче плаща твого взяти, не забороняй і сорочки. І кожному, хто в тебе просить, подай, а від того, хто твоє забирає, назад не жадай» (Лк. 6:28-30). Це особлива позиція, яку собі обирали Франциск Асизький, Ганді, Мартін Лютер Кінг. Але як можна нерівноцінність дії зробити загальним правилом? Щоб надморальне не перетворилось на неморальне, а потім на імморальне –наприклад, на боягузтво – воно має пройти через принцип моральності, підсумований у Золотому правилі і формалізованому у вигляді закону справедливості, підсумовує П.Рікер.

Структура моралі. В моралі як цілісному структурному утворенні наявні такі три основні рівні: моральна свідомість, моральна діяльність і моральні відносини.

Моральна свідомість – не що інше, як людська свідомість з властивими їй внутрішніми функціями, смисловим і ціннісним змістом. Вона включає основні моральні норми і принципи, мотиви і ціннісні орієнтації. Її основними категоріями є: добро і зло, обов’язок, відповідальність, справедливість, сенс життя і ставлення до смерті, щастя. У моральній самосвідомості людини актуалізуються передовсім категорії совісті, вини і сорому, честі та гідності.

В історії моральної свідомості, не дивлячись на збереження лексичної єдності (наприклад, в таких висловлюваннях –оцінках як «старе добре вино», «добрий кінь», «добрий вчинок», «доброта» та ін.), відбувається встановлення смислових відтінків у вживанні слова «добро». Найважливішим було

встановлення відмінності добра у відносному і абсолютному сенсі.»добре» в одному випадку – це гарне, приємне, корисне, а отже щось цінніше за інше, або ж цінне для окремого індивіда у певних умовах, а в інших – є вираженням добра, тобто цінного самого по собі, що не виступає засобом заради іншої мети. Добро в цьому другому абсолютному значенні й є моральним і етичним поняттям. Воно виражає позитивне значення явищ чи подій в їхньому відношенні до вищої цінності – до ідеалу. Ідеалом тут виступає найзагальніше, універсальне, абсолютне уявлення про благе і належне, деякий образ досконалості в речах, явищах, людях. Зло є протилежністю добра.

Історичний процес формування цих понять був процесом становлення і розвитку самої моралі. При цьому добро і зло усвідомлюються як особливого роду цінності, що не стосуються природних чи стихійних подій. Те, що відбувається стихійно, може мати благі чи злі наслідки для людини. Але такі події не мають відношення до того, про що мислять в категоріях добра чи зла, вони лежать по той бік добра і зла. Добро і зло характеризують навмисні дії, що здійснюються вільно, тобто вчинки. Разом із тим добро і зло позначають вільні вчинки, які здійснюються у відповідності з деяким ідеалом. Добро, зрештою, наближає людину до ідеалу, зло – віддаляє від нього. Нормативно-ціннісний зміст добра і зла визначається не тим, яким є джерело морального ідеалу, або вищого блага, а тим, яким є зміст останнього. Якщо моральним ідеалом виступає всезагальне духовне єднання людей, то добром буде подолання відокремленості і встановлення взаєморозуміння, злагоди і людяності. В цьому й буде полягати абсолютне добро, тоді як злом - все те, що заважатиме і зашкоджуватиме цьому рухові. Як людські якості добро, тобто доброта, виявляється у милосерді і любові, а зло, тобто злобність – у ворожості і насиллі.

Добро, за Гегелем, є істиною особливої волі, а воля як потяг чинити Добро являє совість. Совість є процесом внутрішнього визначення добра. Під цим кутом зору відображає в самосвідомості (самооцінках і мотивах) людини

моральні запити і вимоги спільноти і утворює здатність людини контролювати свою поведінку і думки. Міра участі совісті у процесі вибору тієї чи тієї життєвої позиції показує міру здатності особистості до само- детермінації, міру її відповідальності і свободи. Совість не з'являється лише в ситуаціях морального вибору. Вона «говорить» навіть коли «мовчить», і «кричить» коли «мучить». Цим визначається дія совісті як внутрішнього імперативу особи, її зв'язок з усвідомленням сорому, гідності і честі людини.

Моральні норми, цінності і принципи вибудовують певну цілісну лінію поведінки людини і постають складовими її морального характеру. Наявність принципів, скажімо, справедливості, працелюбності, патріотизму тощо, надає поведінці особи завбачуваності. Мотив виражає зацікавленість суб'єкта у певній дії і є відповіддю на питання, чому, власне, він її вчинив. Якщо дії або поведінка людини лише зовні відповідають вимогам моралі, а посутньо ґрунтуються на позаморальній чи аморальній системі мотивів, то такий тип поведінки буде тільки легальним , а не моральним. Відповідно, й оцінка дій та вчинків буде нижчою, ніж у тому випадку, коли вчинки спираються на власне моральні мотиви, які узагальнено, слід за Кантом, можна позначити як «добру волю».

З цим пов'язана й відмінність правового закону від власне морального. У першому випадку людина відповідає перед законом і в разі його порушення несе відповідне юридичне покарання, у другому – вона відповідає за свій вчинок, і відповідає за себе в змісті, отже й результатах своїх вчинків. Відтак її відповідальність переміщується в середину моральної свідомості і моральної самооцінки, ґрунтом якої можуть виступати сором, совість, вина, гідність, честь та ін. Недарма Кант, з'ясовуючи специфіку моральнісного закону як висхідного закону людської волі, приходить до необхідності поділу всіх імперативів людської поведінки на два великі класи: гіпотетичні і категоричні. Гіпотетичні імперативи є умовними і відносними, позаяк говорять, що вчинки є добрими в якомусь певному відношенні, принагідно до певної мети. Вчинок оцінюється з

погляду його можливих наслідків, як-от поради лікаря пацієнту. Певною мірою ця гіпотетичність міститься й в практичних експлікаціях Золотого правила, де неявно задається умовність можливого волевиявлення: «я бажаю ставиться до тебе добре, якщо ти бажатимеш того самого…». Категоричний імператив вимагає чинити незалежно від будь-яких умов і безвідносно до будь-якої мети діяльності. Він включає ідею самоцінності людини як розумної істоти, суб'єкта можливої доброї волі, що наочно виявляється у другому Кантовому формулюванні категоричного імперативу: « Чини так, щоби ти завжди ставився до людства і в своєму образі, і в образі будь-якого іншого так само як до мети і ніколи не ставився б до нього лише як до засобу». Це, безумовно, ригористична вимога (тому етику Канта й називають ригористичною), але разом із тим в цьому моменті вона виявляє свій іманентний зв'язок з цінностями та їхнім вибором як підстави практичного вчинку.

Зміст відповідальності людини визначається, зрештою, її свободою, тим наскільки вона вільна у своєму виборі, насамперед чи свобідна її воля. Найбільш ґрунтовні експлікації цієї проблеми дав екзистенціалізм (передовсім Ж.-П.Сартр). Сучасна людина дедалі більшою мірою усвідомлює, що вона мусить і здатна взяти на себе відповідальність за виживання свого роду і за продовження життя на планеті Земля. Симптомом зазначених духовних змін став розголос, якого дістала книга німецького філософа Г.Йонаса «Принцип відповідальності», в якій автор обґрунтовує відповідальність людини за виживання людства – відповідальність не лише перед іншими людьми, але й за природу.

Якщо мотивація дає відповідь на питання чому і для чого людина діє відповідним чином, то доповнюючи її ціннісна орієнтація підпорядковує собі відповідь на питання заради чого діє людина? Існують, принаймні, два типи цінностей: цінності, сенс яких визначається наявними потребами і інтересами людини, і цінності, які надають сенсу існуванню самої людини. Немає сумніву,

що моральні цінності, передовсім ідея Добра, належить до тих, що входять до сенсоутворення людського буття.

Моральна діяльність розкривається через поняття свободи, свободи волі, свободи вибору, вчинку, співвідношення мети і засобів, мотиву та результату моральної дії. Уявлення, категорії, цінності і норми, що становлять зміст моральної свідомості, знаходять своє втілення в самій діяльності людини й у світі її вчинків. Проблема з якої починається етика як теорія моральної діяльності – це проблема свободи. Свобода дії – одне з основних прагнень людини. Бажання робити те, що хочеш є найбільш елементарною і разом із тим найзагальнішою умовою її діяльності, що межує із свавіллям і спонтанністю її життєвих інстинктів та спонук до самореалізації у творчості. Тому в етичному плані ще з часів Сократа, Платона і Аристотеля завжди була актуальною проблема свободи волі як засадничої підстави автономії людини - її здатності вільно визначати свої практичні дії, обирати цінності і приймати рішення. У середньовічній культурі в дискусії між Пелагієм і Августином вона набула форми обговорення співвідношення між божественним напередвстановленням і свободою волі людини, яке в епоху пізнього Відродження було продовжене в полеміці між Еразмом Роттердамським і Лютером про свободу і рабство волі. Ця проблема слугувала приводом не лише до палких словесних дискусій, але й релігійних воєн. Крайні позиції у висвітленні цієї проблеми дістали назви волюнтаризму та фаталізму. Волюнтаризм (від лат.- voluntas, воля) розглядає волю як вище начало буття, зокрема, як вищий принцип моральності. З такого погляду людина здійснює моральний вибір незалежно від будь-яких зовнішніх детермінант, керуючись тільки власною волею (цю позицію обґрунтовували Й.Г.Фіхте, А.Шопенгауер, Е.Гартман, Ф.Ніцше). Фаталізм (від лат. fatum – фатум, доля), на противагу цьому, вбачає в кожній події і людському вчинку прояв невідворотної необхідності чи долі, що виключає вільний вибір і

випадковість рішень та подій. (Демокріт, стоїки, Т.Гоббс, Б.Спіноза, О.Шпенглер).

Людська діяльність завжди скерована певною метою, задля реалізації якої використовує ті чи ті засоби. Власне етичного характеру проблема співвідношення цілей і засобів набуває тоді, коли виникає питання про доцільність використання засобів, сумнівних з морального погляду – насильних, примусових, таких, що принижують гідність людини, руйнують іншу особистість. У культурі в розв'язанні цієї проблеми історично склались три позиції. Перша з них асоціюється з іменами Маккіавелі та Ігнатія Лойоли і артикулюється як «Ціль виправдовує засоби». Альтернативна точка зору заперечує використання будь-яких насильних і сумнівних в моральному відношенні засобів (Г.Торо, М.Ганді, М.Л.Кінг). Третя позиція пов'язана з усвідомленням конкретної взаємообумовленості цілей і засобів, філософське обґрунтування якої ми знаходимо, зокрема, в філософії Гегеля: мета не виправдовує, а визначає засоби, тому за її характером можна – принаймні до певної міри - судити про засоби.

Моральні відносини між людьми встановлюються у процесі їхнього спілкування і характеризуються відкритістю чи замкненістю, моно логічністю чи діалогічністю, повагою і неповагою, співчуттям і холодністю, любов'ю чи ненавистю, визнанням чи невизнанням іншої особистості, терпимістю чи нетерпимістю та ін. Формуючи в собі готовність до спілкування з людьми і світом, людська суб'єктивність здійснює акт самовизначення й разом із тим дає змогу кожному учасникові спілкування здобувати свободу як від власного Я, так і обставин. Можна твердити, що саме моральне ставлення до Іншого дає свободі людини конче потрібну екзистенційну опору. І цей вимір свободи волі є тим вагомішим, чим більш значущим і духовно багатим виявляється наше спілкування, що виходить з поваги до гідності іншої людини. Великого значення для соціального порозуміння і утвердження принципів свободи (як й

справедливості та солідарності) набуває те, за якої форми розгортаються моральні відносини у суспільстві - примусової, чи непримусової, насильної чи ненасильної, авторитарної чи демократичної, зрештою, якої форми існування набуває в суспільстві толерантність.

В залежності від способу соціокультурної ідентифікації соціального суб'єкта толерантність повертається різними своїми гранями – то як людська якість, то як норма, то як соціальний принцип. Ці площини розгляду толерантності дозволяють краще зрозуміти те, як вона трансформується у взаєминах між людьми, де може поставати у модусах 1) байдужості, 2) неможливості взаєморозуміння, 3) поблажливого ставлення, що виявляється у відчутті вищості і переваги над іншими системами цінностей, культурами і людьми, поблажливого ставлення до їхніх слабкостей, яке сполучається із деякою долею презирства, 4) розширення власного досвіду і критичного діалогу, як способу подолання нетерпимості на шляху усвідомлення меж своєї позиції і культурної ідентичності та можливості їх зміни. Важливим доповненням до останнього тлумачення толерантності може бути її визначення, як етичного обмеження несумірності концептуальних каркасів, яке дає сучасний філософ Е.Ю.Соловйов.

У публічній сфері ми стикаємось, по перше, з так званим, „парадоксом толерантності", а саме: чи можемо ми бути толерантними до нетолерантних. А по-друге, з тією обставиною, що, говорячи словами російського філософа XIX ст. Вол. Соловйова, цілком фальшивим є саме вихваляння терпимості як чудової якості. Сама по собі терпимість є якість середня і стає доброю чи поганою в залежності від предмету, до якого прикладається і душевного потягу, яким визначається. Якщо хтось виявляє терпимість до кричущих злочинних дій особистостей сильніших за нього з-за боязкості прогнівити їх, то така терпимість, зазначає мислитель, називається підлістю і аж ніяк не чудовою якістю. Якщо дехто ставиться терпимо до чужих думок і справ тому, що сам не

має ніяких переконань щодо розрізнення доброго і поганого, то така терпимість називається байдужістю до істини і добра, безпринципністю, індиферентизмом, і ніякого схвалення не заслуговує. Терпимість до чужих гріхів є якістю низькою, якщо вона навіюється задумом прикрити чи виправдати нею свої власні пороки, але вона заслуговує на схвалення, коли засновується на сердечній доброзичливості або ж на свідомості загальної людської недосконалості. Поблажливе ставлення навіть до найлихіших злочинців, але обеззброєних і таких, що вже здатні відповідати за свою вину, називається великодушністю, милосердям і постає якістю дійсно чудовою, так само як і терпимість до теоретичних заблуджень, які виникають не з байдужості до істини, а зі свідомості багатоманіття розумових шляхів, якими люди доходять до істини (Див.: Соловьев В.С. Спор о справедливости //Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. М.: Правда, 1989. - Т.2. С.511).

Толерантність в суспільстві визначається ступенем розвитку громадянських свобод та плюралізму. Водночас в моральному плані характер її виявлення залежить від «етосу» суспільства, в якому можна, дотримуючись концепції Рут Бенедикт (див. її працю «Хризантема та меч»), виявити співіснування двох культур: «культури сорому» та «культури вини». Джерело моральних санкцій і авторитетів, за утворення відчуття сорому, перебуває в інших людях. Наприклад, коли вони критикують або глузують, ми можемо відчувати приниження. Особа відчуває сором саме тому, що співвідносить себе з оцінкою інших людей: попри те, що почуття сорому виникає в самій людині, воно сприймається як таке, що відбувається перед іншими, в очах яких вона постає, скажімо, як недолуга, нерозумна, смішна тощо. Сором як відчуття приниження мотивує людину до приховування певних якостей, котрі ображають і плюндрують нас в очах інших . Тому часто спостережні насилля і агресія як крайні форми нетерпимості виступають безпосередніми і, в силу своєї психологічної „зручності”, найбільш легкими формами подолання сорому.

Інша форма подолання – зміна ситуації на краще, наприклад, шляхом визнання помилок і вдосконалення себе – відсувається на другий план, бо потребує певної міри терпимості, прикладання зусиль і праці. У „культурі вини", за Р.Бенедикт, джерелом моральних санкцій виступає сама людина, насамперед визнаний нею моральний закон, порушуючи який вона відчуває себе винною і грішною в своїх очах. На відміну від сорому, почуття вини і гріха зменшується, якщо їх розкрити, розповісти про них, сповістити про щось чи про себе (практика сповіді).Культура вини сприяє більшому виявленню толерантності у взаєминах людей.

У відповідності з розумінням джерела моралі можна виділити такі типи етичних вчень: а) натуралістичні – розглядають мораль як результат розвитку природних закономірностей (Г.Спенсер, П.А.Кропоткін, школа соціобіології); б) соціологічні - як елемент суспільної організації, різновид соціальної дисципліни (Т.Гоббс, Дж.С.Мілль, марксизм, М.Вебер, Е.Дюркгейм) або репресії (З.Фрейд, Ф.Ніцше); в) антропологічні – як якісну характеристику людини (Демокріт, Аристотель, К.Гельвецій, Ж.-П.Сартр, Е.Фромм); г)супранутаралістичні – пояснюють мораль як зумовлену трансцендентальним началом, як даний у одкровенні Божий заповіт (Геракліт, Платон, Августин, Фома Аквінський, російська релігійно-філософська традиція, Тейяр де Шарден). Різне тлумачення морального ідеалу веде відповідно до утворення інших типів моральних вчень: а) гедоністичні виголошують задоволення вищою цінністю і метою життя людини (кіренаїки, А.Ф.де Сад); б) утилітаристські, або прагматичні вчення: тут морально цінним є те, що слугує певній меті (софісти, Мілль, Б.Франклін, М.Чернишевський, марксизм); в) перфекціоністські обґрунтовують думку, що вищою цінністю людини є досконаліть (Платон, Августин, Спіноза, Вол.Соловйов, М.Бердяєв); г) гуманістичні - тут вищою моральною цінністю виступає сама людина (Шефтсбері, А.Шопенгауер, Фромм).

Сучасний економічний розвиток, що призвів до катастрофічної експлуатації природи, різко поставив питання екологічної етики, а розвиток біотехнологій і генетичне маніпулювання з людським матеріалом - питання біоетики. В цих умовах зростає роль гуманітарної експертизи, яку можна розглядати як розширену етичну експертизу ризиків і небезпек, що загрожують людському існуванню. Така експертиза сполучається з дискурсивною етикою (Ю.Габермас), а з іншого боку – спирається на принципи сучасної етики відповідальності (Д.Бьолер, А.Єрмоленко). В рамках останньої стає актуальним наступне формулювання екологічного категоричного імперативу, який пропонує А.М.Єрмоленко: чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть з її всезагального застосування, будуть «прийнятними» для всього сущого, що немов би бере участь у дискурсі як рівноправний партнер. Ця вимога узасадничується визнанням усіх форм буття (не лише живих) як рівноправних попри всі їхні відмінності, особливо стосовно людини. У такий спосіб Кантова вимога не ставиться до людини лише як до засобу, а завжди як до мети, набуває тут універсального характеру як ставлення до всього сущого, а отже й відповідальності за нього і перед ним.

Питання для самоконтролю

1.Що є предметом етики? Чому етика є філософською дисципліною?

2.Що таке етос? Чим викликане розрізнення моралі і моральності?

3.Що є основною соціальною функцією моралі? Схарактеризуйте ціннісно-імперативний зміст моралі.

4.Яка структура моралі? Назвіть основні категорії моральної свідомості. Що таке добро? Як пов’язані між собою добро і совість?

5.Якими способами розв’язується проблема мети і засобів в моральному плані?

6.Як пов’язані між собою свобода і відповідальність? В чому полягає відмінність між моральною і правовою свідомістю?

7.Що таке толерантність? Які форми її вияавлення? Як вона пов’язана з «культурою сорому» та «культурою вини» ?

Литература

Аристотель Большая этика – Соч. В 4-х т. М., 1983. Т.4.

Бердяев Н. О назначении человека.- М.,1993.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990.

Дробницкий О.Г.Понятие морали. –М., 1974.

ЕрмоленкоА.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека. К.,1994

Кант И. Критика практического разума .- Соч. в 6-ти т. Т.4(1). М.,1965.

Фромм Э.Искусство любить // Душа человека. М., 1992.

Підручники: Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. – М.,1999;

Малахов В.А. Етика – К.,1996.

Попович М. Філософія свободи. – Харків: Фоліо, 2018. – 524 с.

Естетика

Естетика (від грец. бЯухзфйкьт чуттєвий): 1) філософія естетичної і художньої діяльності; 2) філософська дисципліна, що осмислює сутність та сенс цінностей, їх породження, сприйняття, оцінки і засвоєння під кутом зору досконалості і краси. Термін «естетика» також вживається для позначення естетичної складової культури та її естетичних компонентів (в цьому сенсі говорять про естетику поведінки, спорту, церковного обряду, воїнського параду, свята, якогось предмету тощо).

Естетика як форма знання про ціннісне відношення людини до природи і культури, формується у специфічний спосіб філософського осмислення чуттєво-образного і символічного сприйняття світу. Це відбувається шляхом доведення цього сприйняття до категоріального його осмислення, тобто переведення у площину філософської мови і відповідних понять, де чуттєві образи і символи, як форми вираження дійсності в свідомості, розглядаються під кутом зору пошуку граничних засад їх буття в культурі і мисленні людини. Не випадково, що сам термін «естетика» вперше зустрічається у Олександра Баумгартена в однойменному трактаті («Aesthetica») для позначення «науки про чуттєве знання», котра у якості «нижчої теорії пізнання» мала доповнити логіку Хрістіана Вольфа. Запропоноване Баумгартеном ново латинське лінгвістичне утворення сягає грецького «естетікос» (відчуваючий, чуттєвий), «естетис» (відчуття, відчування, почуття), а також переносних значень цих слів (зауваження, розуміння, пізнавання). Відтак, відпочатку термінам «естетика» і «естетичне» надавалось у понятійному плані гносеологічного статусу. Якщо логічні судження в його розумінні ґрунтуються на ясних і чітких уявленнях, то чуттєві (естетичні) - на невиразних. Перші – це судження розуму, другі – судження смаку: їхнім предметом є прекрасне, тоді як логічних – істина. Тому до естетики Баумгартен відніс й філософію мистецтва, предметом якої він

вважав прекрасне. Ці ідеї потім були розвинуті Кантом, Гегелем, іншими представниками німецького ідеалізму. Отже, «естетика» як поняття була заявлена в якості теоретичної дисципліни, що вивчає сферу «чуттєво-надчуттєвих» форм, які чуттєво-образно виражають дійсність, але у співвідношенні з мисленням людини. Саме у цьому відношенні Кант називає «естетику» наукою про «правила чуттєвості взагалі», значення терміна якої зберігається у феноменології. Від О. Баумгартена йде вживання терміна «естетика» для позначення художньої творчості взагалі, яке, вбираючи досвід її осмислення в просвітництві та романтизмі, закріплюється в «Лекціях з естетики» Гегеля. Відтак, естетика, яка довгий час розвивалась як філософія прекрасного, почала включати такі модифікації естетичного переживання як величне, низьке, трагічне, комічне, потворне, іронію, гумор, бурлеск, гротеск, гру, свято та ін.

На ґрунті філософського осмислення естетичного як відношення чуттєво-образної та символічної складової свідомості до дійсності сформувалось його розуміння як метакатегорії, тобто найбільш широкої і фундаментальної категорії естетики. Вона відображує те загальне, що притаманне прекрасному, величному, низькому, трагічному, комічному та іншим естетичним якостям життя та мистецтва. Втім, естетичне було усвідомлене як самостійна і основоположна для системи естетичних знань категорія лише у другій половині XX ст. До цього теоретичне усвідомлення проявів естетичного (естетичних якостей) відбувалась у перспективі візії прекрасного.

У сфері естетичного як цілісного структурного утворення можна умовно вичленувати три рівні: естетичну свідомість, естетичну діяльність і естетичне відношення до дійсності (що включає і ставлення до людей) або естетичну культуру, в якій заломлюється всі ці три рівні.

