

Історія Філософії та Шляхи Науки



Центр гуманітарної освіти НАН України

Історія Філософії та Шляхи Науки

Колективна монографія

За загальною редакцією Сергія В. Таранова

Київ
2024

УДК 167.7

Рецензенти:

Бойченко М.І., доктор філософських наук, професор
Кирилюк О.С., доктор філософських наук, професор
Покотило К.М., кандидат філософських наук, доцент

НДР Кафедри філософії науки та культурології
ЦГО НАН України «Історія філософії як методологія науки»
(2020-2024 рр.)

Історія Філософії та Шляхи Науки: Колективна монографія
/ за заг. ред. Сергія В. Таранова. Київ: Четверта хвиля, 2024.
212 с.

ISBN 978-966-529-365-1

Монографія є дослідженням аспектів впливу історико-філософського процесу та форм його теоретичного осмислення на розвиток наукової методології. Рекомендовано тим, кого цікавлять питання філософії науки.

This monograph is a research of aspects of the authority of the historico-philosophical process and the forms of its theoretical understanding on the development of scientific methodology. Recommended for those, who are interested in the philosophy of science.

Затверджено до друку Вченою радою ЦГО НАН України
(протокол № 3 від 10 вересня 2024 р.)

На обкладинці – картина Поля Дельво «Храм»

© Центр гуманітарної освіти
НАН України, 2024

Обриси дослідження

Авторський колектив представленої монографії зосередив в ній свою увагу на розробці аспектів взаємодії історії філософії та наукового пізнання в цілому. Спільна праця виявляє непересічну цінність дослідження історико-філософського процесу загалом та його складників – доктрин філософів (ніколи не) минулого для об'єктивного філософського розуміння розвитку науки та наукової методології, а з тим дає імпульси для роздумів над місцем науки в сучасному соціумі зараз і в майбутньому. Історія філософії формувала (і не припиняє це робити) умови та перспективи наукового пошуку. І навіть антисциєнтистські роздуми філософів цілком вписуються в широкому культурному аспекті в царину дисципліни філософії науки. Методи науки – це її «шляхи», і, щоб не втратити на цих шляхах вірних орієнтирів, наука має не відмовлятися від взаємодії з історико-філософською спадщиною, постійно корелювати з нею. Розпочинає виклад глава Ю.А. Іщенко, який демонструє значущість деконструктивістської методи для історико-філософського дослідження, вказуючи на її сенс не в якості постмодерністського новоутворення, а в сенсі вічного способу розуміння іншого, де деконструкція взаємодіє з реконструкцією. Продовжує теоретичне осмислення самої історії філософії глава В.С. Возняка, в якій історії філософії аналізується як своєрідний літургійний процес, як діяння служіння вищому благу, прилучення до скарбів якого веде до здійснення людського в людині, до її зцілення, врешті до збування самого буття. Далі глава Т.Д. Суходуб безпосередньо вводить в сутнісну проблематику монографії, в ній авторка показує ключові аспекти взаємодії історико-філософського процесу та розвитку наукового пізнання, зокрема акцентуючи увагу на символічних аспектах всієї культури, екзистенціалістських ключах до новочасного мислення та на специфічних ознаках гуманітарного знання, що завжди потребує залучення герменевтичних практик. Глава З.О. Пасько збільшує обсяг історико-філософського матеріалу для аргументації взаємодії історії філософії та методології науки, в ній детально розглянуті

впливи філософії на становлення теоретичних, аналітичних і загалом раціональних підмурків науки. М.Ю. Савельєва в своєму розділі ретельно аналізує інтеракцію філософії і науки в добу просвітників як діалектику розумово-розсудкових інтенцій, приділяючи особливу увагу гегелівському концепту руху думки та кантівському вченню про апіорні підстави мислення. Глава Н.В. Іщук дає красномовну ілюстрацію того, як історія філософії впливає на науку, зокрема психологію. Далі глава Н.Г. Середюк доповнює дослідження широким полотном різноманітних теорій розвитку моралі, яка змінюється з динамікою всієї культури і науки зокрема. І завершується робота главою С.В. Таранова, в якій переосмислюються впливи історії філософії на науку в зрізі дієвої взаємодії проєктів прочитання історії філософії (кумулятивний прогресизм, релятивістська герменевтика, онтологічна феноменологія) та проєктів розуміння науки в її історії та методології. Так автори дослідження висловили свою суголосність в заклик до звернення до історико-філософської спадщини як до джерела розуміння науки зокрема та як до засобу збування людини в цілому.

Зміст

ЯК МОЖЛИВА ДЕКОНСТРУКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ В ЇЇ ІСТОРІЇ? <i>Юрій Іщенко</i>	6
ЛІТУРГІЙНИЙ ХАРАКТЕР ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ <i>Володимир Возняк</i>	29
ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ПІДГРУНТЯ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ ТА НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ: АНАЛІЗ ДОСВІДІВ <i>Тетяна Суходуб</i>	49
ОБРІЇ НАУКИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ <i>Зоя Пасько</i>	72
СПЕЦИФІКА СТАНОВЛЕННЯ ПІЗНАВАЛЬНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ У ДОБУ ПРОСВІТНИЦТВА <i>Марина Савельєва</i>	119
ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ КОГНІТИВНО-ПОВЕДІНКОВОЇ ТЕРАПІЇ <i>Наталія Іщук</i>	155
ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛІ В ПРОЦЕСАХ НАУКОВОГО ПОШУКУ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ <i>Наталія Середюк</i>	170
ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ ТРЬОХ ПРОЄКТІВ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ В ЦАРИНУ ФІЛОСОФІЇ ТА ІСТОРІЇ НАУКИ <i>Сергій Таранов</i>	195

ЯК МОЖЛИВА ДЕКОНСТРУКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ В ЇЇ ІСТОРІЇ?

Юрій Іщенко

Переважна частина нашого мовного спілкування за своїм характером є текстом або ж усною оповіддю, яка також є певним текстом, хоча й артикульованим голосом і фонетичними зв'язками. Достатньо пригадати лише історії, які ми оповідаємо одне одному (й навіть собі), або ж те, що ми повсякденно читаємо як письмо в книгах, гаджетах, або ж документах різного роду. В історії культури, в тому колі історії філософії, ми маємо перед собою певні письмові свідчення, занурені в тексти, які своєю чергою занурені в життя.

Нижченаписаний текст, звісно, є певним повідомленням, і його можна розглянути принаймні в трьох іпостасях: а) як деяку нарацію, б) науковий текст, в) філософський текст. Ці можливі взаємоперетинаючі гілки розгорнення потенційного дискурсу передбачають певний формальний контекст (бо ж дискурс – це зв'язаний текст у контексті багатьох історичних соціокультурних чинників, і містить (як «хода думки») взаємозалежні міркування кількох суб'єктів). У даному випадку – це умовний контекст, що сформований деякою умовною і структурно розмитою згодою, яка задає по-відомленню форму (роз)міркування, націлене на (по) розуміння, відтак на збудження чи підтримку діалогу в горизонті інтелігібельності сенсу, щоби теоретично доконечно дійти у-годи (консенсусу). Повідомлення відбувається в стихії української мови, де задіюються концепти постструктуралістської філософії, до того відомі в інтерпретації саме українською мовою. Відтак текст постає подією мовлення, в якій інтенційована спроба помислити предмет міркування, що винесений в заголовок тексту і виступає як його тема, але під кутом зору деконструкції й інтерпретації цих концептів. Філософська деконструкція, яку пропонує автор, сама по собі потребує якщо не деконструкції, то меншою мірою прояснення деконструктивістської процедури та її герменевтичних траєкторій.

Будемо виходити з сильного припущення й відповідних його інтерпретацій, а саме, що зміни в способі мислення, наразі способі філософування, ведуть до змін в характері людського спілкування, отже до змін в суспільному дискурсі, відтак й в суспільному житті. Думка ця не нова, щоб не сказати тривіальна, принаймні, для гуманітарії. Парадокс полягає в тому, що чим більше ми заглиблюємося в історію філософії, тим більше з'являється сумнівів в нашій здатності оцінити (розкрити для нас) реальний культурний топос (отже, й цінність) філософії в її історії, в історії мислення, в історії та культурі в цілому. Ці аспекти, безумовно, пов'язані між собою, втім, їх конкретний історичний, соціальний, культурний структурний зв'язок, як показує власне історія філософії, різнився від епохи до епохи. Специфічні проблеми філософії варіюються кожного разу, коли в людському житті відбуваються зміни, а вони постають незмінно регулярно, і час від часу створюють кризи, якщо не зворотний момент історії. Відтак в самій філософії, її самоосмисленні, постає проблема *своє-часності* як релевантності своєму часові, так і *су-часності*, тобто наскільки *актуальною*, як ґрунтовані «тут» і «тепер» нею сенси, вона взагалі *може бути* в специфіці свого дискурсу. Відповідь на ці питання завжди залежала від особливостей дискурсу як суспільного, такі особистісного характеру. Прослідкувати і пояснити ці особливості наразі, свідомо чи несвідомо, намагалися історики філософії, хоча й з різною мірою прийнятної й приймаємої в філософському співтоваристві обґрунтованості. І справа тут, як на тепер виявляється, не лише в сприйнятті і статусі філософії в суспільному дискурсі, і не тільки в суперечностях «діалектики» філософського мислення, як це приміром вважав Гегель, а в генезово-іманентній ціннісній амбівалентності її концептів. Бо ж в силу *differentia specifica* філософської думки з її спрямованістю до універсальності і цілісності, філософські концепти ставлять й несуть в собі проблему свого граничного обґрунтування й екзистенційно-антропологічної легітимації, когнітивно сягаючи горизонтів глибинної семантики людського буття. Відтак – вже феноменально – історія філософії постає неімовірно багатшою, ніж наші історично сформовані інтелектуальні спроможності дійти до глибинних сенсів філософського

мислення, незалежно від його концептуального виконання в часі тим чи тим філософом. Філософська рефлексія немов би грає з мисленниками в схованки, одягаючи маски відкриваємих ними – в прагненні досягнути істини – нових способів мислення, обертаючись при цьому на своєрідну «річ-в-собі». Філософія в такому ракурсі розгляду (дискурсу) опиняється неначе поза межами досвіду їхнього «с-мисл-ення», утворюючи, між тим, дискурсні межі мовно артикульованої філософської думки. Та водночас при цьому вона відкриває нові когнітивні перспективи їх долання в різного роду концептах і концепціях свого проектування тими чи тими мисленниками. Філософія постає у такий спосіб своєрідним людським досвідом *трансцендування Абсолюту* (абсолютних сенсів, або ж логосно – безконечно невизначеного), власне, досвідом трансцендентного. У способі такого мислення філософія виявляє свою спорідненість (вже як метафізика) з теологією, що чи не вперше експліцитно виразив Аристотель в своїй «Метафізиці». Але філософії як метафізиці в її історії передували сенсовий горизонт «смислення» філософії як «фісіології» з її пошуком «первнів» суцього, власне «природи» останнього, що в історії античної філософії отримало назву «натурфілософського періоду» її розвитку. З точки зору когнітивного горизонту філософського дискурсу, що спирається на певні ціннісно-нормативні та комунікативні особливості свого розгорнення в культурі, філософію як «фісіологію» і філософію як «метафізику» можна розглянути як два пов'язані між собою в її історії універсальні проекти осмислення буття та місця людини в ньому.

«Осмислення є мужність ставити під питання передовсім істину власних передумов і простір власних цілей»¹, – писав свого часу М. Гайдегер. «Осмислююче запитання... ніколи не загрузне в свавілля і банальності, тому що з самого початку запитане про буття...»², – уточнював він. Разом з тим М. Гайдегер міркував, що «думка не засіб пізнання, мислення проводить борозни в полі буття і... власний жест думки – не запитання»³. Дослідники наводять в цьому зв'язку слова Ж. Дерріда, який в

¹ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1950. – s. 69-104.

² Там само.

³ Heidegger M. Das Wesen der Sprache. // Unterwegs zur Sprache. Tübingen: Neske, 1959. – s. 173-175.

своїй книзі «Про дух. Гайдегер і питання» писав: «Питання виявляється не останнім словом в мовленні. Насамперед – тому що воно не перше слово. У будь-якому випадку поперед будь-якого слова розміщується те слово, іноді безсловесне, яке ми називаємо ‘так’. Рід передуючого будь-якому початку стану, який випереджаючи все, робить нас заручниками: задіяними учасниками слова і вчинку»⁴. Така деконструкція виявляється *нашою справою*, справою нашої думки, а не того мисленника, чію філософію ми осмислюємо. Посутньо йдеться про «деструкцію», що намагається прорватися до буття, – мислительну стратегію Гайдегера, що передувала «деконструкції» як мислительній стратегії, яка найбільш продумано втілена Ж. Деррідою в його дослідницькому проєкті. і яка, втім, завжди була іманентною філософському мисленню в його історії.

В історії осмислення філософії умовно можна виділити період, коли філософ, він же й історик, виступає своєрідним «збирачем», «колекціонером» ідей. При цьому він може свідомо не артикулювати своє ставлення до думок. Однак, як свідчить історія філософії таке позиціонування завжди – імпліцитно – все

⁴ *Derrida J. De l'esprit. Heidegger et la question. P.: Galilee, 1987. – p. 148.* Симптоматично, що тут йдеться про граматичну категорію стану (залогу – рос.) дієслова, якою передається взаємовідношення суб'єкта й об'єкта в процесі виконання дії. Станові форми передають дві взаємопов'язані станові ситуації, якими розкривається співвідношення реального діяча з граматичним підметом: 1) логічний суб'єкт (діяч) і граматичний підмет збігаються (Людина рубас дерево); 2) логічний суб'єкт (діяч) і граматичний підмет не збігаються (Дерево зрубане людиною). У другому випадку підметом виступає іменник дерево, а додатком – іменник людина, хоч реальним діячем є, звичайно, людина. Категорія стану у семантичному й формально-граматичному відношеннях базується на категорії перехідності/неперехідності, оскільки станові відношення актуальні тільки для перехідних дієслів та їх семантичних відповідників з нейтралізованою перехідністю. Активна станова форма, властива перехідному дієслову, співвідноситься з пасивною становою формою, в якій перехідність нійтралізується. У дієсловах з первинною неперехідністю (іти, бігти, стояти, лежати, сміятися і под.) умови для нейтралізації перехідності, природно, не існують, а це означає, що вони перебувають поза категорією стану. Станові форми існують у межах категорії персональності/імперсональності і підвладні категорії часу. Категорія стану складається з двох протиставлених форм: активної і пасивної. Перетворення активної форми в пасивну у семантичному плані виражається у заміні логічного суб'єкта об'єктом, а в формальному – у перетворенні підмета в додаток у формі орудного відмінка, а прямого додатка – в підмет. Це слід мати на увазі стосовно Дерріди, який мислить мову не у якості нейтрального посередника між реальністю і мисленням, а як утворення, іманентне їй.

ж включає «своє» ставлення, хоча не завжди відрефлектовано, відтак приховано. З іншого боку, «історія філософії» часто-густо подавалася як історія філософів, а не філософських думок (проблем), втім, за певного усвідомлення, що написані тексти, неодмінно «об'єктивують», а то й «відчужують» думки авторів, які прагнуть донести певні істини (сенси) буття. При цьому усвідомлювалося й те, що «філософський життєпис» не може не спиратися на певний «концептний матеріал» (поняття, категорії, терміни), який міститься в текстах авторів.

Починаючи з XIX ст. «ідеал» «об'єктивної» історії філософії передбачав, що можна відтворити «події думки» («пригоди ідей» сказав би Вайтгед) такими, якими вони були. Зокрема так вважалося, коли гадали, що античні мисленники просто зверталися до ідей своїх попередників. Але при цьому забувається, що робилося це не стільки щоб викласти свою «історію філософію», але з тим щоб на цьому ґрунті розвинути власні погляди. Відтак, філософським, відповідно, культурним співтовариством неявно визнавалося, що існує багато варіантів тлумачення вчень того чи того філософа, положення яких «редагувалися» відповідно до «істинного бачення» та гаданих екзистенційних перспектив (основ) буття. Щоб розібратися в правомірній багатоманітності такої «варіативності» Г. Дільс й запропонував ідею, а потім й обґрунтував історико-філософський жанр, «доксографії». Він шукав схему, яка б пояснювала збереження та передачу свідощів грецьких «натурфілософів-фюсистів», що запитували про природні первні всього сущого. У своїй праці «*Doxographi graeci*» (1879р.) Г.Дільс намагався знайти і відтворити (реконструювати) «схему», яка сприяла історичній «транскрипції» натурфілософських положень. Сам неологізм «доксографія» (опис думок-гадок, гр. - *doxa*) був введений ним для того, щоби відрізнити ці свідощтва від «життєописів» (біографій).

Інший історик філософії XIX ст. Т. Гомперц також прагнув об'єктивного відтворення поглядів античних філософів. Але він виходив не з «філологічних» позицій, а природознавчих і позитивістських (вплив Дж.С. Мілля). Т. Гомперц висунув думку про наукову цінність «фізіологічних» «теорій» древності, підкреслював культурне значення софістів як просвітників, і разом

з тим вказував на незначущість античної діалектики (способу мислення видимого, недостовірного, ймовірного, відтак доксихного), намагаючись встановити зв'язок між *минулою* (античною) думкою і *сучасністю*. Посутньо, як і в Дільса, його історико-філософські міркування ґрунтуються на **реконструкції** думки на основі аналізу і опису письмових свідочств (фрагментарних чи певною мірою цілісних), або ж текстів - текстів, додамо ми, як слідів (за Дерріда) культури.

Як особливий метод вивчення текстів (творів, свідочств, подій), реконструкція, дійсно, спирається на *аналіз* і *опис*, з іншого боку - на *гіпотези* (припущення) щодо структури та функціонування об'єкта реконструкції. Дослідники вказують, що певні прийоми та мовні засоби реконструкції, можна побачити у творах Ксенофонта, Плутарха, Діогена Лаєрського, в середньовічній філософії (наприклад, «Сповідь» Августина як реконструкція власного життя в якості зразка християнського благого шляху), надалі в філософії Нового часу (скажімо, у Віко), надалі у герменевтиці Шлейєрмахера, Зіммеля, Дільтея, а в XX ст. виявляються в практиках філософської герменевтики, літературної критики та художньої інтерпретації. Не будемо вдаватися в суто методологічні проблеми реконструкції, яка внаслідок її поширення в науковій, в тому колі філософській, культурі новітнього часу створила принципово нову пізнавальну ситуацію, що під питання поставила фундаментальну для всієї європейської культури *категорію існування* та затьмарила горизонти культурних значень, сказати б, «дронами» постмодерних симулякрів. Спробуємо подивитися на проблему реконструкції філософії в її історії у її зв'язку зі стратегіями деконструкції, що у такій сув'язі, на мою думку, дають можливість віднайти нові стежки для легітимації філософії в часі, відтак й її запитуваності сучасним часом - *всією сучасністю*. Ми не будемо детально експлікувати контент відомого дослідження видатного американського філософа, просвітника й освітянина Джона Д'юї «Реконструкція в філософії», а із стратегій деконструкції зачепимо лише дві - Жака Деріди та Мішеля Фуко.

У передмові до видання «Реконструкція в філософії» 1948 року, перший друк якої відбувся ще 1920 року, Джон Д'юї писав:

«Сьогодні більш придатним є заголовок «Реконструкція філософії» ніж «Реконструкція в філософії». Адже події, що відбулися за цей час, ясно позначили і загострили основну думку тексту, а саме – що особливі завдання, проблеми і предмет філософії народжуються з потрясінь і труднощів суспільного життя, в обставинах якого утворюється та чи та форма філософії, і що, як наслідок, її специфічні проблеми варіюються кожного разу, коли в людському житті відбуваються зміни⁵. Своє розуміння реконструкції як методу Дж. Д'юї розбудовує, орієнтуючись на методологію природничих наук. «Реконструкція – це залучення для будь-якого дослідження гуманітарних і моральнісних питань такого методу (спостереження, створення гіпотез і дослідної перевірки), завдяки якому ми вже прийшли до сучасного рівня розуміння фізичної природи»⁶, – пише він. Найпершою умовою реконструкції, підкреслює мисленник, є формування гіпотези щодо змін, які відбувалися в історії розвитку філософії. Щодо спостереження і перевірки, то це, зауважимо ми, найпоширеніші прийоми емпіричного природознавства, і тут теж нічого нового у Д'юї, як і те, що вони, звісно, не можуть обійтися без аналізу і опису даних, у даному випадку, як свідчать його дописи, історичних подій і доступних йому свідоцтв, власне текстів, хоча ці терміни в нього й не експліковані. В цьому моменті настанова «реконструкції» підпорядкована у Д'юї загальним методологічним прийомам, задіяним в будь-якому, передовсім природознавчому, науковому дослідженні. Але відразу кидається у вічі те, як він вбачає завдання реконструкції в філософії. Дж. Д'юї майже урочисто проголошує: «Завдання реконструкції ніяк не менше задач розвитку, формування або – в буквальному сенсі – *виробництва інтелектуального інструментарію* (курс. – Ю.І.), здатного неуклінно спрямовувати дослідження в галузі глибоко і цілком людські, а отже, моральних подій сьогоднішньої епохи і сьогоднішньої ситуації»⁷.

Звернемо увагу на такі три моменти.

⁵ Див.: Dewey J. *Reconstruction in Philosophy*. N.Y.: Henry Holt and Company, 1920.

⁶ Там само.

⁷ Там само.

По-перше, Д'юї мовить про необхідність вироблення нового інструментарію реконструкції. Ситуація спрощувалася б, пише він, якщо б у нас була готовою точка відліку, перспектива або ж те, що в філософії зветься «категоріальний апарат», тобто деякий інструментарій дослідження. Але визнати, що все це є у нас «під рукою» означало б погодитися з тим, що інтелектуальні зусилля, що відповідають характеру людських проблем, турбот, інтересів та цілей, скажімо, *донаукової епохи*, цілком придатні й для нинішньої людської ситуації, яка великою мірою є ситуацією нестабільності та невизначеності, як, втім, було завжди в історії в моменти, коли запитування майбутнього перевищує відповіді щодо його перспектив⁸.