Естетична свідомість. Естетичний досвід, що утворюється як переживання прекрасного, спершу не усвідомлювався як належний культурі. В архаїчних спільнотах прекрасне виступало у формі корисного допоки повністю не сформувалися опозиція «природа-культура», а точніше «природне-штучне» («сире-варене» за К. Леві-Стросом). З цього моменту людина отримує можливість насолоджуватись прекрасним, яке перевершує утилітарно-буденні потреби, більше того створювати образи прекрасного як прекрасні образи. Виникає специфічна форма естетичного сприйняття, як такого стану свідомості, котрому притаманні спокій, відсутність чуттєвої пожадливості і хтивості, просвітленість. Так, у давній східній культурній традиції прекрасне – це виявлення внутрішньої структури (чи голосу) буття, космосу, істинної духовності, що підіймає людину над буденно-звичаєвим існуванням. Ця традиція естетизує шлях духовного очищення і прозріння. В античній традиції прекрасне постає пластичним виявленням внутрішньої гармонійної структури космосу, але космосу видимого, такого, що ми чуємо, взагалі чуттєво відчуваємо. Тому Краса в античності невіддільна від тіла, а відтак й естетика як знання про Прекрасне невіддільна від космології, астрономії, філософського вчення про буття – онтології. У центрі середньовічної естетики знаходиться вже не чуттєво-тілесний космос, а духовний особистісний Абсолют. Прекрасне тут виражає не пластичний характер буття, а позатілесний, духовний зміст, який лише приблизно може бути виражений у чуттєвій матерії. Тому такого великого значення у середньовічній культурі набуває поняття символу. Із розпадом середньовічних форм культурного життя в епоху Відродження, а особливо із становленням модерних західних суспільств у Новий час, на передній план естетичного сприйняття світу відбувається висунення людської суб'єктивності. Підсумковий філософській аналіз суб'єктивної сторони естетичного сприйняття у Новий час, що закладає основи модерної естетики, ми знаходимо у І.Канта («Критика здатності судження»). Мислитель вважав, що за

естетичного сприйняття предмету: 1) наше ставлення до нього безкорисне, незацікавлене, чим принципово відрізняється від морального практичного відношення; 2) ми отримуємо задоволення «без поняття»; 3) предмет сприймається як доцільний «без уявлення про мету»; 4) предмет розглядається як предмет необхідного задоволення. Відтак І.Кант підкреслює понадчуттєву природу прекрасного і виділяє його із сфери утилітарного, абсолютизуючи практичну незацікавленість у предметі естетичної насолоди. Постмодерна естетика розщеплює естетичне сприйняття, розглядаючи людську суб'єктивність не як цілісне утворення, а як те, що раз по разу виникає і щезає в різного роду мовних і символічних практиках. В результаті цього прекрасне релятивізується, виводиться поза межі ціннісного ставлення до нього з позицій певного історично сформованого в культурі суспільного ідеалу, й перетворюється на гру уяви, репрезентованої символічними мовами.

Стрижневою, смислоутворюючою категорією естетичної свідомості, є категорія прекрасного. Якщо ми мислимо її в ціннісному контексті культури і історично сформованого суспільного ідеалу про належне, яке пов'язує естетичне з буттям людини та її етосом, тобто з етичним як таким, то прекрасне постає об'єктивно і залежить не від сприйняття індивіда, а від реальної загальнозначущої цінності предмета. У ціннісному контексті культури і суголосного їй ідеалу прекрасного складається уявлення і про потворне, як те, що позбавлене певного – відповідного ідеалу – образу. Потворне передовсім –це ущербне, ушкоджене, недосконале буття чогось чи когось. На тлі потворного стає зрозумілим, що Прекрасне є спільнотним утворенням – це естетична якість, яка зумовлюється діяльністю людини, що залучає світ у сферу людських інтересів і ставить кожний предмет у відношення до людства. Прекрасне – найширше позитивне значення явищ і подій для людини, що межує з Добром і Благом. В цьому джерело його понадчуттєвого буття, джерело духовності і гуманності.

Разом із тим прекрасне є виявленням свободи людини: пізнані і естетично засвоєні явища чи події не містять у собі нічого відразливого і страшного. Людина, яка оволоділа цим, вільна щодо нього, чим, зокрема, пояснюється естетична привабливість жахливого і потворного як стану, що містить в собі можливості як очищення і звільнення від нього, так і підкорення йому своєї волі. В екзистенційному плані утворюються підстави для трагічного і комічного як вимірів естетичного сприйняття світу в драмі людського буття. Це знайшло своє розуміння вже в структурі античної естетичної свідомості, де трагедію в театральному дійстві доповнювала комедія, і філософське осмислення чого ми бачимо в естетиці Аристотеля. З іншого боку, вільне володіння силами природи і власними силами, вміння підпорядковувати і розумно їх використовувати, викликає естетичну насолоду. Краса у природі сприймається як сфера вільного володіння природним предметом, передовсім в уяві, що спонукає до наслідування («мімесісу») її в діяльності. А у діяльності, як то мистецтві, науці, спорті вона – сфера вільного володіння мистецтвом її наслідування як майстерністю, майстерністю пізнання і оволодіння. Це слугує екзистенційною підставою для звеличування людини, зрештою духовною підставою для утвердження величного як категорії естетичної свідомості.

Величне і протилежна йому категорія естетики низьке спершу осмислювались у формі образів епосу (Гесіод, Гомер), трагедії (Есхіл) і комедії (Аристофан), а згодом риторичних фігур мовлення (Аристотель). Надалі, наприклад, Псевдо-Лонгін, виявляючи духовні джерела величного, відносить до нього незвичайні пристрасті, красу мовлення у поєднанні з високими думками, що далекі від марнославства, багатства, влади. Величне підіймає людину до величі божества, даруючи безсмертя. Почуття величного викликає не вогонь здобутий людиною, а вогонь небесний, подібно до того, як людину вражає вулкан, або ж не вода ручаїв, а хвилювання моря. Тут йдеться про те, що в естетичному сприйнятті, яке породжує почуття величного, схоплюється

невідомі й утаємничені сторони буття. Середньовічна культура пов'язувала величне з Богом. Бог – найвеличніше (вище Благо), і це поняття вказує на буття, бо небуття – не благо, а зло. Потяг до вищого Блага, буття Бога знаходить своє втілення в архітектурі: середньовічні собори своїми шпилями спрямовані у безмежжя неба і відбивають прагнення людини до високого і чистого. Гегель вважав, що величне втілює той етап руху Абсолютного духу, що відповідає романтичній стадії розвитку мистецтва. Величні образи особливо є близькими поезії і музиці, піднесення яких відбувається в епоху романтизму. Німецькій філософ М.Гартман визначав величне як прекрасне, що йде на зустріч потребі людині в тому, що є більшим за неї, тобто перевершує її. Сприймаючи величне людина долає свою обмеженість й усвідомлює свою більшу значимість.

Взагалі, виділяють дві позиції щодо співвідношення прекрасного і величного: величне є перевершене прекрасне, його особливий рід, що характеризується величчю і міццю; величне протилежне прекрасному, бо руйнує його гармонію і досконаліть. Виходячи з ціннісного контексту культури, в лоні якого виробляється певне розуміння ідеалів (досконалих образів) буття людини, можна припустити: якщо прекрасне – це позитивна цінність природних явищ, культурних артефактів і знань, якими людина у той чи інший спосіб вже оволоділа, то величне – це естетична якість цих предметів, що мають для буття людини позитивне значення, втім, ще не розкритих і не пізнаних повною мірою, відтак таких предметів, що містять в собі нові потенційні (і часто-густо) непередбачувані сили. Ці неосвоєні сили (сфера свободи) втаємничені. Повне оволодіння ними, як і питання про необхідність, отож і свободу, доцільність, отже й моральний вибір в їхньому освоєнні, справа історії, яка дарує нові можливості для цього. Безконечність і вічність світу, потужні внутрішні сили людини – все це може викликати естетичне почуття величного. Але в ньому акцент може зміщуватися в діапазоні від екстазу захоплення до страху. Відповідно величне може або підносити людину або

пригнічувати її. В останньому випадку, подібно до того як почуття високого (великого) обертається на відчуття приниження (малісті), величне в естетичному сприйнятті переходить у низьке. Величне пов'язане з відчуттям безконечного, низьке - конечного. Так розгортається діалектика даних естетичних категорій. Що буде домінувати в естетичному сприйнятті людини великою мірою залежатиме від характеру її діяльності, від її вільного морального вибору, зрештою творіння себе і світу.

Естетична діяльність людини. З позицій теорії антропосоціогенезу та теорії трудової діяльності є певні підстави вважати, що першими предметами естетичного відношення людини до дійсності були знаряддя праці. Вони, у випадку їх вдалого виготовлення, поставали джерелом радощі і захоплення, отож можливої естетичної насолоди. Із розширенням сфери людської діяльності розширюється й коло предметів естетичного сприйняття. Людина починає естетично, у цілісний образно-символічний спосіб оцінювати природу, саму себе, спільноту. Скажімо, те, що було для племені корисним, виступало як символ повноти буття, багатства, отож й як красиве (це, зокрема знаходить свій вираз в мовах багатьох народів, скажімо, дорідна жінка вважалась красивою, бо дородність символізувала «породу» - здоров'я, фізичну міць, доступ до матеріальних благ (багатство), отже й високу здатність до дітонародження і продовження роду). Благо роду, «рід» - тут виступали взірцем і символом того, що слід було робити, відтак й цінністю та критеріями моральної й естетичної оцінки.

Так, праця старша за мистецтво як предметну діяльність. Однак, це не означає, що утилітарно-практичне відношення людини до природи передує естетичному, як, втім, й етичному. Вони, як показав Е.Б.Тайлор, знаходяться в синкретичній єдності в первинних культах, ритуалах і міфі, як формах усвідомлення практичного відношення людини до світу. Наприклад, полювання знаходить свою санкцію в ритуалі поклоніння і замовляння богів, що передує

практичним діям, відтак згодом перетворюється на мистецтво полювання як вироблення вмінь і навиків щодо результативності (утилітарності) його здійснення. Ще більшою мірою це стосується перших кроків розвитку агрокультури, де культ жінки як Матінки-Землі-Годувальниці набував характеру сакрально-естетичної дії (скажімо, елевсінські містерії і культ богині Деметри), а надалі форми оспівування у мистецтві.

Саме мистецтво відпочатку розглядається майже виключно з погляду його формальної і технічної структури. У давніх греків воно навіть термінологічно невідокремлене від ремесла і науки – фечнз («техне»). Мистецтво в античності не протиставляється природі як продукт вільної творчій діяльності фантазії, що характерне для новоєвропейської художньої діяльності, а розглядається як наслідування («мімесіс») їй, причому акцент робиться на співпадінні творів мистецтва з явищами природи, на близькості їх природним прообразам. Середньовічне мистецтво виходить з того, що художня форма протистоїть природній не як образ останньої, а лише як подібність, що й має пов'язувати їх між собою. Недосконале чуттєве сприйняття повинне заміщатись досконалим. Все чуттєве не тільки у мистецтві, але й у природі є лише відблиском позамежного, понадчуттєвого світу. Тому середньовічне мистецтво наскрізь символічне.

В епоху Відродження і в Новий час складається уявлення, що людина тільки тоді посутньо творить, коли втілює в предметі його внутрішню міру. Разом із тим складається культ митця як генія, що перетворює і підпорядковує собі матеріал. Відтак народжується й культ творчості, котре власне й генерує почуття прекрасного і здатність насолоджуватись красою: митець не стільки виявляє, скільки творить закони краси. Мистецтво постає як вища форма освоєння світу за цими законами. Воно перетворює всі впливи буття на прекрасне. Про щоб не говорив митець про прекрасні трагічні страждання, величні звитяги, про потворне і комічне, його твори мають викликати естетичну

насолоду. Данський філософ С.Кіркегор дав таку образну характеристику поету: нещасна людина, в серці якої приховані страждання, але чиї губи налаштовані так, що коли стогін виривається з них, він перетворюється на прекрасну музику. Цей образ переосмислює давнє передання про скульптора Перилла, що подарував тирану величезного бронзового бика, втім порожнього всередині. В нього закривали приречену на смерть людину, а під животом потвори розводили вогнище. Голова бика була створена так, що стогони гінуючої людини перетворювалися на мелодичні звуки. Одним з перших був страчений сам скульптор – творець бронзового бика. Притча порушує одне з найболючих питань, а саме моральної відповідальності митця, а в плані естетики як філософської дисципліни - про взаємозв'язок естетичного і етичного, зокрема, чи є естетичне компенсацією «нестачі, неповноти етосу».

Ця проблема має й інший бік. Її можна розглядати в контексті традиційної проблеми про співвідношення мистецтва і життя, або правди мистецтва і правди життя. Як, відомо, Платон виганяв із своєї ідеальної держави поетів, адже поезія, мистецтво взагалі, по-перше, відвертає людину від істини. Мистецтво тільки наслідує чуттєвий світ, який сам є копією ідеального світу – світу ідей як прообразів речей. Ми ж маємо шукати незмінні універсальні форми Добра, Істини і Краси, тоді як мистецтво дає недосконалі копії копій. По-друге, на думку Платона, поезія, трагедія зокрема, може збуджувати у глядачів, пристрасті, і тим самим порушувати гармонію душі. Це може послабити розумні засади поведінки людини, викликати назовні небажані еротичні і агресивні сили, які вводять в оману й руйнують особистість.

Втім, Аристотель доводив протилежне. Істинне або ідеальне добро ніколи не може бути досягнуте людиною, тому я можу загально міркувати про вічні зразки справедливості, але це нічого не дасть для покращення життя. Мистецтво ж дає можливість виявляти універсальне в одиничному наслідуючи і репрезентуючи його в уяві у такий спосіб, що ми можемо отримати практичні

знання для проведення змін у нашому житті. Аристотель з цих позицій вважав, що трагедія, відтворюючи у «мімесісі» реальний світ людських стосунків, не просто створює уявний світ образів, але й має можливість за їхньою допомогою впливати на душі людей, очистити їх від небажаних та хибних почуттів і думок. І це добре: якщо існують шкідливі звички і пристрасті, то краще їх вивільняти у перегляді драматичної постановки, ніж накопичувати в собі. Так, коли ми дивимось трагедію, події якої викликають у нас страх і співчуття, то ми позбавляємося від цих емоцій, і таким чином йдемо з театру звільненими і очищеними. В цьому полягає «катарсис» (букв.- очищення, або звільнення) трагічного дійства.

Спір Платона й Аристотеля своєрідно репрезентувався в існуючих нині таких позиціях щодо відношення мистецтва і життя.

1.Мистецтво нічого не виражає, окрім самого себе. Воно веде самостійне існування і розвивається за власними законами йому не має потреби бути реалістичним, воно має бути «мистецтвом заради мистецтва» і не переслідувати ніякої користі.

2.Суспільне життя має визначати ідеали, цілі та завдання мистецтва. Мистецтво має виконувати «соціальне замовлення», служити суспільству. Якщо воно відривається від життя, то перетворюється на красиву оману.

3. Все погане у мистецтві від того що воно наслідує життя. Життям і природою можна користуватись у мистецтві, але тільки як матеріалом, який має переводитись на мову художніх умовностей. Коли мистецтво відмовляється від уяви і фантазії, воно перестає бути мистецтвом.

4.Життя наслідує мистецтво, і чим більше мистецьких образів і символів входять до нього, тим багатшим та змістовнішим воно стає.

До того ж нині в людському житті наочно проявляється універсальний характер художньо-мистецької, естетичної діяльності. Окрім класичних (література, музика, живопис, пластика, театр, кіно) ми маємо її вираження й в

таких формах як «біомистецтво», «саєнс-арт», дизайн, організація навколишнього середовища, масові вистави, перформанс тощо. Проте неправильно було б зводити естетичну діяльність лише до художньо-мистецьких форм і видів, вона просякає й науку, й релігію, й техніку. Виникає необхідність естетично осмислити призначення і роль її у суспільстві, що, вочевидь, потребуватиме нових визначень і категорій. Зокрема, перед естетикою стоїть завдання ідентифікації таких понять як доцільність, предмет художньої діяльності, технічні засоби, синтез і полісинтез як продукти сучасної художньої культури. Водночас аналіз естетичних явищ в структурі діяльності надає можливість змістовного уточнення деяких традиційних для естетики понять, зокрема, таких як «естетичний ідеал», «естетична цінність», «естетичне відношення» тощо.

Всі ці позиції знаходять своє певне узгодження і практичні розв'язки, якщо взяти до уваги, що існує два типи цінностей: інструментальні та абсолютні цінності. Інструментальна цінність – це цінність чого-небудь як засобу, або інструменту, для реалізації якоїсь мети. Знаряддя чи інструмент, який виявляється корисним чи ефективним, набуває тут характеру інструментальної цінності. Цінності, які мають значення самі по собі, виступають метою для себе і вважаються незалежними від того, що вони можуть дати і до чого привести, носять характер абсолютних. Такими є цінність Добра в моралі., Істини в науці, Прекрасного в мистецтві. Зрозуміло, що мистецтво, що скероване категорією Прекрасного цінне саме по собі, тоді як його буття в тій чи іншій культурі відповідно до певного ідеалу, може набувати інструментального характеру в залежності від освітянських і виховних цілей, характеру естетичної діяльності в цілому. Та чи не втрачаємо ми при цьому розуміння Прекрасного?

Естетичне відношення. Естетичне як прояв культури людини. Де і як існує естетичне? Найпростіша відповідь на це питання така: естетичне, а це й краса, - якість предмету. Така відповідь отримала назву «натуралістичної», і з

позицій знаково-семіотичного розумінні природи естетичного є достатньо наївною. Будучи включеним в культурі у процеси символізації, естетичне пов'язує об'єкт із суб'єктом, духовне з тілесним. Однак помиляються як «природники», які вважають естетичне належним самим об'єктам, так і «суспільники», які зводять естетичне до суспільної якості. Тайна естетичного полягає у співвідношенні образу предмету з внутрішнім емоційним і духовним життям людини. Естетичне – це чуттєво-понадчуттєве утворення, що конституюються у відношенні людини до дійсності. У своєму естетичному відношенні до природи, до інших і самої себе людина виявляє себе передусім з позицій певної історично сформованої культури, в яку вона занурюється від народження, опановуючи її мову, символи, цінності і норми.

За переходу від внутрішнього світу людини до зовнішнього культура постає як особливий знак, твір, досконаліть, чим і зумовлюється в ній буття естетичного. Звуки оркестру – це ще не культура, а просто сигнали, що мають чуттєву фізичну природу, хоча й певний суспільний зміст. Цей суспільний зміст розпредмечується, вилущується з чуттєво-фізичної оболонки сигналу, перетворюється на знак і сенс в сприйнятті творів мистецтва. З культурою ми зустрічаємося тоді, коли, скажімо, слухаємо Майбороду, читаємо Шевченка, споглядаємо фрески Софії, насолоджуємося грою кращих акторів чи користуємось Інтернетом. Культура – це почуття, знання, свого роду компетентність і майстерність, за допомогою якої створюється і сприймаються твори мистецтва. Ці твори не існують поза їх розумінням з боку глядача, слухача, читача, тобто якщо вони знаходяться поза культурним полем спілкування і тлумачення. Це говорить про те, що естетичне і його центральна категорія Прекрасне постають культурним комунікативно-герменевтичним утворенням.

Яку «правду життя» - що якось виражена і у певний спосіб сприймається - несе нам прекрасний твір мистецтва? Звичайно, вона має інший

статус всезагальності, ніж та, що притаманна поняттю або мисленню: ця все загальність включає між-(інтер-)суб'єктивний вимір. Тобто, правда, яка відкривається нам в естетичному сприйнятті, не тільки суб'єктивна. Той, хто вважає щось прекрасним, зовсім не гадає, що це подобається лише йому, на відміну, скажімо, від індивідуального смаку гурмана. Стверджуючи, що «це» - прекрасне, він, говорячи словами Канта, «закликає до згоди кожного». Тому смак є комунікативним утворенням – більшою або меншою мірою він виражає те, що притаманне кожному. У сфері естетичного безглуздо шукати індивідуальний, суб'єктивний смак.

Натомість, припущення, що кожний має дійти загальної згоди, зовсім не означає, що можна переконати будь-кого. Гарний смак не у такий спосіб досягає всезагальності. Радше це означає, що почуття прекрасного має виховуватись, тобто кожний має навчитися розрізнювати прекрасне і менш прекрасне. Але здійснюється це не за допомогою ціннісних аргументів на користь власного смаку, або ж певного логічного доведення.

Буденна, як і «наукова», чи-то художня «критика» неестетичного смаку як розрізнення прекрасного і менш прекрасного, не є за своєю природою судженням, в якому прекрасне «науково» підводиться під поняття, чи за допомогою порівняння дається оцінка тій чи тій якості предмета естетичного сприйняття. Суть естетичного – нести значиме і водночас не підпадати під поняття мети і практичної зацікавленості. І це передовсім виявляється у сприйнятті нами «природної краси», скажімо, краси квітки. Прекрасними, власне, є природні речі, в які людина не вкладає ніякого сенсу. Прекрасними, втім, є й речі створені самою людиною, але позбавлені нею сенсу. Зустрічаючись з творами мистецтва, ми завжди відчуваємо напругу між конкретністю погляду, який «відображує-зображує» предмет, і тим значенням, яке ми віднаходимо у художньому творі. У підсумку отримуємо образ, начебто створений за певними правилами. Та суть мистецтва полягає в тому, що воно

саме творить дещо зразкове, тобто саме визначає правила (дає зразок, ідеальний образ) замість того, щоби створювати те, що відповідає якимось правилам. Відтак в дійсно естетичному акті, творення і сприйняття співпадають. Тут неможливо відділити твір від його сприйняття, адже й те й те є вільна гра уяви «спів-творення». Тому плодам творчої уяви притаманна багатозначність, що, звичайно, потребує певного тлумачення і розуміння, а це виводить їх у поле культурної комунікації як мовленнєвого спілкування суб'єктів символічного, в тому числі художньо-мистецького обміну.

Життя суспільства і людини знаходяться у постійній зміні і розвитку. В такому процесі виявляються нові аспекти взаємозв'язку людини і природи, особистості і колективу, праці і культури. Це здійснює великий вплив на всю структуру мистецтва і його відношення до культури в цілому. Відбувається розширення сфери естетичних переживань, з'являються нові напрямки естетичної активності, зростає роль і значимість естетичної культури суспільства і окремої людини. Виникає затребуваність в оновленні естетичної системи мислення з погляду необхідності проникнення в суть цих глобальних трансформацій художньо-мистецької діяльності та естетичного сприйняття. В цих умовах естетичне знання, виступаючи в єдності своїх пізнавальних, прогностичних і виховних функцій, слугує, поряд з філософським, науковим і релігійним знанням, підґрунтям формування нових культурних вимірів естетичного відношення людини до дійсності.

Питання для самоконтролю:

1.Дайте визначення естетики як філософської дисципліни. Як розумілась естетика Баумгартеном? Що нового вніс Кант в тлумачення Прекрасного?

2.В чому полягає сутність естетичного? Якими є традиційні помилки в тлумаченні естетичного?

3.Що таке естетична свідомість? Назвіть і дайте визначення основним категоріям естетичної свідомості.

4.Схарактеризуйте діалектику прекрасного і потворного, величного і низького, трагічного і комічного.

5. Схарактеризуйте основні позиції відношення мистецтва до життя.

6. Що таке естетичне як прояв культури людини?

Література

1. Гартман Н. Эстетика. - М.: Ника-Центр, 2004.

2. Гадамер Г.Г. Искусство и подражание// Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного.-М., 1991. с. 228-242.

3. Гегель Эстетика М., 1970. Т.1 С.

4. Кант И. Критика способности суждения . Собр.соч.в 6-ти т.5. С.

5.Кривцун О. А. Эстетика. - М.: Аспект Пресс, 2000.

6.Борев, Ю.Б. Эстетика: Учебник/Ю.Б. Борев-М,: Высш. шк., 2002. - 511с.

Соціальна філософія і її місце в системі філософського знання

Соціальна філософія вирізняється з-поміж інших галузей філософського знання специфікою об'єкта пізнання. Варто зазначити, що будь-яке пізнання має соціальний, суспільний характер, але соціальне пізнання полягає у виробленні системи знань про суспільство на різних його рівнях і в різних аспектах. Специфіка соціального пізнання полягає в тому, що його об'єктом тут виступає діяльність самих суб'єктів пізнання. Тобто, самі люди є одночасно і суб'єктами пізнання, і дійовими особами. Крім того, об'єктом пізнання стає також і взаємодія між суб'єктом і об'єктом пізнання. На відміну від наук про природу, в самому об'єкті соціального пізнання присутній і його суб'єкт. Таким суб'єктом є сама людина, що є членом суспільства, має власні інтереси і цінності, потреби, переконання. Тут виникає ще одна складність, що передбачає врахування цих особливостей у соціальному пізнанні, воно має особистісний характер. Насамкінець, соціальне пізнавання обумовлене рівнем соціально-історичного розвитку: рівнем розвитку матеріального і духовного життя; соціальною структурою і пануючими інтересами.

Беручи до уваги специфіку соціального пізнання, існування, в зв'язку з цим, великої кількості точок зору і різноманітних теорій, які пояснюють розвиток суспільства, можна визначити характер і особливості різних напрямків соціального пізнання.

1. Онтологічний (від грецьк. ontos - суще) напрямок соціального пізнання, що пояснює буття суспільства, закономірності і тенденції його функціонування і розвитку. Разом з тим він торкається і такого суб'єкта соціальної життєдіяльності, як людина, в тому відношенні, в якому вона включена в систему суспільних відносин. Про складність такого напрямку пізнання говорить і сама історія соціального пізнання. Варто відмітити, що різні автори за основу буття суспільства і людської діяльності приймають такі

різноманітні фактори, як ідею справедливості (Платон), провидіння Боже (Августин Блаженний), абсолютний розум (Гегель), економічний фактор (Маркс), «соціальний характер» (Е. Фромм), географічне середовище (Монтеск'є) тощо. Кожна з цих точок зору відображає той чи інший бік буття суспільства. Але завдання соціальної філософії полягає не в самій фіксації факторів соціального буття, а в тому, щоб віднайти об'єктивні закономірності і тенденції його функціонування та розвитку. Тут і виникає основна проблема, що ставить під питання можливість існування об'єктивних законів і тенденцій в суспільстві. Саме від того, якою буде відповідь на це питання, залежить і можливість існування самої соціальної науки. Якщо об'єктивні закони соціального життя існують, то, відповідно, можлива і соціальна наука. Якщо ж законів в суспільстві немає, то не може бути і наукового знання про суспільство, бо наука має справу з законами. Однозначної відповіді на це питання сьогодні не існує.

2. Гносеологічний (від грецьк. gnosis - знання) напрямок соціального пізнання пов'язаний з особливостями самого цього пізнання, перш за все з питанням про те, чи здатне воно формулювати власні закони і категорії.

До гносеологічного напрямку соціального пізнання відноситься також вирішення таких проблем:

- яким чином здійснюється пізнання суспільних явищ;

- які можливості їх пізнання і які межі пізнання;

- роль суспільної практики в соціальному пізнанні і значення в цьому особистого досвіду пізнаючого суб'єкта;

- роль соціологічних досліджень і соціальних експериментів в соціальному пізнанні.

3. Ціннісний – аксіологічний - (від грецьк. axios - цінний) напрямок, що відіграє важливу роль в розумінні специфіки соціального пізнання, оскільки будь-яке пізнання, а особливо, соціальне пов'язане з тими чи іншими

інтересами, ціннісними образами різних пізнаючих суб'єктів. Ціннісний підхід з'являється вже з самого початку пізнання – з вибору об'єкта дослідження. Цей вибір здійснюється конкретним суб'єктом з його життєвим і пізнавальним досвідом, індивідуальними цілями і завданнями. Крім того, ціннісні передумови і пріоритети більшою мірою визначають не лише вибір об'єкта пізнання, але і його форми та методи, а також специфіку трактування результатів соціального пізнання. В зв'язку з таким (ціннісним) аспектом соціального пізнання, постає питання про його об'єктивність, адже цінності носять особистісний характер. Але вчені притримуються думки, що сумісність ціннісного аспекту соціального пізнання з соціальною наукою полягає в тому, що ця наука досліджує в першу чергу об'єктивні закони і тенденції розвитку суспільства. В цьому сенсі ціннісні передумови будуть визначати не розвиток і функціонування об'єкта дослідження різних суспільних явищ, а лише характер і специфіку самого дослідження. Об'єкт сам по собі залишається незмінним незалежно від того, яким чином ми його пізнаємо.

Таким чином, ціннісний бік соціального пізнання не відкидає можливості наукового пізнання суспільства. Більш того, він сприяє вивченню суспільства, окремих соціальних явищ в різних аспектах і з різних позицій. Тим самим, відбувається більш конкретний, різнобічний і повний опис соціальних феноменів і, відповідно, більш наукове пояснення соціального життя. Специфіка такого пізнання полягає в тому, щоб на основі різних точок зору і різних підходів, позицій і думок виявити внутрішню сутність і закономірність розвитку соціальних явищ і процесів, що і складає основне завдання соціальних наук.

Отже, онтологічний, гносеологічний і ціннісний напрямки дослідження соціального пізнання варто розглядати у їх взаємодії, створюючи цілісну структуру пізнавальної діяльності людей.

Історія розвитку соціально-філософської думки

Для більш чіткого усвідомлення специфіки, місця і ролі соціального пізнання в системі філософської думки, а також кращого розуміння сучасних напрямків і стану соціальної філософії, варто розглянути основні напрямки соціально-філософської думки, що отримали своє визнання в попередні століття.

Позитивістський напрямок соціальної філософії.

Соціальна філософія як теоретично виражена система філософських поглядів на існування і розвиток суспільства оформилась в 20-40-ві роки XIX ст. В той час її ідеї були представлені перш за все в працях французького філософа Огюста Конта, а потім і його послідовника Герберта Спенсера. Паралельно з цим напрямком соціальної філософії розвивався і інший, який представлений в працях Карла Маркса і Фрідріха Енгельса.

Огюст Конт (1798-1857) ввів в науку термін «соціологія», що утворився зі сполучення латинського слова societas (суспільство) і грецького logos (вчення) – вчення про суспільство. Саме Конта називають основоположником соціології як самостійної науки про суспільство. Цю науку він сам називав соціальною філософією.

Він поставив і вирішував проблему функціонування і розвитку суспільства як цілісного організму. Згідно з його поглядами, суспільство визначає розвиток і діяльність всіх складових його суб'єктів, чи то особистостей, станів або класів. Він ввів в соціологію поняття «соціальна статика» для вивчення структури суспільства, взаємозв'язків різних його складових і «соціальна динаміка», за допомогою якого ним розкривався механізм функціонування і розвитку суспільства. Конт розробив систему понять соціальної філософії , за допомогою яких висловив свої погляди на суспільство і історичний процес. Вони відображені в його працях «Курс позитивної філософії» в шести томах і «Система позитивної політики» в чотирьох томах.

Цікаво зупинитись на тому, чому ж Конт називав свою філософську концепцію «позитивною»? Він пояснював, що його філософія і соціологія базуються на даних науки – не на уявленні і здогадах, а на наукових спостереженнях. О. Конт ввійшов історію науки і філософії як основоположник позитивізму. Центральними проблемами його позитивної соціальної філософії є проблеми закономірного характеру розвитку суспільства і його першооснови. Вирішуючи ці проблеми, йому вдалося сформулювати «основний закон інтелектуальної еволюції людства», який полягає в тому, що пізнавальна діяльність людей, їх суспільна свідомість і людська історія пройшли три стадії свого розвитку: теологічну («фіктивний спосіб мислення»), метафізичну («абстрактний спосіб мислення») та позитивну («науковий спосіб мислення, встановлення закономірності явищ»). На першій стадії домінує релігійна міфологічна свідомість, на основі якої формувалось ставлення людей до оточуючого світу, формувалась їх мораль. На метафізичній стадії людська свідомість, по Конту, оперує не уявленнями, а поняттями, що відображають реальні процеси життя людей. Але, враховуючи слабкий розвиток знань людей про оточуючий їх світ, ці поняття носили характер абстрактних. На позитивній стадії людська свідомість в своїх судженнях і висновках ґрунтується переважно на наукових спостереженнях.

Позитивізмом ставилась проблема прогресивного розвитку суспільства під впливом біологічних і астрономічних (космічних) законів. Конт зазначав, що на розвиток суспільства впливає клімат та расовий склад населення, але основний вплив на його розвиток здійснює інтелектуальна еволюція людства як еволюція його свідомості. Первинність свідомості людей і її вирішальний вплив на розвиток суспільства – такий підхід основоположника позитивістської філософії О. Конта до вирішення проблеми історичного розвитку. При цьому, особливу роль він надавав науці, як вищому прояву інтелектуальної еволюції людства.

Марксистська соціальна філософія.

Одночасно з позитивістським розвивався напрямок соціальної філософії, що представлений в працях Карла Маркса (1818-1883). Фрідріха Енгельса (1820-1895) та їх послідовників. Найголовнішою його особливістю став перехід від ідеалістичного до матеріалістичного розуміння розвитку суспільства і історичного процесу в цілому. Основною передумовою вивчення розвитку суспільства, на думку основоположників марксизму, - є живі люди з їх потребами та інтересами, що перебувають між собою в постійній взаємодії. Сукупність суспільних зв'язків і відносин всіх соціальних суб'єктів утворює те чи інше суспільство. Через систему притаманних йому суспільних відносин, умов матеріального виробництва, політичних і інших соціальних інститутів суспільство вирішальним чином визначає зміст і спрямування діяльності людей, впливає на формування і розвиток кожної людини.

Слід зазначити, що К. Маркс і Ф. Енгельс ніколи не відкидали роль свідомих мотивів виробничої, політичної і інших видів діяльності людей. Більш того, надавали їм великого значення. Однак, з точки зору марксизму прагнення і цілі людей, вся система їх внутрішньої мотивації обумовлена в кінцевому рахунку об'єктивними матеріальними факторами їх суспільного життя.

Отже, «ідеальні рушійні сили», тобто внутрішні мотиви діяльності людей, не є останніми причинами історичних подій. Тому, дуже важливо, що знаходиться за цими ідеальними рушійними силами, якими є «рушійні сили цих рушійних сил». Іншими словами, мова йде про матеріальні рушійні сили діяльності людей, до яких Маркс і Енгельс відносили перш за все матеріальні умови життя суспільства та, залежні від цих умов, матеріальні потреби і інтереси соціальних суб'єктів.

Таким чином, проблематика соціальної філософії Маркса і Енгельса пов'язана з матеріалістичним трактуванням історії. З цієї точки зору вирішувались проблеми взаємодії матеріальних і духовних факторів

історичного процесу, особистості і суспільства, об'єктивних і суб'єктивних сторін діяльності людей і їх суспільних відносин, об'єктивних законів розвитку суспільства тощо.

Одна з основних проблем в марксизмі – проблема взаємодії суспільного буття і суспільної свідомості. Суспільна свідомість людей трактується як відображення їх суспільного буття в ході суспільної практики, різних видів їх соціальної діяльності. В такому ракурсі пояснюється природа, сутність і зміст суспільної свідомості, її об'єктивна матеріальна основа, якою виступає суспільне буття людей.

З точки зору марксистської соціальної філософії суспільна свідомість має відносну самостійність: внутрішня логіка розвитку, активний вплив на різні прояви життя суспільства. Суспільна свідомість вбирає в себе те життєво важливе, що накопичене в області науки, мистецтва, моралі, релігії тощо.

Спадкоємність – одна з закономірних сторін її розвитку. Дуже велику роль відіграють знання, передові ідеї в розвитку економіки, моралі, політики, суспільства в цілому. Згідно з матеріалістичним розумінням історії найважливішою складовою суспільного буття людей є виробництво матеріальних благ, завдяки якому задовольняються їх різноманітні матеріальні і інші потреби. Більш того, спосіб виробництва матеріальних благ обумовлює розвиток соціального, політичного і духовного життя суспільства. Він трактується як матеріальна основа існування і розвитку суспільства – системотворче начало, що зв'язує в єдине ціле всі прояви суспільного життя.

Отже, розвиток суспільства в кінцевому рахунку визначається розвитком способу виробництва матеріальних благ, його об'єктивними законами. З точки зору марксизму ці закони потрібно усвідомити, зрозуміти механізм їх дії, але їх неможливо відмінити. Усвідомлюючи об'єктивні закони розвитку суспільства, люди можуть діяти з урахуванням цих законів і у відповідності з ними. Тим самим здійснюється рішучий крок від стихійності до

свідомості в розвитку суспільства. В цьому полягає один з найважливіших аспектів вирішення проблеми взаємодії об'єктивних умов і суб'єктивного фактору в історичному процесі.

Проблема марксистської філософії частково відобразилась в інших напрямках соціально-філософської думки XIX-XX ст., хоча проблеми життя і розвитку суспільства вирішуються в них на іншій теоретичній і методологічній основі.

Неокантіанство.

Одним із впливових напрямків філософської думки кінця XIX – початку XX ст. було неокантіанство. Воно базувалось на філософії І. Канта і в той же час розвивало її в нових умовах. В галузі соціальної філософії своїм завданням послідовники Канта бачили – аналіз сутності і специфіки наук про суспільство і перш за все «історичного методу» дослідження соціальних явищ.

Такої мети, в більш повній мірі, вдалося досягти в працях Вільгельма Віндельбанда (1848-1915) і Генріха Ріккерта (1863-1936). Сутність соціальної філософії неокантіанці бачили в тому, щоб досліджувати методи пізнання і трактування історичних подій, що складають культурне життя народів різних країн і історичних епох. «Метод є шлях, що веде до мети» - писав Г. Ріккерт. На їх думку, методи наук про суспільство і його культуру суттєво відрізняються від методів наук про природу. Ця думка була покладена ними в основу класифікації наук. Вирішуючи дану проблему, вони виходили з того, що науки про природу «відшукують загальні закони» розвитку природних явищ, а наявність же законів у розвитку суспільства вони відкидали. Звідси, завдання наук про суспільство зводилось до того, щоб зрозуміти і пояснити окремі історичні факти, їх характерні особливості. Підкреслюючи цю різницю наук про природу і наук про суспільство, В. Віндельбанд писав: «одні з них суть науки про закони, інші – науки про події; перші вчать тому, що завжди має місце, останні, що колись було». В першому випадку має місце «номотетичне мислення», тобто

узагальнююче, в другому – «мислення ідеографічне», тобто ідивідуалізуюче таке, що фіксує особливості історичних подій, їх унікальність і неповторність. Історик, на думку Віндельбанда, має своїм завданням відтворити який-небудь продукт минулого з усіма його індивідуальними рисами. Такої ж думки притримується і Ріккерт, коли говорить, що історик прагне відтворити минуле в його наочній індивідуальності і в цьому сенсі «дає нам можливість неначе пережити минуле заново». В даному відношенні «історичне відтворення подій близьке до художньої діяльності». В цьому полягає основна відмінність індивідуалізуючого методу в науках про суспільство, культуру від генералізуючого (узагальнюючого) методу в природознавстві або науках про природу, метою яких є, на думку Ріккерта, «підвести всі об'єкти під загальні поняття, по можливості поняття закону». В суспільстві не існує стійких, закономірних зв'язків.

В зв'язку з цим неокантіанцям доводиться вирішувати іншу проблему: якщо заперечується закономірний характер розвитку суспільства і його культури, то як визначити соціальну значимість тих чи інших історичних явищ. Вирішується вона в неокантіанстві шляхом звернення до проблеми цінностей. Цінності трактувались як свого роду ідеали і, відповідно, орієнтири соціально-культурного розвитку суспільства. На думку Віндельбанда і Ріккерта, цінності носять надісторичний характер і утворюють в своїй сукупності ідеальний, незалежний від людей, вічний трансцендентний (потойбічний) світ. З цього світу виходять відповідні ідеї і по мірі їх усвідомлення люди виробляють відповідні ціннісні установки, якими вони керуються в своєму житті, поведінці, повсякденній та історичній діяльності.

Соціальна філософія в неокантіанстві виступає як вчення про цінності, що розкриває їх природу і сутність, значення і втілення в повсякденному житті і діяльності людей. Ці «надісторичні абсолютні цінності» відображаються в моральних, політичних, естетичних і релігійних ідеалах, якими керуються люди.

З іншого, боку вони через ці ідеали долучаються до ідеального світу позачасових абсолютних цінностей.

Основним в історії суспільства проголошується духовне начало. З цих позицій неокантіанці критично сприйняли створене Марксом матеріалістичне розуміння історії, де обґрунтовувалось вирішальне значення економічного фактору в розвитку суспільства. Такий підхід Ріккерт розглядав не як науковий, а як частину політичної програми марксизму. Варто зазначити, що неокантіанство з його проблематикою і сьогодні зберігає свої позиції актуальності.

Соціальна філософія М. Вебера.

Розвинув деякі ідеї неокантіанства і Макс Вебер (1864-1920), але його погляди не зводились до цих ідей. На філософсько-соціологічні погляди Вебера вплинули видатні мислителі різних напрямків: неокантіанець Г. Ріккерт, основоположник діалектико-матеріалістичної філософії К.°Маркс, а також Н. Макіавеллі, Ф. Ніцше і інші.

Соціальна філософія (теоретична соціологія), на думку М. Вебера, повинна вивчати перш за все поведінку і діяльність людей. Основні положення його соціально-філософських поглядів складаються в створену ним теорію соціальної дії. Соціальні дії складають, по Веберу, систему усвідомленої взаємодії людей, в якій кожна людина враховує вплив своїх дій на інших людей і їх реакцію на це. Роль соціолога полягає не лише в розумінні змісту, але і в розумінні мотивів дій людей, заснованих на тих чи інших духовних цінностях. Іншими словами, необхідно осмислити, зрозуміти зміст духовного світу суб'єктів соціальної дії. Його соціально-філософська концепція отримала назву «соціологія розуміння». Вебер в своїй концепції виходить з того, що розуміння соціальних дій і внутрішнього світу суб'єктів може бути як логічним, тобто осмисленим за допомогою понять, так і емоційно-психологічним. В останньому випадку розуміння досягається шляхом відчування, «вживання» соціолога у

внутрішній світ суб'єкта соціальної дії. Він називає цей процес співпереживанням. Ці два рівні розуміння соціальних дій відіграють свою власну роль. Але більш важливе, по Веберу, логічне розуміння соціальних процесів, їх осмислення на рівні науки. Емоційно-психологічне розуміння він характеризував як допоміжний метод дослідження.

М. Вебер запропонував своє власне вирішення проблеми цінностей. На відміну від Г. Ріккерта і інших неокантіанців, що розглядали цінності як дещо надісторичне, Вебер трактує цінність як «установку тієї чи іншої епохи». Він підкреслює земну, соціально-історичну природу цінностей. Це має важливе значення для реалістичного пояснення свідомості людей, їх соціальної поведінки і діяльності.

Найважливіше місце в соціальній філософії Вебера займає концепція ідеальних типів. Під ідеальним типом він розумів ідеальну модель того, що найбільш корисно людині, об'єктивно відповідає її інтересам на даний момент. В цьому відношенні в якості ідеальних типів можуть виступати моральні, політичні, релігійні і інші цінності, а також установки поведінки і діяльності, правила та норми, традиції, що випливають з них. Варто зазначити, що ідеальний тип не співпадає повністю з тим, що є в суспільстві і нерідко суперечить дійсному стану речей, він, на думку Вебера, має риси утопії. Та, вони сприяють появі розуміння доцільності в мисленні і поведінці людей.

Отже, вчення Вебера про ідеальні типи служить для його послідовників в якості методологічної установки пізнання соціального життя і рішення практичних проблем, пов'язаних з впорядкуванням і організацією елементів духовного, матеріального і політичного життя.

Це далеко не всі концепції, що так чи інакше вплинули на формування соціально-філософської думки в цілому, але вони відіграють важливу роль у формуванні власне сучасних поглядів і переконань задля розуміння сутності соціальної філософії.

Природа і суспільство, їх взаємодія.

Однією з актуальних проблем соціальної філософії є проблема взаємозв'язку суспільства і природи. Ще декілька десятиліть тому взаємозв'язок між ними носив частіше всього однобічний характер. Людство лише відбирало у природи, активно використовувало її запаси. В кращому випадку цей зв'язок був поетичним: людина насолоджувалась красою природи, закликала її поважати. Розуміння того, яку роль відіграє природа в існуванні і розвитку суспільства, сформоване не було. Сьогодні проблема взаємовідносин суспільства і природи із суто теоретичної переросла в повсякденну, і від її вирішення залежить майбутнє людини.

Перш ніж розглядати проблему взаємозв'язку суспільства і природи варто визначити основні поняття. Серед безлічі різноманітних підходів і визначень природи одне із найбільш сталих – поняття природи (в широкому сенсі слова) як всього оточуючого нас світу у всій багатоманітності його проявів. Природа являє собою об'єктивну реальність, яка існує поза і незалежно від свідомості людини. У вузькому сенсі слова, а саме у відповідності з поняттям «суспільство», під «природою» розуміють весь матеріальний світ, за виключенням суспільства, як сукупність природних умов його існування. Суспільство як форма спільної життєдіяльності людей є відособленою частиною природи і в той же час нерозривно з нею пов'язане.

У філософських поглядах на саму природу, її сутність можна виділити дві крайні, протилежні точки зору. Одна з них розглядає природу як хаос, царство стихійних сил. Інша виходить з того, що в природі панує закономірність. Еволюція філософських уявлень про взаємовідносини природи і суспільства визначалась ступенем розвитку самого суспільства, а також пануючими в той чи інший час економічними, політичними, релігійними і іншими поглядами.

При досить примітивній матеріальній базі природа оцінювалась людьми як сила, що є значно більшою і досконалішою. В античній філософії природа розглядалась як мати-годівниця, як першопричина виникнення людини. Приблизно те ж ми бачимо і в поглядах представників матеріалістичного напрямку того часу: людина – як сукупність атомів (Демокріт). Гармонія в природі викликала захоплення і прагнення їй наслідувати. Людина і природа мислились як єдине, гармонійно пов'язане ціле. Ідеалом суспільства було прагнення жити в злагоді з природою, пізнати її, використовувати її лише в якості об'єкта спостереження. Більш ніж скромні матеріальні сили суспільства в античні часи не дозволяли оцінювати природу як засіб діяльності людини.

В Середні віки європейська філософська думка перебувала під впливом релігії. Тому, природа і, в першу чергу, сама людина, розглядались як Божі створіння. Людина, як вища істота, створена за образом і подобою Бога, починає протиставлятись більш «гріховній» природі. Мова тут іде не про злиття людини з природою, а про протиставлення людини природі. Засуджується цікавість до вивчення матеріального світу.

В епоху Відродження погляди на взаємовідносини природи і суспільства на короткий період стають дещо іншими. Природа розглядається як джерело краси, радості і протиставляється руйнівній цивілізації. Проголошуються заклики повернутись назад, до природи, до «золотого віку» людства.

В XVII—XVIII століттях стрімко розвиваються науки, ставляться різноманітні досліди і експерименти, спрямовані на становлення і розвиток виробництва. Філософські погляди Нового часу чітко позначають новий тип взаємовідносин людини і природи. Центральна ідея – людина повинна підкорити природу, заволодіти нею, опанувати її. Основним завданням науки стає пізнання законів природи. Появі таких ідей передує ріст виробничих сил. Поступово, як в теорії, так і в практичній діяльності людства, перемогла ідея більш повного панування людини над природою.