По-друге, оновлення інструментарію натрапляє на проблему співвідношення *мети і засобів*, що неодмінно порушує цю проблему й в моральнісній площині: чи виправдовує мета засоби? Не дивлячись на твердження, що методи й висновки природознавства, можуть бути *корисними* й для теорії і практики моралі (в чому простежується прагматичні корені його тлумачення моральних норм), Дж. Д'юї, визнаючи *обумовленість сфери моральності простором і часом*, посутньо говорить про інваріантність проблеми добра і зла щодо впровадження будь-яких наукових і технічних досягнень, отже про актуальність моралі. Ми сказали б, що в завданнях реконструкції «по-Д'юї», оголюється така проблема: як можуть *співвідноситися моральні норми до-наукової, до-технічної, до-демократичної епохи з сьогоденням*. Втім, говорячи словами філософа, «до сих пір ніхто не вдіяв скільки-небудь системних спроб піддати «мораль», яка лежить в основі старих, закономірних устоїв, науковому дослідженню й аналізу. Саме цей матеріал чекає на реконструктивну роботу, що треба здійснити філософії». Й далі, відповідно до своїх «сцієнтистських» переконань, Дж. Д'юї пише, щоби дослідження вторглося в сферу людських справ, і отже в сферу морального, йому належить зробити те саме, що здійснили філософи декількох останніх століть для проникнення наукового дослідження в область фізичних і фізіологічних умов та аспектів людського життя⁹.

⁸ Там само.

⁹ Там само.

Нарешті, третій момент, який оголює *сенса* реконструкції «тут» і «тепер», це – її актуальність і значення для нас, тобто зв'язок зі сучасністю. Якщо, взявшись за реконструкцію, ми серйозно не замислюємося, у який спосіб і якою саме частиною слід перетворювати системи минулих епох, пише Дж. Д'юї, то ми не зможемо сподіватися на появу і розвиток такої філософії, яка б відповідала умовам, що надають на теперішній час матеріал для філософських питань і проблем. Найголовнішим є зовсім не питання про цінність філософських вчень минулого, хоча воно пов'язане з реконструкцією діяльності і предмету філософії, необхідною для того, щоби філософія знову набула нової життєвої сили. Насамперед на сенсовому обрії реконструкції треба завжди тримати в полі зору, що філософія виростає з людських проблем й інтенційно пов'язана з ними. І це як *факт є передумовою* необхідної сьогодні реконструкції.

Разом з тим значення цього факту не зводиться до того, що філософія має неодмінно реагувати на кризи і напругу в людських справах, хоча й вважається, що саме такі мотиви і таке призначення мали, якщо не задачі, то принаймні результати всіх великих систем західної філософії. Філософи в своїй багатостолітній історії невинно піддавали рефлексії «основи космологічних й онтологічних руїн», які емоційно та інтелектуально живили лад та спосіб існування західної культури. При цьому довгий час не усвідомлювалося, що наукові дослідження, які революціонізували астрономію, фізику, фізичну хімію, фізіологію, своєю доброю репутацією зобов'язані саме філософам (а це, за Д'юї, «запротокований історичний факт»). Між тим, безглуздо думати, що її представники завжди і великою мірою свідомі були всіх наслідків власної філософії. Тому під яким кутом ми не дивилися би на проблему реконструкції в філософії, завжди виявляється, що реконструкція має розпочинатися з намагання зрозуміти до якого «логічного кінця» ми маємо продумати тенденції, які ми знаходимо в суспільному житті і водночас в їх філософському осмисленні.

В цьому моменті свої міркувань про «сучасність реконструкції», Дж. Д'юї приходить до вельми евристичного, як на мене, висновку. Він пише, що для філософії наслідком цієї постгійно

усвідомлюваної подвійності «стало відкриття, що так звана *«сучасність»* *ще не сформована* (виділення – Ю.І.), *ще знаходиться у процесі становлення*. Її заплутані конфлікти і тривожні неясності говорять про перемішаність найнесумішніших елементів старого і нового. Направду сучасному *ще тільки належить увійти в життя*. Його творення не є безпосереднім завданням або ж відповідальною функцією філософії. Ця робота потребує рішучої, енергійної спільної діяльності чоловіків і жінок (*увага: gender! - Ю.І.*) доброї волі у будь-якому корисному занятті, необмеженого часом. Ще не було жодної заяви, пише Д'юї, начебто філософи, вчені або ж люди іншої групи утворюють деяке священне духовне братство, якому поставлена як обов'язок ця робота. Але позаяк за останні декількох століть філософи здійснили таку корисну і необхідну справу як підтримка наукових досліджень, їхні сьогодинішні наступники мають можливість й стимул для того, *щоби здійснити подібну ж роботу з метою просунення моральнісних розвідок*. Самі по собі результати цих розвідок не можуть привести до створення якоїсь досконалої моральної теорії і діючої науки, які мають виключно людський зміст, подібно тому як й передуючи їм наукові дослідження фізичних і фізіологічних параметрів людського буття не зробили це буття яснішим та повнокровним. Однак моральнісні дослідження могли б відігравати активну роль в творенні (construction) гуманітарної моральної науки, яка неодмінно має передувати перетворенню (reconstruction) реальних обставин людського життя»¹⁰. З цього погляду, Джеймс, зауважує Д'юї, глибоко сучасний філософ, але відразу ж корегує цю думку: він скорше саме *являється* сучасним, ніж таким *є*, бо ж його сучасність від-носиться не до випадкових подій, поєднаних в швидкоплинне шоу, а впливає з тих проблем і труднощів, з якими людство стикається у всі часи і під небом будь-якої країни»¹¹.

Резюмуючи можна казати, що увесь пафос «реконструкції» Д'юї спрямований на подолання абсолютів й універсалізму донаукової картини світу. З іншого боку, він ратує за залучення науки, мислимій в її природознавчий парадигматиці, для

¹⁰ Див. : Там само.

¹¹ Див. : Там само.

вирішення сучасних проблем, насамперед під кутом зору моральності, а також критичного переосмислення філософських концептів до-наукової, до-технічної і до-демократичної епохи. Реконструкція мислиться як метод, за вірець якого править наукове дослідження, метод який спирається на висунення гіпотези, підтвердження якої шукається засобами аналізу, опису, та перевірки виявлених в текстах певних тверджень, фактів, свідочств. Отже – це метод запозичений з природничої наук, з наукових досліджень природознавчого циклу, Ця орієнтація на ідеали природничо-наукового знання говорить про проект реконструкції у Д'юї як свого роду модерний проект, Втім, намагання обґрунтувати нагальність та необхідність реконструкції у зв'язку з сучасними проблемами, і – ширше – з сучасністю, й особливо її рефрен в бік гуманітарних і моральнісних проблем, які великою мрою прочитуються під кутом зору освіти та виховання, тобто ідеалів Просвітництва, виводить його за межі модерності¹².

Чи не універсалізує свій метод «реконструкції філософії» Дж. Д'юї? Якщо й так, то він, безумовно, знаходиться всередині того типу філософської саморефлексії, про яку ми згадували трохи вище, але в мисленника вона тяжіє до сцієнтистського прочитання філософії. Герменевтична традиція тут залишається лише мислимою, і не задіяною. В своєму прагненні «прочитати», власне у просвітницький спосіб з опертям на природ-

¹² Пор.: М.Фуко: «Я знаю, що про сучасність часто говорять як про епоху або, у будь-якому випадку, як про сукупність ознак, які характерні для епохи; її вміщують в календар, в якому їй передують до-сучасність, більш-менш наївна або архаїчна, а за нею настає загадкова і бентежна «після-сучасність». І тоді можна запитати, чи є сучасність продовженням та розвитком Aufklärung, а чи в ній слід вбачати розрив, відхилення від фундаментальних принципів XVIII ст. Звертаючись до тексту Канта, я запитую: чи можемо ми розглядати сучасність не як історичний період, а як установку? Під установкою я розумію спосіб відношення до актуальності; добровільний вибір, що його роблять деякі люди; і, нарешті, спосіб мислити та відчувати, спосіб діяти та поводитися, який водночас вказує на певну приналежність та виявляється завданням. Безсумнівно, це дещо нагадує те, що греки називали етосом. І, отже, я вважаю, що швидше треба було б прагнути не до того, аби відрізнити «період сучасності» від періодів «до-сучасності» й «після-сучасності», а до розуміння того, як установка сучасності, з тих пір як вона сформувалася, протистояла установкам «контр-сучасності». (Фуко М. Що таке просвітництво? Переклад з французької Ігоря Карівця за виданням: *Michel Foucault. Dits et écrits. 1954-1988. Paris, Gallimard, 1994, v.IV 1980-1988, pp. 562-578).*

ничонауковий тип осмислення, перетворити (реконструювати) наслідки попереднього філософського (ос)мислення сучасних, тобто дотичних до існуючих в певному часі філософських способів розв'язання суспільних та екзистенційних питань, він *грунтує* свою, скажімо так, *стратегію реконструкції*, начебто лише на об'єктивістсько-наукових засадах. Однак при цьому він постійно апелює до людини, свідченням чому значна кількість в його текстах понять «людина», «людськість», «мораль», «моральність», «гуманітарність» та ін. Отже, можна припустити, що неявно він намагається вийти в своїй реконструкції за межі, сказав би, Гайдегера, «часу картини світу» як конструкту опредметненого уявлення, де людина бореться за позицію такого суцього, яке задає всьому суцьому міру і норму. Відтак модерності, й часу модерну? Про це, можливо, може свідчити й той факт, власне, його заувага, що понад 25 років існування тексту з «реконструкції в філософії», його слід було б розглядати і мислити як «реконструкція філософії». Ці міркування Дж. Д'юї наближають нас до поняття «деконструкції», з яким, на наш погляд, поняття реконструкції має іманентний епістемологічний зв'язок, хоча «деконструкція» вважається посутньо постмодерністким концептом, і за його допомоги «постмодернізм» й легітимує себе як постмодерне інтелектуальне явище. Ми ж висловимо думку, що деконструкція й як «постмодерн» явище трансісторичне. Як заважував Умберто Еко, «постмодерн» характерний для кожної епохи, і він починається з моменту, коли історичні форми культури (артефакти мистецтва, літературні твори) починають піддаватися «цитуванню» та іронії. І в цьому режимі своєї трансформації (транскрипції), вони, у свій спосіб деконструюються, оголюючи (ставлячи та наближаючи) саму проблему деконструкції, в тому колі, філософських текстів.

Виділимо дві стратегії деконструкції, які, на нашу думку, можуть бути продуктивними в осмисленні історико-філософського процесу. Перша найбільш аналітично відрефлексована і найбільш проінтерпретована в своїх практичних застосунках – це, безумовно, стратегія Жака Дерріди, чії ідеї деконструкції послугували витоком та набули широкого літературознавчого та культурологічного використання, більше того, посприяли

формуванню цілих напрямів деконструктивізму. При цьому ми 1) не будемо брати до уваги задум Дерріда з деконструкції «фано-онто-тео-лого-фало-центризму», і 2) не застосовувати, як він й застерігав, «деконструкцію» в якості методу, мислячи, власне, останню, дійсно, як певну *стратегію* мислення. Обґрунтовуючи стратегії «деконструкції», Дерріда писав, що у відповідності з **законами своєї логіки** вона піддає критиці не лише **внутрішню** будову (структуру) наразі «філософем», водночас **семантичну** і **формальну**, але й те, що їм помилково приписується в якості *зовнішніх умов* їхньої реалізації: історичні форми педагогіки, економічні або політичні структури. Але саме тому, що вона *зачіпає* основоположні інституції, а не лише дискурси або ж означаючі репрезентації, деконструкція завжди й **відрізняється від простого аналізу чи «критики»**.

У «Конфлікті факультетів» мисленник зазначав: те що ми називали деконструкцією не є *специфічною низкою дискурсних процедур*. Ще меншою мірою вона є правилом нового герменевтичного методу, який «працює» під прикриттям якоїсь даної і стабільної інституції. Менш за все це й спосіб зайняти якусь позицію під час аналітичної процедури щодо політичних та інституційних процедур, які роблять можливим і спрямовують наші практики, компетенцію та здатність їх реалізовувати. І це саме тому, що вона ніколи не ставить у центр уваги лише означуваний зміст. Деконструкція не має бути відділена від цієї політико-інституційної проблематики і повинна шукати нові способи встановлення відповідальності, відповідно – дослідження тих кодів, які були сприйнятими від етики і політики. У такий спосіб вона делігитимує конфлікт в ім'я плюралізму. Останній припускає наявність *співіснування конкуруючих інтерпретацій* думок і підходів. Однак «плюралізм» не враховує той факт, що простір (мається на увазі простір мислення і мовлення, відтак й письма), в якому наявні такі інтерпретації, сам може бути конфліктним.

Отже, деконструкція як стратегія має *свою логіку* (самокерування, самоорганізацію), за якою піддається критиці внутрішня семантична і формальна будова філософем (і ширше – *означаючих* артефактів культури), у формуванні яких іманентно (а не зовнішньо) беруть участь «інституційні» (соціокультурні) чин-

ники. Критика, як власне деконструкція, інституційно просякнута і розгортається, семантичних і формальних структур у такий спосіб перевершує узвичаєну («просту») «аналітику» і «критику» (як на мене, мається на увазі послідовне неперервне дискурсивно-логічне розгорнення думки). Тому, можна казати, що критика як деконструкція, й не є низкою дискурсних процедур, бо ж включає критику кодів етики і політики, відтак: а) делігитимує конфлікт в ім'я плюралізму, б) припускає наявність конкуруючих інтерпретацій, думок і підходів, в) враховує, що простір в якому наявні конфліктні інтерпретації, може бути конфліктним, отже, додамо від себе, *агональним*, але не *антогоністичним*, наразі *полемічним* і *дискусійним*. На користь цього висновку може говорити, що слово «différence» (з «е»), як зазначав Дерріда, ніколи не могло відсилати ні до «différer» як відчасування – «відкладенню у часі»), ні до «différend» (розбрат, спір) як *polemos*. Саме ці смислові «збитки» мало б «економічно» компенсувати слово «différance» (з «а»)¹³. А позаяк будь-яке поняття теоретично вписане в ланцюг або ж в систему, всередині якої воно відсилає до іншого, власне інших понять в систематичній грі розрізень, то стосовно «différance» подібна гра націлює не на виявлення понять, а на можливість поняттєвості, поняттєвого процесу і поняттєвої системи взагалі. За цією ж причиною «différance», яке не є поняттям, не є й простим словом (тобто тим, що уявляють в якості спокійного й даного «тепер»), автореферентної єдності певного поняття¹⁴.

Деконструючи «деконструкцію» Дерріди, спробуємо пов'язати з деконструкцією мовно-мовленнєві і дискурсні передумови її здійснення як наявної в часі (історично) мислительної стратегії, керуючись разом з тим ідеєю, що історія філософії є передовсім історією людей, які шукають відповіді на критичні (кризові) питання **свого часу**, *гранично – у формі концептів*, загострюючи ці питання як запитання до... епохи, формації, історії, сучасності (на це можна знайти певні відповідники й в самого Дерріди, наприклад, в його розумінні *інакшості Іншого* як відмінного від онто-антропо-теологічного погляду на світ, що не потребує ле-

¹³ Derrida J. Marges de la philosophie. Les Editions de Minuit, 1972.

¹⁴ Там само.

гітимації у вигляді якогось соціального статусу). Можна було б казати, що пропонований нами підхід – це свого роду «герменевтичний деконструктивізм», однак в нашому контексті міркувань він не той, що представлений, скажімо, в американському деконструктивізмі. Він є таким лише тією мірою, коли ставить за мету деконструкцію «метафізичних формацій істини», що контролюють ментальні структури (наукового) знання, – отже, цей підхід мислиться в його відмінності від американського. В цьому моменті, ми зближуємо цю деконструктивну стратегію мислення з напрямом «Літературної критики», що включає деконструкцію в широкий культурологічний контекст, який вбирає мистецький, релігійний, політичний і, навіть, економічний дискурси, утворюючи в цілому «соціальний текст». Відтак деконструкція в нашому розумінні може мислитися як чинник програм антропо-культурних досліджень в широкому значенні, центральне місце в яких посідає історія філософії як філософія в її історії.

Однак повернемося до французького мисленника. Як відомо, Жак Дерріда намагається вийти за рамки класичної філософії. Концепції свідомості (і несвідомого) він переосмислює під кутом зору мови, розглядаючи останню (як ми зазначали вище) не в якості нейтрального посередника між реальністю і мисленням, а як утворення, іманентне реальності. Вже в Лакана мова «називає» не річ, а її значення, знаки. Значення ж відсилає лише до іншого значення, а не речі, знак – до іншого знаку: мова це не сукупність «бруньок» і «ростків», що викидає до життя кожна річ, а мереживо, що накриває речі, влітаючи реальність в горизонт символічного значення. На противагу репрезентативній теорії, де означає панує над означаючим, у Лакана означаюче, сполучаючися з символічним, панує над тим, що означається, яке сполучне з уявлюваним.

Дерріда, однак, йде в розумінні мови не шляхом символізації, а шляхом семіотизації й текстуалізації. Для нього не існує нічого поза текстом. Самому тексту притаманна внутрішня неоднорідність, багатомовність, відкритість, множинність й інтертекстуальність, позаяк текст походить 1) від *інших* текстів, й постає 2) у відношенні до інших текстів, які своєю чергою поста-

ють відношеннями. Відтак текст не має меж: відношення (зв'язки) елементів, які несуть сенс не є лінійними, а утворюють абсолютну тотальність в своїй безмежності. Це не означає їхнє перетворення на єдиний гомогенний текст: *тексти іманентно гетерогенні*. Деконструктивна стратегія Дерріда, в основному виходить з такого розуміння мови. Вона націлена на подолання уявлення про текст як тільки й лише лінгвістичний феномен. Зміна Деррідою поняття «текст» руйнує класичну лінгвістичну опозицію «текст-контекст». Безконечна відкритість не тільки тексту, алей контексту, вписаного в безконечну множину інших, більш широких контекстів, стирає різницю між текстом і контекстом, мовою і метамовою.

Для нас важливе значення набуває центральна думка деконструктивістської стратегії Дерріди, а саме розуміння деконструкції як *différance* (через **а**, як зауважував сам філософ). Передусім звернемо увагу на те, що Дерріда ставить перед собою як завдання, спробувати якоюсь мірою (хоча відразу й оговорюється що це в принципі і гранично неможливо з різних істотних теоретичних причин) *зібрати в пучку* різні напрямки, в яких він би зміг використати або ж, скорше, **дозволити собі нав'язати у вигляді неографізму, те що деякий час зможе називати словом або ж поняттям *différance*, яке не є буквально ні словом, ні поняттям.** Слово «пучка», по-перше, є важливим для нього не тому, що він буде говорити про історію і про переказ її різних етапів (текст за текстом, контекст за контекстом, демонструючи свого роду «економію», яка могла б зв'язувати вищезгадане графічне порушення – хоча й цим можна було б зайнятися, підкреслює мисленник), а тому, що Дерріда зосереджує увагу на загальній системі цієї «економії» мислення. По-друге, слово «пучка», на його думку, більш вдало відзначає те, що пропонуване «зібрання» має структуру сплетення, плетіння, схрещення, і дає можливість розділити різні нитки і різні смислові (силові) лінії, і водночас зав'язати нові.¹⁵

Написання **а** замість **е** в «*différ()nse*», яке вислизає від зору і слуху, за Дерріда, наводить на думку, що треба переходити до порядку, який вже не належить лише *чуттєвості*, але й не нале-

¹⁵ Derrida J. *Marges de la philosophie*. Les Editions de Minuit, 1972.

жить *інтелігібельності* (ідеальності), яка (не випадково) прив'язана до об'єктивності «theörein» або розсудку. Тут, пише він, «треба дозволити собі перейти до порядку, який долає основоположне протиставлення чуттєвого й інтелігібельного. Порядок, який противиться такому протиставленню (і робить це тому, що *несе його, заявляє себе в русі «différance»* (з «а»), що не зводиться ні до *голосу*, ні до *письма* у звичайному сенсі цих термінів), є утримуючим «цей дивний простір між мовленням і письмом», отже, він «поза межами тієї безтурботної близькості, яка пов'язує нас з ними, заспокоюючи в тій ілюзії, що це не одне й те саме».¹⁶

Слід відзначити те, що ці міркування Дерріда розгортає в своїй лекції, тобто спочатку усно мовленнєво, текст якої, як було, зазначає він, й домовлено, був потім наданий письмово для друку. Тому треба взяти, з метою прояснення суті концепції мисленика, й таке його зауваження, яке він робить в лекції, а саме: скромне (за його висловом) графічне втручання в звичне *Différence* було «прораховане в письмовому процесі й у справі письма». І виявляється, **на-справ-ді** («на ділі»), що таке графічне розрізнення – це видиме розрізнення двох голосових записів, двох голосних – воно читається й пишеться, але воно не сприймається на слух. Відтак виходить за межі порядку розсудку (*entendement*). Його не почути, воно пропонується в «німій мітці», «можна казати, в піраміді», де «замріяє не лише в формі букви», коли карбується у формі головної чи прописної літери, але й в тому тексті «Енциклопедії» Гегеля, в якому тіло знака порівнюється з єгипетською пірамідою. Літера **а**, отже не чутна, вона залишається мовчазною, прихованою, скромною як гробниця: *oïkēsis*. «Гробниця, яку не заставиш навіть резонувати, постає як пірамідальне мовчання графічного розрізнення між **є** і **а** може функціонувати в системі фонетичного письма і всередині певної мови або ж граматики, історично пов'язаної з фонетичним письмом як і зі всією культурою, від нього невіддільною»¹⁷. Втім, ми тут полишаємо поза увагою Деррідове тлумачення письма.

Différance, як він підкреслює, не є ні *розмежуванням*, ні *розрізненням* – ні за ступенем, ні за сутністю. *Différance* – це *роз-угод-ження* сенсів, а *мовно-мовленнєво*, сказали б ми, актуальний

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само.