Підхід до розуміння природи як засобу досягнення людських забаганок зберігався аж до середини XX ст. Лише в останні його десятиліття постало питання пошуку розумного балансу у відносинах людини з природою і відповідного філософського їх осмислення.

Природа як основа життєдіяльності суспільства.

Пошук розумного балансу у відносинах людини і природи неможливий, на думку сучасних мислителів, без розуміння співвідношення, в якому сьогодні знаходяться суспільство і природа. Людство і сьогодні, не дивлячись на всю свою міць, є складовою частиною еволюції природи. З нею воно нерозривно пов'язане і не в силах існувати і розвиватись без оточуючого її середовища.

Вплив природного середовища на життя суспільства особливо яскраво видно в сфері виробництва. Все матеріальне виробництво, що дозволяє людині виділитись з природи, базується на ній. В процесі виробництва природа використовується людиною як предмет праці, об'єкт її перетворюючої діяльності в інтересах суспільства. Вийшовши з природи, людство вже не в змозі існувати без продуктів праці, отриманих в результаті матеріального виробництва. Без природи людина не існує і існувати не може, а природа може існувати без присутності людини.

Залежність матеріального виробництва і життя суспільства від природи накладає і певні обмеження на діяльність людини. Вони торкаються в першу чергу розумного, раціонального впливу суспільства на природу в процесі суспільної життєдіяльності. Невід'ємним тут має стати принцип «Не нашкодь!». Взаємодія людини з природою має для людини ще й наступні значення: оздоровче, моральне, естетичне, наукове. Людина не лише виростає з природи, але й, виробляючи матеріальні цінності, одночасно «вростає» в неї. З творчого ставлення до природи людина сама стає творцем. Таке ставлення до природи показує саме духовну залежність людини від неї.

Єдність природного і соціального в людині.

Очевидна залежність людини від природи і визнання її основою існування і розвитку суспільства привели вчених до необхідності більш детально вивчити співвідношення біологічного і соціального в людині. Дослідники цієї проблематики часто розглядали людину як представника біологічного виду, а суспільство – як сукупність індивідів. Звідси головний висновок – підкорення біологічним законам. При цьому соціальній складовій в людині і в суспільстві відводилась другорядна роль.

Сумнів щодо того, що людина є біологічною істотою сьогодні не існує, але сучасний науковий аналіз показує, що лише приблизно 15 відсотків всіх актів людської діяльності носить суто біологічний характер. Людина не може існувати поза суспільством. Специфічний суспільний спосіб життя сприяє постійному посиленню ролі небіологічних, соціальних закономірностей в житті людини і суспільства. Так, політична, виробнича, духовна діяльність людини і суспільства є суто соціальним явищем, що розвивається за своїми, відмінними від природи, законами.

Правильним тут було б зрозуміти, що природна і біологічна складові дуже тісно взаємодіють як в людині, так і в суспільстві. Необхідність виживання людини як біологічного виду і її повноцінного розвитку в суспільстві обумовила появу специфічного виду соціальної спільноти – людської сім'ї. Сім'я виконує як біологічні, так і різноманітні соціальні функції (господарські, виховні і ін.). Її найважливішою біологічною функцією є продовження людського роду. І в цьому відношенні сім'я найбільш тісно пов'язана з природою.

Соціальна структура суспільства. Історичні форми людських спільнот

Суспільство (society) – сукупність відносин між людьми, що складається в процесі формування їх життєдіяльності.

Таких визначень можна привести безліч і кожне з них спрямоване на дослідження і розкриття певного аспекту суспільних відносин. Наведене ж вище поняття суспільства має два основних значення. В самому широкому значенні, суспільство можна визначити як систему всіх існуючих способів і форм взаємодії і гуртування людей (наприклад, у вираженні «сучасне суспільство» або «феодальне суспільство»). В більш вузькому розумінні, термін «суспільство» використовують для позначення будь-яких типів або видів соціальних груп, кількість і особливості яких визначаються різноманітністю життєдіяльності людей («українське суспільство», «наукове» тощо). Обидва цих підходи поєднані розумінням того, що людина є «суспільною істотою» і може повноцінно жити лише всередині певного колективу, відчуваючи свою єдність з іншими людьми. Ці колективи створюють ієрархію – від найбільш масштабного, від людства в цілому як найбільшої системи взаємодії, до професійних, сімейних і інших малих груп.

Розвиток наукових уявлень про суспільство.

Вивченням суспільства займається особлива група наукових дисциплін (суспільних), серед яких одне з основних місць посідає філософія, яка розглядає суспільство як єдину цілісну систему. Інші суспільні науки (етика, політологія, економіка, історія, релігієзнавство тощо) вивчають окремі аспекти життя суспільства і не претендують на цілісне знання.

Поняття «суспільство» передбачає усвідомлення об'єктивних закономірностей колективного життя людей. Таке уявлення виникло практично одночасно з появою наукової думки. Уже в давні часи були усвідомлені всі основні проблеми у розумінні сутності суспільства:

- наскільки суспільство відрізняється від природи (одні мислителі взагалі стирали грань між суспільством і природою, інші ж абсолютизували різницю між ними);

- яким є співвідношення колективного і індивідуального в житті суспільства (одні трактували суспільство як суму індивідів, а інші, навпаки, розглядали суспільство як самодостатню цілісність);

- як співвідносяться в розвитку суспільства конфлікт і солідарність (одні вважають рушійною силою суспільства його внутрішні протиріччя, інші – прагнення до гармонії інтересів);

- як змінюється суспільство (чи спостерігається вдосконалення, прогрес, чи суспільство розвивається циклічно).

Мислителі давніх суспільств розглядали життя людей як частину всезагального порядку, «космосу». В контексті проблеми про «світовий устрій» слово «космос» вперше використав Геракліт. В давніх універсалістських уявленнях про суспільство знайшла своє відображення ідея єдності людини з природою. Ця ідея стала невід'ємною рисою східних релігій і вчень (конфуціанство, буддизм, індуїзм), що зберігає свою актуальність на Сході і в наші часи.

Паралельно з натуралістичними концепціями почали розвиватись і антропологічні, що підкреслюють не єдність людини з природою, а принципові відмінності між ними.

Довгий час суспільство розглядалось з політологічної точки зору, тобто ототожнювалось з державою. Так, Платон характеризував суспільство, перш за все, через політичні функції держави (захист населення від зовнішніх ворогів, підтримання порядку всередині країни). Державно-політичні уявлення про суспільство, що трактувалось як відносини панування і покори, розвивав вслід за Платоном Аристотель. Але він виділяв і суто соціальні (не політичні) зв'язки людей, розглядаючи, наприклад, дружбу і взаємну підтримку вільних, рівних один одному індивідів. Аристотель підкреслював пріоритет індивідуальних інтересів.

Таким чином, якщо від Платона іде тенденція розглядати суспільство як цілісний організм, то від Аристотеля – як сукупність відносно самостійних індивідів.

Соціальна думка Нового часу в розумінні суспільства виходила із концепції «природного стану» і суспільного договору (Т.Гоббс, Дж.Локк, Ж.-Ж.Руссо). Апелюючи до «природних законів», мислителі Нового часу надавали їм абсолютно соціальний характер. Наприклад, твердження про «війну всіх проти всіх», на зміну якій приходить суспільний договір, абсолютизує дух індивідуалізму Нового часу. В основу суспільства були покладені раціональні договірні начала, формально-юридичні поняття, взаємна користь. Тим самим антропологічна трактовка суспільства одержала перемогу над натуралістичною, а індивідуалістична – над колективістською.

Така парадигма розуміння життя суспільства лягла в основу західноєвропейської цивілізації і по мірі її експансії стала сприйматись як найбільш прийнятна. Тим не менше, в XIX-XXст. Було здійснено немало спроб створити альтернативну парадигму. Соціалістична і націоналістична ідеології спробували утвердити першість колективних начал над індивідуалістичними. Багато філософів доводили єдність космосу, біосфери і людського суспільства. Але і в наші дні ці погляди залишаються на периферії суспільного життя, хоча деякою мірою і впливають на формування сучасною суспільної парадигми.

Від властивої давнім і середньовічним суспільствам єдності наукових знань про суспільство і природу європейські мислителі перейшли до диференційної системи самостійних наук. Суспільні науки стали відділеними від наук про природу, а саме гуманітарне знання розпалось на декілька самостійних наук, які довгий час майже не взаємодіяли між собою. Раніше за всіх, ще в XVIст., відокремилась політологія (завдяки працям Н.Макіавеллі), потім, в кінці XVIII-поч. XIXст. – економічна теорія (А.Сміта) і етика

(І.Бентама). Таке дроблення продовжилось і в XIX-XXст. (культурологія, мовознавство, релігієзнавство, психологія, етнологія тощо).

Однак, прагнення до цілісного знання про суспільство не зникло. Воно привело до формування спеціальної науки «науки про суспільство», соціології, котра сформувалась в 1830-1840-х роках завдяки працям О.Конта. вироблене ним уявлення про суспільство як про прогресивний організм стало фундаментом всього наступного розвитку суспільних наук.

В XIXст. чітко оформились два основних підходи до вивчення механізмів розвитку суспільства, що підкреслювали протилежні його аспекти – конфлікт і солідарність (консенсус). Прибічники першого підходу вважали, що суспільство краще описувати в термінах зіткнення інтересів, прибічники другого віддавали перевагу термінології загальних цінностей. Створена в 1840-1860-ті марксистська теорія суспільного розвитку, що пояснювала всі феномени суспільства економічними процесами і внутрішніми протиріччями життя суспільства, стала фундаментом розвитку конфліктних (радикальних) теорій і до цих пір не втратила свою актуальність.

В другій половині XXст. намітилась тенденція до зближення не лише між суспільними науками, але з природничими і точними науками. Ця тенденція відобразилась у формуванні заснованої І.Пригожиним синергетики – науки про найбільш загальні закономірності розвитку і самоорганізації складних систем (включаючи й суспільство). Тим самим, відбувається таке собі повернення до давніх уявлень про єдиний «космос».

Властивості суспільства як системи.

Проблему системності суспільного життя розробляли О.Конт, Г.Спенсер, К.Маркс, Е.Дюркгейм, М.Вебер, П.Сорокін і інші філософи та соціологи XIX-XXст.. В розумінні суспільства зазвичай виділяють два основних аспекти – це структура суспільства і зміна суспільства.

Сучасна соціальна філософія виділяє чотири основних характеристики суспільства: самодіяльність, самоорганізація, саморозвиток, самодостатність. Самодіяльність, самоорганізація і саморозвиток притаманні не лише суспільству в цілому, але і окремим елементам, але самодостатнім може бути лише суспільство в цілому. Жодна із систем, що входять в нього не є самодостатньою. Лише сукупність всіх видів діяльності, всі разом взяті соціальні групи, інститути (сім'я, освіта, економіка, політика тощо) створюють суспільство в цілому як самодостатню систему.

Суспільство завжди змінюється в тому чи іншому відношенні, але, одночасно воно потребує певного рівня стабільності. Базову структуру суспільства створюють основні типи суспільної діяльності, які постійно відтворюються в ньому. Це:

- матеріальна діяльність;
- духовна діяльність;
- регулятивна або управлінська діяльність;
- діяльність обслуговування, яку іноді називають соціальною в вузькому розумінні цього слова.

Окрім такого підходу існує й інший, більш традиційний, що виділяє наступні сфери суспільства:

матеріально-економічну;

соціальну;

політичну;

духовну.

Варта нашої уваги перша концепція, бо є більш обґрунтованою для сучасного рівня розвитку соціально-філософської думки. Але слід відмітити, що обидві концепції мають право на існування і є взаємодоповнюваними.

Будь-яка людська діяльність має чотири складових елементи: самі люди, фізичні речі, символи і зв'язки між ними. Існує декілька визначень діяльності,

зокрема: діяльність – специфічно людська форма активного відношення до навколишнього світу, зміст якої складає осмислення доцільності, зміни і перетворення даного світу.

Найактивнішою силою, без якої не існує будь-якої діяльності, є людина. Діяльність людини може бути спрямована на іншу людину (наприклад, в ситуації «викладач - студент»), на речі (засоби праці, засоби духовного виробництва) і символи або знаки, якими є усна або письмова мова, інформація на різних носіях (дискетах, лазерних дисках, магнітних стрічках), книги, картини тощо.

Але людина сама по собі, як і речі без людини, ще не створюють соціальної дії. Для такої дії необхідні зв'язки між ними. Елементи людської діяльності: самі люди, фізичні речі, символи і зв'язки між ними – повинні постійно відтворюватись. Цим і характеризуються основні типи суспільної діяльності. Чотирьом названим елементам найпростішої соціальної дії відповідають вказані вище чотири типи суспільної діяльності. При цьому кожен тип має власну специфіку, внаслідок чого, і свою, притаманну лише йому роль в житті суспільства.

Першою ознакою суспільства є його системність – воно розглядається не як механістична сукупність індивідів, а як об'єднана стійкою взаємодією або взаємозв'язками (соціальними структурами). Кожна людина є членом різних соціальних груп, виконує певні соціальні ролі, здійснює соціальні дії. Випадаючи із звичної для себе соціальної системи, індивід переживає сильний стрес. Отже, суспільство, будучи цілісною системою, є стійким і певною мірою консервативним.

Другою – універсальність. Суспільство створює певні умови для задоволення найрізноманітніших потреб індивідів. Лише в суспільстві, заснованому на поділі праці, людина може займатися вузькопрофесійною діяльністю, знаючи, що завжди може задовольнити свої потреби в їжі і одязі.

Лише в суспільстві вона може набути необхідних трудових навичок, познайомитись з досягненнями культури і науки. Суспільство надає можливість людині зробити кар'єру і піднятись по соціальній щаблині. Іншими словами. Суспільство володіє тією універсальністю, яка дає людям форми організації життя, які, в свою чергу, дають можливість досягти власних цілей. Прогрес суспільства вбачають в підвищенні його універсальності – в наданні індивіду все більшого спектру можливостей.

Суспільство має високий рівень внутрішньої саморегуляції, забезпечуючи постійне відтворення всієї складної системи соціальних відносин. Це знаходить своє відображення у створенні особливих інститутів (таких, як мораль, ідеологія, право, релігія, держава), що забезпечують дотримання певних правил. З приводу того, які саме інститути відіграють в процесах саморегуляції більш вагому роль, існує безліч думок. Основою стійкості суспільства одні мислителі вважають формальні інститути («загальну владу» Е.Шилз), інші – неформальні (наприклад, «фундаментальні цінності» Р.Мертон). Але, беззаперечним можна вважати той факт, що на початковому етапі розвитку суспільства його саморегуляція тримається на неформальних інститутах (для первісного суспільства неприйнятним є кодекс честі середньовічних лицарів), пізніше ж більш важливу роль починають відігравати формальні інститути (норми писаного прав, державні заклади, суспільні організації).

Суспільство володіє внутрішнім механізмом самовідновлення – залучення до усталеної системи взаємозв'язків нових соціальних утворень. Воно прагне підкорити собі новостворені інститути і соціальні групи і привести їх у відповідність до вже існуючих соціальних норм і правил (так відбувається при еволюції суспільства). Але нові норми і правила, поступово наколюючись, можуть привести до якісних змін всієї системи суспільних відносин (так відбувається при суспільній революції). Відхилення від загальноприйнятих в

суспільстві норм і правил спонукає систему вишукувати нові засоби для підтримання стабільності.

Таким чином, суспільство являє собою універсальний спосіб організації соціальної взаємодії людей, що забезпечує задоволення їх основних потреб та саморегулюється, самовідтворюється і самовідновлюється.

Соціальна структура суспільства.

Поняття соціальної структури суспільства як правило використовують в декількох значеннях.

В широкому сенсі соціальна структура – це будова суспільства в цілому, система зв'язків між всіма його основними елементами. В такому значенні соціальна структура характеризує всі багато чисельні види соціальних спільнот і відносини між ними.

У вузькому сенсі термін «соціальна структура суспільства» вживається при характеристиці соціально-класових і соціально-групових спільнот. Соціальна структура в цьому сенсі – це сукупність взаємопов'язаних і взаємодіючих один з одним класів, соціальних слоїв і груп.

Структуру суспільства визначають певні критерії, які її характеризують: одні з них базуються на виділенні соціальних груп, інші – сфер життєдіяльності суспільства, треті – способів взаємодії людей.

Типологія соціальних груп.

Первинні засади для виділення соціальних груп полягають перш за все в природних факторах, що розділяють людей за статтю, віку, расовими ознаками. Можна виділити соціально-територіальні спільноти (жителі міста і жителі села, громадяни США і громадяни України), гендерні (чоловіки, жінки), вікові (діти, молодь тощо), соціально-етнічні (рід, плем'я, народність, нація, етнос).

Будь-яке суспільство структуроване також за суто соціальними параметрами, пов'язаними з вертикальним розшаруванням. Для К.Маркса основним критерієм було відношення до засобів виробництва, до власності

(класи заможних і незаможних). М.Вебер включив в основні критерії типологізації соціальних груп, окрім відношення до власності і рівня прибутків, також відношення до влади (виділив групи керуючих і керованих) і соціальний престиж.

По мірі розвитку суспільства зменшується значення типологізації соціальних груп за природними факторами і зростає значення соціальних критеріїв. Більш того, старі природні фактори трансформуються. Наприклад, расові конфлікти залишаються гострою проблемою сучасної Америки лише тому, що культура бідності залишається типовою для представників афро-американських кварталів.

Типологія сфер життєдіяльності суспільства.

Вирішальними моментами, які визначають структуру соціуму, є фактори, що зробили можливою саму появу людського суспільства, - праця, спілкування і пізнання. Вони лежать в основі трьох основних сфер життєдіяльності суспільства – відповідно матеріального виробництва, регулятивної діяльності, духовного виробництва.

Основною сферою життєдіяльності суспільства частіше за все визнають матеріальне виробництво. Його вплив на інші сфери можна прослідкувати за трьома напрямками.

По-перше, без продуктів матеріального виробництва неможлива ні наука, ні політика, ні медицина, ні освіта, для яких потрібні засоби праці у вигляді лабораторного устаткування, військової техніки, медичних інструментів, шкільних приміщень тощо. Саме матеріальне виробництво створює і необхідні засоби життєдіяльності людей в сфері побуту – продукти харчування, одяг, меблі і т.п.

По-друге, спосіб матеріального виробництва («продуктивні сили») багато в чому визначає і способи інших видів діяльності. Виробляючи необхідні їм речі, люди створюють певну систему суспільних відносин («виробничі

відносини»). Залежність «виробничих відносин» від «продуктивних сил» - головна ідея соціального вчення К.Маркса, що є актуальним і сьогодні.

По-третє, в процесі матеріального виробництва люди створюють і закріплюють певний тип ментальності, що витікає з самого характеру трудових операцій. Таким чином, матеріальне виробництво вирішує основні задачі, що визначають розвиток духовного виробництва. Наприклад, робота письменника як виробника духовних благ, малоефективна без книгодрукування.

Суспільне життя передбачає складну систему соціальних зв'язків, що поєднують людей і речі. В деяких випадках такі зв'язки можуть утворюватись стихійно, в якості побічного продукту діяльності, що переслідують зовсім інші цілі. Але в більшій мірі їх створюють свідомо і цілеспрямовано. Саме в цьому і полягає регулятивна діяльність.

Регулятивний тип діяльності охоплює собою багато конкретних видів праці, які можуть бути розподілені на два підтипи. Одним із них є комунікативна діяльність – встановлення зв'язків між різними елементами суспільства (ринковий обмін, транспорт, зв'язок). Іншим підтипом регулятивної діяльності є соціальне управління, мета якого – регулювання спільної поведінки суб'єктів (політика, релігія, право).

Третя сфера суспільного життя – це духовне виробництво. Основним його продуктом є не предмети, в яких уособлена інформація (книги, кіноплівка), а сама інформація, адресована людській свідомості, - ідеї, образи, відчуття. Якщо до моменту науково-технічної революції виробництво інформації розглядалось як щось вторинне по відношенню до виробництва речей, то для сучасної епохи найбільш важливим є виробництво ідей. В силу досить високої потреби духовного виробництва сучасне суспільство називають «інформаційним суспільством».

Для розуміння співвідношення різних сфер життя суспільства сучасні мислителі продовжують використовувати запропоновану К.Марксом схему

«базис-надбудова» (базис – продуктивні сили і виробничі відносини – спосіб виробництва, а надбудова – наука, мистецтво, політика, ідеологія, право, релігія, мораль). Але вони підкреслюють, що цю схему не потрібно абсолютизувати, бо між різними її компонентами немає чітких меж. Наприклад, менеджмент (управління людьми) є одночасно і важливим фактором матеріального виробництва, і регулятивної діяльності, і виробництвом цінностей (наприклад, корпоративної культури).

Типологія способів взаємозв'язку людей.

Головні поняття, за допомогою яких пояснюють способи взаємозв'язку людей в суспільстві, - це соціальні ролі, соціальні інститути і соціальні спільноти.

Соціальна роль визначається як очікувана поведінка в типовій ситуації. Саме соціальні ролі роблять стійкими взаємодії людей в суспільстві, стандартизуючи їх поведінку. Соціальні ролі і є тими першоелементами, на яких можна розкласти тканину соціальних взаємодій в суспільстві. Вони різноманітні, і чим більшим є їх набір, тим складнішим є суспільство. В сучасному суспільстві одна й та ж людина протягом одного дня може виступати з великою кількістю ролей (батько, чоловік, син, брат, товариш, колега, вчений, громадянин тощо).

Різні соціальні ролі поєднані між собою. Існує два основних рівня організованості і впорядкованості соціальних ролей: соціальні інститути і спільноти. Соціальні інститути – це «правила гри» в суспільстві (правило потискати руку при зустрічі, вибори політичних лідерів тощо). Соціальні спільноти – це організовані групи, котрі виробляють ці правила і слідкують за їх дотриманням (уряд, наукова спільнота, сім'я). Завдяки їм ролі зв'язуються між собою, забезпечуючи їх відтворення, створюються гарантії їх стійкості, виробляються санкції за порушення норм, виникають складні системи соціального контролю.

Багатоманітність інститутів і спільнот потребує розвитку двох механізмів організації соціального життя, які доповнюють один одного, - культури і політичної влади.

Культура акумулює досвід попередніх поколінь (традиції, знання, цінності). Завдяки їй у свідомості і поведінці людей, об'єднаних історичною долею і спільною територією проживання, постійно відтворюються ціннісно-значимі для соціуму моделі поведінки («паттерни» за Т.Парсонсом). Культура, таким чином, задає загальну тональність розвитку суспільства. Але її можливості по відтворенню стійких соціальних зв'язків обмежені. Інноваційні процеси в суспільстві нерідко стають досить інтенсивними. В результаті з'являються соціальні утворення, що входять в протиріччя з уже встановленим ціннісно-нормативним порядком. Виникає потреба в цілеспрямованих зусиллях, що стримують такі процеси. Цю функцію беруть на себе інститути політичної влади.

Завдяки культурі і політичній владі суспільству вдається підтримувати єдиний нормативний порядок, який, забезпечуючи взаємозв'язок інститутів і спільнот, організує їх системну цілісність, «створює суспільство». Лише культура підтримує і відтворює усталені норми, апробовані досвідом багатьох поколінь, а політика постійно ініціює створення нових законів і правових актів, прагне до раціонального пошуку оптимальних шляхів розвитку суспільства.

З усього багатоманіття концепцій соціальної структури суспільства, історично однією з перших є марксистська. В марксистському вченні провідне місце належить соціально-класовій структурі суспільства. Соціально-класова структура суспільства, згідно з цим напрямком, являє собою взаємодію трьох основних елементів: класів, суспільних прошарків і соціальних груп. Ядром соціальної структури є класи. Наявність класів в суспільстві відмічалась в науці і до Маркса на початку XIXст. Це поняття широко використовували французькі мислителі Ф.Гізо, О.Т'єрі, англійські – А.Сміт, Д.Рікардо. найбільшого ж

розвитку вчення про класи отримало в марксизмі. К.Маркс і Ф.Енгельс обґрунтували економічні причини виникнення класів. Вони стверджували, що поділ суспільства на класи є результатом наявності суспільного поділу праці і приватної власності. Процес утворення класів відбувався двома шляхами: шляхом виділення в родовій общині експлуататорської верхівки і шляхом навернення в рабство військовополонених, а також зубожілих одноплемінників,що потрапили в боргову кабалу.

Марксизм поділяє класи на основні і неосновні. Основними класами є такі, чиє існування витікає із правлячих в даній суспільно-економічній формації економічних відносин, перш за все, відносин власності: раби і рабовласники, селяни і феодали, пролетарі і буржуазія. Неосновні – це залишки попередніх класів в новій суспільно-економічній формації або нові класи,які приходять на зміну основним і складуть основу класового поділу в новій формації. Окрім основних і неосновних класів структурним елементом суспільства є суспільні прошарки.

Суспільні прошарки – це проміжні і перехідні групи, що не мають яскраво вираженого специфічного відношення до засобів виробництва і, відповідно. Не мають всіх ознак класу. Соціальні прошарки можуть бути внутрікласовими і між класовими. До перших можна віднести крупну, середню, дрібну, міську, сільську буржуазію, промисловий і сільський пролетаріат, робочу аристократію тощо. Історичним прикладом між класових прошарків є міське міщанство, ремісництво. В сучасному суспільстві – інтелігенція.

Як відомо, марксистське визначення класів ґрунтується на суто економічному підході, але вже самі марксисти визнавали, що класи – це більш широке утворення. Відповідно, концепція соціально-класової структури суспільства повинна включати в себе політичні, духовні і інші зв'язки і відносини. При більш широкому тлумаченні соціальної структури суспільства значне місце відводиться поняттю «соціальні інтереси».

Інтереси – це реальні життєві прагнення індивідів, груп і інших спільнот, якими вони свідомо чи несвідомо керуються в своїх діях і обумовлюють їх об'єктивний стан в соціальній системі. В соціальних інтересах знаходять своє узагальнене вираження актуальні потреби представників тих чи інших соціальних спільнот. Усвідомлення інтересів здійснюється в ході безперервного процесу в суспільстві – процесу соціального порівняння, тобто співставлення життєвого положення представників однієї соціальної групи з життєвим положенням іншої.

Виходячи з усього вищесказаного. Можна дати наступне визначення класів: класи – великі соціальні групи, що розрізняються за їх роллю у всіх сферах життєдіяльності суспільства і формуються на основі корінних соціальних інтересів. Класи мають спільні соціально-психологічні характеристики, ціннісні орієнтації, власний кодекс поведінки.

Теорія соціальної стратифікації і соціальної мобільності.

Марксистському вченню про класи як основу соціальної структури суспільства протистоїть теорія соціальної стратифікації. Представники цієї теорії стверджують, що поняття класу більше підходить до аналізу соціальної структури минулих суспільств, в тому числі і індустріального капіталістичного суспільства, але в сучасному постіндустріальному суспільстві воно не працює тому, що в цьому суспільстві відносини власності виявились розмитими і втратили свою визначеність. Тому поняття «клас» потрібно замінити поняттям «страта» (від лат. stratum - верства) або поняттям соціальна група, а на зміну теорії соціально-класової будови суспільства повинні прийти теорії соціальної стратифікації.

Теорії соціальної стратифікації базуються на уявленні, що страта, соціальна група являє собою реальну, емпірично фіксовану спільноту, що поєднує людей на певних загальних позиціях зі спільною справою, яка призводить до конструювання даної спільноти в соціальній структурі

суспільства. В основі теорії стратифікації лежить об'єднання людей в групи і протиставлення їх іншим групам за статусними ознаками: владними, майновими, професійними, освітніми тощо. При цьому пропонуються різні критерії стратифікації. Західнонімецький соціолог Р.Дарендорф запропонував в основу соціальної стратифікації покласти політичне поняття «авторитет», яке, на його думку, найбільш точно характеризує відносини влади і боротьбу між соціальними групами за владу. На основі цього поняття Р.Дарендорф ділить все сучасне суспільство на керівників і керованих. В свою чергу, керівників він поділяє на дві підгрупи: керівників власників і керівників не власників – бюрократів-менеджерів. Керована група також різнорідна. В ній можна виділити дві підгрупи: вищу – «робочу аристократію» і нищу, низько кваліфікованих робітників. Між цими двома соціальними групами знаходиться проміжний «новий середній клас» - продукт асиміляції робочої аристократії і службовців з господарюючим класом – управлінцями.

Американський соціолог Б.Бабер провів стратифікацію суспільства за шістьма показниками: 1) престиж; професія, влада, могутність; 2) прибуток або багатство; 3) освіта або знання; 4) релігійна або ритуальна чистота; 5) положення родичів; 6) етнічна приналежність. Французький соціолог А.Турен вважає, що в сучасному суспільстві соціальна диференціація здійснюється не по відношенню до власності, престижу, влади, етносу, а по доступу до інформації.

Теорія соціальної стратифікації, що віднаходить ті чи інші критерії поділу суспільства на соціальні пласти, групи, слугує методологічною основою для формування теорії соціальної мобільності, або соціального пересування.

Соціальна мобільність – це зміна індивідом або групою соціального статусу, місця в соціальній структурі суспільства. Термін «соціальна мобільність» був введений в соціологію в 1927 році П.Сорокіним, який розглядав соціальну мобільність як будь-яку зміну соціального положення, а не лише перехід індивідів і сімей з однієї соціальної групи в іншу. Соціальна

мобільність, за Сорокіним, означає переміщення по соціальній щаблині в двох напрямках: 1) вертикальному – рух вверх і вниз; 2) горизонтальному – переміщення в межах однієї соціальної щаблини.

Одним із основних дискусійних питань теорії соціальної мобільності є питання про те, чи є соціальною мобільністю перехід одного індивіда із даної соціальної групи в іншу, чи соціальне переміщення відбувається лише тоді, коли новий статус закріплюється за сім'єю цього індивіда і, відповідно, соціальна мобільність відбувається тоді, коли соціальний статус змінюється у різних поколінь. Французькі соціологи П.Берту і Р.Бурдон стверджували, що соціальна мобільність означає перехід індивіда із однієї соціальної категорії в іншу протягом його біографічного або професійного життя, на основі порівняння його позиції з соціальним статусом його батьків.

Таким чином, тут за точку відліку береться соціальне походження. Слабкість цієї позиції полягає в тому, що вона передбачає незмінний стан суспільства, але суспільство динамічно змінюється, і тому соціальні статуси різних поколінь неможливо співставити. Виникає потреба у виробленні таких критеріїв, які б дозволили враховувати зміни соціальної структури суспільства. Дані про соціальну мобільність дозволяють говорити про ступінь відкритості суспільства, його демократичність. Людям важливо знати, наскільки те чи інше суспільство надає можливість для просування індивідів і поколінь з нижчих категорій до вищих, яким шляхом формується правляча еліта суспільства, чи можливе проникнення до правлячої еліти з інших соціальних груп.

Етнічні спільноти.

Етнічні спільноти являють собою територіальні групи, що є кровноспорідненими. В основі формування етносів - сім'я, рід, клан, котрі іноді називають до етнічними спільнотами. Їх склад обмежений, вони входять в більш загальне ціле і не володіють самостійною культурою. Сім'я – найменша кровноспоріднена група людей, пов'язана спільним походженням (бабуся,

дідусь, батько, мати, діти). Декілька сімей, що вступили в зв'язок, утворюють рід (група кровних родичів, що мають спільного предка). Роди поєднуються в клани (група родичів, що носить ім'я одного предка), які зберігають спільну власність на землю, кровну помсту і кругову поруку. Декілька об'єднаних кланів складають плем'я.

Плем'ям керує вождь або племінна рада, його чисельність може вкладати декілька тисяч. Цей тип етнічної організації властивий родовому ладу. На основі родинних племен, що живуть поруч, мають спільну мову і схожі звичаї виникає союз племен. Союз племен – це вже скоріше політичне, ніж етнічне утворення. На його основі виникали мета етноси із родинних або близьких по формі господарювання чи мові етносів (етнічні об'єднання еллінів, давніх слов'ян, іранців тощо).

Разом із формуванням диференційованого суспільства племена об'єднуються в спільноти, на основі яких виникає новий історичний тип етносу – народність. Зазвичай в народність консолідується споріднені племена, але буває і навпаки, коли об'єднуються не кровноспоріднені етнічні групи. Вирішальну роль в перетворенні співплемінності в народність відіграє держава. Народність – це етнічна спільнота, історично розміщена між племенами і нацією, властива для рабовласницького і феодального суспільства.

Архаїчні народності – виникають в IV-III тис. до н.е., разом з першими цивілізаціями. Вони вже мали кордони і були більш згуртовані. Римська імперія поєднала багато народів (етруски, галли, ібери і ін.) і створила новий – «популюс романус». Але після її розпаду сформувались нові європейські етноси, що було пов'язано із становленням нових держав – Італії, Іспанії. Франції і ін.. Історія появи нових народів являє собою процес злиття і змішування, який триває і до сьогодні. З XVIII ст. вихідці із Англії, Нідерландів і Німеччини стали усвідомлювати себе американцями, хоча мали різне походження. В Південній Африці до XIX ст. вихідці з Європи створили народ –

бури (від нідерландського «селяни»). Їх мова схожа на нідерландську. Наприкінці XX ст. в молодих державах Океанії відбувається процес зближення дрібних племен і створення нових народів (ново гвінейці і ін.).

Етнос (від грецьк. «група», плем'я, народ) – це історично сформований вид стійкої соціальної групи людей, що мають неповторну внутрішню структуру: мову, звичаї, культуру, форми господарської діяльності тощо. Та, загалом, чіткого визначення етносу досі немає, його шукають біологи, географи, історики. До етнічних спільнот відносять плем'я, народність і націю.

Поняття етносу широко використовував Л.М.Гумильов (1912-1992). За його концепцією, етнос пов'язують як соціальний, так і природний аспекти. Він виступає як і соціокультурна спільнота, так і форма внутрішньої диференціації виду homo sapience, яка залежить, перш за все, від географічних умов життя і форм господарської діяльності. «Етнічність» є універсальною ознакою людини, бо вона обов'язково належить до якогось етносу.

Етногенез являє собою локальний варіант внутрішньородового формоутворення, що обумовлений сполученням історичних і географічних факторів. Гумильов розглядав етногенез через ознаки характеру території, що має вплив на духовний склад і звичаї народу. Формування етносів він також співвідносив з поняттям пасіонарності. Це поняття займає центральне місце в теорії етногенезу Гумильова. Пасіонарний поштовх утворює початковий пункт етногенезу, що пов'язано з мутацією, на яку впливають певні географічні фактори. Природний період життя етносу – 1200-1500 років.

Найбільшою мірою єдність етносу виражається в спільності фундаментальних типів поведінки. Засади для об'єднання в етноси можуть бути різними, від спільності мови, релігії, культури і державної приналежності, до єдності території і т.д. в цьому зв'язку виникло декілька класифікацій етносів:

територіально-державна, в основі якої лежить географічний критерій;

2) мовна. Але існують найрізноманітніші співвідношення мов і народів. Так, наприклад, англійська мова сала мовою інших етносів (австралійців, новозеландців, американців і ін.). але є народи, що користуються одночасно декількома мовами: люксембуржці (люксембургіш, французька і німецька), швейцарці (німецька і французька);

3) на основі особливостей господарської діяльності і культури.

Поряд з етносами виділяють господарсько-культурні типи населення і історико-культурні області, коли у різних народів, що проживають у схожому природному середовищі, спостерігається співпадіння. Структура етносів різнорідна і може включати в себе як різні племена, так і субетнічні групи і соціально-правові корпорації. Суперетноси включають себе цілі регіони (Захід, Ісламський світ і т.д.).

У відносинах між народами можливі:

Симбіоз (від грецьк. «спільне життя») – співіснування різних організмів або народів. Нові народи і нації можуть утворюватись шляхом стихійного змішування різних етнічних груп (латиноамериканські народи).

Асиміляція (від лат. «уподібнення») – злиття етносів, при якому один з них засвоює чужу культуру і втрачає свою (етнічне поглинання). Асиміляція буває природною (при тривалих культурних контактах і міжетнічних шлюбах) і насильницькою (придушення розвитку мови і культури етнічної меншини).

Діаспора (від грецьк. «розсіювання») – велика група людей, територіально відірвана від свого народу. Вона існує достатньо автономно, не змішуючись з іншими народами. Народи не лише народжуються, але і помирають, в основному через політичні причини.

Поняття «нація» і його сучасний зміст.

В Європі в XIII-XVI ст. почали формуватись етноси сучасного типу – нації. Вони виникають на основі народностей в епоху капіталізму як найвищий тип етносу. Західноєвропейське поняття «нація» сформувалось в епоху

Відродження. Нація – це історично стійка спільнота людей, що виникла в результаті єдності державного, територіального, економічного, соціального і культурного життя. Економічна основа існування нації характеризується наявністю загальнонаціонального ринку, який долає роздробленість і замкнутість місцевих ринків. Народ як етнічна категорія стає нацією лише внаслідок усвідомлення своєї індивідуальності. Можна говорити також про почуття етнічної приналежності, яке характерне для роду, племені і народності. Національній культурі притаманний фольклор, певні звичаї і вірування. Національна самосвідомість є найвищою формою етноісторичної спільноти людей. Якщо почуття етнічної приналежності виражає несвідому єдність, то національна самосвідомість – свідому самоідентифікацію нації. Про міцність і інтенсивність національної самоідентифікації говорить відношення до мови, традицій, звичаїв, вірувань, способу життя тощо.

В сучасному сенсі слова нація – це автономна, часто не обмежена територіальними рамками спільнота, члени якої є прибічниками спільних цінностей і інститутів. Представники однієї нації вже можуть не мати спільного предка і спільного походження, хоча об'єднуюча їх національність сформувалась завдяки спільній історії, мові і культурі. В спільноті людей, що проходить еволюцію від племені і народності до нації, зникають біологічні риси і починають переважати соціально політичні і навіть духовні риси. Якщо спільність території спочатку була однією з головних ознак утворення нації, то в сучасному світі це вже не стільки територія, скільки спільна комунікативна цілісність. Нація – це мовна спільнота. Загальнонаціональна мова стає над діалектами і жаргонами, отримує своє закріплення і розвиток в літературі. Але в сучасному світі існують факти, коли однією мовою говорять різні нації (англійською – англійці і американці) і навпаки, в рамках однієї нації існує кілька мов (Швейцарія – нація без мовної єдності). Питання про єдність мови дуже важливе для життя нації, але воно не визначає її буття (наприклад,

швейцарська нація говорить трьома мовами). На базі спільності території, економічного життя і мови формується спільна культура і менталітет нації. Менталітет – це особливі стереотипи і настанови мислення людей. Традиційно складені ознаки нації (спільність економіки, території, мови і «психічного устрою») є недостатніми і обмеженими. Приклад циган показав, що можливо усвідомлювати себе нацією і без своєї території та економіки. Антропологи вважають, що слово «нація» характеризує не стільки приналежність до певного народу, скільки до держави. Це підтверджує те, що такі назви як індійці, індонезійці, філіппінці означають не етноси, а сукупність громадян певної країни. Але як національну, так і етнічну території не слід ототожнювати з державними кордонами (хоча часто вони співпадають, або прагнуть до цього). Буває й так, що дві держави представляють одну націю (Північна і Південна Корея, В'єтнам і Ємен).

Нація – це складне історичне утворення, що виникло в результаті змішування рас і племен, перерозподілу земель, з якими вона пов'язує свою долю в ході культурного процесу. Головною ознакою сучасної нації є єдність культури, що розуміється як система цінностей. На сьогодні все ще залишається відкритим питання про сутність поняття «національна індивідуальність», хоча над ним працюють як історики, так і психологи.

Філософія історії: об'єкт, предмет, основні проблеми.

Основним завданням філософії історії є відповідь на питання, чи є історія людства універсальною, єдиною в своїй основі, чи розділеною на окремі частини, а також, які об’єктивні критерії і ступені поступального розвитку суспільства, які з них вона вже пройшла, а які ще має пройти.

Хоча сам термін «філософія історії» належить французькому просвітнику Вольтеру (1765 р.), який розумів під ним не що інше, як критичну історію, різновид історичного мислення, де історик сам робить свої висновки, не обмежуючись лише переповіданням історичних фактів. Розгорнуту ж

аргументацію різниці між історією як знанням фактів і теоретичною реконструкцією історичного процесу здійснив Ж.-Ж. Руссо. Саме питання про існування загальних законів історичного розвитку вперше поставив німецький просвітник І.Г. Гердер в праці «Ідеї до філософії історії людства» (1784 р.), де він висунув ідею про єдність історичного процесу, в який включаються всі народи, що, в кінцевому рахунку, приводить до єдиного загальнолюдського майбутнього. Його цікавила наука, яка б описувала всю історію людства, починаючи з його появи. В якості такої науки для Гердера виступає філософія історії.

З тих пір, як ця ідея була сприйнята на різних континентах, вона набула статусу культурно-історичної та моральної цінності людства і тісно пов'язана з самим предметом філософії історії: філософія історії відповідає на питання про об'єктивні закономірності і сенс історичного процесу, про шляхи реалізації людських сутнісних сил в історії і можливість досягнення загальнолюдської єдності.

В сучасній філософії історії виділяють два основних підходи – онтологічний та гносеологічний. Прибічники першого напрямку (О. Шпенглер, А. Тойнбі) звертають увагу на дослідження буття історичного процесу, сенсу історії, соціального прогресу. Філософія історії, на їх думку, повинна вивчати внутрішню логіку розвитку суспільства, взаємозв'язок і взаємозумовленість його сторін. Вона повинна аналізувати хід подій, показувати як одні цивілізації змінюються іншими.

Гносеологічний напрямок головну увагу приділяє проблемам пізнання історичних фактів і подій. Його представники (В. Дільтей, Г. Зіммель, Р.Дж. Коллінгвуд, Р. Арон, А. Мару) вважають, що предмет філософії історії – логіко-теоретичні і методологічні проблеми дослідження історичного минулого, його теоретична реконструкція і встановлення істинності історичних фактів.

Цей напрямок отримав ще назву – критична філософія історії, бо вважає критичний аналіз історії приводом для створення моделі людської історії.

Таким чином, одні (онтологи) головну увагу приділяють буттю історичного процесу, а інші (гносеологи) – теоретичній реконструкції історичного минулого. Виходячи з цього, можна дати наступне визначення: філософія історії досліджує внутрішню логіку людського суспільства, єдність і багатоманітність історичного процесу, проблеми соціального детермінізму і соціального прогресу. Вона дає теоретичну реконструкцію історичного минулого, встановлює достовірність історичних фактів і подій.

Дуже часто, при вивченні предмету філософії історії, звертають увагу на його схожість і, відповідно, непотрібність розмежування з предметом і завданнями соціальної філософії. В чому ж полягає спільність і відмінність предметів філософії історії та соціальної філософії?

Ці дві галузі філософського знання дуже близькі одна до одної за змістом і досліджуваній проблематиці. В зміст соціальної філософії входять загальні закони розвитку і функціонування суспільства, питання соціального детермінізму, прогресу чи регресу в історичному процесі, періодизації і типологізації в історії, матеріального і духовного життя людей. Філософія історії також займається вивченням цих питань. Тим не менше, філософія історії і соціальна філософія мають не лише загальні, але і специфічні риси. Вони проявляються, перш за все, в методах дослідження суспільного життя. Так, філософія історії розглядає історичний процес як процес становлення в ході довготривалого розвитку соціуму, тоді як соціальна філософія головну увагу звертає на процес, що набув стадії завершення. Іншими словами, філософія історії розглядає суспільство в динаміці, а соціальна філософія – в статиці, тобто на конкретно-історичному етапі розвитку суспільства.

Основою походження філософії історії як специфічного розділу філософського знання прийнято вважати гегелівські «Лекції з філософії історії».

Їх появі слід завдячувати учням Гегеля, які склали конспекти його лекцій в пам'ять про свого учителя.

На початку XIX ст. Г.В.Ф. Гегель вперше в історії західноєвропейської думки вдало поєднав філософію з історією. Ним була розроблена концепція (історично перша оцінка ходу історії) розумного ходу всесвітньо-історичного процесу. Для більш чіткого пояснення терміну «філософія історії» Гегель поділив всю історіографію на три типи: 1) первинна історія; 2) рефлективна історія; 3) філософська історія. Представники первинної історії (Геродот, Фукідід) описували історичні події, свідками яких були самі. На думку Гегеля, історик не може рефлектувати над подіями, бо духовно поєднаний з ними.

В рефлективній історії виклад матеріалу вже не пов'язаний з участю історика в описуваних подіях. Цю історію філософ розбив на певні види:

1. Загальна історія. При описанні історії якого-небудь народу, держави чи всього світу основним завданням історика є обробка історичного матеріалу з точки зору власного духу, що відрізняється від духу матеріалу. Він повинен мати певні принципи, що слугують йому в якості методології.

2. Прагматична історія. Передбачає опис минулого з позиції теперішнього.

3. Критична історія. Тут, на думку Гегеля, викладається не сама історія, а історія історії, дається оцінка історичних праць, встановлюється їх істинність і достовірність.

Перехід до філософської історії передбачає використання дослідником певних загальних філософських принципів при викладенні матеріалу. На думку Гегеля, філософія історії шукає деякі загальні принципи в історії, що притаманні всій світовій історії. Головним із цих принципів є розум.

Матеріалістичне розуміння філософії історії (історичний матеріалізм) розробив К. Маркс. В XX ст. значний внесок у розробку цієї проблематики

здійснив М.О. Бердяєв, К. Ясперс, Р. Арон. Одними з найбільш поширених трактувань філософії історії є концепції А. Тойнбі та У. Ростоу.

Сучасна філософія історії розглядає низку важливих проблем:

спрямування і сенс історії;

методологічні підходи до типологізації суспільства;

критерії періодизації історії;

критерії прогресу історичного процесу.

Розглядаючи ці проблеми, варто звернути увагу на те, що в філософії історії не існує єдності думок по жодній з вказаних проблем. Точки зору різняться настільки, що не доводиться говорити про взаємодоповнюваність однієї іншою. Пояснити ці протиріччя доволі легко, бо тут в дію вступають різні чинники: різний соціальний час, різні культури і цивілізації, різне географічне середовище, різний рівень розвитку техніки і виробничих сил кожного суспільства.

Але, слід зазначити, що історичний розвиток в цілому носить об'єктивний характер, бо життя людей, де б і коли воно не проходило базується на задоволенні матеріальних потреб, тобто, суспільство, на якій би щаблині розвитку воно не знаходилось, повинне приділяти значну увагу матеріальному виробництву. Це виробництво здійснюється на певному рівні розвитку виробничих сил, який дістався «у спадок» від попередніх поколінь, інакше кажучи, об'єктивно. Об'єктивність історичного процесу пов'язана, таким чином, з наявністю певних матеріальних основ життєдіяльності людей, з інтересами які вони переслідують, і потребами, які вони повинні задовільнити.

В чому ж завдання філософії історії, як області філософського знання? Сучасна відповідь на це запитання звучить наступним чином: «серед маси фактів історії виявити головні, визначальні і, показати закономірності і тенденції розвитку історичних подій».

Сенс і спрямування історії.

Філософи в усі часи розробляли питання про те, звідки бере свій початок суспільство і куди воно рухається. Проблема сенсу історії є дещо складнішою, аніж проблема її спрямування, оскільки сенс історії можна розуміти як її мету. Та чи має свою мету, тобто сенс історія? Це питання цікавило людей багато століть. В історії соціально-філософської думки існує безліч підходів, що дають власні інтерпретації проблеми сенсу і призначення історії.