(живий) багаточинний процес *від-межовування*, відзначення (ви-значеня) межі в запитуванні, яке немов би проводить борозну і залишає за собою слід в неораному полі незапитаного. Дерріда неодноразово звертався до такого міркування Гайдеггера: *Denkweg* (шлях думки) – це завжди шлях запитування (хоча запитання, як ми зазначали вище, за Деррідою, не перше і не останнє в мовленні). В розрізі пояснення деконструкції як *différance* він говорив, що в той момент, коли ми вступаємо на шлях думки, там вже є *слід Іншого*. Слід і закликає до запитування, сам, між тим, не ставить питань. Це – постійно оновлюване *ствердження* запитування: «Так, слід, запитувати!»¹⁸

Щодо філософії, то деконструкція забороняє встановлювати *сутнісну відмінність* між «слідом» як певним знаком і філософією. На думку Дерріди, «слід» треба описувати не як відбиток в формі. Модель «відбитка» - *τύπος*, а останній – лише окремий випадок визначати «слід», і ним французький філософ не користується. Термін «філософія» в контексті моделі відбитка ототожнюється не так з «проектом панування» (натиску, тиску законодавства, інтелегібельної норми), як з проектом *ἐπιότης* (дослідження, знання, науки). З погляду Дерріди, втім, не можна говорити, що «слід» є філософським, або ж нефілософським – «слід» сам по собі є *ніщо*. Якщо помислити слід як *досвід присутності*, то це означатиме, що у нас не має досвіду сліду: «слід» є дещо таке, чого в *актуальному* досвіді не може бути. І якщо ми заговоримо про актуальність «досвіду сліду» (а в досвіді ж не може бути його як такого), то власне поняття «досвід сліду» не спрацює. Досвід в цій сенсовій зв'язці зі «слідом» більше не є філософським. Звідси: філософія не є *на-слід-ком* (відбитком), а немов би «слідить» слідом. *Це в запитуванні, як розгортанні деконструкції, виявляє сліди самої деконструкції. Сама ж деконструкція «невловима», вона в кожному своєму кроці віддаляється від досвіду здійснення, залишаючи «сліди»*. І саме тому, як тільки ми помислимо цей «досвід сліду», а потім задамо питання

¹⁸ Надалі даємо інтерпретацію концепції *différance* Ж.Дерріда, відтворюючи його міркування щодо філософії, зокрема, положення про *присутність*, Гайдеггера, на Колонквіуму в Ессексі. Філософ не виступав з офіційною доповіддю, однак зробив низку зауважень в бесідах, які відбулися в квітні 1986 року в Йельському університеті. (Докл. див.: [https:// syg.ma>zhak-dierrid...](https://syg.ma>zhak-dierrid...)).

в дослідницькому стилі: звідки це прийшло? куди ми йдемо? хто залишив цей слід? та ін. – тоді все мислиме стає *наукою*, ἐπιστήμη, а не буде філософією¹⁹.

Тут ми бачимо, що йдучи *слід* за Лаканом Ж. Дерріда відмовляється від теорії знака, що передбачає неперервну єдність означаемого (поняття) і того, що означається (акустичен образ слова). Але на відміну від Лакана він прагне деієрархізувати відношення в бінарній опозиції «означуване – означаєме», не наділяючи ні те, ні інше привілейованим становищем і тим самим позбавляючи їх центруючої ролі.

Деконструкція, за Ж.Дерріда, має місце як деяка *подія*, яка не чекає на розмисел, свідомість чи організацію суб'єкта. «Це деконструюється». «Це в деконструкції» – пояснює філософ. Смысл конструюється в процесі прочитання, а звичне уявлення або позбавлене глибини (тривіальне), або нав'язане. Тому необхідна провокація, що спонукає до розмислів і звільняюча приховані смисли тексту. Навіть в дослідженні поведінки тварини «деконструкція» має інтерес лише в певному контексті, в якому вона заміщує і *дозволяє себе визначити іншими словами*, наприклад, як «письмо», як «слід». Кожна подія деконструкції одинична; ця операція, іманентна деконструюємих текстам або дискурсам, вона винахідлива або ж її зовсім не існує²⁰.

Подія запитуючого дискурсу є дещо ствердне: це ситуація (сцена) мовлення, в якій ми вимушені дещо стверджувати. Ставлячи питання, ми вже вирішили, наприклад, що краще говорити, власне, краще звернутися до Іншого (іншого), ніж не робити цього. І навіть, якщо ми не кажемо «так» експліцитно, ми й в цьому випадку тримаємо в голові твердження, що вже краще звертатися, ніж не звертатися, краще ставити питання, ніж не ставити. Деконструкція в плані *звернення до Іншого* і запитування постає як виявлення протилежного, присутньої внутрішньої суперечності, а позаяк все є текст, то внутрішньої суперечності тексту. Це стосується не лише виявлення прихованих і не помічаємих «наївним читачем» сенсів, але й вислизаючих від самого автора «остаточних сенсів», які успадковані від дискурсних практик минулого,

¹⁹ Там само.

²⁰ Там само.

що закріплені у мові в формі певних мислительних стереотипів, несвідомо трансформованих автором в мовні кліше. Але, головне, деконструкція спрямована проти принципу «центрації», яка просякає буквально всі сфери розумової діяльності сучасної європейської людини. «Центр» організує «структурність структури». Втім, за Дерріда, «центр» – не об'єктивна властивість структури, а фікція, що постулюється спостерігачем, результат його «сили бажання», своєрідної «ніцшеанської волі до влади». Тому «децентрація» здійснюється в двох аспектах: *децентрації суб'єкта і децентрації дискурсу*. Наслідком цих векторів децентрації є деієрархізація і релятивізація відношень в бінарних опозиціях «мова-мовлення», «мовлення – письмо», «означаєме – означаюче», «текст – контекст», «природне – культурне» та ін., що веде до долання жорсткої однозначності тексту.

Однак чи не можна уявити тут *присутність* – присутність *суб'єкта* для себе до його мовлення або ж знаку – присутність *суб'єкта* для себе в його мовчазній і споглядальній свідомості? – запитує Дерріда. Це питання, на його думку, передбачає, що до знака і поза ним, виключаючи будь-який слід і *Différance*, можливе дещо на кшталт *свідомості*. І ще до того, як розпочати розподіляти свої знаки у просторі світу, свідомість може зібратися в себе в своїй присутності. Але що означає, що до знака і поза ним, виключаючи будь-який слід і *Différance*, можливе дещо як свідомість? Втім, що тоді таке свідомість? Часто-густо в самій формі «бажання-сказати» свідомість у всіх модифікаціях дається як присутність для себе, як самосприйняття *присутності*, і те що відноситься до свідомості, відноситься до так званого суб'єктивного існування. Втім, пише Дерріда, важливо презентувати *при-сутність* – й особливо свідомість («буття свідомості біля себе») – не як *абсолютну матричну форму буття* (як це було, скажімо, «жестом» у Ніцше, Гайдеггера, Фрейда), а в якості *ви-знач-ення*, власне, *ефекту*. В цьому моменті й спрацьовує *Différance*, яке не є, не існує, не є сущим-присутнім – воно не є ні існуванням, ні сутністю. Воно не підходить ні під одну категорію сущого, будь воно присутнім або ж відсутнім. *Différance* не є також теологічним, не належить навіть самому негативному порядку негативної теології, позаяк остання завжди зайнята визволенням понадсутності конкретними категоріями сутності й існуван-

ня, тобто присутності, і завжди «поспішає нагадати», що предикат існування не застосовується до Бога і визнає за ним деякий вищий і неосягнений модус буття. Différance не зводиться до будь-якого онтологічного або теологічного – онто-теологічного – присвоєння, бо ж відкриваючи сам простір, онто-теологія – філософія – виробляє свою систему і свою історію, воно включає онто-теологію в себе, вписує її і невідворотно покидає її межі²¹

Філософія живе в Différance і différence, засліплюючи себе по відношенню до того, що є тим самим, не будучи тотожним. *Те саме* <le même> – це якраз (difference з «а») як спотворений і двозначний перехід від одного відмінного до іншого, від одного терміну протиставлення до іншого. Можна було б, резюмує Дерріда, взяти всі протиставлення, на котрих вибудована філософія і якими живе наш дискурс, щоб побачити не те, як протиставлення стирається в них, а як оголошується необхідність, щоб один з термінів в них поставав в якості différence іншого, як інше, відмінне і відкладене в економії того самого: інтелиґібельне як відмінюване і відкладене чуттєве; поняття як відмінне/відкладене відмінюване споглядання; культура як відкладене і відкладуване на потім; всі інші physis - tekhné, nomos, суспільство, свобода, історія, дух тощо – як відкладене physis, physis в différence. Тут позначається місце переінтерпретації mimesis в його передбачаємому протиставленні physis. Отож, ми можемо назвати Différance те активне, рухоме розугодження різних сил і розрізнення, яке протистоїть всій системі метафізичної граматики всюди, де остання керує культурою, філософією й наукою²². І Différance виявляє себе не прямо, а як «слід», «фармакон», «гімен» тощо.

Спрямованість деконструкції у самого Дерріди виявилася зрештою в тому, що він закладає основи на свій ґшталт обґрунтованого постмодерного проекту філософії. Зосереджуючися на грі тексту проти смислу, деконструкція Дерріди означає виявлення міри самостійності мови щодо свого мислительного змісту. Результатом її є не кінець, але стиснення метафізики, перетворення філософії у постфілософію, відмітними рисами якої є невідзначеність, нерозв'язність, інтерес до маргінального, локального,

²¹ Derrida J. Marges de la philosophie. Les Editions de Minuit, 1972.

²² Там само.

периферійного. Основні об'єкти деконструкції – знак, письмо, мовлення, текст, контекст, читання, метафора, несвідоме та ін. Деконструкцію логоцентризму Дерріда розпочинає з деконструкції знаку. Знак не заміщує річ, він передує їй, довільний і немотивований. Означаюче може відсилати лише до іншого означаючого, яке відіграє у такий спосіб роль означаючого. Дерріда заперечує західноєвропейську традицію пріоритетного вивчення мовлення як безпосереднього способу прямої комунікації, адже з часів античності й до наших днів філософія залишається письмовою, а комунікативні властивості знаків письма переважають мовленнєві (письмо як символічна модель мислення важливіша за мовлення). Виходячи з нездоланної різниці контекстів читання і письма, деконструкція передбачає, що будь-який елемент художньої мови може бути вільно перенесений в інший історичний, соціальний, політичний, культурний контекст, або ж процитованим взагалі поза усіляким контекстом. Відкритість не лише тексту, але й контексту, вписаного в безконечну множину інших, більш широких контекстів, стирає різницю між текстом і контекстом, мовою і метамовою.

В роботі «Письмо і розрізнення» (1967р.) Дерріда критикує Декарта, який намагався за допомоги міркування (системи логічних суджень) довести істинність реального. Відомо, що Декарт починає з систематичного сумніву, відкидаючи все, що може вводити в оману. Органи відчуттів можуть вести до хибних висновків, ми також не завжди можемо відрізнити сон від стану неспання і, навіть, можливо, що наша впевненість в точності математичних положень є результатом нашіптування якогось підступного демону. Декарт приходить висновку, що зрештою, єдине в чому не можна сумніватися, це сама думка, яка сумнівається. Звідси, відоме Декартове *cogito ergo sum*: світ може оманювати скільки завгодно, але засумніватися в тому, що мислиш, неможливо.

Дерріда з цим не погодився, бо Декарта в цих міркуваннях підводить, з його погляду, використана ним мова. Картезій, вважає Дерріда, просто не був в змозі вийти за межі мови, якою він мислив, тобто мови з її передумовами і структурою, яка обмежувала і викривлювала думку. Сама динаміка і здатність мови до

розвитку значно більшою мірою сприяють спрямуванню думки по хибному шляху, ніж помилки, скажімо, чуттєвого сприйняття. В самій сутності мови в її широкому значенні можуть бути закладені суперечності, відтак й висновок Дерріди: тільки граматики і ніщо інше примусила прийти Декарта до *cogito ergo sum*.

Ці міркування мають у Дерріди не лише епістемологічне значення.

Вибаглива гра значень, з постійним їх стиранням і творенням (тобто своєрідним «палімпсестом» мірою ходи деконструкції) в світах-текстах Дерріди утворює все нові конфігурації письма як безконечного, не знаючого спокою пошуку недосяжної єдності смислу. Звідси, й твердження «Не існує нічого, окрім тексту», яке однак протистоїть тому факту, що Жак Дерріда народився в Алжирі. Цей факт не підлягає ніякій деконструкції, якої б текстової форми він не набував. Втім, запропонувавши вищеописане розуміння деконструкції як не лише негативної, але й позитивної ланки *пере-*мовного процесу з не лише метафізичною, але й будь-якою культурною традицією, Дерріда націлює на ціннісній значимості пошуку нових форм взаємодії людей в горизонті єднання ідеалів Блага і Справедливості, власне на життєвій значимості протистояння будь-яким видам політичного дискурсу неправди й насилля.

ЛІТУРГІЙНИЙ ХАРАКТЕР ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Володимир Возняк

Як відомо, історія філософії не є простою «підготовкою» до сучасної філософії як «найвищої» та «найбільш досконалої», а постає способом існування самої філософії як такої. Таким відношенням до своєї історії філософія принципово відрізняється від інших наук. У дослідженнях з історії філософії достатньо повно розкрито, чим займалися творці філософської думки, як працювали, що читали, які проблеми вирішували. Що ж відбувається з людиною, яка звертається до досвіду історії філософії? До чого вона залучається?

Під «літургією» у даному тексті мається не певна церковна відправа, певне богослужіння, а відповідно до етимології самого слова – «спільна справа» та «служіння». Протопресвітер Олександр Шмеман у церковній літургії побачив десять таїнств, і, на мою думку, деякі з них можна віднести до власне історії філософії.

Отже, буду стверджувати, що літургійний характер історії філософії насамперед полягає у тому, що вона є відверто *спільною справою*. Для розкриття цієї тези варто розглянути історію філософії як справжню школу: школу мислення, школу виведення уроків із досвіду, школу творчості, школу людяності. Тоді історія філософії повинна постати як *школа спільної справи* – у мисленні, у виведенні уроків із досвіду, у творчості і людяності.

У 1981 році вийшла стаття видатного філософа ХХ століття, талановитого історика філософії, автора багатотомної фундаментальної праці «Історія античної естетики» Олексія Федоровича Лосева (1893–1988) під влучною назвою – «Історія філософії як школа думки». На завершення статті автор зазначає, що історія філософії – це та школа думки, без котрої не може бути повноцінної філософської культури, що служить у кінцевому рахунку базою духовної культури взагалі.

Отже, *філософська культура* постає базою, основою («у кінцевому рахунку») *духовної культури* взагалі. Ось це – гранично

серйозно. Усі нинішні нарікання, голосіння, скарги на «низький рівень духовності», чесно кажучи, набридли. Оскільки вельми рідко можна зустріти біль-менш адекватне розуміння того, чим є шукана і запитувана «духовність», більш за те – «духовна культура». Мартін Гайдегер якось сказав, що ознаками останньої залишеності буттям є проголошення «ідей» та «цінностей», заклики до «справи» і до *неодмінної «духовності»*. Проте, на думку німецького філософа, все це заздалегідь втягнене у механізм забезпечення процесу впорядкування, який визначається порожнечою буттєвої залишеності, всередині якої витрачання суцього для маніпуляцій техніки (до неї належить і культура) виявляється єдиним способом, яким людина, яка пристрастилася до себе, ще може врятувати свою суб'єктивність, накручуючи її до надлюдства.

Іншими словами, заклики до духовності, більш за те – «неодмінної духовності», постають лише наслідком *глибинної самовтрати* людини. Ми розгубились у бутті, ми загубились у бутті, буття втратило нас, залишило нас. Але, як завжди, шукаємо не там, де втратили, а де «освітлено», – шукаємо в «духовності», а не у бутті, шукаємо в «набутті цінностей», у «прищепленні цінностей», ґрунтовно забувши істинне поле втрати і, відповідно, пошуку: *буття*. Йдеться про наше, власне людське буття у його глибинній сумірності, причетності глибинам всезагального, універсального, всеохопного, всеєдиного буття. Якщо мова йде про буття як таке, то буття треба *мислити*. А це – прерогатива саме *філософії*.

До речі, на моє переконання, саме історія філософії може ґрунтовно (тобто – із самої основи) крок за кроком відчувати нас від *надмірної пристрасі до самих себе*.

Якщо філософія – школа думки, то чому навчають у цій дивній школі? Саме *навчають*, а не *повчають*. Стосовно повчань, то пригадуються слова великого І.В. Гете з листа Ф. Шиллеру про те, що йому неадекватним є все те, що лише повчає і не сприяє діяльності або не надихає самим безпосереднім чином. Історія філософії не повчає, а *вчить, навчає*. І навчає виключно так, що самим безпосереднім чином і надихає нас, і здатна сприяти нашій діяльності.

Історія філософії безпосередньо навчає філософії, оскільки є способом її існування. Історія філософії – не підготовка до філософії, а сама філософія у живій пульсації думки. Філософія – теоретична рефлексія на граничні засади людського буття у світі, тим самим вона постає *культурою мислення*. Адже відомо, що для розвитку власне *теоретичного мислення* не існує до сих пір жодного іншого засобу, окрім серйозного вивчення всієї попередньої філософії.

Історія філософії вчить нас мислити *конкретно*. Для обивателя такий вираз – вершина абсурдності, адже вважається, що філософія – вкрай «абстрактна наука». Для пересічної людини «конкретне» – це наочне, чуттєве, одиничне («візьмеш в руку – маєш вещь»). Проте ось для Гегеля зовсім не так. Конкретне – синонім *єдності багатоманітного*. Взагалі-то, після Гегеля вживати слова «конкретне» і «абстрактне» по-старому, як вчить формальна логіка, – зовсім вже *некультурно*. Рівним чином як й ігнорувати гегелівське розуміння поняття як єдності всезагального, одиничного і особливого і не розрізняти абстрактно-загальне і конкретно-всезагальне. Не обов'язково з Гегелем погоджуватись, з ним можна і посперечатись, проте робити вигляд, що гегелівських ідей з приводу цих категорій (саме: *категорій!*) і в природі не було – *некультурно, безграмотно*.

Значить, історія філософії – *чудове щеплення від безграмотності і некультурності* у роботі з *поняттями, категоріями*. Вона вчить мислити конкретно, а не вдовольнятись абстрактними, вельми однобічними і «тощими», за словами Гегеля, судженнями й оцінками.

Візьмемо, наприклад, усім відомі слова Френсиса Бекона: «Знання – то є сила». Дійсно, сила, та ще й яка. Правда, це було відомо і Сократу, який стверджував, що люди вчиняють не так і творять зло лише тому, що *не знають*, де лежить добро. І не бажають самостійно шукати, думати, мислити, але хочуть одержати знання про добро у готовому вигляді – як рецепт, формулу, інструкцію.

Однак наведена беконівська формула безпосередньо причетна до вироблення самої суті новоєвропейської парадигми, до світогляду «фаустівської людини»: потрібно спершу підкори-

тись природі (здобути знання про неї, її закони), щоб панувати над нею. Значить, мета – *оволодіння природою, панування над суцим* і розпорядження суцим при ґрунтовному «забутті буття», як висловлюється Мартін Гайдегер. Саме для цього потрібна й техніка («апаратура», як висловився пан Коров'єв у «Майстері і Маргариті» М. Булгакова). Якщо дієш за принципом «Нехай буде воля моя, не твоя» – «одвічно волі не бачити» (*«век воли не видать»*). І тоді нехитро тут же опинитись у заручниках власних «витворів». Таким способом людина саму себе заганяє у рабство.

Дуже відомими є слова Гегеля зі вступу до його «Лекцій з історії філософії», де він стверджує, що історія філософії показує нам ряд благородних умів, галерею героїв мислячого розуму, котрі силою цього розуму проникли у сутність речей, у сутність природи і духу, в сутність бога, і здобули для нас найвеличнійший скарб, *скарб розумного пізнання*. І нас треба не просто «скористатись» цим скарбом, а розпорядитися ним з умом, гідно, змістовно.

Оволодіти цим «скарбом розумного пізнання» – значить пройти справжню *школу творчості*. Відразу слід зазначити, що не йдеться про творчий характер історико-філософського процесу, не про те, що кожен наступний філософ так чи інакше творчо продовжує та розвиває ідеї своїх попередників. Мова про інше: якою мірою залучення до історії філософії формує, розвиває наші творчі здібності.

Гегель якось зазначив, що філософу інтимно близькі – нескінченність, пізнання, рух, чуттєві закони і т. д. І що для селянки її покійний брат і дядько, то для філософа – Платон, Спіноза і т. д. Одне так само дійсно, як інше, але у останнього перевага – вічність. Отже, зауважимо: для філософа «Платон, Спіноза тощо» є інтимно близькими. А також універсальні категорії. Поза такою близькістю будь-які розмови як про творчість, так й про історію філософії марні.

Історія філософія вчить мисленню. Але вчить специфічно: лише у міру нашої готовності і здатності *вчитися*. Що значить взагалі – *вчитися*? Як стверджує М. Гайдегер, *вчитися* – значить приводити себе і свої вчинки у відповідність з тим, що до нас звернене за істиною. Таким чином: по-перше, *приводити себе у*

відповідність. З чим? – З тим, що до нас звернене. Яким чином звернене? – За істиною.

Історія філософії вчить лише в міру *своїї зверненості до нас*. Тому об'єктна форма знань (зовнішня, відчужена, як голий результат для використання) протипоказана історії філософії. Але вчить історія філософії – лише в міру нашої готовності зустрітися з нею, готовність вступити в адекватну та гідну сферу запитування. І в ситуації запитування як покаяння, метанойї–переміни ума. Чи готові ми втратити розум попередній, щоб попроситися з ним, щоб знайти *інший розум*, справжній? Якщо ми будемо готові, то ми зможемо зрозуміти, що все, про що думали філософи в попередні століття, це все про нас, в кінцевому рахунку – для нас (хоча вони так чи інакше вирішували проблеми своєї епохи). Чому так? А тому, що, як говорить Гегель у тому ж вступі до «Лекцій з історії філософії», хода історії показує нам не становлення чужих нам речей, а *наше становлення*. Історія філософії – це *наше власне становлення*. Так віднестись до історії (і філософії – у тому числі) означає залишити «точку зору» обивателя і набути інше – не якусь іншу «точку зору», а *сферу зору*, бачення, уваги та розуму власне роду людського. І всеохопного буття як такого. Адже, продовжує Гегель, володіння самосвідомою раціональністю, притаманною нам, сучасному світові, не виникло відразу і не виросло лише на основі сучасності. Його істотна особливість полягає в тому, що вона є спадком і, точніше, результатом роботи всіх попередніх поколінь людського роду. Ось чому філософія – це «найбільш неспляча свідомість», а історія філософії виступає «процесом її послідовного пробудження». Отже, історія філософії – *спільна справа* «послідовного пробудження». Ось у чому її *літургійність*.

І насамперед – пробудження від самозадоволеної сваволі. Зрештою, фактично християнське ставлення парадигми до світу – «Нехай Твоя воля буде, а не моя». Підкорятися природі (універсальному буттю, цілісності світу), щоб домінувати – ні, не над природою, а *над собою*, оволодівати собою, фактично ставати людиною. Зрештою, людина не відноситься до світу як частина до цілого, вона не є частиною природи, вона є універсальною силою (способом, здатністю) самого буття. Тому її ставлення до

світу є *всезагальним до всезагального* (Гегель), *всезагальним для всезагального* – не для себе (як *всезагального*; якщо «для себе» – то частковість, партикулярність), а саме для світу. Людина – мікрокосм, але, на думку В.В. Бібіхіна, не в тому сенсі, що вона увібрала в себе потрохи начала усього світу, а головне в тому сенсі, що вона відкрита для світу, і в ній не повинно бути перешкод, що заважає їй вмістити все. *Відповідати цілому* – значить розтоплювати всі перегородки, бар'єри, щоб вмістити все. Це не рух назовні, а суто всередину, вглиб. Занурення в глибину буття збігається з трансцендуванням вглиб душі. Це рух, який крок за кроком долає власну частковість, частковість самості до себе. Як тут не згадати Гегеля: частини лише у трупа; живий організм має не частини, а органи. Мова, за В.В. Бібіхіним, нам говорить, що частина – це щось насильно розірване, відгризене. Частина, перш ніж ми прийшли нею розпорядитися, пройшла через травматичну точку спотворення цілого. Ціле є *з-ціленим*, врятованим. Якщо частинає чимось відкушеним, відгризеним, то ціле – *зцілене*, *здорове*.

Історія філософії вчить нас *бачити цілісність світу*, і взагалі *бачити цілісно*. Крок за кроком, долаючи свою частковість, і в цьому сенсі – *зцілюватись*. Зло – це хвороба. Часткове, партикулярне – понівечене, хворе. Рух до цілого, до всього світу, до цілісності світу, до буття – *з-цілення*. Як безумовно справедливо зауважує Гегель, зло – це не що інше, як дух, який ставить себе на вістрія своєї одининості. У той же час у «ситуації зла» або «у стані зла» самість не втрачає своєї іманентної свободи, не втрачає своєї природи як «ободиниченої всеєдності» (С.Л. Франк), але діє всупереч як своїй природі, так і всупереч сутності всеєдиного буття. У цьому полягає секрет жадливої сили зла: не маючи власного «джерела живлення» (зло не є субстанційним), воно озброюється силою та міццю всеєдності. Воно живе і діє, лиходіє та часто-густо перемагає завдяки «онтологічній крадіжці» (С.М. Булгаков), *за рахунок іншого та проти іншого, за рахунок всього і проти всього*.

Про те, що історія філософії постає *досвідом історії* (як *історією досвіду*) добре говорить Карл Ясперс, зазначаючи, що входження у філософствування (у контексті історії філософії)

не є прийняттям якоїсь точки зору. Необхідна «співучасть у тому, що охоплює», і тоді «прояснюються витоки». Але подібна співучасть, за К. Ясперсом, залежить тільки від того, в якій глибині того, що охоплює, яке є я, починається те, що пробуджує мене з історії, залежить від того, хто чує всередині мене і що він чує. Спів-філософствування вступає за допомогою історії в простір людського буття як велика історичність нашого буття (Dasein) загалом. Ми знаємо знання про якийсь спільний початок, про єдине людське буття. Своя і чужа історичність не розірвані абсолютно, а пов'язані у загальній, що не досягається ні в чому окремому і винятковому, не полягає для нас ні в якому вигляді, але є відчутною в комунікації, історичності, що здійснюється в цілісності світового буття, що стає. Отже, історія філософії – це *досвід мислення присутності буття*, водночас – і *досвід мислення нашої присутності у цьому бутті*.

Зберігати своє буття в *режимі людяності* – ставати «чистою присутністю» (у розумінні М. Гайдеггера), інакше кажучи – відсунути, *відійти від власної поверхні* і починати жити у своїй істотності. У своїй суттєвості, сутності.

Іншими словами, людяність власне присутності знаходиться рішуче з того боку самоствердження, утвердження себе, свого. Воістину «*свести себя на нет, чтоб вызвать за стеною не тень мою, а свет, не заслонённый мною*» (Белла Ахмадуліна), не затуляти ні собою, ні своєю тінню світло. А якщо й світити – то благородно і вдячно відбитим світлом (світлом буття, у тому числі – вірніше, насамперед – *людства в мені*) і в жодному разі не претендувати бути джерелом світла, «світлом розуму»...

А щоб звести себе нанівець, треба *вмістити в себе все* – для того, щоб нарешті *стати власне собою*. Поет Максиміліан Волошин усе це знає, розуміє, бачить. Так і вміє жити: «*Весь трепет жизни всех веков и рас Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас*».

Досвід «всіх століть і рас», досвід усього всесвіту **вже даний** кожному «я» – але як? – А ось саме як *це «я»*. Як каже К.А. Свасьян, світ, що спить у камені, прокидається у звірі, – усвідомлює себе в мені, у моїй свідомості. Той самий світ, буття як таке – *усвідомлює себе в мені, мною*. Досвід світу, досвід присутності у світі мені

вже даний. Саме тому історія філософії показує нам **наше становлення**, а чи не становлення «чужих нам речей».

Якщо історія філософії є *досвід*, досвід мислення, мислячий досвід, слід згадати, що київський філософ другої половини ХХ ст. В.П. Іванов називає досвід особливою суб'єктивною формою освоєння світу, визначальною властивістю якої виступає здатність *асимілювати явища буття як факти життєдіяльності*.

Таким чином, досвід можна визначити як *міру глибини проникнення реальності в людину, у структури її суб'єктивності, або ж як форму (спосіб) утримання змісту реальності в глибинах суб'єктного буття*.

Досвід, як кажуть, справа наживна. Але вся складність не тільки у набутті хорошого, бажано – істинного досвіду, а й у нашому вмінні, каже М.К. Мамардашвілі, *здобувати уроки з досвіду*. Щоправда, у різних місцях він формулює по-різному: «витяг досвіду», «добуток сенсу», «витяг уроків». Але суть залишається та ж: досвід, що повторюється без отримання сенсу, без вилучення уроків стає поганою нескінченністю. М.К. Мамардашвілі говорить, що ми живемо у ситуаціях, коли жодна думка не прищеплюється. Не просто через дурість, а тому, що її додумування до кінця ставить під питання нас самих. І ніколи не маємо досвіду. Все знову і знову повторюється, якщо зберігаємо себе проти всього того, що не можемо вмістити, не змінившись самі. Люди не проходили шлях до кінця, не отримували досвіду, не розв'язували сенс. Залишалися дітьми, якщо жили поза відпрацьованою грамотно структурою свідомості. Згідно з М.К. Мамардашвілі, досвід – це не даність чогось у нашій свідомості, а те, що витягнуто нами з «матеріалу». Іншими словами, досвід є якоюсь процедурою вилучення та одночасно *випробовування*.

Процедура отримання уроків з досвіду є робота саме думки, мислення. Це ніби «вторинний досвід», про який пише В.П. Іванов, це робота із змістом досвіду. Якщо мислення розуміти не як абстрагування і узагальнення, а як людську діяльність із *перетворення форм, схем, образів власної активності* заради набуття максимальної відповідності суті справи, саме у цьому полягає «витяг уроків». Мислення досвіду, мислячий досвід пов'язані з осмисленням досвіду («вилучення сенсу»), переведенням його

змісту з просто переживання у режим мислення. Це – робота у сфері ідеального, робота з формами власної активності, це їхнє «випробування» на змістовність, істинність, дійсність, зрештою (а чому ж не на початку початків?) – *випробування на людяність*.

Можна суто розсудково отримувати уроки з досвіду з метою вдосконалення засобів досягнення найбільшої ефективності своєї діяльності, її результативності, корисності. Тоді ми матимемо справу з *інструменталізацією* досвіду. Зовсім інша справа – розумний (не-розсудковий) витяг уроків з досвіду: саме тоді ми стурбовані *не результативністю, а істинністю, людяністю*, мірою відповідності форм власної активності глибинним вимірам буття, досвіду роду людського, досвіду Іншого, інших. Витяг уроків з досвіду в режимі власне розумності означає пошук сумірності форм власної активності з мірами Істини (Правди), Добра і Краси. І лише остільки і саме в цих межах моє життя так чи інакше може утримуватися в мірі *власне людяності*: я не власну активність, не власні цілі та інтереси, не «свою волюнку», за якою «ой як хочеться пожити», ставлю на чолі кута, «заганяючи в кут» все інше, а з точністю до навпаки – їх привожу у відповідність до того, що нескінченно *вище, істинніше і чистіше* за мене. Ось чому історію філософії можна назвати *школою людяності*. Без адекватного вилучення уроків з досвіду міра людяності ризикує розчинитися в безмірності сваволі.

Саме історія філософії демонструє багатовіковий досвід здобуття уроків із досвіду. Досвід мислення *здобуття уроків* з попереднього досвіду мисленнєвої роботи. І це природно впливає із природи самої філософії. За твердженням М.К. Мамардашвілі у ланцюжку наших думок і вчинків філософія є пауза, яка є умовою всіх цих актів, але не є жодною з них окремо. Саме така «пауза» необхідна для «отримання уроків».

Історики філософії добре знають, як, скажімо, софісти здобули уроки з досвіду попередньої натурфілософії, як Сократ отримав уроки з досвіду софістів, Аристотель – з досвіду свого вчителя Платона, християнська філософія Середніх віків – з усього досвіду античної думки, Гегель – із досвіду своїх безпосередніх попередників (Канта, Фіхте та Шеллінга), але й майже всієї попередньої філософії. Зрозуміло, всіх мислимих та адек-

ватних уроків у цій сфері здобути раз і назавжди неможливо (що й продемонструвала саме філософія Гегеля у своїх претензіях на абсолютизм).

Отже, історія філософії – це, безумовно, школа думки, але при цьому вона неодмінно постає і як історія досвіду, і як досвід історії, тим самим історія філософії є школа отримання уроків з досвіду, і школа дуже доброякісна, справжня, без школярства.

Невміння отримувати уроки з досвіду є найяскравішим проявом тупості і прирікає нас відтворення тупості у розширеному масштабі. А ось нинішнє і дуже поширене філософствування, коли ігнорують історію філософії як досвід історії та історію досвіду мислення, завжди потрапляє в халепу, йдучи на уклін чи то до «соціального замовлення», чи то до новомодних методологій, запозичених зі сфери частково-наукового знання, ганяючись за «новизною» і підміняючи глибинну та серйозну роботу думки вельми поверхневими побудовами. Нехтування досвідом думки як мислячим досвідом, нехтування історією філософії як школою отримання уроків з досвіду думки ніколи не залишається безкарним, так само як і наше невміння отримувати уроки з досвіду історії неминуче веде до братовбивчого кровопролиття.

У якому розумінні історія філософії постає *школою творчості*? Щоб адекватно вести мову про творчість, жодним чином не можна обійтися без такої категорії високої діалектики, як *«розвиток»*. Справжня творчість людини виступає продовженням універсального розвитку (як розвитку універсуму). Звичайно ж, це не просто абстрактне створення чогось «нового», «раніше не буваючого», не така модна і гостро затребувана інноватика на продаж, креативщина, – воістину (тобто – за своєю істиною, і не лише «своєю») – за істиною самого буття) творчість є розв'язанням антиномій буття потенціями самого буття», як каже Г.В. Лобастов. Тому творчість і є розвитком самої дійсності. Розвитком через суб'єктивну форму. Тим самим через творчість дійсність повертається до самої себе, повертається в себе, але – вже у формі – *для себе-буття*.

Яким чином це зрозуміти? Скажімо так: де є дійсний розвиток – там і відбувається повернення Абсолюту до себе. Бо дійсність розвитку – не лише на рівні кінцевих систем, структур,

форм існування, а *мірою участі* кожного кінцевого у світовому кругообігу, у всезагальних зв'язках, у сушій всеєдності, у ступені присутності всеєдності у кожному окремому і особливому. І навіть регресивні гілки (етапи, стадії) руху будь-якої кінцевого утворення інтегровані у всезагальний розвиток, «працюють» на нього, виступають формою його прояву.

У цьому плані варто вслухатись у цікаві заперечення В.В. Бібіхіна П.О. Флоренському, який вважав, що долучення до Абсолюту (буття), «Соборного Розуму» дається не завжди, а лише у творчості. Полемізуючи з цього питання з П.О. Флоренським, В.В. Бібіхін спокійно відповідає: ні, не так. Не потрібно творчості для того, щоб Логос давав себе знати: він дає про себе знати завжди, скрізь, на вулиці, не обов'язково в творчості, а в щирій людській розгубленості, і в мовленні маленьких дітей. Не лише у творчості. Немає жодних підстав творчість зводити в абсолют, адже ніяка творчість не забезпечує нічого. Серед творчості – і гостріше, ніж без і поза творчістю – страшніше, грізніше – постає та сама незабезпеченість нам Буття, та сама неможливість нам здійснитися інакше, як – не в речах – а в Бутті, як його присутність, а не присутність ніщо. Що ж забезпечує? В.В. Бібіхін запитує: філософія? Ні. Релігія, богослов'я? Ні. Наука? Ні. І відповідає – адже зовсім не творчістю тільки поетичною, а й простою сумлінною щирістю всякого слова і навіть мовчання дотримується рівноваги (обох початків – Розуму соборного та індивідуальної, особистої думки – В.В.), якщо воно дотримується. Значить, справа не в «забезпеченні», а в *людяності* власне людських станів. Але хіба такі стани є розвитком? І до чого тут розвиток? Та ось якраз і «до того ж» – *тут саме розвиток*: у таких станах вже зібрано, згорнуто, знято досвід історії культури, почуття, думки та волі поколінь людей, «досвід» найважливого шляху розвитку матінки-природи до нас, людей, – і в таких станах збуваємося не просто ми, а *нами і крізь нас* збувається всеохоплююче буття, його цілісність. Наскільки цілісно саме це збування (як подія), залежить від якості станів, від нашої власної розвиненості. Правильним буде і протилежне: сам ступінь нашої розвиненості та розвиненості станів нашої суб'єктивності залежить від міри «втягування в себе», зняття в собі всього шляху до себе, *досвіду*

попереднього розвитку. Усвідомлення досвіду попереднього розвитку як шляху до самого себе, і тому – розуміння себе і світу. І неважко зауважити, що наведені В.В. Бібіхіним стани нашої душі (суб'єктивності) є безпосередньо *творчими* станами. А в П.А. Флоренського йдеться про спеціалізовані форми творчості (художню, наукову та ін.).

Яким чином все це стосується історії філософії? – Безпосередньо. Вивчаючи історію філософії, вводячи себе в ситуацію зустрічі з текстами (означає, думками) класичних філософів, ми повинні вводити свою суб'єктивність (душу) в ситуацію творчості, інакше – марне заняття з репродукції тих чи інших ідей та їх «презентації» чи на іспитах чи то у своїх текстах.

І тут знову варто замислитись, і всерйоз. *Спосіб існування* будь-якого феномена культури як культури власне – розвиток і *лише розвиток*. Візьмемо будь-який твір високого мистецтва – чи з живопису, чи з поезії. Обивательський підхід відразу ж заперечує: який може бути тут «розвиток», хто б дозволив «розвивати» (у сенсі покращувати, дописувати, удосконалювати), скажімо, полотна Рафаеля. Але хто ж винен, що непросвітлений діалектикою поважний розсудок розвиток мислить собі настільки убого! Картина Рафаеля як художньо-естетичний феномен *знаходить свою дійсність* лише в актах споглядання, лише в актах переживання, тобто у русі свого змісту від об'єктивного буття у суб'єктивний стан, у *чуттєвий стан* людської суб'єктивності. І це є саме розвиток у точному значенні слова, розвиток у своєму понятті. Зрозуміло, справа аж ніяк не в тому, що кожен бачить там «своє», переживає «по-своєму», «неповторно». Це йде від обивательського розсудку. Індивідуальне – безсумнівно, але тут якраз індивідуалізується всезагальне, входячи до складу щоразу іншої суб'єктивності. Зміст художнього твору входить у форми саморуху людської суб'єктивності, може стати формою руху, життєвої пульсації суб'єктивності; саме тому воно розвивається, здійснюючись лише у розвитку – від самого себе до нас, у нас та нами. Сам же художній твір увібрав собою зміст культури як своєї епохи, так і попередніх, зняв у собі і собою саморозвиток субстанціальних форм буття, і продовжується, розвиваючись у

нас. І тим самим – і виключно цим – він розвиває нас, наше почуття і думку.

Отже, об'єктивна дійсність – має єдине «місце» бути пережитою, відтвореною в іншій формі і тим самим збереженою: у духовній суб'єктивності людини, в усьому духовному змісті особистості, і саме в цій формі вона, життєва дійсність, продовжує свій – і не лише свій, а всезагальний розвиток як розвиток всезагального. Де справжній розвиток, розвиток, що відповідає своєму поняттю, (так само, справжні істина, добро і краса) різниця між своїм і не-своїм (чужим) *зникає*. Гегель стверджує, що всі діяльності духу суть не що інше, як різні способи приведення зовнішнього до внутрішнього, яке і є сам дух, і тільки через це повернення, через цю ідеалізацію, або асиміляцію, зовнішнього дух стає духом і є дух. Всезагальний розвиток «не знає» чужого, у нього немає чужого, йому ніщо не чуже, у тому числі – і саме ніщо, бо розвиток, здатний, як каже Гегель, негативне перетворювати на буття.

А як це відбувається з історією філософії? А дуже просто. Наприклад, діалоги Платона існують лише у розвитку. І справа не в появі нових коментарів до них. Вони оживають, стають собою, переходять із тексту, тобто стану в-собі-буття, в справжнє для себе буття, лише стаючи для іншого, читача (бажано – неспішного, вдумливого, здатного зустрітися з думкою Платона), дослідника. Вочевидь – навіть простого студента-першокурсника. Неспокійна думка Платона розгортається як між співрозмовниками у тому чи іншому діалозі, а й може (і має) *розгорнути себе у думки студента*, стати думкою студента, навіть і його недоумством (адже у Платона все складно). Але вона входить до складу думки (і почуття) читача, вона *розвивається* – не в сенсі «удосконалюється», «поліпшується» та ін., – думка Платона розвивається у думку його читача, *продовжує себе* в ньому і тим самим розвиває мислення того, хто прийшов на зустріч із справжньою думкою.

Якщо так повернути справу, то стає ясно, що всезагальність розвитку реалізується не наявністю кимось встановлених його рис і «ознак» у кожному «шматку» дійсності, а рухом *від об'єктивного до суб'єктивного* і в суб'єктивному, рухом самого об'єктивного в суб'єктивне. Від буття до нас і в нас, *через нас і нами*

самими. Саме таким рухом розвиток є *поверненням до себе* – і самого буття у його цілісності, і кожної форми, вплетеної в цей процес, до самої себе. Бо повертаючись до всеохоплюючого буття, ця форма тим самим повертається *до самої себе*, до своєї істини. А якщо такою формою виступає людина як відокремлене від всезагального саме це всезагальне буття, то повернення буття до себе в процесі розвитку стає зрозумілим. Але ж саме цей процес *і є творчістю!*

Історія філософії предметно для нас – це тексти. Справа вся у культурі роботи з ними. Мені особисто пощастило: мене – чи то в школі, чи то на першому курсі філософського факультету – навчили робити з прочитаного великі виписки та супроводжувати їх власними роздумами. А може – я це вчитав з біографії К. Маркса про його манеру ще в гімназії робити великі виписки з прочитаного і супроводжувати своїми коментарями? Вже не пам'ятаю. Але знаю: мені пощастило. Перетворити історію філософії (і не лише її, а й класичну літературу) на *школу творчості*.

Гегель якось сказав, що звичайний царський шлях у філософії полягає в тому, щоб за допомогою читання передмови та рецензії отримати приблизне уявлення про предмет, проте останній царський шлях при навчанні полягає у самостійному продумуванні. Зазначимо: німецький мислитель розводить «отримання» та «навчання». Все так чи інакше ясно: щось «отримати» можна ззовні, а ось *навчитися* тільки самому. І лише за ситуації *самостійного продумування*.

Таким чином: у ситуації розумного залучення до історії філософії ми здатні *розвивати* свій власний розум (а іншого варіанта немає). До речі, це стосується й усіх сфер високої культури, тому що вся вона – школа, в якій не вчать, не повчають, не «виховують» (проте – *живлять Духом*), але яку таки треба пройти, щоб навчитися одній-єдиній науці – крок за кроком *ставати власне людиною*. І ніколи не зупинятися на цьому шляху.

Стосовно історії філософії як *спільної справи* варто, мабуть, згадати Марксове розрізнення *сумісної* та *всезагальної праці*. К. Маркс пише: «Слід розрізняти всезагальну і спільну працю. Та і друга відіграють у процесі виробництва свою роль, кожна з них переходить в другу, але між ними існує також і різниця. Всеза-

гальною працею є всяка наукова праця, всяке відкриття, всякий винахід. Вона зумовлена почасти кооперацією сучасників, почасти використанням праці попередників. Спільна праця передбачає безпосередню кооперацію індивідумів»²³.

У цьому тексті «спільна праця» береться у значення простої сумісної праці: сумісна (спільна) праця характерна для сфери власне матеріального виробництва, де цілісність діяльності реалізується лише в підсумковому продукті, а діяльність кожного учасника виробничого процесу *позбавлена* цілісності визначень людської сутності. В межах сумісної праці *змістовне розпредметнення* результатів минулої діяльності не є необхідністю, адже тут панує відношення *використання* минулої праці. Але такий характер притаманний й інституалізованому духовному виробництву. Доповненням і протилежністю праці сумісної виступає *всезагальна праця*, де цілісність властива *кожному* моментові діяльності. Тут кооперація індивідів здійснюється не стільки в просторі, скільки *у часі*; тут діяльність неможлива без розпредметнення культурних надбань попередників. Основним результатом *всезагальної праці* виступає не той чи інший «предмет» для подальшого вжитку, використання, а сам суб'єкт, розвиток його суб'єктивності, творчих сил. Отже, справжня спільна справа відбувається за логікою *всезагальної праці*.

На одній конференції відомий філософ С.М. Мареев сказав: «Спільна справа завжди є! Це справа, яку робили Сократ і Платон, Галілей і Ньютон, Моцарт і Бетховен, Кант і Гегель, Достоевський та М. Федоров. Це світова філософська, наукова та мистецька культура, яка і становить субстанцію людяності. Вона і є сама *людяність*. То ж беріть її собі! І зараз вона всім доступна. Ні, не хочуть брати». Іншими словами, *уся культура* – це *спільна справа*. Філософії (зокрема, в її історії) це особливо стосується.