В античній філософії була поширена думка, що суспільство з розвитком цивілізації деградує. Воно рухається від «золотого віку» до «срібного віку», а від нього - до «залізного». Античності ми маємо завдячувати і появою іншого трактування історичного процесу, основи якого заклав Геракліт. Його ідея «пульсації» історії як вічного вогню, який то згасає, то розгорається з новою силою, по суті, стала історично першою серед «теорій коловороту». Авторами теорій коловороту були Арістотель, Дж. Віко, М.Я. Данилевський, О.Шпенглер, П.Сорокін, Х.Ортега-і-Гассет, А. Тойнбі.

Третю групу представляють теорії, що розглядають історію як поступальний розвиток, перехід суспільства від нищих до більш досконалих форм життя (М.Ж.А. Кондорсе, А.Р.Ж. Тюрго, І. Кант, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс).

Існує ще й інший підхід до уявлень про сенс історичного процесу. Так, наприклад, релігійні філософи дуже велику увагу приділяють проблематиці сенсу історії і походять вони від Аврелія Августина. Він прагнув показати єдність всесвітньо-історичного процесу, обравши в якості початку історії явлення Христа. Таким чином, історія людства – це шлях від Першого Пришестя до Страшного Суду. Вартою уваги є і концепція М. Бердяєва, який написав працю «Сенс історії». Він вважав, що історія має сенс лише в тому випадку, коли буде кінець історії і в кінці буде воскресіння. Російський філософ вважає, що коли відбуваються великі історичні катастрофи, коли ламаються звичні уявлення про життя, лише тоді починається осмислення історичного процесу.

Розмежувати людську історію від історії божественної, земну від небесної, прагнув італійський мислитель Дж. Віко. Він пов'язав сенс історії з природною необхідністю, тобто з постійно повторюваним порядком причин і наслідків. Всі народи проходять єдиний шлях, що включає три епохи: божественну, героїчну, людську, які відповідають дитинству, юності і зрілості людини. Він вважав, що такі етапи в своєму розвитку проходять культура, мова і все, що пов'язане з життєдіяльністю людини і людства. Пройшовши всі три кола, країни і народи починають свій шлях з початку. При цьому Дж. Віко не відкидав і ролі Божественного провидіння, яке вгамовує людські пристрасті.

XVIII століття вже згадувалось нами, коли мова йшла про те, що завдяки Вольтеру з'явився сам термін «філософія історії». Але, варто зазначити, що в цей час стало формуватися уявлення про сенс історії характерне для епохи Просвітництва. Сенс історії пов'язувався з прогресом людського розуму, а історія людства ставала рухом по щаблинах цього прогресу. Так, французький філософ Марі Жан Антуан Кондорсе вважав, що прогрес суспільства полягає в русі до істини і щастя. Певний внесок в розвиток цієї ідеї зробили німецькі філософи І.Г. Гердер та І. Кант. Фундаментальне обґрунтування принципу історицизму, що з'явився ще у Гердера належить іншому німецькому філософу Г.В.Ф. Гегелю.

Історицизм Гегеля включає в себе два основоположних принципи:

визнання субстанційності історії, наявність в ній в якості основоположної субстанції розуму;

затвердження цілісності історичного процесу і його доцільності. Кінцевою метою всесвітньої історії виступає усвідомлення духом своєї свободи.

Принцип історицизму був сприйнятий марксистською філософією, але його розуміння зазнало значних змін, котрі торкнулись перш за все переорієнтації на матеріалістичне розуміння історії і суспільства. В марксизмі термін «історицизм» також був змінений і отримав назву «історизм». Історизм

був заснований на розумінні дійсності як такій, що постійно змінюється в часі і розвивається.

Представники багатьох філософських шкіл частково або повністю відкидають принцип історизму. До них можна віднести Г. Ріккерта і В. Віндельбанда (неокантіанство), К. Ясперса (екзистенціалізм), представників прагматизму і неопозитивізму. Одним із найвідоміших прикладів неприйняття принципу історизму можна назвати концепцію К.°Поппера. Він критикував марксистський підхід до трактування історичного процесу, всю соціальну філософію К. Маркса назвав – «історицизмом», що пояснює весь історичний процес в залежності від класової боротьби за економічні переваги. Поппер відкидав об'єктивні закони історичного процесу, а тому – і можливість соціального прогнозування.

В обґрунтування своєї позиції К.Поппер приводить наступні аргументи:

1. Хід людської історії в значній мірі залежить від росту людського знання.

2. Ми не можемо передбачити, яким буде ріст наукового знання.

3. Відповідно, ми не можемо передбачити хід людської історії.

4. Це означає, що ми повинні відкинути можливість теоретичної історії.

Антиісторизм Поппера відкидає історичний прогрес - рух до певної цілі. Цілі ж існують лише для людини, а для історії вони неможливі. Тому Поппер вважає, що прогресувати може лише людина, захищаючи, наприклад, демократичні інститути, від яких залежить свобода.

Таким чином, популярна в радянській філософській літературі точка зору про поступальний розвиток історії, переході суспільства від найнижчих до більш вищих форм життя в історії філософської думки не є єдиною. Вона представляє позицію І. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса і відноситься до XVIII-XIX століть. До основних ідей XIXст. належить і розуміння критерію прогресу

– рівень розвитку виробничих сил суспільства. Сам прогрес в XIXст. пов'язувався з промисловим розвитком.

Друга половина XX століття показала, що неконтрольований розвиток виробничих сил викликає глобальну екологічну катастрофу, тому зараз деякі вчені категорично відкидають ідею прогресу. Одним з них був Мартін Хайдеггер, що поставив питання про зловісний феномен техніки. Про це ж говорили і учень З. Фрейда, психолог і філософ Е. Фромм, представники Римського клубу Дж. Форрестер і Дж. Медоуз.

Перша половина XX ст. характеризується ще й появою ідей екзистенціалізму. Цей підхід прагне тісно пов'язати сенс історії с ціллю і сенсом існування людини. Так, німецький екзистенціаліст Карл Ясперс, якому належить праця «Сенс і спрямування історії», людську сутність бачить в свободі, яка проявляється у вільній реалізації духовних сил людини.

Більша частина сучасних філософів вважає, що у історичного процесу немає цілі. Ціль ставить перед собою і суспільством людина. Відповідно до цієї цілі вона визначає і сенс історії.

Сучасні концепції про сенс і спрямування історії.

Культурологічний підхід.

Цей напрямок сформувався в кінці XIX – початку XX ст. і представлений в концепціях М.Я. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі, П. Сорокіна. Найбільш загальні і характерні риси культурологічного підходу: неприйняття жорсткої європоцентричної однолінійної схеми суспільного прогресу в розумінні історії; відстоювання існування множинності культур і цивілізацій, їх локальності; запровадження біологізаторських, антропологізаторських і інших схем в розумінні історії становлення і розвитку культур. Одним із основоположників такого підходу був М.Я. Данилевський. В своїй праці «Росія і Європа» (1869) він розвиває теорію відособлено існуючих культурно-історичних типів (цивілізацій), що проявляються через форми

суспільного розвитку – релігійного, промислового, політичного, наукового, художнього. Сенс всесвітньої історії він вбачає не в її поділі на давню і нову, а у виявленні позитивної діяльності самобутніх культурно-історичних типів, що розвиваються за своїми особливими законами.

Критичне відношення Данилевського до європоцентричної однолінійної схеми суспільного прогресу віднайшло своє підтвердження і в концепції Освальда Шпенглера, представника «філософії життя». В своїй праці «Занепад Європи» (1918) він здійснив радикальний перегляд основ історицизму і європоцентричного розуміння сенсу історії. Досліджуючи внутрішні механізми падіння західної культури, переходу до цивілізації Шпенглер відкидає цілісність і єдність всесвітньої історії, наявність в ній постійного і всезагального. Всесвітню історію він розглядає як існування множинності культур в різний час, кожна з них не схожа на іншу, має власні життя і смерть. Він розрізняє розквітаючі та старіючі культури. Сенс історії він трактує як розуміння долі, душі і мови великих культур.

Уніфікація всесвітньої історії на базі західної цивілізації відкидалась і англійським філософом Арнольдом Тойнбі. Його «Осягнення історії» пов'язане з обґрунтуванням категорії «цивілізація».

Розглядаючи цивілізації як «динамічні утворення еволюційного типу», Тойнбі виділяє в кожній цивілізації основні фази історичного існування від виникнення до занепаду і розкладання. Якщо перші дві фази пов'язані з «життєвим поривом», то останні дві викликані «виснаженням життєвих сил». У всесвітній історії Тойнбі розрізняє цивілізації переважно за їх релігійною ознакою. Унікальність кожної цивілізації обумовлена своєрідністю її «відповідей» на «виклик» історії. Сенс всесвітньої історії А. Тойнбі вбачає в релігійній еволюції і духовному вдосконаленні людства.

Екзистенційний підхід. К. Ясперс.

Поряд з культурологічним підходом в першій половині XX ст. зароджується і екзистенційний підхід, який прагне пов'язати сенс історії з метою і сенсом людського існування. Найбільш відомим представником екзистенційного підходу є Карл Ясперс. Він виділяє в історії людства три властивості. По-перше, вона має межі, що відокремлюють її від інших реальностей – від природи і космосу. По-друге, історія – це перехід від однієї епохи до іншої. В цьому сенсі традиція складає «історичну субстанцію людського буття». По-третє, «історія стає ідеєю цілого» при з'ясуванні місця людини в суспільстві і сенсу її життя.

На думку К. Ясперса, витоки людської єдності слід шукати не в біологічній природі людини, а в людській сутності «як єдності вищого порядку». Людську ж сутність він бачить в свободі, як прояві духовних сил людини. Для пояснення історичної єдності Ясперс вводить поняття «осьового часу» (середина останнього тисячоліття до н.е.), коли, на його думку, світова історія людства набула своєї власної структури. З цього часу історія рухається під знаком єдності, яка ніколи не буде завершеною.

Марксистська концепція.

Різноманітність підходів до розуміння сенсу і спрямованості історії не виключає існування і інших теорій, котрі переносять акцент розгляду в область пізнання логіки всесвітньої історії, тенденцій і законів її розвитку. Однією з них є марксистська теорія, яка розглядає історію як природничий процес. В якості основних категорій К. Маркс виділяє такі: «суспільно-економічна формація», «суспільні відносини», «історична закономірність». За допомогою цих категорій він прагне прослідкувати логіку всесвітньої історії як послідовну зміну певних стадій історичного розвитку. Визначальним фактором зміни таких стадій (суспільно-економічних формацій) виступає діалектичний зв'язок продуктивних сил і виробничих відносин, а також зростаюча роль суб'єктивного фактору – свідомої діяльності, народних мас, класів, партій, особистостей.

Запропонований Марксом формаційний підхід в дослідженні історичного процесу дозволив виділити серед багатоманітності суспільних відносин провідні – економічні, які закріпляють основні структури спілкування соціальних груп. З аналізом типів власності тісно пов'язана проблема спадковості і єдності історичного процесу, поставлена марксизмом з матеріалістичних позицій.

На відміну від екзистенційного підходу, який пояснює єдність історичного процесу еволюцією уявлень та ідей, марксистська теорія вбачає таку єдність не у свідомості людей, а в суспільному бутті, розвиток якого підпорядковується певним соціальним законам.

Те, що в культурологічних концепціях постає як ціль і сенс історії, марксизм пояснює дією соціальних закономірностей, що характеризують необхідні, суттєві і повторювані причинні зв'язки між способом виробництва і духовним життям суспільства.

В якості початку справжньої історії людства в марксистській теорії виступає комуністична формація, що постулює справжній гуманізм і всебічний розвиток людських здібностей.

Антиісторицизм К. Поппера.

Категоричне неприйняття марксистського підходу у трактуванні історичного процесу висловив Карл Поппер. В своєму дослідженні «Відкрите суспільство і його вороги» він характеризує метод Маркса як соціологічний детермінізм, а його соціальну філософію як історицизм, що інтерпретує всю історію «як результат процесу класової боротьби за економічну вищість». Поппер дає власну оцінку основних положень марксизму, формулюючи свій підхід як антиісторицизм. Сутність його Поппер вбачає в тому, що він заперечує існування будь-яких універсальних історичних законів, сенс історії, а також «єдину історію людства».

Антиісторицизм Поппера знайшов своє відображення у відкиданні історичного прогресу, пояснюючи його як рух до певної мети, яка існує лише для людей, а для історії в цілому неможлива. Він вважає, що прогресувати можуть лише людські індивідууми, захищаючи демократичні інститути, від яких залежить свобода. Сама ж історія, її інтерпретація може бути пояснена як прогресивний процес, наприклад, боротьба з рабством, або ж як регресивний процес – пригнічення «кольорових рас білою». Ці два погляди доповнюють один одного. Із співвідношення прогресу і регресу Поппер робить висновок про відсутність об'єктивних критеріїв історичного прогресу, а сам прогрес ототожнює з провіденціалізмом, приписуючи його марксизмові.

Виникнення теорії суспільного прогресу.

Проблема сенсу і спрямування історичного процесу тісно пов'язана з проблемами суспільного прогресу. Питання про суспільні зміни і розвиток починає турбувати вже давні цивілізації і формує їх свідомість. Одночасно з'являються спроби теоретичного обґрунтування їх причин і прагнення передбачити їх характер і спрямованість. Оскільки найбільш виражено і швидко такі зміни відбуваються в політичному житті (періодичний розквіт і занепад великих імперій, загарбання одних народів іншими), то перші концепції суспільного розвитку прагнуть дати пояснення саме політичним змінам. Так, вже Платон і Арістотель створили перші циклічні теорії розвитку суспільства, в яких намагалися пояснити зміну правління в давньогрецьких містах-державах від деспотизму до аристократії, олігархії, демократії, анархії, тиранії.

Всесвітня історія сприймалась як історія розквіту, величі і загибелі великих імперій, що змінювали одна одну протягом довгих століть. Одним з яскравих прикладів такого трактування історії може слугувати робота французького просвітника початку XVIII століття Ш. Л. Монтеск'є «Роздуми про причини величі і падіння римлян» (1734). Варто зазначити, що на початку XVIII ст. інший філософ – Дж. Віко у праці «Засади нової науки (про спільну

природу націй)» (1725) описав теорію історичного коловороту, що складається з трьох епох з відповідними циклами – божественна, героїчна і людська, що змінюють одна одну.

Лише епоха Просвітництва і найбільш відомі її представники (Тюрго, Кондорсе, Гіббон, Гердер) показали, що нова епоха в суспільному розвитку Європи залишила далеко позаду античність і є наступною його сходинкою. Мислителі Просвітництва прагнули зберегти віру в сенс історії і її щасливий фінал без Божого втручання, в результаті, з'явилась ідея історичної закономірності: в історії діють об'єктивні закони, але на відміну від законів природи, вони зважають на наші сподівання і уявлення про щастя. Так з'явились перші теорії суспільного прогресу у всесвітній історії, що підірвали уявлення про її циклічність і обґрунтували ідею поступального розвитку людства.

Протягом XIX ст. теорія суспільного прогресу, безперервного поступального розвитку людства, не дивлячись на скептичні зауваження, домінувала над циклічними та утопічними концепціями. При цьому, вона набувала різних форм і виступала не як теоретична концепція, а була тісно пов'язана з ідейною боротьбою в суспільстві, з соціально-економічними і політичними прогнозами майбутнього людства.

Очевидним в цьому питанні є те, що концепції, які так чи інакше визнають загальні риси в розвитку окремих країн і народів, допускають наявність і певної спрямованості суспільного розвитку. Вище вже згадувались прогресистські теорії французьких і німецьких просвітників, що пов'язують поступальний розвиток суспільства з прогресом людського розуму.

Марксистська концепція відкидає таке трактування прогресу і дає його обґрунтування з позицій матеріалістичного розуміння історії. Сутність прогресу вона вбачає в історичному розвитку основних форм власності, в їх зв'язку зі спадковістю в зміні суспільного ладу. Відповідно і критерії прогресу марксизм

бачить у вдосконаленні форм власності, в розвитку виробничих сил, науки і техніки, духовної культури, зростанні ступеня свободи особистості і в розвитку її здібностей.

Кардинально інше розуміння прогресу притаманне культурологічним концепціям А. Тойнбі і О. Шпенглера. вони обмежують прогрес рамками локальних культур і цивілізацій, відкидаючи прогрес всесвітньої історії в цілому. У визначенні змісту прогресу важливе значення має точка відліку всесвітньої історії – історичний час і простір. У Маркса це – ступінь варварства, первісна суспільно-економічна формація. У Ясперса точкою відліку виступає «осьова епоха» - період формування філософії і світових релігій. Своєрідне трактування історичного часу і простору дає А.Тойнбі. Підкреслюючи їх вирішальне значення для дослідження історичного процесу, він позначає час як простір життя людства, як поле, в якому відбувається зміна станів суспільства. Безперервність простору-часу виступає як «перетікання» дискретності існування людства, коли кожен момент руху породжує початок наступного моменту. Весь простір історичного життя Тойнбі поділяє на локальні цивілізації – віхи часу. Вік людства він визначає в 300 тис. років, а вік цивілізації – в 2 відсотки від цього відрізку, тобто в 6 тис. років.

Розглянуті точки зору показують, що абстрактно мислити історичний прогрес неможливо. Його критерій застосовний лише по відношенню до цілісної соціальної системи, коли відбувається ускладнення її структури і поява якісно нових форм на більш високому рівні розвитку. До того ж, прогрес всесвітньої історії не проходить прямолінійно. Він включає випадки регресу – зворотного руху до раніше пройдених форм розвитку.

Прогресивна спрямованість історичного розвитку не виключає моментів циклічного руху, коловоротів. Вони не відкидають в цілому поступального руху суспільного розвитку, що включає в себе еволюційні, поступові зміни і корінні революційні перетворення.

Як достатньо складний і довгий шлях, прогрес людства в цілому виступає в спіралеподібній формі, коли кожен історичний цикл не лише включає традиційні форми, але й породжує нові, зберігаючи при цьому висхідну спрямованість історичного процесу. Слід зазначити, що таке розуміння прогресу притаманне в більшій мірі марксизму. Щодо інших теорій, які відкидають прогрес всесвітньої історії, то вони зводять його до інтерпретації цивілізацій і культур.

Застосовуючи критерії суспільного прогресу, важливо мати на увазі принцип неодномірності прогресивних перетворень, їх різновекторність. Прогрес науки і техніки може принципово не співпадати з прогресом духовної культури, мистецтва, особистості. Вивчення логіки і спрямованості історичного процесу підтверджує варіативність форм суспільного розвитку. Тому, в дослідженні соціального досвіду людей не може бути одномірності, одного єдиного підходу. Більш прийнятний всебічний аналіз з різних точок зору. В цьому плані застосування в аналізі всесвітньої історії таких понять як «формація», «цивілізація», «історична епоха» дозволяє всебічно дослідити розвиток людства.

Формаційний підхід, що виділив виробничі відносини основними у визначенні структури суспільства, має суттєве значення поряд з культурологічним підходом, що акцентує увагу на виявлення специфіки і самобутності культурно-історичних типів суспільства. Розробка концепції цивілізації дозволила виділити ряд ступенів в самих культурно-історичних утвореннях, що відрізняються відносною єдністю економічного, політичного і духовного життя. Поняття «історична епоха» характеризує домінуючі тенденції суспільного розвитку на достатньо тривалому етапі всесвітньої історії.

Філософські проблеми періодизації історії.

Одним із основних завдань філософії історії, поряд вирішенням проблеми універсальності історії людства, мислителі називають дослідження

об'єктивних критеріїв і ступенів поступального розвитку суспільства, тобто поділу історії на певні періоди, епохи або етапи. Для того, щоб історія людства постала перед нами в своїй єдності і багатоманітності, варто приділити увагу її періодизації.

Періодизація історичного процесу цікавила багатьох філософів, особливо з початку Нового часу. Найбільш відомими прикладами періодизації історії є концепції Дж. Віко, М.Ж.А. Кондорсе, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса.

Джамбаттіста Віко створив теорію історичного коловороту. Він викладає закономірності розвитку історичного процесу в трьох стадіях (віках): Вік Богів; Вік Героїв; Вік Людей. Кожна нація, за Віко, проходить рух від божественної епохи до людської, а потім повертається до свого первісного стану. Кожному віку відповідали і свої форми правління. В епоху Богів форма правління носила теократичний характер, бо люди вірили, що всі накази походять від Богів. Це вік оракулів і жерців. У Вік Героїв правили аристократи, а в Вік Людей правління носило демократичну спрямованість. Всі громадяни були рівні перед законом і користувались рівними правами. Попри масштабність задуму Віко, спробу уявити суспільство в процесі його природного розвитку, концепція має і недолік – мова в ній іде в основному про європейську історію.

М.Ж.А. Кондорсе весь історичний процес розбив на десять епох і кожній з них дав характеристику. Першу епоху він розглядає як епоху первісного стану людей, коли вони були об'єднані в племена. В другу епоху відбувається перехід від скотарства до землеробства, що, на думку Кондорсе, є прогресивним кроком в історії людства. Характеризуючи третю епоху, мислитель приділяє увагу на поділ праці, що вплинув на поступальний рух суспільства, бо людина досягає значно більшого при певній спеціалізації або поділу праці. Четверта і п'ята епохи пов'язані з Давньою Грецією і Давнім Римом. Він підкреслює, що грецька культура виникла не на порожньому місці, а перейняла у східних народів їх

ремесла, знання і релігійну систему. Таким чином, в своїй концепції він вказує на єдність світової історії, на взаємний вплив народів різних країн. Шоста і сьома епохи охоплюють середньовіччя, яке автор характеризує як період занепаду. Людський розум, що піднявся на вершину прогресу, став швидко спускатись з неї. Перемога варварів над римлянами, панування християнської релігії призвели до того, що філософія, мистецтво, науки перестали розвиватись. Восьма епоха – це період книгодрукування і розквіту наук (епоха Відродження). Вдосконалюється алгебра, Галілей відкриває закон падіння тіл, Коперник здійснює переворот в астрономії. Дев'ята епоха, на думку Кондорсе, починається від Декарта і завершується утворенням Французької Республіки. Р. Декарт, Дж. Локк, Г.В. Лейбніц, Вольтер здійснили внесок в науку, філософію, мистецтво тощо. В останній, десятій епосі, Кондорсе вбачає майбутнє людського суспільства, бо мова йде про знищення нерівності між людьми, вдосконалення людини.

В основу поділу історії на епохи М.Ж.А. Кондорсе поклав прогрес людського розуму, який трактувався ним доволі широко, бо охоплював всі сфери суспільного життя.

Гегелю вдається віднайти інші основи поділу історії. Основну увагу він звертає на абсолютну ідею, дух. Всесвітню історію він бачить як прояв духу в часі. Але все це пов'язує з географічним середовищем. Гегель поділяє історію на Східний світ, куди входять Китай, Індія, Персія, Сирія, Єгипет тощо, Грецький, Римський і Германський.

Східний світ – це дитячий вік історії. Тут панує деспотизм і вільним відчуває себе лише деспот. Люди існують навколо одного центру, тобто повелителя, який стоїть на чолі держави як патріарх. Грецький світ – це період юності, коли формуються індивідуальності. Тут, на його думку, панує справжня свобода індивіда, гармонія, мир і злагода. Індивідуальна воля суб'єкта притримується звичаїв, загальноприйнятих норм і законів. Римський світ – це

вік змужнілості історії. Індивід тут зникає, приносячи себе в жертву спільній меті. Цим римська держава відрізняється від афінської, в якій царювали індивіди. В Римі вони поневолені, але стають юридичними особистостями як приватні особи, і в цьому сенсі вони почувають себе не просто індивідами, а особистостями. В політичному житті в Римському світі переважає аристократія.