Людина починається з того, що освоює та присвоює буття інших як своє власне. І лише так – має власне індивідуальне (себе – неподільне) буття. Людина починається не з того, що своє індивідуальне буття *якось підпорядковує* родовому, колективному, суспільному, – а з того, що у своєму індивідуальному бутті

²³ Маркс К. Капітал : т. 3 / К. Маркс // Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 25. Ч. 1. – К. : Політвидав, 1963. – С. 106.

починає одразу ж виступати суспільною істотою, конститууючи свою індивідність як родову, покладаючи себе і своє власне як родове, тобто – власне людське.

Згадаймо Гегеля. *Для-себе-буття* є синтезом буття-в-собі і буття-для-іншого. Значить, щоб бути в стані *для-себе*, треба своє буття для іншого зняти, ідеалізувати, о-своїти, при-своїти як свою здатність. Освоїти та присвоїти *буття інших як своє власне*.

Об'єктивне підґрунтя людяності – присутність людства (роду) у людині, реальна конкретизація всезагального в окремому, що, своєю чергою, і конститує, точніше – породжує його особливість. Суб'єктивне підґрунтя людяності – міра мого відчуття, переживання та усвідомлення цієї присутності інших (людства) у мені і, відповідно, розвиненість моєї здатності визначати свої справи, вчинки, стосунки цією присутністю в мені інших (людства). Міра сформованості моєї здатності самовизначатися людством (іншими) як конкретно-всезагальним, самовизначатися тим, що реально мене зберігає, відтворює, породжує – як саме мене, але – як людину власне (а не просто емпіричного індивіда, особину, екземпляр) – постає мірою моєї людяності.

Сенс історії філософії – довести нас до гостроти розуміння, що все навколо і все в меніє результат роботи всіх попередніх поколінь людського роду. Історія філософії доводить нас до ума власне. А без ума, розвиненої культури розуму зберегти людяність гранично складно. Ось чому історія філософії виступає школою людяності.

Ось і викладати філософію, історію філософії слід не як компендіум відомостей, а як школу думки і, відповідно, школу людяності. Школу спільної справи, літургійно. Значить, не просто «викладати», а залучати до цієї дивовижної школи своїх учнів, щоб разом з ними вчитися. Нехай вчить сама історія філософії, а ми разом зі своїми студентами – навчаємось у ній і тим самим зайняті спільною, захоплюючою, захоплюючою сам дух (а то як же: не менше, саме дух) справою.

Шукати підстави людяності поза і окрім значущої і осмисленої спільної справи – порожнє заняття. Всім своїм життям, самою своєю суб'єктністю, душею, духом і тілом ми вже вплетені в тканину спільної справи. Питання лише в одному: що це за

справа, в чому її суть, наскільки *слухною* і за своєю істиною *суттєва* вона.

Коли ж ми навчимося вчитися? Іншими словами, – думати? Будь-яка робота буде проклята, якщо їй не передують **труд думки** (В.В. Бібіхін).

Ісус Христос якось сказав своїм учням: «Інші трудилися, ви ж у їхню працю вступили» (Ін. 4:38). Головне тут – **увійти в працю інших**, які трудилися, а не просто скористатись плодами чужої праці. *Продовжити* труд попередників. Коли ми істотно занурюємось в історію філософії, ми дійсно здатні *увійти в труд мислителів*. Тоді у нас з ними – *спільна справа*.

Історія філософії постає як **літургія** і в смислі *високого служіння* (як служіння високому). Служіння Істині, яка в собі розкривається як Добро і Краса. Адже історія філософії розвиває не інструментальне, калькулююче, а істинно *сутнісне мислення* (відповідно до розрізнення М. Гайдегера). Саме таке мислення здатне бути *відповідальним за буття* і зберігати істину буття.

Історія філософії постає як літургія також і в смислі *таїнства* – таїни причастя до сакрального змісту людської думки, таїни вдячності, благо-дарування. Разом із М.К. Мамардашвілі можна стверджувати, що таїна, на відміну від проблеми, стає ще глибшою і ще більш загадковою і незбагненою у процесі нашого заглиблення в неї або набуття *досвіду участі в ній*. Народження і розгортання рефлексивної думки – справжня таїна спільної справи під назвою «історія філософії».

Наша «самість» як безпосереднє самобуття, вважає С.Л. Франк, є вседність буття, взята як *одиничне*. «Самість», тобто моє життя, як воно зсередини є для мене, для себе самого, – противиться розчиненню в безумовному бутті і «ревниво оберігає своє власне буття. Однак цей «опір» відбувається *не проти вседності* й не всупереч їй (коли проти – тоді починається зло). Адже в *істинній* вседності мало б бути збережено саме *все* – і в тому числі, отже, і насамперед, і наше власне *самобуття*, у всій його повноті та метафізичній глибині. Моя «самість» не тільки не поглинається вседністю, вона існує і *зберігається* завдяки вседності. Вона «зіткана» суцільно з неї, вирощена нею, сама є цією вседністю, взятою як *одиничне*, сама є *безмежною*, яка існує в конкрет-

ній формі обмеженого. Адже «самість» породжується всеєдністю аж ніяк не заради байдужого розчинення в ній.

Коли ж «самість» *забуває про свою спорідненість і походження, про свою істинну батьківщину і природу, протиставляє себе іншим «самостям» і всеєдності буття як такого, вважаючи саму себе мірилом істини, будучи цілком стурбована пошуками «свого», – тоді в світ приходить зло. Утворюється «тріщина у всеєдності» (С.Л. Франк).*

Універсальними силами всезагального, силами роду «людина» кожне «я» опановує *нерефлексивно*, – опановуючи мову, освоюючись серед людей, присвоюючи форми людської життєдіяльності, спілкування, втілені в культурі. Крізь ці форми представлено і «досвід універсуму», *буття*. А опанувавши, далі це емпіричне «я» – *використовує* цей досвід хто на що здатний, переважно – *заради часткового, приватного*. Але ось здатністю *бути власне людиною*, а не представником (екземпляром) роду «людина», вмінням ставати і бути людиною, свідомо жити життям усіх і своє для себе буття утримувати як свідомо зняте протиріччя *буття-в-собі і буття-для-іншого* – *нерефлексивно* не можна, не вийде. Тут потрібно *свідоме зусилля*, «роки вчення», власне – «школа» (не школярство, саме – навчання), зокрема – *потрібна історія філософії як школа думки*. Тільки на цих шляхах можливе перескладання, перестворення, перетворення себе.

А ось вчитися ми не бажаємо. Навчання є подолання лінощів. Адже вчитися (згадаємо) – не що інше, як приводити свої справи та вчинки у відповідність до того, що є справжнє, суттєве.

Розвиток інформаційних технологій радикально збільшує можливості маніпуляції людською свідомістю. На мою думку, єдиний адекватний вихід у цій ситуації – не обмеження інформаційних впливів чи доступу до Мережі, а формування суб'єктної здатності протистояти маніпуляціям, *уміння не ставати об'єктом маніпуляційних технологій*. Основа такої здібності – наявність розвиненого мислення, істинної культури почуттів, моральної культури, на формуванні яких освіта і має зрештою можливість *зосередитися*. Якщо учень – об'єкт навчання та виховання, він так чи інакше стає чудовим, слухняним, податливим *об'єктом* будь-яких маніпуляцій через інформаційні технології, будь-яких

втручань у його свідомість і підсвідомість (адже він і так є об'єктом всіяких педагогічних маніпуляцій). Якщо ж учень – повноцінний та повноправний *суб'єкт* навчання та виховання, то піддати його маніпуляційним впливам з боку різних медіаструктур дуже непросто. А де самостійне, розвинене, справжнє мислення – там і розвинена моральна культура, вишуканість власне людських почуттів. Культура почуттів здатна серйозно та ефективно чинити опір інформаційно-маніпуляційним впливам. Якщо ж культура в процесі освіти учнями засвоюється у вигляді *об'єкта-матеріалу* (і тим самим стрімко втрачає виміри власне культури, тобто того, що здатне створювати та зберігати людське в людині), то знелюднення людини – тепер уже за допомогою всієї сили інформаційних технологій – набуває широти та прискорення. Не інформаційні технології і доступ до них винні, це *людина з людиною* робить свою чорну справу. Інфернальні сили відчуження можуть правити бал лише через те, що людина це дозволяє, цьому сприяє, часом і сама не підозрюючи, що виступає провідником страшних сил, печатку яких вона вже бачить на своїх дітях.

Повторюю: якщо зміст освіти (культура) – лише матеріал для засвоєння, лише об'єкт для використання, споживання, оснащення, озброєння, – діти будуть *скалічені* (тобто – розвинені, але односторонньо, неповно, частково, потворно), у тому числі та за допомогою інформаційних технологій. Коли ж активовано *суб'єктність культури* – зовсім інша річ.

Саме історія філософії, зрозуміла як «наше власне становлення», а не становлення «чужих нам речей», вчить *пробуджувати суб'єктність культури та вводити її до складу живої людської суб'єктивності*.

Адже ось що здатний зробити справжній вчитель: так провести свій урок, щоб після нього учень не кинувся з метою «релаксації» пити пиво з друзями, а неодмінно пішов би до бібліотеки, або ж – припав до комп'ютера щоб «сходити в Лувр», «в Ермітаж» і т.п., з метою *дочитати, доглянути, до-почути, до-мислити, до-переживати* те, що почалося на уроці і неодмінно має бути *продовжено* – не тому, що «училка вимагає», а тому, що без цього жити і дихати нецікаво і навіть якось неможливо. – Чи вміємо ми такі уроки проводити, такі лекції читати?..

Ось тут нам інформаційні технології і на допомогу, але лише за умови орієнтації на розгортання *суті справи саме у такому напрямку*. Справжні вчителі (і розумні батьки) здатні так побудувати *особистісне спілкування* своїх дітей (і з ними), так *залучити* їх і саме у такий *тонус спілкування*, що жодні соціальні мережі не зможуть замінити та витіснити радості спілкування віч-на-віч. Адже відомо: нам доводиться задовольнятися сурогатами за відсутності справжнього. Так що біда не у наявності цього сурогатного, – біда у *відсутності справжнього, істинного. У відсутності самої потреби в істинному, справжньому*. Це вірно і щодо найбільш відвідуваних, як свідчить статистика, сайтів сумнівного (вірніше, безсумнівно брудного) змісту.

Відчужений, перекручений, збочений стан людини та її світу – звичайно ж, *торжество зла*, розкладання образу людини. Але й у цьому стані, до речі, історично неминучому, відбувалося і *ви-роблення людського в людині*. Недарма Маркс називав відчуження формою (хоч і антагоністичного) *розвитку здібностей* роду «людина». І вихід – не у відкиданні, знищенні, придушенні, руйнуванні «світу відчуження», а в *подоланні його. У вилученні (здобутті) уроків з цього досвіду*.

Отже, *звернення до історії філософії* – серйозне, змістовне, справжнє – означає введення нашої розумної душі у *літургійний стан*, стан таїнства причастя до істини, стан причетності до спільної справи мислителів та й участі в ній. Звісно, можна й до історії філософії поставитись корисливо-інструментально – як скарбниці, звідки можна щось «поцупити», чимось оволодіти, якось «процитувати». Але такий варіант – нецікавий. Нічого не дає ані уму, ані серцю, хіба що чудово може послужити кар'єрі у сучасній науці.

Історія філософії як *школа думки, школа людяності, школа введення уроків із досвіду, школа спільної справи, школа істинного служіння* може навчити **бути людиною**, точніше – **ставати людиною**. Історія філософії здатна нас вводити у **літургійний стан**. Якщо ми поставимось до неї по-людськи. Школярство ж вводить нашу душу у *летаргічний сон*, від якого прокинутись майже неможливо.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ПІДҐРУНТЯ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ ТА НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ: АНАЛІЗ ДОСВІДІВ

Тетяна Суходуб

Шляхи наукового пізнання, відповідно й розвитку науки як виду діяльності, системи знання, соціального інституту чи складової культури, від початку становлення філософії як нового, відмінного від міфологічного, типу світогляду незмінно були зв'язаними з історико-філософським процесом. Такий укорінений у соціокультурний поступ людства зв'язок науки і філософії, звісно, змінювався: спочатку, за античної доби, він мав місце на рівні синкретичного їх співіснування, а згодом, внаслідок християнської «духовної революції», що принципово змінила світоглядне самоусвідомлення людини і начебто відмежувала науку і релігійний спосіб філософствування, насправді лише розширила межі пізнавальної діяльності, відкривши символічний вимір людського буття.

Ці первісні етапи духовно-культурного розвитку людства залишили у спадок підстави для дискусій, що точаться й досі – стосовно тлумачення смислів наукового пізнання, розуміння змісту знання, часу виникнення науки як особливого духовно-культурного феномену тощо. Щодо останнього питання можна зафіксувати принаймні дві позиції, які рішуче не співпадають: за однією – варто враховувати період накопичення перших знань про навколишній світ від початку існування людства, за іншою ж – про створення науки варто міркувати лише десь з Нового часу, тобто з того періоду, коли справді стали систематично застосовуватися експериментальні та математичні наукові методи, відбулась актуалізація гносеологічних питань саме як філософських проблем на кшталт, а чи є людина такою, яка дійсно щось певне знає про світ свого буття, розуміє його, чи усвідомлює вона, що таке є знання як таке, та якими мусять бути шляхи до його здобуття? Щоправда, при домінуванні означеного тільки-но підхо-

ду стосовно науки відразу виникає питання – а як, наприклад, оцінювати евклідову геометрію, яка становить до сих пір важливу складову наукового знання, якою активно користуються й нині, нехай і у трохи зміненому вигляді, та й низку інших здобутків давньогрецької науки?

З іншої сторони, слід відзначити, що вже перші давньогрецькі мислителі, незважаючи на їх ще виразну образну мову міркувань, відзначаються, по суті, абстрактно-категоріальним рівнем якщо не постановки, то умоглядного «схоплення» проблем. Йдеться про те, що вже «натурфілософські» зародки знання були наслідками вирішень проблеми розуміння природи у її цілісності, поставленої та й вирішуваної у суто розумоосяжний спосіб. Це була спроба не просто описати і певним чином пояснити виникнення, побудову світу, підстави його розвитку, але й осмислити «теоретичного» порядку питання стосовно того, а чи можна віднайти у різноманітті мінливого, всього того, що виникає, й згодом знищується, зникає, щось єдине, незмінне, те, що не піддається руйнації.

Власне це питання було на межі VI–V ст. до н.е. поставлено Парменідом Елейським. Атомістика (Левкипп / V ст. до н.е. / , Демокрит / рубіж V–IV ст. до н.е. /) дає відповідь, мало кому невідому тепер: буття не єдине, а має, по суті, два «начала», одне з яких незнищене, незмінне, уречевлене, оформлене, інше – таке, що руйнується, є мінливим, нематеріальним, безформним тощо. Своє бачення і обґрунтування вирішення цієї ж парменідової проблеми дає і Емпедокл (V ст. до н.е.). На його думку, космічний універсум утворюється чотирма елементами-стихіями – вогонь, повітря, вода, земля, з яких складаються речі, поєднуючи ці складові у різних пропорціях. Але у міркуваннях філософа цікавіше інше: його тлумачення дій двох сил – любові і ворожнечі, які приводять означені елементи у рух, начебто й пояснюють суто природні «начала», але, по суті, свідчать вже про метафізичне розуміння філософом дійсності. Причому, підкреслю, йдеться про етико-естетичне підґрунтя, яке означається доволі красномовними символічними відповідниками: любов як сила з'єднання несе в собі силу й гармонії, дружби, приязні, милості, краси, що загалом уособлюється Афродитою, за думкою мислителя, а

ось сила роз'єднання, розбрату, розділення, поділу, розмежування, що уособлюється Аресом, є силою ненависті і ворожнечі.

Тут особливо доречно, на мій погляд, буде підкреслити, що історія філософії слугувала і слугує підґрунтям не просто наукового пізнання чи формування певних світоглядних уявлень, а є й обґрунтуванням доцільності розуміння людиною світу у його цілісності і одночасно – у всіх його різнобарвних формах існування та, відповідно, освоєння – естетичного, етичного, релігійного, міфо-поетичного тощо. Звідси не випадково утверджується характерний саме для давньогрецької культури – калокагатійний (від гр. *calos* – краса; *agathos* – добрий, хороший) спосіб самоусвідомлення і діяльності. Справа у тім, що поняття калокагатії («прекрасне-добре») як певний ідеал не тільки відбиває гармонійний зв'язок між естетичним началом в людині і моральнісним її виміром, що загалом свідчить про особливий духовний досвід еллінів – досвід побудови власного життя за принципами міри, гармонії, пропорційності у розвитку душі і тіла; сумірності, метафорично висловлюючись, поетичного, духовного і матеріального, фізичного; синтезу зовнішніх досконалостей з мужністю людського духу у героїчний спосіб бути тощо, але й обґрунтовує, що такого роду особливості еллінського типу людини не є суто ментальними якостями, але й підставами буття світу як такого, що вдало, на наш розсуд, як раз і показано Емпедоклом.

Прагнення філософа відтворити життя природи (космосу) як циклічний процес, у якому панує то Любов, яка з'єднує фізичні елементи в єдине, з різнорідного робить одне, то Ворожнеча, яка відокремлює ці елементи один від одного й тим породжує множинність, а разом з цим і розбрат, стан такої різності, коли одне аж ніяк не пов'язане вже з іншим – цей процес (разом з проміжними, у яких переважає то любов, то ненависть) є, в сутності, архетиповим відтворенням «вічної» картини буття світу, намальованої стародавнім мудрецем. Звідси, цілковито, як на мене, можна стверджувати, що нинішній світ, який здебільше усвідомлює себе глобальним, хіба що додає в цю старовинну «картину», якщо образно висловитись, незайвих, більшою мірою темних красок та сірих тонів.

Так сходяться минуле і сучасне, минувшє, але таке, що незмінно актуалізується у нинішньому. Це певним чином доводить, що історико-філософський процес, незмінно пов'язаний з рухом думки, тим самим періодично «повертається» до своїх витоків, віддаючи своєму древньому початку хіба що новою постановкою, по суті, тієї ж самої проблеми, в даному випадку – розуміння діючих причин існуючого – завдяки чому і як «елементи світу» з'єднуються – роз'єднуються, зближуються – віддаляються, стають надто близькими, а згодом – конче далекими один від одного. Як на мене, в Емпедоклових розмислах стосовно сили любові (= всесвітнього потягу), яка демонструє дещо опосередковане не тільки між єдністю та множинністю світу, а також і між ідеєю, котра визначає стани буття, та власне дійсністю, відчувається заклик через сторіччя й до сучасного людства – отямитися, нарешті, у своїх бажаннях керуватися ненавистю, на силі якої «будувати» світ можна, але ось збудувати не вийде... Отже, чим – якими ідеями – можна опонувати мудрецю?

Є ще одна підстава для осмислення і переосмислення надбань історично перших епох та їх загальної оцінки в аспекті здобутих наукових досягнень та їх впливу на розвиток власне науки. Так, якщо фактично не спостерігається тих, хто сумнівався би у значущості для подальшого наукового поступу формування теоретичного мислення, вироблення гносеологічного ідеалу обґрунтованого, доказового знання у період античності на підставі, зокрема, культивування споглядання як вищого типу діяльності, яке є позачуттєвим, тобто понятійним, пізнанням, орієнтовним на досягнення, усвідомлення ідей, на здатність уможливити охоплення буття в цілому, то такої однастайності стосовно наступної епохи вже не спостерігається, про що ще йтиметься. А поки зважимо на те, що навіть саме слово теорія, що має грецьке походження (*theōria*), несе у своєму змісті не тільки ті значення, які звично визначаються сучасною людиною як «вчення», «дослідження», «роздуми». Це слово насамперед тлумачилось первинно як споглядання, спостереження, огляд, видовище, бачення чогось, а також і вбачання, пильне вдивляння у щось. Зрозуміло, що споглядання як певна діяльність не є перетворенням «речей природи» у «речі культури», тобто, не є способом прак-

тичного освоєння та предметного змінення природного світу, але, як варто підкреслити, така форма «активності» людини, її відношення до світу власного буття є не менш значущою. Адже власне з такого не-перетворення виростає інший, конче вагомий для культури «предмет», який має, звісно, античне походження та ідеальне підґрунтя – духовно-мисленнєва традиція – як філософствування, так і наукового пізнання, які визначають світовий історичний поступ у культурно-цивілізаційному вимірі аж до сьогодення.

Отже, зрозуміло, що становлення і розвиток науки сумісно з філософією (а тут не можна ще раз не підкреслити, що довгий період наука була невід'ємною частиною філософії) є тривалим соціокультурним процесом, який почався у далекій давнині й не має кінця (хіба що за самогубних людських рішень і дій). Зрозуміло й те, що передати усі колізії «тандему» філософії і науки у їх окремих історіях та сумісному поступі за тривалий історичний період неможливо, тому зупинимось на ключових, конче значущих, на наш погляд, етапах.

І насамперед варто звернути увагу на християнську добу у розвитку культури, на наш погляд, недооцінену, якщо зважити на розвиток саме наукового пізнання. Звичайно звертається увага на принципово інакше розуміння Абсолюту (відмінне від античного тлумачення), на засадничу для середньовіччя проблему універсалій, на зародження (знов-таки на відміну від античності) «персоналізованого» пізнання людини, лице (образ) якої вже не розглядається прихованим за театральною маскою чи замаскованим у ритуальних діях, чи тлумачиться, у ліпшому варіанті, крізь сприйняття чуттєво-матеріального космосу не усталено – як об'єкту, а і як «суб'єктивної людської даності» (О.Ф. Лосев), що простежується у досвідах філософування «сократичних шкіл», взагалі філософських напрямків за елліністичну добу, загалом націлених на культивування зосередженості на собі, своєму внутрішньому світі, вихованні поміркованого та стриманого настрою душі, особистої мужності, аби змогти бути у цьому світі, все більш загрозливому для кожного тощо. Така тенденція у розвитку елліністичної філософської культури, звісно, сприяла подальшим спробам людини віднайти доцільні шляхи до утвер-

дження себе як особистості, що і сталося у певному, більш-менш духовно довершеному, вигляді у християнську епоху, коли людина поступово набула право самостійно визначатися через власний свободний вибір – рухатися у своєму житті шляхом гріха чи праведності.

Отже, аж ніяк не відкидаючи й не сумніваючись у значущості означених аспектів минулої, еллінської та елліністичної, і нової, християнської, культури, звернемо увагу передусім на символічний вимір людського буття, актуалізований добою, що наступила, змінивши принципово й категоріальний устрій мислення й мову філософії і науки. Звісно, що символіка у культурі завжди займала (та й займає, буде займати) чільне місце, але у досвіді буття християнської за історичним типом людини символ став слугувати і певним гносеологічним «методом». Справа у тім, що набуття вже явно нового духовного досвіду людиною, яка стала усвідомлювати себе такою, що належить видимому фізичному та невидимому духовному світам, привело до того, що символ постав не тільки власне світоглядною формою сприйняття буття, але й «шляхом» пізнання цих двох світів – сакрального і земного – у їх буттєвій єдності. За думкою С.С. Аверинцева, вже «сама структура символу спрямована на те, щоб занурити кожне часткове явище у стихію “першоначал” буття». Такий підхід пояснення буття у середньовічному досвіді дав можливість на підставі конкретних феноменів мати уявлення про цілісний образ світу.

Підкреслимо, що в даний історичний період йдеться про те, що символізм проявляє себе у першу чергу засадничим принципом (методом) середньовічної «картини» світу, тому безпосередньо його аж ніяк не варто пов'язувати з художньо-образним мисленням, що розвив'ється згодом, чи з уявою як здатністю людини. Середньовічне філософське мислення вибудовує цілісну, ієрархічно упорядковану систему світорозуміння, яка охоплює все існуюче – від найменшого і до найбільшого, від наймізернішого і до найвеличнішого, пояснюючи усі складові Божого творіння нескінченними зв'язками та взаємовідносинами. У такий спосіб закладалось розуміння щаблів буття, які складають єдине ціле. Таким чином християнсько-релігійна філософська думка,

усвідомлюючи необхідність творення нового світобачення, яке б відповідало змісту Святого Письма, та могло б пояснити зв'язок принципово далеких один від одного світів – поцейбічного та потойбічного, відповідно – й цілковито різних рівнів буття – у символізмі знаходить, поряд з іншим, й доцільну цій меті «гносеологічну» форму, завдяки якій людина має змогу, займаючись будь-якою діяльністю, осмислити навколишню дійсність та пояснити своє місце в ній²⁴.

Отже, у середньовічному символізмі мало місце обґрунтування тієї позиції, що дійсню, конче складну світобудову не досягнути поза відтворення на рівні знання певної символіки, яка б відповідала буттєвому облаштуванню світу людини. Звернення до символічного «методу» пояснення буття означало, на наш погляд, істотне зрушення у науково-пізнавальній діяльності. Середньовічний досвід, по суті, показав, що цей етап у розвитку наукового пізнання є не менш важливим, аніж античний, хоча й нерідко його значення й досі нівелюється, навіть дещо заперечується існування саме феномену науки у середньовічній культурі. Неправильність такої оцінки даної історичної доби доводиться Р. Дейлзом, згідно з яким, «сучасна наука не виникла безпосередньо з античності, минаючи середньовіччя», а є «швидше дитям середньовічної науки»²⁵.

Середньовіччю зобов'язана наука й чітким розрізненням поняття і концепту, тобто, форми мислення, яка має загальне значення, і мовленнєвого акту, спрямованого на «схоплення» у процесі пізнання множинних, багатовимірних смислів – речі, проблеми, певного предмету обговорення, будь-якого буттєвого феномену тощо. Прихильники концептуалізму як гносеологічного підходу (Августин Блаженний, Ансельм Кентерберійський, П'єр Абеляр та ін.) акцент робили не на поняттєвому мисленні стосовно певних класів предметів, означенню їх загальних властивостей тощо, а на виявленні смислу, сутності предмету, звідси концепт тлумачився «мовленням» самої речі, а висловлене в промові розумілося як концепт. З концептуалізм-

²⁴ Див.: Dittmann L. *Stil. Symbol. Struktur: Studien zu Kategorien der Kunstgeschichte*. – München: Wilhelm Fink Verlag, 1967. – 243 S.

²⁵ Dales R.C. *The scientific achievement of the Middle ages*. – Philadelphia: Univ. of Pennsylvania press, 1973. – 182 p. – P. 176.

мом «...пов'язана не просто констатація одиничного, – як зазначає В.А. Рижко, – або імені предметів (номіналізм) чи наявності загального (реалізм), а концептів – творення смислів, розуміння (долучення до розуміння, яке цілком є парафією Бога, а людина робить тільки кроки в цьому напрямку)»²⁶.

Отже, завдяки обґрунтуванням пізнавального процесу, зробленим концептуалістами, передусім завдяки розрізненню мови і мовлення, не тільки певним чином відкрилось розуміння «загального» (універсальї) у контексті мовленнєвих висловлювань, а також виявився зв'язок слів, загалом виголошеного і знань, осмислення актів мовлення у зв'язку зі смислами речі тощо. У такий спосіб народжувалось уявлення щодо концепту як форми передання певної точки зору на той чи інший предмет, що складав тему обговорення. Зрозуміло, що це середньовічне «відкриття» концепту, звісно, у трансформованому вигляді, є не тільки предмет сучасного дискурсу, значущою формою пізнання, але й певним методологічним підходом до оформлення змісту наукового знання.

Наступне зрушення в історії наукового пізнання, яке не можна обійти увагою, відбулось у XVI – XVII ст., добі, яку за назвою роботи М. Гайдегера справедливо буде означити як «час картини світу»²⁷. Зaslугою філософа є не тільки аналіз епохи формування «класичної науки» з її принципово важливими для подальшого наукового поступу досягненнями, але й цілісне розуміння культури даного періоду, у контекст розвитку якої постало завдання вписати і філософію і мистецтво, і тодішній релігійний досвід, і технологічний розвиток Новочасної доби тощо. І хоча культуру філософ назве серед «сутнісних явищ» досліджуваної епохи не в першу чергу, є сенс звернути увагу на гайдегерівське визначення культури саме тепер, бо, по-перше, як вже було сказано, крізь призму історії культури розглядалися й інші «новочасні» феномени, а, по-друге, саме по собі розуміння філософом культури, дане у цій роботі, схоплює, на наш погляд, справжні її смисли, які доцільно брати до уваги й сучасній

²⁶ Рижко В.А. Неоконцептологія. Монографія. – К.: Логос, 2016. – 604 с. – С. 150–151.

²⁷ Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes // Heidegger M. Holzwege. – Frankfurt am Main: Klostermann, 1950. – S. 75–113. – URL: https://web.archive.org/web/20220119013310id_/https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/9783465142362.pdf.

людині. Акцентуацію думки мислителя на культурі, ймовірно, спричинило те, що дана епоха, можливо, більш виразно, на відміну від інших історичних періодів, виказала сенс діяльності як універсального способу людського буття. Звідси, і стверджує Гайдегер, що «...людська діяльність розуміється і здійснюється як культура. Культура є у цьому зв'язку реалізацією верховних цінностей шляхом турботи про вищі блага людини»²⁸.

У тлумаченні «часу картини світу» М. Гайдегер виходить з наступного, засадничого для його концепції, положення: «Метафізика лежить в основі епохи, певним тлумаченням суцього і певним розумінням істини закладаючи підставу її сутнісного образу»²⁹. Зважаючи ж на те, що, на його думку, «осмислення є мужністю ставити під запитання насамперед істину власних передумов і простір власних цілей», доцільно буде у розумінні епохи та її «сутнісних явищ» виходити з метафізики, бо саме «в метафізиці відбувається осмислення сутності суцього й виноситься рішення про суть істини»³⁰. Інакше висловлюючись, філософ наполягає на метафізичному погляді на історію культури і в її контексті на історію науки, обґрунтовуючи цю позицію тим, що саме метафізика націлена на розмисли стосовно природи суцього, що слугує підставою розв'язання питання і про «природу» істини.

З метафізики виводиться філософом і розуміння «картини світу». Це не є якесь «зображення» чогось, що передусім уявляється, як зауважується, при вживанні даного поняття. Насправді у цьому терміні міститься більш широкий зміст, який є результатом осмислення певної «складеної картини» як знанневої «системи» з властивими їй ознаками – «компетентності», «оснащеності», «цілеспрямованості» тощо. Йдеться про те, що там, де світ стає «картиною», там суще постає як те, на що власне націлена людина, як те, що людина хоче мати ніби перед собою, звідси, «картина світу» розуміється «як би полотном суцього в цілому»³¹.

Інакше кажучи, але дотримуючись логіки міркувань філософа, можна стверджувати, що новочасне витлумачення суцього

²⁸ Там само. – С. 76.

²⁹ Там само. – С. 75.

³⁰ Там само.

³¹ Див.: там само. – С. 83.

не співпадало з його античним розумінням. Так, якщо зважити на відоме висловлювання про буття Парменіда, з якого, по суті, виходила вся давньогрецька філософсько-онтологічна думка, та, згідно з яким, «мислення і буття є теж саме», то зрозуміло, що людина давньогрецької культури (за своїм історичним типом) є такою, яка «приймає суще», отже в силу цієї її позиції світ для неї й «не може стати картиною». Хоча, як зауважує філософ, визначення Платоном істотності (сутності) сущого як ейдосу (виду, обрису) опосередковано виступило тією, за словами Гайдегера, «правлячою передумовою», згідно з якою світові передбачається стати «картиною».

У «новочасної» людини буттєва ситуація складалася інакше, в силу чого саме з цього історичного типу «розпочинається той рід людського існування, коли вся область людських здібностей виявляється захопленою у якості простору, де намічається і здійснюється оволодіння сущим в цілому (загалом)»³². Такий поступ, в кінці кінців, призводить до того, що «людина бореться тут за позицію такого сущого, яке всьому сущому задає міру і приписує норму»³³, звідси «основний процес Нового часу» означається як «підкорення світу як картини». Це стає можливим завдяки тому, що людина за даних умов стає «першим» і «виключним» суб'єктом, що і означає становлення її «тим сущим», на яке – і у вимірі (роді) «свого буття» і у «вигляді своєї істини» – спирається усе суще.

Інакше висловлюючись, людина стає точкою відліку для сущого як такого. Вона займає таку (в даному випадку – пізнавальну) позицію, коли себе ніби виносить за межі світу і дивиться на цей світ як би ззовні. Таке нове положення людини «новочасної доби» наочно усвідомлюється, якщо порівняти з «середньовічною» настановою стосовно людини, коли «бути сущим» означало бути долученим до певного ієрархічного щаблю створеного буття і в такому, отже, підпорядкуванні сприймати суще як Боже творіння. У «новочасну» ж добу, підкреслимо це ще раз, з'являється особливий тип людини як суб'єкта наукового пізнання. Сприяло цьому те, що формування у новий і новітній

³² Там само. – S. 84.

³³ Там само. – S. 94.

історичний період «виробничого» характеру науки поступово виробило, за словами Гайдегера, і нову породу людей, які прагнуть пізнавати. Зникла постать вченого-ерудита, а його місце зайняв вчений-дослідник, який має умови для праці, лише входячи у штат науково-дослідного підприємства. Звісно, що така зміна типів суб'єктів наукового пізнання потребувала значного часового інтервалу, але така тенденція започаткована була саме у «час картини світу».

Отже, на описаному тлі зрушень, які відбулися власне з людиною, стає зрозумілим, чому, означаючи «сутнісні явища» досліджуваної епохи, М. Гайдегер в першу чергу називає науку, а рівно з нею вказує й на таке важливе («за рангом», як зауважується) явище як «машинна техніка». Остання в інтерпретації Гайдегера представляє собою «самостійну видозміну практики», яка вже сама по собі вимагатиме застосування математичного природознавства та інших підходів до пізнання і практичної діяльності. В силу означеного зрозуміло, чому XVII століття й досі привертає до себе пильну увагу науковців, істориків науки й відбувається це передусім через те, що саме в цей час кардинально змінюється розуміння науки, принципово інакше усвідомлюється її місце у культурі та суспільно-економічному бутті загалом.

Щоб показати це, спробуємо у контексті гайдегерівської думки визначити історично існуючі «типи» науки, наукового пізнання, але перед тим, на наш погляд, конче важливо нагадати підхід філософа, який неодноразово підкреслював, що вирізнення таке можливе лише тоді, коли підходити до цього питання з позиції культурно-історичного розвитку науки. А це означає, що одне не слід сприймати ліпшим за інше, тобто недоцільно мислити у такий спосіб, що, мовляв, новоевропейське сприйняття суцього є правильнішим, аніж грецьке розуміння суцього чи що сучасна наука є точнішою за античну – так само як безглуздо наполягати на тому, що, наприклад, шекспірівська поезія «пішла далі» за есхілівську, є «кращою» за неї, більш «цінною» тощо. Звісно, що це не так й мислити подібним образом – лише проявляти крайнє невігластво. А прийнятною має бути тільки позиція, за якою кожен етап (і тип) наукового пізнання завжди базується на певному «тлумаченні істини

суцього» і тим обумовлює, відповідно, й принципово інший, порівняно з минулим, спосіб бачення, вивчення, розуміння процесів природного буття тощо.

Отже, історично першим типом науково-теоретичного пізнання, як вже зазначалось, була грецька наука, яка не була «точною», але ж і не потребувала у тих соціокультурних обставинах наукової точності. До того ж, як зауважує філософ у більш широкому культурному контексті, тим же самим гуманітарним наукам чи наукам про життя для того, щоби «залишитися строгими», належить бути «неточними». Середньовічна наука, формування якої відбувалось у межах релігійного світогляду, зрозуміло, що не могла не бути «доктринальною», звідси характерним для такого пізнання було не дослідження, а правильне розуміння законодавчого (біблійного) слова, думки християнських авторитетів, які підносили на вищі щаблі пізнання значення цього слова.

Новоєвропейська наука як новітній етап розвитку, мала свої особливості, серед яких принаймні не можна не відзначити наступні. Насамперед розуміння пізнання як дослідження почало встановлювати чи, краще сказати, засновувати себе само у певній області суцього – природі чи історії, причому не просто як метод чи певний образ дій, а як «підприємство». Наслідком такої тенденції наукового поступу стала спеціалізація пізнавальної діяльності, яка сприймається не стільки результатом певних особливостей наукового пізнання, скільки неодмінною умовою прогресивного розвитку науки, а вже з XVIII ст., як можна ствердно сказати, що і основою історичного прогресу. Розуміння науки як виробництва передбачає й наступне явище: будь-яка наука, природнича або гуманітарна, тільки тоді сприймається справжньою наукою, коли вона набуває здатність інституалізувати себе. При цьому філософ прагне аргументувати свою думку стосовно розуміння науки як виробництва: наукове дослідження не тому стає «виробництвом», що така «робота проводиться в інститутах»; все відбувається навпаки – наука як дослідження набуває форму «виробництва» і тому потребує створення інститутів, інституалізації наукової діяльності, за нових соціокультурних умов.

З цих обставин існування науки випливають й наступні наслідки, що торкаються особливостей наукового пізнання, зокрема, йдеться про зважання на факти, правила, закони, експерименти тощо. Фактами означається все те, що є об'єктивно існуючим. Для пояснення, дослідження фактів, особливо коли йдеться про природу, необхідним є висування правил і законів та, відповідно, їх підтвердження. При цьому «правило» розуміється як сталість (стійкість) фактів і постійність їх зміни, а «закон» – як постійність (сталість) зміни, взятої в необхідності її протікання. Не менше значення у пізнавальному процесі мають метод і експеримент. Останній особливо є важливим для розвитку дослідної науки, якою, власне, і була наука у Новий час.

Експеримент загалом розглядається як спостереження речей, їх властивостей, змін при мінливих (змінних) умовах, тим самим це є пізнання того, як речі поведуться передусім «у порядку правила». Безумовно, тут слід підкреслити, що ще Аристотель розумів значення експерименту, але, як пояснюється в праці «Час картини світу», слід розрізняти експерименти за певними видами. Так, антична та середньовічна науки, як частково вже відмічалось, спираються на експеримент як спостереження й така форма пізнання має на меті тільки пізнання. Інший різновид експерименту – дослідницький – починається з покладання в свою основу певного закону, тобто, штучно утворюється система, яка заздалегідь повинна піддаватися передбачуваному «розрахунку». Саме такий вид експерименту характеризує пізнавальну діяльність науковця «новочасної» доби. Тут вже йдеться про експеримент, який передбачає певний образ дій, підготовку, проведення, які мають бути обов'язково обґрунтованими, а головне – «дослідницький експеримент» керується покладеним в його основу законом. Тобто, такий вид експерименту розпочинається саме з цього – покладання закону, адже експеримент загалом покликаний виявити факти, які б підтверджували закон або відмовляли б закону у підтвердженні, доводили б його хибність. Зрозуміло, що шлях експерименту є особливо важливим у науках про природу.

Підсумовуючи, можна підкреслити, що сутність новоєвропейської науки складають передусім такі чинники як експери-

мент, строгість, логічна послідовність міркувань та висновків, метод (методологія) і виробництво, що в цілому і роблять науку цієї епохи дослідженням.

В кінці кінців, така тенденція наукового поступу, так чи інакше, вплинула і на стан культури, де також відбулись серйозні трансформації. Наприклад, йдеться про процес входження (за словом мислителя, буквального «всування») мистецтва «в горизонт естетики». Як пояснює М. Гайдегер, це означало, що «художній твір стає предметом переживання» і відповідно мистецтво починає вважатися «вираженням життя людини». Відбуваються зміни і у сфері релігійного життя. Дійсно, якщо створена «новочасною добою» «картина світу» вводить у якості «підстави світу» категорії «безкінечного», «абсолютного», «безумовного» тощо, то це не може не привести до такого сутнісного явища епохи як «обезбоження». У даному випадку це свідчить про характерну для цього часу принципову невіршеність релігійного питання. «Картина світу» таким чином «розхристиянизується», що зумовлює процес перетлумачення віруючими «свого християнства на світогляд (християнський світогляд)».

Отже, проаналізовані зрушення відбувались у той період історії, коли «світ» постав перед людиною «картиною» – і відбулось це передусім тому, що людина у якості суб'єкта зрозуміла себе у такий спосіб, який дозволив їй згодом підняти власне життя «до командного положення», що і стало на століття точкою її відліку у бутті. Історично пізніше така «новочасна» тенденція соціокультурного розвитку породила чимало проблем, у тому числі і глобального порядку, які будуть осмислюватись та намічатись шляхи їх вирішення вже у наш час. В цьому відношенні, зокрема, йдеться про перспективні ідеї біосфери і ноосфери (В.І. Вернадський, П. Тейяр де Шарден), про доцільність ціннісного виміру буття у методології «постнекласичної» (сучасної) науки (І.С. Добронравова, В.В. Кізіма, В.С. Стьопін та ін.), про необхідність зближення природничих та гуманітарних наук, особливо, коли має місце вивчення таких доволі складних і еволюційних об'єктів, їх систем, як, наприклад, екологічні, медико-біологічні тощо.

Питання співвідношення наукового і філософського пізнання, науки і філософії, історії науки і історії філософії з початком ХХ ст. увійшли у сучасний дискурс пошуком нових методологій, постановкою та розробкою проблем з філософії науки, етики науки, епістемології математичних, фізичних, біологічних та ін. наук, наук про людину, становленням таких потужних напрямків філософствування як феноменологія, герменевтика, аналітична та постаналітична філософія, лінгвістика, філософська антропологія, філософія науки тощо³⁴. В цьому ж контексті, як не менш значущі для розвитку філософії та наукового пізнання, постають й проблеми визначення місця гуманітарних наук, у тому числі і філософських дисциплін, у сучасній культурі, їх специфіки, перспектив розвитку тощо, до чого спробуємо повернути увагу.

Насамперед є сенс зауважити, що розвиток гуманітарних наук та, відповідно, використання гуманітарних знань як в освіті, науці, так і в культурі в цілому, характеризується не тільки «перехідністю» стану сучасного пізнавального процесу, що демонструє суміщення мисленнєвих культур «модерну» та «постмодерну», але й тими когнітивними, антропологічними, екзистенціальними, цивілізаційними тощо «викликами», які цю несталість супроводжують. Дійсно, гуманітарне пізнання зазнало у ХХ ст. істотних трансформацій, що насамперед було пов'язано зі становленням новітніх течій герменевтики, онтології, феноменології, філософії життя, філософської антропології, постструктуралізму, семіологічної філософії, з еволюцією аналітичної традиції тощо.

В означених новітніх пошуках філософствування відтворювалися, так чи інакше, певні «повороти» у розвитку власне філософії. Це було пов'язано як з індивідуальними підходами до розуміння процесу філософування таких, наприклад, мислителів як В. Віндельбанд, Л. Вітгенштайн, Г.-Г. Гадамер, М. Гайдегер,

³⁴ Див., н-д: Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури: Монографія. – К.: ПАРАПАН, 2000. – 304 с.; Рюд В. Шлях філософії: XIX-XX століття / Пер. з нім. М.Д. Култаєвої, В.І. Кебуладзе, В. Терлецького. – Київ: Дух і Літера, 2010. – 368 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека); Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – 669 с. та ін.

Е. Гуссерль, В. Дільтей, Г. Ріккерт, К. Ясперс, так і з їх впливом на розвиток власне сфери гуманітарного знання, таких, зокрема, дисциплін як культурологія, історія, філологія, археологія, мистецтвознавство, релігієзнавство, психологія, етика, естетика, правознавство, політологія, економічна теорія, економічна географія та ін.

Варто підкреслити, що продуктивні ідеї, які визначали, навіть кардинально змінювали розвиток як власне філософії, так й інших гуманітарних дисциплін, вироблялись саме за умов формування в історії культури унікальних явищ, таких, наприклад, як романтизм (світоглядно-літературна течія кінця XVIII – початку XIX ст.), чи феномен «Віденської культури» 10-х – 20-х рр. XX ст. Завдяки першому (Ф. Шлейєрмахер, Ф. Шлегель) сформована була, наприклад, «герменевтика свідомості», націлена на розуміння як філософську проблему та на відтворення «мистецтва» реконструкції іншої індивідуальності. Інтелектуальна ж складова культури Відня не тільки вплинула на філософський світогляд Л. Вітгенштайна, але й стала певною «проформою» подолання тодішніх культурно-історичних «викликів». Так, «відповіддю» на них стали такі духовно-культурні феномени як «нова» музика (Г. Малер, А. Шенберг), «новий» літературний та публіцистичний дискурс (К. Краус, Р. Музіль), не говорячи вже про те, що історія аналітичної філософії розпочалась саме з неопозитивізму «Віденського гуртка» (Р. Карнап, О. Нейрат, М. Шлік), у якому принцип логіцизму, розроблений «раннім» Вітгенштайном при аналізі мови, що розглядалася як «проекція фактів», був засадничим. Завдяки цій же плеяді мислителів був уведений у науковий обіг й конче важливий для науково-теоретичного пізнання донині принцип верифікації.