Германський світ – четвертий період всесвітньої історії. Дух досягає тут повного розквіту і зрілості. Вершиною розвитку всесвітньої історії проголошується прусська монархія, а народ покликаний оберігати християнські принципи духовної свободи і примирення.

Із теорій соціального розвитку середини XIX – кінця XX ст. найбільш обґрунтованою була марксистська концепція суспільного прогресу як послідовної зміни формацій. Над розробкою і узгодженням її окремих аспектів працювало декілька поколінь марксистів.

Хоча Маркс і Енгельс прагнули обґрунтувати свою концепцію суспільно-економічних формацій різними посиланнями на історичні джерела, вона, тим не менше, базувалась на умоглядних уявленнях, засвоєних ними у попередників (К.А. Сен-Сімон, Г.В.Ф. Гегель, К.Л. Морган). Інакше кажучи, концепція формацій являє собою не емпіричне узагальнення людської історії, а творче критичне узагальнення різних теорій і поглядів на всесвітню історію.

Послідовну зміну суспільно-економічних формацій К. Маркс і Ф. Енгельс розглядали як історичний процес, що не залежить від свідомості і прагнень людей, тим самим, прирівнюючи його до законів природи. Сам термін «формація» був введений наприкінці XVIII ст. Т. Фюкселем і широко використовувався палеонтологами і геологами для позначення історичних напластувань порід з метою визначення їх віку.

Маркс, осмислюючи історичний процес, розбив його на певні періоди, але в основу поділу поклав матеріальний фактор – спосіб виробництва матеріального життя. Категорія «суспільно-економічна формація» була введена

для позначення етапів розвитку людства. Стержнем формації є спосіб виробництва в єдності продуктивних сил і виробничих відносин. Основою виробничих відносин є форма власності на засоби виробництва.

Вся історія людства була поділена на п'ять формацій: первісне родове суспільство; рабовласницьке суспільство; феодалізм; капіталізм; комунізм, який включав в себе як початкову фазу соціалізм, а іноді й ототожнювався з ним. Кожна наступна формація, на думку К. Маркса, є більш прогресивною порівняно з попередньою.

Формаційна концепція не може до кінця пояснити складні явища поступального розвитку суспільства, що пов’язане з перебільшенням ролі економічних відносин в житті суспільства. Завдяки такому розумінню концепція формацій стала втрачати свої позиції як засобу періодизації всесвітньої історії. З другої половини ХХст. критика концепції формацій набула нового забарвлення. З неї слідувало, що соціалізм, який змінював капіталізм, повинен мати більш високий рівень продуктивності праці, ріст рівня життя людей, розквіт демократії і самоуправління трудящих, при збереженні планомірного розвитку економіки і централізованому управлінні багатьма сферами суспільного життя. Але, десятиліття існування СРСР, де була проголошена перемога соціалізму, слугували підтвердженням протилежного: рівень економічного розвитку населення значно поступався рівню розвитку в капіталістичних країнах.

Не дивлячись на все вищесказане, теорія суспільно-економічних формацій не втрачає своєї популярності і зараз. Сучасні вчені та філософи єдині у визнанні глибокого теоретичного змісту концепції і пропонують не протиставляти цивілізаційний шлях розвитку людства формаційному, бо ці два підходи у розумінні всесвітньої історії значно доповнюють один одного. Концепція цивілізацій дозволяє осягнути історію великих регіонів і великих періодів в їх специфічній багатоманітності, що зникає при формаційному

аналізі, а також уникнути економічного детермінізму, виявити визначальну роль культурних традицій, звичаїв, особливості свідомості людей в різні епохи. Формаційний підхід, в свою чергу, при вірному його використанні може пролити світло на соціально-економічну періодизацію в розвитку окремих народів і людства в цілому. Сучасна філософія займається пошуками найбільш плідного співвідношення обох цих підходів з метою визначення специфіки сучасної цивілізації, її історичного місця у всесвітній історії.

Багато істориків та філософів шукали пояснення своєрідного розвитку не лише окремих країн та регіонів, а й історії людства в цілому. Так в XIX ст. зародились і отримали широкого розповсюдження ідеї цивілізаційного шляху розвитку суспільства, що переросли в концепцію багатоманітності цивілізацій. Одним з перших, хто розробив концепцію всесвітньої історії як сукупності самостійних і специфічних цивілізацій, які він називав культурно-історичними типами людства, був російський природодослідник і історик М.Я. Данилевський. Прагнучи виявити різницю між цивілізаціями, які він розглядав як своєрідні культурно-історичні типи, він хронологічно виділяв такі організації соціальних утворень: 1) єгипетський; 2) китайський; 3) ассиро-вавилонський; 4) халдейський; 5) індійський; 6) іранський; 7) єврейський; 8) грецький; 9) римський; 10) аравійський; 11) романо-германський, або європейський, до яких додавав дві цивілізації доколумбової Америки, що розорені іспанцями.

Багато ідей Данилевського на початку XX ст. перейняв німецький історик і філософ О. Шпенглер, автор праці «Занепад Європи» (1918-1922). В своїй праці Шпенглер виділив 8 вищих культур: єгипетська, індійська, вавилонська, китайська, греко-римська, візантійсько-арабська, західноєвропейська, майя. Він розрізняв поняття культура і цивілізація, вбачаючи в останній лише занепад, останню фазу розвитку культури напередодні її загибелі.

Концепції Шпенглера і Данилевського привертають увагу тим, що виділяють різноманітність в історії людства, звертають увагу на роль духовних традицій у формуванні суспільства, на активну роль свідомості, звичаїв в історичних подіях.

Подальший розвиток теорії цивілізації отримав своє продовження в концепції А. Тойнбі, в якій він підкреслював розрізненість цивілізацій, їх незалежне існування, що унеможливлювало поєднання їх унікальної історії в всесвітню історію людства. Тим самим, він відкидав суспільний прогрес як поступальний розвиток людства. Кожна цивілізація існувала лише відведений їй історією термін. Рушійною силою розвитку цивілізацій була діалектика виклику – відповіді. Допоки творча меншість, що керувала розвитком цивілізації, її еліта, була здатна давати ствердні відповіді на внутрішні і зовнішні загрози її самобутньому росту, цивілізація кріпла і процвітала. Але варто було еліті з якихось причин показатись неспроможною перед черговим викликом, як відбувався надлом: творча меншість перетворювалась в панівну меншість, а основна маса перетворювалась у «внутрішній пролетаріат», який своїми діями повергав цивілізацію в занепад і загибель. Тойнбі виділяв близько дев’ятнадцяти самостійних цивілізацій з двома відгалуженнями: єгипетська, антська. Китайська, мінойська, шумерська, майя, індська, хетська. Сірійська, еллініcтична, західна, православна, далекосхідна, іранська, арабська, індуїстська, вавилонська, юкатанська, мексиканська; до далекосхідної відносилось її відгалуження в Японії, а до православної – відгалуження в Росії.

Основною ж заслугою А. Тойнбі є обґрунтування, власне не самих цивілізацій, а циклічності їх існування. На його думку, кожна цивілізація в своєму розвитку проходить чотири стадії: 1) ґенезу; 2) ріст; 3) надлом; 4) розпад.

Завдяки концепції Тойнбі і його послідовників теорія цивілізацій поступово почала набувати рис універсального пояснення всесвітньої історії, що іде до зближення, а в перспективі – до духовної і матеріальної єдності.

Багато з ідей М.Я. Данилевського на початку XX ст. сприйняв німецький історик і філософ Освальд Шпенглер. В своїй книзі «Занепад Європи» він виділяв 8 культур, які в основному співпадають з культурно-історичними типами Данилевського: єгипетська, індійська, вавилонська, китайська, греко-римська, візантійсько-арабська, західноєвропейська, майя.

Для всіх згаданих культурологічних концепцій характерні такі особливості, як: відмова від однолінійної схеми прогресу суспільства; висновок про існування великої кількості культур і цивілізацій, для яких характерні локальність і різноякісність.

Вирішення проблеми періодизації є основним завданням філософії історії. Задля того, щоб історія людства постала в своїй єдності, цілісності та багатоманітності, мислителями здійснено дуже багато спроб в надії досягти бажаного результату. У вже згадуваних вище спробах періодизації переважали формули тричленного поділу на давню історію, середні віки, Новий час; на три царства по І. Флорському; доіндустріальне – індустріальне – постіндустріальне суспільства тощо. Такий поділ пов’язаний з питанням критеріїв періодизації розвитку суспільства. Що варто покласти в основу періодизації? Це може бути рівень розвитку виробничих сил, домінуюче положення приватної власності, співвідношення закріпачення і свободи людини в суспільстві, її психологічна орієнтація. Всі ці параметри не можуть одночасно бути покладені в основу періодизації всесвітньої історії. Вони розташовуються в певну ієрархію, за якою найважливіші технологічні епохи розвитку людства виділяються досить чітко.

Сучасна філософська думка пішла по шляху збільшення досліджуваних етапів. Так, найбільш вживаним останнім часом є підхід, коли форми власності і стан людини в суспільстві вже не є самодостатнім критерієм; він залежить від

технологічного рівня розвитку, досягнутого конкретним суспільством. Основні ж технологічні епохи людства поділяються на:

архаїчну епоху, коли всюди переважало рибальство, полювання і збиральництво, тобто так зване безпосереднє привласнення готової продукції;

аграрну епоху, коли на зміну збиральництву і полюванню прийшли скотарство і землеробство, що одразу ж призвело до збільшення кількості населення, накопичення продуктів харчування і утворення перших держав;

індустріальну епоху, котра виникла в XVII – XVIII ст. в результаті промислової революції, тобто винайдення машин, що збільшують продуктивність праці., що, в свою чергу, призвело до нового росту населення;

постіндустріальне суспільство – це логічне продовження індустріального суспільства, коли переважну роль у виробництві відіграють можливості людського інтелекту.

Цікавою в цьому сенсі є концепція американського соціолога Деніела Белла. Автор вказує на п'ять основних компонентів концепції постіндустріального суспільства:

сфера економіки: перехід від виробництва товарів до виробництва послуг;

сфера зайнятості: перевага класу професійних спеціалістів і техніків;

осьовий принцип: провідна роль теоретичного знання як джерела нововведень і визначення політики в суспільстві;

майбутня орієнтація: контроль над технологією і технологічними оцінками діяльності;

процес прийняття рішень: створення нової «інтелектуальної технології».

Далеко не всі цивілізації в історії людства пройшли згадані стадії розвитку всесвітньої історії. Деякі затримались на аграрній, інші – лише вступили в стадію індустріального суспільства, в більшості випадків під впливом західного суспільства. Лише західна цивілізація стрімко

перетворюється в постіндустріальне суспільство. Але вчені одностайні в своїй думці про те, що ми живемо в дуже цікавий період, коли можемо споглядати і вивчати суспільства, що є проявом тієї чи іншої стадій розвитку людства.

Американський футуролог Е. Тоффлер технологічні перевороти, що змінюють стан суспільства, називає «послідовними хвилями цивілізації». Для кожного з цих оновлених станів суспільства характерне, перш за все, перетворення спорадичних форм економічної діяльності в провідні галузі економіки, де створюється основне багатство суспільства. Так відбувалось давні часи, середні віки з появою і розквітом ремесел, в Новий час – з перетворенням виготовлення засобів праці в індустріальне виробництво. Для постіндустріального суспільства характерне виробництво знань та інформації, що стає провідною сферою діяльності людей. Саме тут створюється головне багатство суспільства.

Головним критерієм поступального розвитку суспільства сьогодні вважають знання в двох його формах: опредметненого в засобах виробництва і «живого», носієм якого є самі люди, тобто їх досвід, професійне вміння. Такий критерій працює на всіх ступенях розвитку цивілізації і є універсальним для всесвітньої історії.

Питання для самоконтролю.

Місце соціальної філософії в системі філософського знання.

Характер і особливості основних напрямків соціального пізнання.

Історія розвитку соціально-філософської думки.

Єдність природного і соціального в людині.

Історичні форми людських спільнот.

Сутність теорії суспільного прогресу.

Філософія історії, її предмет та основні проблеми

Проблема періодизації суспільно-історичного процесу.

Основні критерії періодизації суспільно-історичного процесу.

Поняття постіндустріального суспільства.

Рекомендована література:

Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії (Західноєвропейський контекст): підручник для студ. вищих навч. закл. / В.П. Андрущенко; М-во освіти України, Нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т вищої освіти АПН України. – Київ: Тандем, 2000. – 416 с.

Аренд Г. Становище людини. – Львів: Літопис, 1999. – 254 с.

Арістотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – 239 с.

Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии. – 1995. – №1. – С.52–69.

Афанасенко В.С., Горлач М.І., Данильян О.Г., Дзьобань О.П., Квіткін П.В. Соціальна філософія: підруч. для вищ. шк. – Х.: Прапор, 2007. – 687 с.

Белл Д. Настання постіндустріального суспільства // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л.В. Губерського. – К.: Знання, 2009. – С.419–431.

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. - М., 1999.

Бойченко І.В. Філософія історії. Підручник. – К.: Основи, 2000. – 246 с.

Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века: Пер. с англ. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. – 236 с.

Вільчинський Ю. Філософія історії: теорія взаємопроникнення часу і вічності. – К.: Поліграфкнига, 2009. – 360 с.

Введение в философию: Учеб. пособие для вузов / Под ред. И.Т.°Фролова. - М., 2002.

Габермас Ю. Структурні перетворення суспільної відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство: Пер з нім. – Львів: Літопис, 2000. – 318 с.

Гантінгтон С. Зіткнення цивілізацій // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л.В. Губерського. – К.: Знання, 2009. – С.432–443.

Гобозов И.А. Введение в философию истории. – Изд. 2-е. – М., 1999.

Гегель Г. В.Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 2000. – 247 с.

Гердер Й.Г. Мова і національна індивідуальність // Націоналізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С.37– 46.

Гидденс Э. Устроение общества. – М.: Академический проект. – 2005. – 528 с.

Гринин Л.Е. Государство и исторический процесс. Политический срез исторического процесса. – М.: Прогресс, 2007. – 270 с.

Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Вопросы философии. – 1986. – №3. – С.102–145.

Донцов Д. Дух нашої давнини. – К.: МАУП, 2005. – 568 с.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М., 1991. – 576 с.

Маркс К. До критики політичної економії // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л.В. Губерського. – К.: Знання, 2009. – С.414–418.

Маркс К. Приватна власність і комунізм. Різні етапи розвитку комуністичних поглядів. Грубий, зрівняльний комунізм і комунізм як соціалізм, що збігається з гуманізмом // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. 20 посіб. / за ред. акад. НАН України Л.В. Губерського. – К.: Знання, 2009. – С.514–525.

Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. (Синергетика- психология-прогнозирование): Пособие для вузов. – М.: Мир, 2004. – 367 с.

Парсонс Т. Система современных обществ: Пер. с англ. – М.: Аспект-пресс, 1997. – 270 с.

Поппер К. Открытое общество и его враги. - М., 1992. Т. 1-2.

Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або Принципи політичного права. – К.: PortRoyal, 2001. – 583 с.

Семенова Ю.И. Секреты Клио. Сжатое введение в философию истории. - М., 1996.

Сорокин П. Соціальна стратифікація и мобільність. Соціальна і культурна мобільність // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л.В. Губерського. – К.: Знання, 2009. – С.444–456.

Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія: Підруч. для вищ. навч. закл. / В.П. Андрущенко, Л.В. Губерський, М.І. Михальченко. – К.: Генеза, 2006. – 354 с.

Социальная философия: Учебник/ Барулин В.С. – М.: Гранд, 2002. – 560 с.

Таран В.О., Зотов В.М., Рєзанова Н.О. Соціальна філософія: навч. посіб. – К.: Центр учбової літератури, 2009. – 272 с

Тойнбі А. Дослідження історії. – К.: Основи, 1995. – 236 с.

Тоффлер Е. Третя хвиля: Пер. з англ. – К.: Всесвіт, 2000. – 480 с.

Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2007. – 569 с.

Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. А.С.°Панарина. - М.: Гардарики, 2001.

Шпенглер О. Закат Европы. - Новосибирск: Наука, 1993.

Матеріальне виробництво - основа суспільства

Діяльність людей у сфері матеріального виробництва в кінцевому підсумку переслідує мету створення з речовини природи найрізноманітніших предметів споживання, передусім продуктів харчування, одягу та житла, для задоволення життєво важливих потреб людей. Чуттєво-практичне опанування суспільством навколишньої природної дійсності докорінним чином відрізняється від пристосування тварин до реальних умов їхнього існування. Вплив суспільної людини на природу являє собою трудовий процес, тобто таку цілеспрямовану діяльність, яка передбачає використання раніше створених знарядь та засобів праці, найрізноманітнішої техніки для досягнення заздалегідь поставлених цілей.

Виробництво - це сфера суспільної діяльності, в якій створюють матеріальний продукт (який потім надходить у суспільне, групове або індивідуальне споживання), продукують духовне багатство людства, формується людина як продуктивна сила, в якій відтворюють самі підвалини суспільного життя.

Процес виробництва передбачає:

1) суб'єкта виробництва, тобто людей з їхніми знаннями, вміннями та навичками, здатностями до розумової та фізичної праці;

2) об'єкт виробництва, тобто те, на що спрямована праця людей, предмет праці;

3) засоби праці, техніку, тобто те, чим людина впливає на предмет праці.

Саме праця, процес виробництва є першою і найважливішою умовою людського існування. Лише завдяки праці людина може розкривати свою людську сутність, привласнювати предмети природи з метою задоволення своїх потреб.

Отже, під категорією „суспільне виробництво” слід розуміти виробництво самої людини, матеріальних благ, а також форм спілкування. Тобто система суспільного виробництва постає як єдність трьох різновидів виробництва: носіїв життя, засобів до життя (предметних умов його існування) та соціальних умов існування носіїв життя.

Для додаткової характеристики виробництва в останній час використовують поняття „життєва сила”, під якою розуміють фізичні та духовні здатності людей, використовувані ними для самовідтворення - самообслуговування, самоосвіти, навчання та виховання, охорони здоров’я, сприйняття творів мистецтва тощо.

Працю визначають як цілеспрямовану діяльність людини з предметом праці за допомоги створених нею самою знарядь праці.

Зазвичай працю описують за допомоги категорій „продуктивні сили”, „виробничі відносини”, „спосіб виробництва”.

Поняття „продуктивні сили” відображає складові частини процесу праці, його елементи; поняття „виробничі відносини” - спосіб зв’язку цих елементів, структуру процесу праці; поняття „спосіб виробництва” характеризує процес праці як цілісну систему в єдності її елементного та структурного компонентів.

Елементами продуктивних сил є люди як суб’єкти праці, знаряддя або засоби праці, створювані та використовувані людьми, та предмет праці - ті об’єкти (безпосередньо природні, наприклад, вугілля, нафта, газ, вода, деревина тощо, та продукти попередньої людської праці - напівфабрикати, сплави, шкіру, папір, синтетичні матеріали тощо), на які впливає людина за допомоги знарядь праці. До продуктивних сил зараховують також наукову організацію праці та власне науку як безпосередню продуктивну силу.

Знаряддя праці - це предмети, створені людиною з метою впливу на зовнішній світ і перетворення його в інтересах окремої людини та суспільства загалом. Для виробництва, крім предметів і знарядь праці, необхідні також

відповідні приміщення, склади, транспорт тощо. Все це разом із знаряддями праці становить засоби праці. Сукупність засобів праці і знарядь праці утворює засоби виробництва. Система засобів виробництва становить матеріально-технічну базу суспільства, яка є предметно-енергетичною частиною продуктивних сил.

У розвитку засобів праці особливе місце посідає техніка. Техніка - це система штучних органів діяльності суспільства, яка розвивається за допомоги історичного процесу опредметнення у природному матеріалі трудових функцій, навичок, досвіду та знань шляхом пізнання та використання сил та закономірностей природи.

Важливе значення для характеристики виробництва має також поняття технології. Під технологією мають на увазі систему нормативних правил, керуючись якими можна отримати відповідний продукт - елемент техніки. Це сукупність процесів, правил, устандартизованих норм, навичок, які застосовують при виготовленні певного різновиду продукції у будь-якій сфері виробничої діяльності. В своїй еволюції технологія спирається на всю сукупність природничо-наукових знань і, в свою чергу, призводить до виникнення нових галузей науки та техніки, створює матеріальну та інформаційну базу для їхнього розвитку.

Продуктивні сили суспільства перебувають у постійному розвитку. Відомо, що початком матеріального виробництва було виготовлення та використання найпримітивніших знарядь праці з деревини, кісток, каменю тощо. Найвидатнішим досягненням ранньої стадії розвитку людства та матеріальної сфери виробництва було відкриття способів добування та використання вогню. Можливості людини значно розширилися завдяки винаходу лука та стріли, гончарного виробництва тощо.

Поступово людина перейшла від виготовлення найпростіших знарядь праці до виробництва засобів споживання. Відбувся перехід від простого

привласнення людиною „дарів природи” в їх готовому вигляді до організованого спеціалізованого виробництва. Збирання ягід, плодів, злаків підготувало поступовий перехід до землеробства, а від полювання - до скотарства. Подальший прогрес виробництва був пов’язаний з використанням металевих знарядь праці - з міді, бронзи, заліза тощо.

Землеробство, скотарство і ремісництво - це один ланцюжок детермінації матеріального виробництва. Суспільний поділ праці продовжувався. Він відбувся між фізичною та розумовою працею. Виникла писемність, яка дала змогу фіксувати та передавати наступним генераціям "функціональні інструкції" щодо матеріального виробництва.

Черговим етапом було виникнення машинного виробництва. Машинне виробництво набуло вигляду: „двигун - передавальний механізм - робоча машина”. Виробництво машин машинами ознаменувало промисловий переворот. Розвиток машинного виробництва пішов від застосування окремих машин до використання системи машин, а від неї - до створення цілком автоматизованого виробництва, до вивільнення людини з безпосереднього процесу матеріального виробництва.

Доба автоматизації була пов'язана з науково-технічною революцією. З розвитком і застосуванням кібернетики та радіоелектроніки була створена електронно-обчислювальна техніка. Новий щабель розвитку матеріального виробництва пов’язаний з виникненням мікроелектроніки, інформатики, біотехнологій, зі створенням робототехніки, масової комп’ютеризації тощо. Розвиток виробництва пішов від часткової до повної автоматизації виробничих процесів.

Тобто історія розвитку знарядь виробництва від кам’яних та дерев’яних знарядь, також кісток, до сучасних машин та новітніх технологій - це історія підкорення людиною сил природи, постійно зростаючої могутності людини у

боротьбі з природою, створення величезних матеріальних можливостей для розвитку культури суспільства.

Якщо продуктивні сили становлять зміст виробництва, то виробничі відносини, які з необхідністю виникають між людьми у процесі виробництва, являють собою його форму. Розрізняють виробничо-технічні та виробничо економічні відносини.

Виробничо-технічні (або технологічні) відносини зумовлені поділом праці на взаємопов'язані операції, організацією трудового процесу в рамках заводу, цеху, дільниці тощо, використовуваною технікою та технологією, які відображають безпосередній потенційний рівень виробництва.

Виробничо-економічні відносини є безпосереднім предметом економічної теорії (яку колись називали політекономією) та філософії; вони визначають соціально-економічний устрій суспільства, оскільки форма власності на основні засоби виробництва є їхньою внутрішньою сутністю.

Для розуміння виробничих відносин необхідно враховувати, що поняття „виробництво" вживають у двох значеннях: у вузькому (як процес створення продуктів праці) та у широкому (як процес не тільки створення продуктів праці, але й їх розподілу, обміну та споживання).