Зауважу, що зміни у філософському та гуманітарному пізнанні XX ст. відбулись в першу чергу під впливом «лінгвістичного повороту», який «...становить осердя філософського дискурсу сучасності, а мова є ареною ідейних змагань між філософською культурою модерну та постмодерну»³⁵. Саме під впливом розу-

³⁵ Загороднюк В.П. Антропологічний поворот у лінгвістиці та лінгвістичний поворот у філософії // Totallogy-XXI (сьомий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2002. – С. 254–278. – С. 254.

міння мови як виміру буття властивий «модерній» філософії раціоцентризм, зорієнтований на розуміння людини як суб'єкта пізнавальної і практичної діяльності, згодом змінився на поза-чи безсуб'єктний спосіб мислення, що привело не просто до іншого понятійного устрою мислення, де діалектичні категорії заступили такі терміни як дискурс, нарратив, сценарій, метафора, ризома тощо, а й взагалі до зважання у світосприйнятті на світ симулякрів (з фр. – симуляцій), тобто позапонятійних засобів констатування переживань певних станів тощо.

Для розуміння загальної тенденції розвитку філософії та підстав зміни гуманітарної парадигми мислення у XX ст. також варто звернути увагу й на ідеї В. Дільтея, згідно з яким в основі поділу наук лежить розуміння життя. Звідси можна виділити науки, які вивчають життя природи, та ті, що є науками про дух, тобто досліджують життя людей, складаючи особливе «духовно-наукове» знання. В цій концепції пізнання стверджувалося, що «...не тільки раціональний Логос, а й ірраціональне Життя здатне до самопізнання, що сприяє його повноцінному здійсненню»³⁶. Звідси, за думкою В. Дільтея, й випливає головне завдання гуманітарного пізнання – розуміння цілісності та динаміки індивідуальних проявів життя, їхньої ціннісної обумовленості. Звідси формується й засаднича методологічна настанова, згідно з якою проникнення у духовний світ людини можливе на основі методу розуміння (а не пояснення, характерного для природознавчого циклу наук), що пов'язаний передусім із реконструкцією культурного контексту буття. Доцільно також підкреслити, що поза методу мислення-інтерпретації, названого В. Дільтеєм герменевтикою, не можна зрозуміти духовно-культурні феномени, культуру минулого, певні письмово зафіксовані прояви життя тощо, з якими має справу саме гуманітаристика.

Отже закономірним є сприйняття герменевтики (яка, зрозуміло, має й інші концептуалізації) як методологічної основи всього гуманітарного пізнання. Дільтеїв же підхід, що виділяє такі види розуміння як, по-перше, інтроспекція (самоспостереження), що націлена на внутрішній світ людини, та, по-друге,

³⁶ Вільгельм Дільтей і філософія «духовно-наукового» знання / М.Г. Марчук; / за заг. ред. М. Марчука. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 231 с. – С. 28.

розуміння «чужого світу», яке досягається шляхом вживання, співпереживання, емпатії, має свою значимість й донині. Адже таке виведення герменевтичної проблематики передусім із психології відкриває шляхи і для певного філософсько-антропологічного розуміння людини як можливості занурюватися, переноситись в інше життя, принаймні душевно-духовно.

До зміни гуманітарної парадигми мислення у ХХ ст. причетні й неокантіанці В. Віндельбанд і Г. Ріккерт. Філософи виділяли дві групи наук на підставі методів, які в цих науках застосовуються: історичні науки («про дух», «науки про культуру») та природничі. Перші є ідеографічними, тобто такими, що описують індивідуальні, неповторні події, ситуації, процеси, а ось інша група – номотетичні науки, тобто такі, що фіксують загальні, повторювані, регулярні властивості досліджуваних об'єктів, абстрагуючись від неістотних індивідуальних властивостей. Отже, одні науки – про закони, решта наук – про події. Цікаве відлуння у гуманітарному дискурсі середини ХХ ст. отримала й позиція Ч. Сноу. В праці «Дві культури» обґрунтовується існування культури «традиційно гуманітарної» та «нової наукової» культури, що включає в себе техніку, інженерію, «точні» науки. По суті, йдеться про передуюче значення у сучасному світі феномену «технологічної культури», яка поступово, як правильно передбачалось, заступатиме культуру духовну, що матиме негативні наслідки для світу культури в цілому.

Таким чином, історія гуманітарного пізнання ХХ ст. дозволяє підмітити, що в цей період чи не вперше в історії науки була подолана усталена у науковому дискурсі залежність у розумінні гуманітаристики від визначення наук природничого циклу та їхньої «моделі» побудови пізнавального процесу. Тобто, безпосереднє співвіднесення гуманітаристики та природознавства перестало бути потрібним, адже завдяки поступу філософських ідей у ХХ ст. оформилась принципово інша ситуація: саме гуманітарне пізнання у своїх власних межах демонструвало доволі напружений стан дискусійності як між означеними вище інтелектуальними спрямуваннями, так і у їх межах між різними мислителями. Позиції як збігалися в певних підставах гуманітарного мислення, так і принципово різнилися («класичним» прикладом

стосовно такої ситуації може слугувати концептуальна відмінність у розумінні феномену мови між «першим Віттенштайном» та «другим»).

Отже, історія філософії традиційно сприймається як один із дисциплінарних напрямів філософських пошуків, як структурна складова філософії, така, що має свій предмет, характерну для неї особливість пізнавальної діяльності, свою методологію та проблематику тощо. У ґносеологічному аспекті історія філософії насамперед орієнтована на з'ясування специфіки історико-філософського процесу, смислових контекстів розвитку філософії у певному місці та часі, на аналіз творчості конкретних мислителів, що належать до певної історичної доби та залишаються сучасними у духовно-культурному сенсі для наступних поколінь. В аспекті навчально-освітнього процесу та методології історія філософії традиційно становить те ідейне поле, сприйнятливість до якого служить певною проформою для формування культури філософського мислення та розуміння витоків, актуальних і до сьогодення проблем.

Такий фактичний стан справ немає сенсу заперечувати, проте залишається питання – а що в історії філософії історичного, а що – власне філософського? Або інакше: історія філософії є історією? – історією становлення та розвитку філософії? І якщо це так, то історія філософії – це історія чого: трансформації типів філософської раціональності, історія дослідження різноманітних філософських дискурсів, систем категоріального аналізу дійсності, етапів еволюції культури філософського мислення, історія становлення етичного принципу людяності, історія особистостей, які вміють у філософський спосіб бачити «світ людини» тощо.

А може бути і так: історія філософії є філософія, філософія історії, філософія культури, філософія, що розгортається в сучасному знанні як пам'ять – пам'ять про ті смисли людського буття та мислення, які приховані в культурних пластах людського досвіду життя та філософського пізнання світу, та які вимагають свого прояснення та представлення. У цьому плані, на наш по-

гляд, історія філософія – метаісторична наука, яка зберігає у собі певний «всечасний» досвід буття і мислення людини у її історичному соціокультурному поступі.

Яким же має бути тип мислення історика філософії, щоб поєднати культурно-історичний досвід минулого та теперішнього? Що цей, власне особистий досвід буття та спосіб мислення історика філософії повинен знати про минуле, аби це знання було затребуване сучасниками? Чи, можливо, саме в дослідженні минулого, яке здійснюється заради знання цього минулого – в цьому і полягає самоцінність історико-філософського пізнання? Але ж будь-яке історичне знання існує не заради історичного минулого (хоча це є і конче значущим), а заради історичного сьогодення та й майбуття. Думаю, що всі ці питання – аж ніяк не пусті.

Недарма, саме з історико-філософських досліджень починає свою діяльність практично будь-який великий філософ нового та новітнього часу. Досить згадати хоча б такі імена як Гегель, Фюрбач, Ніцше, у ХХ ст. – Гайдегер, Ортега-і-Гасет, Дельоз, Гваттарі, Фуко – у кожного з них була своя концептуалізація історії філософії, за якою стояло практично одне й те саме завдання – знайти в історико-філософському процесі той буттєвий досвід, ті уроки мислення і життя, які сучасній людині не можна обійти, не сприйняти. Крім того, у минулому досвіді містяться й важливі для сучасного мислення перспективні лінії філософствування, тому що історія філософії – особливого порядку дослідницький напрямок, специфіка якого – в знанні традицій та актуалізації нових метафізичних проблем. Інакше висловлюючись, необхідність культури, зокрема культури мислення, передусім знаходить своє відображення, відтворюється у філософії, діахронічний вимір якої і становить предмет історії філософії.

Інколи сприймають історію філософії як «вступ» до сучасної філософії. Але історія філософії – не екскурс у минуле, не «доповнення» до сучасних філософських міркувань, а особливий спосіб філософського мислення про сьогодення: метаісторичний – у тому сенсі, що бере різнопредметний досвід минулого як своєрідну «призму», крізь яку дивиться на сьогодення. У цьому ж контексті тлумачити історію філософії можна і належить як

репрезентацію тієї ж різнопредметності досвіду людства, але на рівні історії особистостей, де кожна з постатей представляє собою, образно висловлюючись, «людину людства». З цього погляду, питання «що таке історія філософії?» виявляється питанням про смисл не тільки філософії, але і про смисл самого людського життя.

З огляду на сказане, зауважимо, що проблема осмисленого існування у філософії вибудовується у філософській традиції, у тому числі й сучасній, передусім як смислопошук. У цьому плані на рівні ціннісної настанови філософствування цікаву і слушну позицію висловлює М.К. Мамардашвілі, коли пояснює своє розуміння філософії через утвердження зв'язків філософських понять, категорій з первісними їх життєвими смислами, що існують у тій роботі, яку умовно можна назвати «людським самобудівництвом». Ці зв'язки існують у «вигляді актів», які є одночасно життєвими смислами, оскільки вони «розв'язують думку», як «розв'язують проблему життя»³⁷. Про цю ж, по суті, смислову підоснову філософствування розмірковує і С.Б. Кримський, на думку якого, «фундаментальним завданням філософії є смислобудування життя та діяльності людини, свого роду літургія сенсу»³⁸.

Але як можлива філософія саме як смислобудування, якщо приймає позицію, що власне процес філософствування відкриває смисли буття не лише для свого «внутрішнього користування»? Це і є та, мабуть, найпекучіша філософська проблема, про яку вперше заговорив ще в VI ст. до н.е. філософ Геракліт, який побачив проблему незатребуваності філософської мудрості досить повно, без жодних ілюзій, і гірко констатував домінування в людському бутті іншого роду «знань» – егоїстичних вигод, обивательського невігластва, отже і недолугих суджень. Роздуми Геракліта про смисл філософських знань як власне своєї смисло-життєвої проблеми дозволили оголити в усій його глибині і трагічності одне з «вічних» філософських питань – а як бути фі-

³⁷ Див.: Мамардашвілі М.К. Філософія – це свідомість вголос // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О.А. – 2-ге видання, виправлене і доповнене – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – С. 28–31.

³⁸ Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с. – С. 18.

лософу в ситуаціях панування над мудрістю явного невігластва, коли мудрець, за певних обставин, відчуває себе самотнім? – як, власне, і відбувалося з самим філософом, оскільки більшість його співгромадян не розуміла і не приймала гераклітівського Логосу, залишалася байдужою до закликів спиратися на закон тощо. Невипадково своєрідною «відповіддю» філософа на існуючі виклики була його знаменита (несократівського типу) іронічність, котра виявлялася гіркою його правдою життя у знаменитій фразі: «Нехай не покине вас мудрість, ефесяни!». По суті, невеличке судження філософа Геракліта не тільки конститує агресивність і хибну активність неосвіченої свідомості його сучасників, а й підкреслює, що виправити цю ситуацію навряд чи можливо.

У наш час знов-таки ставляться питання щодо сутності та смислів філософії. Так, у «виконанні» Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі³⁹ проблема філософування являє собою «мистецтво формувати, винаходити, виготовляти концепти». На їхню думку, філософська відповідь має не просто «вбирати в себе питання», а обов'язковим є ще те, аби вміти й визначати «момент» питання, «ситуацію» питання, «обставини» запитування, «пейзажі» та «персонажі», умови питання та певні інші, доки невідомі, величини. Важливо, на думку сучасних філософів, по-своєму, у свій спосіб міркування, коригувати навіть традиційні філософські питання, адже вони залишаються актуальними, а головне – осмислювати і умови, у яких філософські питання варто ставити. При цьому, не слід нехтувати й тим, що постановка філософського питання потребує особливого вміння, зокрема, слід зуміти поставити питання «по-дружньому», наче «довірче визнання». Хоча, за інших ситуацій, питання може бути й «кинуто», як би «в обличчя ворогові», немов «виклик», а після того, можливо, дійти й до якоїсь «похмурої пори, коли й другу не дуже-то віриш»...

Як бачимо, сучасні філософи намагаються підкреслити, що навіть думка, філософське питання мають чи мають мати свої історії становлення, розвитку, свої «географічні» виміри, свої орієнтації на конкретні «висоти» абстрактно-всезагального виміру буття, що і надає історико-філософське і власне актуалізоване у сучасне буття філософствування розглядати як процес «віч-

³⁹ Див.: Deleuze G., Guattari F. Was ist Philosophie? – Frankfurt /M.: Suhrkamp, 2000. – 272 S.

ного» опікування безперервним існуванням культури філософського мислення. Осмислення минулих способів набування філософських досвідів мислення, а також нові й нові філософські дискурси відкривають лише інші виміри людського буття, які, насправді, можуть виявитися й не такими вже новими. Звідси філософ – до якої б традиції й історичного часу він не належав би, передусім носій унікального і одночасно – універсального досвіду духовного буття людини, яка перебуває в історії і вже тому не може не зважати на цей вимір своєї культури.

Отже, поставивши питання про історію філософії як філософію, як підґрунтя процесу філософствування і в цьому аспекті як і процесу наукового пізнання, ми спробували відстояти позицію, що історія філософії, як і онтологія, філософська антропологія, аксіологія, філософія культури, в цілому гуманітаристика у певних контекстах зважають на історичний вимір буття. Відмінність, можливо, історії філософії, у порівнянні з іншими науковими дисциплінами гуманітарного циклу, полягає хіба що в тому, що історія філософії насамперед працює з категорією культурно-історичної пам'яті, що дозволяє актуалізувати у сучасному філософському мисленні та науковому пізнанні минулий, такий, що відійшов у глибинні пласти культури, але не загублений, смисловий досвід людського буття.

ОБРІЇ НАУКИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Зоя Пасько

Якщо поглянути на ту традицію філософствування, яка стає пануючою з епохи Модерну, то її основною рисою стає нове бачення суб'єкта — передусім як гносеологічного суб'єкта. Але на той час абсолютна гносеологізація суб'єкта аж ніяк не була вадою, це була нова парадигма, яку пропонувала філософія Модерну, передусім французьке просвітництво й англійський емпіризм. З обмеженістю цієї традиції матиме справу європейська філософія XIX сторіччя і яку, врешті-решт, буде подолано у другій половині XX сторіччя через критику її історично обмеженої епістемологічної позиції. Погляд на суб'єкта стає поліфонічним, але головне - суб'єкт стає центром, навколо якого розгортається картина соціального простору, постає нова версія соціології знання.

Представники різноманітних варіацій соціології знання були як серед прихильників засадничих ідей матеріалістичного розуміння історії про обумовленість суспільної свідомості суспільним буттям, так і серед прибічників протилежної філософської парадигми.

Матеріалістична європейська традиція зазнала трансформації згідно з модерною сцієнтиською орієнтацією. Було переосмислене уявлення про універсальну єдність буття як буття природи у різноманітних формах речовинності, основою її пізнання є визнання її відкритості для чуттєвого відображення. Наприклад, в онтологічному вимірі на цій традиції постало уявлення про залежність психічного від фізіологічного, психіки від мозку, а у гносеологічних розвідках визначальним було твердження, що пізнання є переважно процесом чуттєво-споглядального відображення дійсності. Тож це був не такий вже великий крок уперед від французького сенсуалізму XVIII сторіччя. Він був домінуючим у радянській філософії і певним чином зберігає свій вплив в пострадянських навчальних курсах філософії.

Чому? Пояснення доволі просте: подібна “концепція” висловлює точку зору здорового глузду, котрий має філософську іпо-стась у вигляді наївного реалізму. Простота цієї позиції замінює їй логіку доказовості: у світі реальним є те, що дається людині в її безпосередніх відчуттях. Тому в жодному разі, хіба що крім Бога, або Диявола, не може якоїсь об’єктивної соціальної реальності, відмінної від природно-речовинних субстратів. Можуть існувати тільки об’єктивні складнощі, пов’язані з обмеженістю можливостей чуттєвого виявлення об’єкта.

Безумовно, сьогодні людина з середньою освітою не стане заперечувати, що мозок, а отже і свідомість, є продуктами не тільки природно-історичного, а й соціального розвитку. Поняття “суб’єктності” через політичні картини входить до числа необхідних ціннісних характеристик свідомості. Тож в деталях багато що змінюється, але принципові настанови поки залишаються тими самими: натуралістично детерміністичне твердження виглядають цілком релевантними.

Але чи належить беззастережно піддавати остракізму подібні погляди, наголошуючи на їх обмеженості і примітивізмі? Чи сама історія пізнання здатна дати достатньо вагомих підстав для повного заперечення дискурсу природничого детермінізму? Чи не має він має права на існування у межах відносної істини? Слід зізнатися, що саме у такий спосіб найдоступнішим є пояснення специфіки чуттєво-споглядального відношення суб’єкта до дійсності. У свою чергу, опертя на сучасну нейрофізіологію, генетику, теорію інформації саме таке розуміння дозволяють розкрити глибше та диференційованіше.

Тому не будемо сподіватися, що саме успіхи природничих наук дозволять адекватно усвідомити соціальний характер взаємодії матеріального та ідеального. Життя суспільного індивіда, так само, як й його пізнавальний процес, вже нікому не спаде на думку зводити до споглядання природної реальності. Людина активно втручається у природу, будує наукові уявлення, спираючись на експеримент, вже давно не покладаючись на бачення світу тільки крізь призму чуттєвого споглядання, розуміє соціальність природи життєвого світу людини, а історію як процес самостановлення людини й суспільства.

Питання про первинність матерії та вторинність свідомості належить не минулій епосі філософії, воно залишається дедуктивним висновком, таким собі загальнофілософським положенням здорового глузду про первинність матерії.

Раціоналістичний фундаменталізм філософського дискурсу, складність його наративів не сприяють адекватному засвоєнню теоретичної спадщини європейської філософії. Для цього не вистачає відповідної освіти, звички до філософічного тексту, переважає ставлення суто прагматичним – як сакральний імператив певного політичного світобачення. Для цього філософський дискурс “адаптується” до масової свідомості і перетворюється на сакральну догматику. В такий спосіб якась інша позадогматична філософія стає непотрібною.

На зламі 50-60-х років XX сторіччя соціум переживав спалах популярності марксистських ідей в Західній та Центральній Європі, тепер ми спостерігаємо, як “правішає” європейський політичний простір. Замість популярних імен західного неомарксизму – К. Хоркхаймера, Т. Адорно, Е. Фрома, Г. Маркузе, Ю. Габермаса, постануть інші. На зміну концепту – «тоталітарний соціалізм» проти «соціалізму з людським обличчям», приходять праворадикальні, ізоляціоністські політичні дискурси. Тепер слід очікувати, як ідеологічні бої з політичних площин пересунуться на терени філософських плацдармів. Чи буде готова публіка до адекватного сприйняття нових наративів, чи не стануть вони загальною бідою цілого суспільства? Чи є надія на релевантний діалог? Тут вже не можна дозволити собі узагальнювати досягнення природознавства, не торкаючись соціокультурної сфери. До філософсько-методологічних питань обов’язково залучиться культурно-методологічна соціальна складова філософії.

Ще один аспект проблеми був пов’язаний з економічною культурою філософів. Як відомо, у суспільній свідомості філософські універсалиї найчастіше закодовані в тканину економічного дискурсу. Постійне філософське «розкодування» економічних категорій, їх культурний розвиток виявляється вельми нелегкою справою. Але саме на цьому тлі були здобуваються нові методологічні та світоглядні висновки, збагачується кате-

горіальний тезаурус, встановлюється релевантну комунікацію з різноманітними філософськими дискурсами.

В таких умовах слід очікувати, що політична влада буде мати велику потребу у філософських студіях і тому готова буде всіляко їх заохочувати. З іншого – вона боязко ставиться до можливості того, щоб ідеї філософського дискурсу раптом розбіглися з ідеологічними кліше режиму. Влада може дозволяти собі не звертати уваги на філософські дискусії, але тільки до того часу, коли теоретичні суперечки перетворюються у полеміку про сутність і призначення самої влади. Диспутанти будуть вимушені доводити або правомірність, або «правовірність» власних ідей, або повністю сепаруючись від соціально-політичних реалій, або видаючи політичне належне за суще. Як приклад, так було у радянській історії, тут усі радянські філософи були свідомими марксистами, але деякі були позначені єдиною важливою для влади вадою – вони не були вільними догматиками, за це влада їх не любила.

Тож не завадить не забувати про засади економічного детермінізму, не зводити його до вульгарного фізіологічного детермінізму. Дотепник Маркс нас застеріг, що перш ніж займатися політикою, поезією чи філософією, людина мусить їсти, пити й одягатися, що постулат про обумовленість духовних процесів суспільства процесами задоволення матеріально-вітальних потреб людини є фундаментальним, хоча й обмеженим і надто примітивним.

Як колись радянська філософема, згідно з якою підвищення матеріального добробуту автоматично веде до зростання свідомості людини та її морального вдосконалення, так і сучасне суспільство болісно переконується, що демократичні режими не гарантують зміни свідомості людей у напрямку тих самих демократичних цінностей. Не можна запліщувати очі на те, що демократичні системи не тільки ведуть до зростання матеріального добробуту, але здатні викликати й негативні явища - підсилювати споживацькі прагнення, вузькообмежені, егоїстичні інстинкти.