Засадовою для визначення специфіки виробничих відносин є власність на засоби виробництва. Ця власність має різні історичні форми. Історично в суспільстві складалися такі форми власності:

- індивідуальна (або приватно-індивідуальна) - це володіння та користування окремою людиною засобами виробництва;

- особиста (або приватно-особиста) - це власність соціалізованої людини, а також спільна власність сім'ї;

- колективна (або приватно-колективна) - це добровільне об'єднання майна громадян;

- державна власність;

- власність спільних підприємств, інших держав або їхніх юридичних чи фізичних осіб;

- інтелектуальна власність, об’єктами якої є духовні цінності: здобутки науки, літератури та мистецтва, різноманітні відкриття, винаходи тощо.

Певна сукупність форм власності визначає так званий економічний уклад. Економічний уклад являє собою історично визначену систему соціально-трудової діяльності (суспільної праці), яка постає у рамках певного способу виробництва. Кожний економічний уклад утворює свого роду "молекулу" того чи того способу виробництва. Серед економічних укладів завжди є провідний, головний уклад. Саме він визначає, врешті-решт, природу панівного способу виробництва, специфіку та динаміку економічного розвитку суспільства загалом.

Багатоманітність форм власності та відповідних економічних укладів у сучасному суспільстві можна класифікувати так: державна (капіталістична) власність; великі та середні національні монополістичні об'єднання; кооперативні приватні підприємства; дрібнотоварне виробництво або дрібна приватна власність міста; селянська та фермерська дрібна власність; капіталістична та латифундистська власність у сільському господарстві.

Для розв’язання виробничих завдань люди повинні мати відповідні вміння та навички використання засобів та організації виробництва на ґрунті поділу та кооперації праці. Це нагромаджується в процесі суспільного виробництва у вигляді конкретно-історичного виробничого досвіду, механізмів дії, що передають від генерації до генерації. Людина, яка включається до виробничого процесу, повинна мати відповідний досвід. Отже, до складу продуктивних сил включають і виробничий досвід.

Продуктивні сили - це єдність праці живої та праці матеріалізованої, уречевленої, що реалізується в процесі виробництва. Жива праця - це людина з її знаннями та навичками, здатна здійснювати виробництво за конкретних умов

історичного розвитку. Праця матеріалізована, уречевлена - це знаряддя праці, засоби праці та предмети праці.

Продуктивні сили та виробничі відносини перебувають у діалектичній єдності і залежать одне від одного. Цю залежність визначають у таких аспектах:

1) виробничі відносини є похідними, вторинними стосовно продуктивних сил;

2) нові продуктивні сили зароджуються у надрах старої формації. Щоб задовольнити дедалі зростаючі потреби, люди постійно вдосконалюють знаряддя виробництва та самих себе. Тому продуктивні сили мають тенденцію випереджати виробничі відносини у своєму розвитку;

3) продуктивні сили вимагають лише певної, конкретної, а не довільної форми виробничих відносин;

4) виробничі відносини не є абсолютно пасивними. Вони здатні активно впливати на розвиток продуктивних сил, що їх породили. Наприклад, нові, прогресивні виробничі відносини, що відповідають рівневі розвитку продуктивних сил, є джерелом і рушієм матеріального і духовного виробництва. Цей аспект взаємозв’язку між продуктивними силами та виробничими відносинами відображений у соціально-історичній тенденції відповідності виробничих відносин характерові та рівневі розвитку продуктивних сил.

Конкретно-історичні етапи розвитку виробництва заведено позначати як способи виробництва. Спосіб виробництва - це якісно відмінний етап історичного розвитку суспільства, історично визначений спосіб добування матеріальних благ, засобів існування, необхідних для життєдіяльності людини, це конкретно-історична єдність продуктивних сил та виробничих відносин, спосіб з’єднання робочої сили із засобами виробництва, спосіб взаємодії людей та природи, самих людей між собою у процесі виробництва.

Історичним першоджерелом виникнення виробництва є протиріччя між існуючим та необхідним, тобто потреби людини. Стосовно виробництва людські потреби можна класифікувати так:

1) матеріальні потреби. За своєю сутністю - це потреби в матеріальних умовах людського існування (їжа, житло, здоров'я тощо);

2) духовні потреби. Головними різновидами духовних потреб є: пізнавальні потреби, світоглядні потреби, суспільно-політичні потреби, потреби у додержанні прийнятих у суспільстві правових норм, етичні, естетичні, релігійні та інші потреби;

3) комунікативні потреби. Тут мають на увазі потреби у колективних формах життєдіяльності (праці, побуті, дозвіллі), у намаганні бути членом певної соціальної або референтної групи;

4) потреба самореалізації. Це одна з головних потреб особистості, яка випливає з родового намагання людини до утвердження свого неповторного „Я".

З цих потреб випливають і головні сфери буття людини, які охоплює суспільне виробництво:

1) матеріальне виробництво. Щоб жити, людина має забезпечити своє життя передусім матеріально - їжею, житлом, одягом, а задля цього - грошима;

2) духовне виробництво. Це діяльність виробництва, розподілу, обміну, споживання та зберігання духовних цінностей, до яких належать ідеї, теорії, погляди, почуття світоглядного, суспільно-політичного, філософського, релігійного та іншого характеру;

3) виробництво засобів комунікації. До них належить передусім мова як знакова система разом з її інтерпретацією або системою значень;

4) виробництво людини, її соціалізація. Процес соціалізації людини складений із сукупності відносин: „Я - Інше Я" - діяльність з формування моральних якостей людини; „Людина - Група" - виробництво ідей, теорій,

поглядів з приводу міжкласових, міжнаціональних, міждержавних відносин; „Особистість - Природа” - виробництво і прищеплення людині екологічної свідомості в усіх її формах.

Відповідно до цих сфер виокремлюють способи виробництва: спосіб виробництва матеріальних благ, спосіб виробництва духовних цінностей, спосіб виробництва форм спілкування та способи виховання, соціалізації людини.

Історична зміна способів виробництва викликає зміну всього соціально-економічного укладу суспільного життя. Зі зміною способів виробництва відбуваються зміни матеріального, соціального, політичного, духовного життя. Змінюються соціальна структура суспільства, ідеологія, соціальна психологія, побутові реалії, формуються нові особистості.

Важливу роль у діяльності людини відіграє виробництво суспільного життя, тобто виробництво суспільства як системи. Виробництво суспільного життя - це сфера суспільної діяльності, де створюють матеріальний продукт (для суспільного, групового або особистого споживання), духовне багатство людства, формується сама людина, виробляють та створюють соціальні зв’язки та відносини.

Матеріальне виробництво забезпечує весь процес соціалізації людини. Створений у суспільстві спосіб виробництва забезпечує не тільки соціальні умови життєдіяльності, але й соціальний спосіб життя та діяльності кожного конкретного індивіда. Кожен індивід засвоює соціальний досвід, оволодіває мовою, культурою, працює. Навіть працюючи наодинці, людина діє та мислить як суспільна істота. Ніхто не вільний від тієї системи суспільного виробництва, до якої потрапляє під час соціалізації, оскільки в суспільному виробництві формується певна спільнота людей, об’єднаних працею, завдяки чому і створюється суспільство.

Науково-технічна революція вперше в історії людського суспільства створює об’єктивні передумови для докорінного перетворення всієї сфери

матеріального виробництва. Це пов’язано з принциповою зміною місця та ролі науки в сучасному суспільстві. Перетворення науки на безпосередню продуктивну силу поступово робило наукові знання найважливішою умовою діяльності людини у сфері виробництва. Слід, проте, зауважити, що така трансформація сфери виробництва являє собою лише одну з тенденцій її розвитку, хоча й провідну, оскільки їй протистоїть зворотна тенденція, пов’язана з появою у новому автоматизованому та комп’ютеризованому виробництві великої кількості професій з малотворчим, рутинним характером праці, з підвищенням попиту на двірників, сантехніків, електриків, будівельників тощо. В осібну галузь виокремлюється спорт, де футболісти, хокеїсти, гольфісти, бейсболісти, баскетболісти отримують шалені гроші, причому не тільки за свою "роботу", але й від рекламних контрактів.

Література

1. Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. - Київ, 1996.
2. Бородин Е.Т. Общественное производство как предмет философского исследования. - М., 1989.
3. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність. Історико-філософський ракурс. Монографія. – Т. 1. / Ред. І.В. Бойченко. – К.: Промінь, 2010.
4. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність. Системний виклад. Монографія. / І.В. Бойченко, М.І. Бойченко та ін. − К.: Вид. «Промінь», 2012.
5. Єрмоленко А.М., Бауман Ю.А., Лазаренко О.О., Надольний М.І., Шамрай В.В., Нечипоренко В.О., Фінько А.Є., Щербак С.І. Ціннісно-нормативне

обґрунтування соціальних теорій. – Київ: Науково-виробниче підприємство «Видавництво «Наукова думка» НАН України. – К., 2013.
6. Маркс К. До критики політичної економії. Передмова // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. - Т.13.
7. Перфильев М.Н. Общественные отношения. - М., 2001.
8. Проблемы методологии в современном естествознании. - Киев, 1987.
9. Семенов Ю.И. Философия истории. - М., 1999.
10. Сычев Н.В. Многоукладная экономика. - М., 1999.
11. Техника, культура, человек / Отв. ред. Ю.Н.Семенов. - М., 1986.
12. Философия, естествознания, НТР / Отв. ред. Ю.В.Сачков. - М., 1986.

Глобальні проблеми сучасності

Тема глобальних проблем сучасності за своїм змістом та обсягом є предметом дослідження соціальної філософії. Філософське усвідомлення глобальних проблем являє собою спробу проаналізувати низку життєво важливих проблем, від розв'язання яких залежать подальша доля людства та його соціальний прогрес.

Нині дедалі більше усвідомлюють факт вступу людства в якісно новий стан, одним з проявів якого є глобалізація, яка справляє потужний вплив практично на всі соціальні процеси з точки зору як їхнього змісту, так і форм прояву. Феномен глобалізації породжує специфічні протиріччя суспільного розвитку.

Від початку усвідомлення процесів глобалізації були обґрунтовані два головних погляди на їхні причини та характер:

- тлумачення глобалізації як безсуб'єктного (тобто суто об'єктивного) процесу, зумовленого науково-технічним, технологічним, економічним, соціальним, інформаційним розвитком, який сприяє створенню так званого „єдиного світу" планетарної цивілізації;

- тлумачення глобалізації як "вестернізації" - експансії західної, насамперед північноамериканської, моделі економічного, соціально-політичного, культурного устрою та способу життя.

Глобальні проблеми розглядають на матеріально-технічному, соціально-економічному та духовно-культурному рівнях. На кожному рівні глобальні проблеми є протиріччям між двома діалектично протилежними полюсами.

На матеріально-технічному рівні такими полюсами є людство та природа, а проблеми полягають у тому, що людство своєю діяльністю руйнує біосферу, виснажує природні ресурси, на що природа часто-густо відповідає катаклізмами.

На соціально-економічному рівні відбуваються загострення відносин між розвиненими та нерозвиненими країнами, що спричиняє геополітичні конфлікти, нерегульовану міграцію, провокує воєнні сутички та збройні повстання.

На духовно-культурному рівні поглиблюється прірва між справжньою та сурогатною (так званою "масовою") культурою, потребами у моральному здоров'ї нації та нестримним поширенням наркоманії, алкоголізму, проституції та інших соціально-психологічних аномалій.

Дослідники виокремлюють кілька специфічних груп глобалізаційних процесів.

Економічна глобалізація - це історичний процес дедалі більшої інтеграції країн, який включає інтернаціоналізацію капіталу, трудових ресурсів, товарів та послуг, а також організаційних економічних структур на зразок транснаціональних корпорацій.

Культурно-історична (ментальна) глобалізація - це історичний процес уніфікації та екуменізації (інтеграції) традицій, культур, релігій та ідеологій, розширення їхньої толерантності стосовно один одного.

Територіальна глобалізація - це процес укрупнення державних та наддержавних утворень, що знаходить вираз у створенні економічних, соціально-політичних та інших союзів типу ООН, ЄЕС, СНД тощо.

Інформаційно-комунікативна глобалізація - це інтеграційний процес, який включає розширення комунікаційних можливостей, швидке зростання глобальних інформаційних мереж (з використанням навіть космічного простору), комп'ютеризацію процесів життєдіяльності людини.

Етнічна глобалізація - це процеси зростання загальної кількості населення планети, міграції та взаємної асиміляції різних етнічних груп.

Глобалізація управління - це прагнення виробити такі норми та механізми, які мінімізували б ризики у прийнятті управлінських рішень і які

мають бути базовані на принципах системного управління, що виходить з уявлення про світ як про цілісну систему.

Існують три смисли терміна „глобальний”.

1) глобальний - це повсюдний, наскрізний, тобто характерний для всієї планети. Це значення характеризує принцип просторово-планетарного виміру.

2) глобальний - це масштабний, значний за своїм якісним проявом. Це змістовний вимір, зумовлений єдністю людського роду, єдністю земної цивілізації, нероздільністю історичних доль людства та долі планети.

3) глобальний - це загальний, всеохопний. Тут йдеться про принцип всезагальності, взаємодії просторово-планетарного та змістовного вимірів з урахуванням соціально-природної сутності глобальних проблем.

Етимологічно термін „глобальний” походить від лат. globus - куля (у розумінні - "земна куля"). Глобальні проблеми - це проблеми, пов’язані з необхідністю збереження життя на Землі як такого загалом та виживання людства зокрема. Усвідомлювати та артикулювати ці проблеми, водночас шукаючи шляхи їх розв’язання, гуманітарні мислителі, передусім філософи (хоча також і фізики, лікарі тощо), почали в останній третині XX сторіччя.

Глобальні проблеми поділяють на чотири різновиди: окремі, локальні, регіональні та власне глобальні.

Окремі глобальні проблеми стосуються певної сфери діяльності держави, певного технічного або природного об’єкта (техногенні аварії, викиди отруйних речовин, соціальні конфлікти тощо).

Локальні глобальні проблеми стосуються конкретних держав або певного значного регіону (землетруси, повені, громадянські війни тощо).

Регіональні глобальні проблеми стосуються груп країн або навіть цілих континентів (чорнобильська трагедія, кліматичні катаклізми тощо).

Власне глобальні проблеми охоплюють усю земну кулю - як населену її частину, так і ненаселену, а також атмосферу та прилеглий космічний простір,

який людство почало опановувати (загальне потепління із загрозою підвищення рівня Світового океану, так звані "озонові діри", засмічення навколоземного космічного простору супутниками, що вийшли з ладу).

Це розподіл глобальних проблем за географічним критерієм. Є й інші критерії, які характеризують істотні особливості цих проблем.

1) глобальні проблеми є об'єктивним чинником світового розвитку і ніхто не може їх ігнорувати.

2) глобальні проблеми заторкують не лише інтереси окремих людей, а й долю людства загалом.

3) це проблеми надзвичайної гостроти, які вимагають невідкладного розв'язання та запобігання ним.

4) для їх подолання або для запобігання ним потрібні зусилля якщо не всього людства, то принаймні його більшості.

5) нерозв'язання глобальних проблем може призвести до необоротних природних та соціально-політичних наслідків.

За іншим критерієм глобальні проблеми класифікують на три групи залежно від агентів взаємодії, яка їх породжує.

По-перше, це такі агенти, як держави. Тут глобальними проблемами є усунення війн і взагалі будь-якого насилля, особливо тероризму, забезпечення справедливості, встановлення нового міжнародного політичного та економічного порядку.

По-друге, це такі агенти, як суспільство та природа. Це проблеми забезпечення людства енергією, паливом, прісною водою, сировиною тощо, проблеми опанування Світового океану та прилеглого космічного простору, загалом екологічні проблеми.

По-третє, це такі агенти, як людина та суспільство. Це демографічні проблеми, питання освіти, охорони здоров'я, так званої „масової культури", маніпулювання свідомістю пересічних громадян (особливо під час

передвиборчих кампаній з принципово невиконуваними "обіцянками-цяцянками") тощо.

Які глобальні проблеми сьогодні вважають найбільш небезпечними для людства?

По-перше, це проблеми війни та миру. Усунення війни із життя суспільства та забезпечення міцного тривкого миру на Землі визнано найбільш актуальною з усіх існуючих нині глобальних проблем. Ядерна доба поставила все людство на межу смерті. Концепт так званої „ядерної зими" виник після усвідомлення того, що на планеті нагромаджено стільки ядерної зброї, що її одночасний вибух знищить не тільки все живе на Землі, але й саму Землю як планету. До цієї групи належить також проблема тероризму, причому терористичні дії окремих радикальних угруповань загрожують перерости в терористичні дії цілих країн, особливо тих, які мають ядерну зброю. Подолання цих проблем вимагає переходу від політики конфронтації до політики діалогу та співробітництва.

По-друге, це екологічні проблеми. До них належать:

- забруднення літосфери, гідросфери, атмосфери, біосфери;

- зменшення товщини озонового шару, який захищає все живе на планеті від загибелі через вплив ультрафіолетових променів Сонця;

- виникнення „парникового ефекту", в результаті якого відбувається глобальне потепління на планеті;

Ці проблеми загострює жорстка конкуренція між державами за володіння наявними природними ресурсами.

По-третє, це енергетичні та сировинні проблеми. Сировинні ресурси поділяють на поновлювані (гідроенергія, деревина, енергія Сонця) та непоновлювані (нафта, вугілля, руди металів, природний газ). Розв'язання цих проблем вимагає великих капіталовкладень для створення безвідходних технологій, а також економного використання наявних ресурсів.

По-четверте, це демографічні проблеми. Це неконтрольоване та диспропорційне зростання населення, яке у деяких регіонах призводить до перенаселення, що, у свою чергу, загострює проблеми харчування, охорони здоров'я, збільшує навантаження на природне середовище, викликає соціально--політичні та етнічно-релігійні конфлікти та загалом нестабільність у світовому суспільстві.

По-п'яте, це проблема встановлення нового міжнародного порядку. Цю проблему називають ще проблемою протистояння між „багатою Північчю" та „бідним Півднем" (співвідношення їхніх прибутків сьогодні оцінюють як 60 до 1, а смертність у них - як 12 осіб на одну тисячу населення проти 67 осіб).

Виокремлюють також такі глобальні проблеми, як алкоголізм, наркоманія, падіння моральних цінностей, стан охорони здоров'я, самотність, яку називають „соціальним нещастям", - тобто ті, які актуалізують питання про фізичне та духовне виживання людства і загалом його збереження.

Перший президент Римського клубу А.Печчеї у праці „Людські якості" висунув три головні принципи гармонізації відносин між людиною, суспільством та природою: почуття глобальності, любов до справедливості та ненасильство. На цій підставі було сформульовано шість головних завдань щодо розв'язання глобальних проблем:

- знання та враховування зовнішніх меж планети;
- враховування внутрішніх меж людини;
- обов'язкове збереження культурної спадщини;
- створення світової єдності дій усіх країн та народів;
- збереження наявного природного середовища як головної умови існування людства;
- підвищення ефективності виробництва та обмеження тиску на природне середовище.

Цікаву програму розв’язання глобальних протиріч суспільного розвитку пропонує Д.Белл. Він закликає людей у своїх взаєминах дотримуватися принципів толерантності та плюралізму. Соціальний порядок у суспільстві має ґрунтуватися на тому, що різноманіття думок повинно бути врівноважене універсалізмом загальних правил, а певні моральні норми не можна впроваджувати шляхом суспільного примусу.

Американський політолог З.Бжезінський висунув концепцію раціонального гуманізму, головними рисами якого є інтернаціоналізм, несприйняття будь-яких форм тоталітаризму, імунітет до будь-яких утопій. Раціональний гуманізм - це така форма світогляду, яка співвідносить розв’язання глобальних проблем з інтересами кожної окремої людини з метою поліпшення її життя та захисту її головних прав.

Філософія глобальних проблем пропонує такі головні шляхи їх розв’язання:

- розгортання комп’ютерно-інформаційної революції як технологічної підстави об’єднання народів планети;

- формування змішаної ринкової і соціально захищеної економіки;

- міжетнічна та міжкультурна інтеграція населення планети зі збереженням автономності та унікальності кожного етносу та кожної культури;

- утвердження принципу ненасильства та демократичної згоди у внутрішній та зовнішній політиці всіх країн світу;

- активні об’єднавчі процеси у духовному житті - як у світському, так і в релігійному варіанті;

- екологічне виховання, грунтоване на принципах біоцентризму, коеволюції, нового гуманізму, толерантності та формування нових духовних цінностей та нового світогляду.

- масове роз’яснення значення та масштабів глобальних проблем;

- обов’язкове введення в освіту знань, пов’язаних з глобальними проблемами сучасності.

Література

1. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність. Історико-філософський ракурс. Монографія. – Т. 1. / Ред. І.В. Бойченко. – К.: Промінь, 2010.

2. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність. Системний виклад. Монографія. / І.В. Бойченко, М.І. Бойченко та ін. − К.: Вид. «Промінь», 2012.

3. Єрмоленко А.М., Бауман Ю.А., Лазаренко О.О., Надольний М.І., Шамрай В.В., Нечипоренко В.О., Фінько А.Є., Щербак С.І. Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій. – Київ: Науково-виробниче підприємство «Видавництво «Наукова думка» НАН України. – К., 2013.

4. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / Сост. Л.И.Василенко, В.Е.Ермолаева. - М., 1990.

5. Глобальный эволюционизм: философский анализ. - М., 1994.

6. Гуджник Г.С., Елисеев В.С. Глобальные проблемы в истории человечества. - М., 1989.

7. Данцелян О.Г., Тараненко В.М. Социальное прогнозирование и глобальные проблемы современности. - Харьков, 1992.

8. Дмитриев А.Н., Кочергин А.Н. Шансы на выживание. - М., 1992.

9. Загладин В.В., Фролов И.Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. - М., 1981.

10. Печчеи А. Человеческие качества. - М., 1985.

11. Розов Н.С. Структура цивилизации и тенденции мирового развития. - Новосибирск, 1992.

12. Самойлов Л.Н. Глобальные проблемы общественного прогресса. - М., 1985.

13. Чумаков А.Н. Философия глобальных проблем. - М., 1994.

14. Шахназаров Г.Х. Грядущий миропорядок. - М., 1981.

Післяслово

Успішне виконання освітньо-наукової програми з філософії є однією з необхідних підстав для присудження наукового ступеня доктора філософії у галузі відповідних наук. У результаті освоєння філософського дискурсу аспірант зможе усвідомлювати: існуючі концепції взаємозв'язку філософії і науки, історію розвитку та формування наукових картин світу; критично-креативні дискусії з питань впливу філософії на науку, а також науки на філософію; особливості теорії пізнання, взаємозв'язок міфологічних, релігійних, мистецьких поглядів в пізнавальному процесі, формуванні креативного мислення вченого, основні дискусії з цього приводу; теоретичні тлумачення соціальних процесів, їх вплив на розвиток науки та концепції зворотнього впливу науки, техніки на соціальні процеси; основні концепції методології та етики науки; основні категорії філософії науки, типологічні характеристики основних концепцій, що описують розвиток наукового знання; основні підходи до побудови логічно несуперечливих і обґрунтованих наукових концепцій; співвідношення раціонального та ірраціонального, логіки та інтуїції, відкриття і обґрунтування в науковому пізнанні. Також за допомогою даного курсу здобувач зможе: застосовувати в своїй науково-дослідницькій діяльності теорії філософського світогляду – еволюційну та революційну, синергетичну, поліваріантну, плюралістичну тощо; використовувати знання сучасної і традиційної логіки, методи і методології розв'язання проблем конкретних тем дослідницької роботи; критично оцінювати існуючі наукові здобутки; здійснювати свою наукову діяльність, дотримуючись наукової професійної етики та громадянської позиції; сприяти дотриманню професійної етики науковим загалом; викладати в формі реферату філософські питання напрямку дисертаційного дослідження; критично оцінювати явища і факти псевдонаукових і паранаукових досліджень.