Тож шлях вперед, на майбутнє, повернув на роздоріжжя, на якому вже не мають сили чіткі ідеологічні дороговкази європей-

ської демократії, а починається безліч власних вузьких стежок без будь-яких певних методологічних та гносеологічних орієнтирів, на яких можна чудово й довго шукати істину, без будь-якої гарантії її віднайдення, або з небезпекою того, що знайдена філософічна істина може принципово не збігатись з «соціально-політичною» правдою. «Частина представників практичної філософії переконана, – зазначає М.І. Бойченко, – що соціальною реальністю є лише реальність конкретних людей, які безпосередньо взаємодіють між собою, а інша частина виходить з постулату щодо вищості суспільства над окремими індивідами, але не з того суспільства-субстанції, як його бачили представники класичної філософії, але суспільства як мінливого і надскладного утворення, яке врешті-решт є утворенням, продукованим тими ж людьми, хоча й, можливо, поза їх волю і свідомість. Однією з версій обґрунтування першої позиції є теорія дії, а другої – теорія комунікації, причому кожна з них претендує на граничне обґрунтування соціальної теорії...»⁴⁰

Той підхід, що впливає з постмодерністських доктрин Клода Леві-Строса, Жака Лакана, Мішеля Фуко, з доктрини «теоретичного антигуманізму» французького марксиста Луї Альтюссера, затверджує примат суспільних відносин над суспільними індивідами, виходить з самоактивності відносин, що не тільки не вимагають суб'єкта для пояснення цієї активності, але й як таких, що повністю детермінують діяльність людей.

З іншого боку, існує підхід до дослідження суспільних відносин, що базується на ідеї первинності самих індивідів. Людина трактується тут у якості суб'єкта і рушійної сили відношення, у якості міри усіх речей і самих відносин. Але ж подібна позиція свого часу зазнала критики як варіант «абстрактного гуманізму». Тож залишається та сама проблема – проблема методологічних засад у виборі вихідного пункту дослідження при аналізі сутності і структури соціальної реальності: від суспільства до індивіда чи від індивіда до суспільства лежить дійсний шлях пізнання специфіки соціальної реальності.

⁴⁰ Бойченко М.І. Теорія дії та теорія комунікації як граничне обґрунтування системного підходу в соціальному пізнанні. \ \ Практична філософія, №1 – 2010 (№35) с.11-16. с.12.

Ця проблема зовсім не постала сьогодні, навіть не пів віка тому. Вона є вічною методологічною антиномією соціальної філософії та філософії історії не тільки доби Модерну, але й Постмодерну. Щоправда, модерна філософія наполегливо шукала способи її вирішення, висувала аргументи на її користь, спростовуючи аргументацію її непошановувачів, тоді як у Постмодерні обидві позиції визнаються відносними, а тому обидві є слухними.

На перший погляд, позиція Модерну видається більш привабливою завдяки своїй безкомпромісності і послідовності. Але й Постмодерну наче саме життя й історія дають аргументи на його користь. Рух пізнання соціальної реальності як від суспільства до індивіда, так і від індивіда до суспільства не дає жодних гарантій посісти абсолютну істину історичного процесу. Але й той, й інший шлях відкривають різні грані його сутності й дійсності. Вся історія розвитку філософії дає нам різні варіанти рішення цієї проблеми. Сакралізація суспільства Середньовіччя сакралізує суспільство, Ренесанс вдається до обоження людини, Просвітництво медитує над силою розуму, романтизм шукає месію національного духу, у марксизмі перетворення національного месії на світового пролетарія, позбавленого не тільки власності, але й національних ознак, нарешті, виникають теорія дії Толкота Парсонса і теорія комунікації Нікласа Лумана. Як гадаємо, у цьому засадничому методологічному двобої ніколи не буде остаточних переможців, про що свідчить довгий шлях осмислення багатоаспектності проблеми наукового бачення світу від Античності до епохи Постмодерну.

* *

Безумовно, найрішучіший крок до можливості наукового бачення світу був зроблений завдяки переходу від міфології до теоретичної свідомості, що був здійснений всередині античної філософської думки.

* *

Міфологія і філософія є двома різними формами суспільного створення, двома типами світогляду. Зароджувана філософія

запозичувала у міфології основні питання, сформулювавши їх у більш чіткій формі. Міфологічне пізнання характеризується нездатністю відокремити людину від природи, дуже часто природним формам надають людські риси, а космосу одухотворюється. Одним з різновидів міфології є анімізм, пов'язаний з одушевленням неживої природи. Фетишизм – інший тип міфології, коли речам або стихіям приписують надприродні властивості, тотемізм наділяє тварин надприродними здібностями. На відміну від міфології, філософія виносить на перший план логічний аналіз, висновки, докази та узагальнення. До того ж будь-яка філософська доктрина має свого автора, конкретного окремого суб'єкта, що, безумовно, було революцією у сфері суспільної свідомості. Філософія свідчить про наростаючу в суспільстві потребу в розумінні світу і його оцінку з позиції розуму і знань не тільки спільноти, але й окремої особистості. Поступово логічний аналіз почав витісняти фантастичний вимисел, на зміну міфологічному світогляду прийшов філософський.

Простежується явний зв'язок між давньогрецькою філософією і міфологією, що характерно не тільки для мілетської школи, але і для більш пізніх філософських вчень елеатів, піфагорейців і Платона. Міф був першою спробою відповісти на питання: з чого, як і в силу яких причин виникло все, що існує. Іншими словами, в давньогрецьких текстах міфологічного характеру накопичувалися знання і здійснювалася підготовка до пояснення походження світу. Міфологія створила кілька типових конструкцій, на які буде спиратися грецька філософія. Її народження було однією зі складових частин культурного перевороту в Стародавній Греції. Філософія ввібрала в себе найбільш цінні досягнення культури і поступово перетворилася на самостійну духовну область, на основі якої виникла наука.

Навіть для письмової історії людства, філософія виникла не так давно. В 8 ст. до н.е. одночасно в трьох місцях нашої планети відбуваються певні зміни в свідомості людей, які призводять до виникнення філософії. В цей період відбувається справжня культурна революція, суть якої полягає, передусім, у тому, що в прадавніх суспільствах елементарною одиницею, яка визначала

особливості мислення тогочасної людини, був колектив (сім'я, плем'я, рід), тоді як у період культурної революції 8-6 ст. до н.е. людство починає шукати опору в принципі індивідуальності. Соціальні революції, релігійні реформи, виникнення теоретичного мислення, розвиток економічного обміну – складові цього процесу.

У Стародавній Греції в 7-6 ст. Постають міста-держави (поліси), якими управляють самі вільні громадяни. Зникає значущість стану жерців: тепер це всього лише виборна посада, а не велика духовна влада. Втрачають свою владу і аристократи: не походження, а особисті якості і гідність роблять людину шанованою. З'являється новий тип людини, ще невідомий історії. Це людина, яка дорожить своєю незалежністю і індивідуальністю, бере на себе відповідальність за прийняття рішення, пишається своєю свободою і зневажає «варварів» за рабство, лінь і неосвіченість. Людина, яка цінує багатство, але поважає лише тих, хто здобув його власною працею. Нарешті, людина, що вище від багатства ставить славу, мудрість і відвагу.

Звичайно, не можна забувати, що греки демократичного полісу багато втратили. Не стало влади царя, авторитету вікових традицій, здавна встановленого громадського порядку. Вони перейшли від міфологічної картини світу до раціональної, від міфу до логосу. Грецьке слово *logos*, як і близьке йому латинське *ratio*, значить, крім іншого, – «міра», «пропорція». Те, що міра – це щось корисне і потрібне продавцеві, покупцеві, землеміру, знали завжди. Але греки відкрили, що можна власне виміряти не лише «земне», але й «небесне». З цього відкриття і починається філософія.

Оволодівши у повсякденному житті таким чудовим інструментом, як раціональність, греки застосували його вже не до світу людських турбот, а до тих сфер, які раніше вважалися таємницями природи і богів. І тут греки зробили велике відкриття. Все у світі зроблено з певного матеріалу за певним планом – так стверджували стародавні міфи. Але греки виявили, що боги зберегли сліди своєї присутності в формі, а не в матеріалі. Значить, людська думка може зробити крок за межі досвіду через оволодіння формою, через пізнання форми.

За всієї самобутності та специфічності східної та західної філософій їх поява була зумовлена спільними закономірностями розвитку східної та західної цивілізацій і мала низку схожих рис. Насамперед йдеться про те, що філософська думка Сходу та Заходу виникла на тлі міфології як першої форми суспільної свідомості. Пам'ятаймо, що для міфології властива нездатність людини виокремити себе з навколишнього середовища, поставити питання про природні причини.

Західна філософська парадигма пильна саме до речово-предметної буттєвості світу, розглядаючи останній під кутом зору його руху від первісної нерозчленованості – Хаосу – до стану чіткої розмежованості його елементів (речей, предметів, явищ), гармонійно упорядкованих в універсальному світопорядку – Космосі. Таке «предметно-речове» бачення світу і становить ментальне підґрунтя західної філософської парадигми, типові риси якої знаходимо в античній філософії давньої Греції.

Український філософ М. Шлемкевич, змальовуючи риси менталітету давніх еллінів («грецьку душу», як він висловлювався), писав: «Абстрактне число для грека – це щось невиразне, і він підставляє під одиницю – точку, під двійку – пряму лінію, під трійку – трикутник, під четвірку – квадрат. Для такої уяви найдосконалішою лінією є коло, замкнуте, з однаковим віддаленням кожної точки від осередка. Коло в обороті створює кулю, найдосконалішу форму тіла. І в тих формах бачить грек всесвіт. Безконечність всесвіту, для нас звичайна і кінцева мисль, для класичного грека була б естетично осоружною. Те саме в мистецтві. Дуже здібний нарід особливу увагу зосереджує на різьбі, найбільш, речовому, пластичному, обозначеному мистецтві. В ньому створює символ свого духа – Афродиту з Мілосу. Учені естети і історики мистецтва доповнюють поламані рамена богині так, неначе вона мала б тримати дзеркало й приглядатися на себе. Краса, вдоволена собою! Жодна думка, жодне бажання не виходить поза неї, вона цілком занепокоєна собою. Знову мотив кола, і коли від культури звернемося до життя, знайдемо те саме. Для класичної Греції характерна мала держава-місто. Та це не тільки історичний факт, це і мрія. Арістотель вважає тільки таку державу-місто доброю політейєю. Його мотивація характерис-

тична. Держава не повинна бути менша, ніж це допускає господарська незалежність. Себто ніякі інтереси не мусять виходити поза рамки держави. І така держава не повинна бути більша, ніж це дозволяє проглядність обставин, себто для громадянина всі справи повинні бути зрозумілі. Отже, ясність і замкнутість – знову мотив завершеного в собі кола!»⁴¹.

Таким чином, для давньогрецьких мислителів світ є живим, гармонійно упорядкованим (досконалим, подібним у цьому геометричній досконалості кола або кулі), предметно-речовим цілим — Космосом. У давньогрецькій мові слово «космос» спершу означало «військова шеренга, ряд», потім було переосмислено як «порядок взагалі» і, нарешті, стало означати «упорядкований світ», «світопорядок».

Представники однієї з перших у давній Елладі філософських шкіл — мілетської, що виникла наприкінці VII ст. до н. е. на західному узбережжі Малої Азії в місті Мілеті, Фалес, Анаксимандр і Анаксимен уявляли першоречовину буття в конкретно-речовій формі води (Фалес), повітря (Анаксимен), «апейрона» (Анаксимандр). Вирізнення саме названих конкретних речовин як втілення «першоречовини» світу не є випадковим: «першоречовини» світу є не просто відчутними речовинами, а «видимим», речово-існуючим принципом, законом виникнення, існування та зникнення конкретно-чуттєвого розмаїття речей навколишнього світу.

Речово-тілесний характер універсального світопорядку буття, наочно представлений водою, повітрям, «апейроном», особливості виразності набуває у вченні Геракліта, який вбачав першоснову світу у вогні. Світ єдиний з усього, твердив Геракліт, не створений ніким з богів і ніким з людей, а був, є і буде вічно живим вогнем, що закономірно спалахує і закономірно згасає. Цей конкретно-чуттєвий гераклітівський вогонь як першоречовина світу є логосом, універсальною закономірністю світу. Вогонь як чуттєва речовина «видимий» і цілком відчутний, але водночас виходить за почуттєві межі.

⁴¹ Шлемкевич Микола Іванович // Шевченківська енциклопедія: — Т. 6: Т—Я : у 6 т. / Гол. ред. М. Г. Жулинський. — Київ : Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка, 2015. — С. 981-982.

Дійсно, розвиток міфології дав початок античній філософії через зміну у мисленні людей, яке набуває філософського звучання, приводить до самоусвідомлення людиною її місця в житті. Міфи передували космографії та історії. На перших щаблях цивілізації міфологія поєднувала в собі філософію, етику, історію, але найбільше наближувалася до поезії. У грецьких міфах абстрактні уявлення співіснували з конкретними образами та втілювалися в них. Свій міфологічний світогляд греки і римляни раціоналізували, стан жерців став станом державним і набув політичної сили, епос був зведений у єдину систему⁴².

У Греції у VI столітті до н.е. відбувається поступове розкладання традиційного типу соціальності, що передбачав більш менш жорсткий поділ станів, кожен з яких мав свій віками усталений устрій життя. Як правило, цей уклад мав свої навички та вміння, які передавав з покоління в покоління. Як та форма знання, що була спільною для всіх станів – міфологія; і хоча кожна місцевість мала своїх власних богів, за своїм характером і способом ставлення до людини ці Боги принципово один від одного не відрізнялися⁴³.

Соціально-економічні зміни, що відбувалися у VII – VI століттях до н. е., вели до руйнування сформованих форм зв'язку між людьми і вимагали від індивіда вироблення нової життєвої позиції. Філософія була однією з відповідей на цю вимогу. Вона пропонувала людині новий тип самовизначення: не через звичку та традицію, а через власний розум. Поєднавши спочатку субстанціальну основу (те, що є причиною виникнення всього) і матеріальний субстрат (те, з чого зроблено всі речі), перші грецькі філософи поклали край теогонічному трактуванню світу, оскільки міф був замінений логосом, розумним словом, філософським поняттям⁴⁴.

Давньогрецький філософ Платон (427-347 до н. е.) зробив величезний вклад у розвиток античної філософської традиції.

⁴² Шалагінов Б.Б. Зарубіжна література від античності до початку XIX сторіччя: історико-естетичний нарис. – Київ: Києво-Могилян. акад., 2004. – 360 с.

⁴³ Берман М. «Грецький досвід: Від Міфу до Логосу.» К/ : Університетське, 1987/ - С. 152-157.

⁴⁴ Антоненко Д. А. Перехід від міфу до логосу в античній Греції. – Харків: Фоліо, 2002, *Кири* Г. Піфагор і його вплив на науку. - Львів: Видавництво Старого Лева, 1995/ - С. 98-102.

Його праці зумовили розвиток філософії, моралі, політики, та соціальний наук. Філософія Платона є оригінальним вченням про ідеї, яку він розробив в рамках своїх творів «Пір», «Закони», «Федон» та «Федр», де він стверджував, що за невидимими межами чуттєвого світу, який перебуває у безперервній зміні, існує світ ідей, який організовує всю множину чуттєвих речей. Ідеї він трактував як певні божественні сутності, які є вічними, незмінними, нематеріальними, та не залежать від умов простору й часу, а також їм властиві відношення координатії та підпорядкування і які досягаються лише розумом. По відношенню до чуттєвих речей, які перебувають у безперервній зміні, ідеї є одночасно й їхніми причинами, й метою, до якої прагнуть істоти чуттєвого світу. Світ ідей виступає як ідеальний світ, стає метою земного буття. Завданням людини є наближення до світу ієрархічно розташованих ідей, верховне місце серед яких належить ідеї Блага, джерела істини, краси й гармонії⁴⁵.

Крім послідовників вчення Платона воно отримало значну критику, в більшій мірі від учня Платона Аристотеля. Платон був байдужий до емпіричних джерел знання, але Аристотель, навпаки, одержимий пристрасстю до всілякого роду збирання фактів і їх класифікації, внаслідок чого філософський дискурс Аристотеля виглядає суворішим понятійно-категоріальним і завершеним. В своїй критиці Аристотель вважав, що ідеї Платона – прості копії, двійники чуттєвих речей і не відрізняються від них за змістом. Вводячи ідеї, Платон тільки подвоює світ існуючих уже речей. Він критикував проблеми вчення Платона як в пізнанні світу ідей людиною, так і в поясненні буття, генезису, та походженні речей.

Академія Платона проіснувала більше 900 років, за цей час вчення про ідеї розвивалось багатьма послідовниками Платона. Вчення Платона про ідеї зробило великий внесок у розвиток не тільки античної традиції, а також Середньовіччя, епохи Відродження та Нового часу, в якому платонізм поєднувався з філософськими школами, як раціоналізм та математика⁶. Та й у сучасній філософії, особливо коли мова йде про розвідки в епістемології,

⁴⁵ Данильян О. Г. Філософія : підручник / О. Г. Данильян, О. П. Дзьобань. – 2-ге вид., переробл. і допов. – Харків : Право, 2018. – 432 с. - С.62-65.

етиці чи естетиці, його вплив є вельми помітним. Платонізм є одним із джерел для розвитку постмодернізму та концепцій, що стосуються взаємодії ідеї та реальності, для яких вельми суголосною є платонівська думка, що за невидимими межами чуттєвого світу існує безтілесний, безчуттєвий, вічний, незмінний, не породжуваний – світ ідей. Ідеї в ньому є особливим класом предметів, своєрідною проекцією яких і є загальні поняття. Духовне і тілесне протистоять один одному, цінніше підноситься над неповноцінним, примарним світом чуттєвих об'єктів. Ідея та матерія активно співіснують і взаємодіють. В результаті цієї взаємодії з'являються речі «навколишнього» чуттєвого змінного світу. Ідея є не тільки загальним, родом, началом, причиною, а також й образом та зразком. Ідеї стають джерелом буття речей, як ідеальний зразок, споглядаючи який Деміург створює світ чуттєвих речей.

Кожному класу чуттєвих речей в ідеальному світі відповідає певна ідея. Будь-які чуттєві речі фізичного світу мають свої вищі й останні причини в чуттєво несприйманому, невидимому світі ідей і тільки через причетність до цих ідей існують. По відношенню до чуттєвих речей ідеї є одночасно й їхніми причинами, й метою, до якої прагнуть істоти чуттєвого світу.

Чуттєвий світ і світ ідей відносяться один до одного як оригінал до копії, незмінне до змінного, причина до наслідку, духовне до тілесного. Ідеї є зразками за якими з безформної й текучої матерії організується вся множина реальних речей. Вони породжують свої слабкі копії в чуттєвому світі, кожному класу чуттєвих речей в ідеальному світі відповідала певна ідея, а отже основною метою речей чуттєвого світу є досягнення свого оригіналу в ідеальному світі.

Велике значення мала та увага, що її присвятив Платон питанню класифікації ідей: існують ідеї для конкретних об'єктів, ідеї властивостей, ідеї відносин, ідеї математичних об'єктів і моральних явищ, ідеї чотирьох стихій, тощо. Вінчає цю ієрархію ідея, Блага (або Єдиного) – причина всього правильного й прекрасного. Єдине Благо трансцендентне, перебуває по той бік чуттєвого буття. Єдине є організуючим і структуруючим прин-

ципом буття, надає буттю форму, сутність, порядок, досконалість, вищу цінність.

Друга основа буття – Розум, що є породженням Блага. Розум для Платона не є метафізичною абстракцією, а живою істотою, максимально узагальненою, гранично впорядкованою, досконалою та прекрасною. Платон не розмежовує Розум і життя, оскільки Розум теж є життя, але взяте в граничному узагальненні. Світова душа виступає як начало, яке об'єднує світ ідей із світом речей. Душа знаходить своє кінцеве існування саме в тілах. Світова душа – суміш ідей і речей, форми й матерії.

З'ясування структури ідеального світу дозволяє зрозуміти походження і структуру чуттєвого сприйняття фізичного космосу. Структурними компонентами появи світу є: модель (ідеальний світ), копія (фізичний світ). Моделлю є зразок, він вічний, але чуттєвий світ є народженням і тілесним⁴⁶.

У гносеології Платон заперечував чуттєве пізнання та його форми, дуалістично розглядає людину, протиставляючи в ній тіло й душу. Суть людини – розумна душа, а тілне тіло – «темниця для душі». Завдяки розумній душі перед людиною відкривається можливість наблизитися до світу вічних, довершених, справжніх ідей. Платон, як відомо, стверджував, що джерелом істинного знання є спогади безсмертної людської душі про те, що душа колись знала. Тому для істинного пізнання слід позбавитися відчуттів і, заглибившись у глибини своєї душі, постаратися, аби вона згадала те, що знала раніше. Головним призначенням людини є пригадування того, що колись вже було побачене її душею в світі ідей, але виявилось забутим, витісненим чуттєвими тілесними бажаннями. З цієї причини людина має шукати й пізнавати, тобто пригадати все істинне, досконале і прекрасне. до чого залучена її розумна душа. Пізнання є пригадуванням, а також виявляється і моральним очищенням. Збіг у самоосягненні, самопізнанні Істини, Добра й Краси приводить людину до досягнення Блага⁴⁷.

У повсякденному житті люди звичайно задовольняються такою формою чуттєвого пізнання, як думка, що займає проміж-

⁴⁶ Андрущенко В. П. Вступ до філософії. Великі філософи: навчальний посібник. – К.-Харків, 2005. – 512 с. – С.57-59.

⁴⁷ Буряк В. Антична філософія. – Сімферополь : БУК пресс, 2009. – 264 с. – С. 110.

не становище між неуцтвом і науковим знанням. У свою чергу, чуттєве знання Платон розподіляє на уявлення й на вірування, а наукове знання на математико-геометричне і власне філософське, тобто чисте споглядання ідей. Мистецтво не тільки розкриває істину, але й приховує її. Лише філософія як безкорисливе й діалектичне прагнення до істини, як любов до мудрості надає можливість пригадати все первісне буття⁴⁸.

Отже, чому платонівський ідеалізм став світоглядним арсеналом для вирішення проблеми вибору метафізичної ідеї, яка визначить спрямованість руху наукового пошуку?

По-перше, вчення Платона про відокремленість світу чуттєвих речей та світу ідей, згідно з яким ці два світи відносяться один до одного як оригінал до копії, незмінне до змінного, причина до наслідку, духовне до тілесного, що ідеї є недоступними для чуттєвого сприйняття, але їх можна досягнути лише розумом, вказувала на те, що кожному класу чуттєвих речей в ідеальному світі відповідає певна ідея, а також, що основною метою речей чуттєвого світу є досягнення свого оригіналу в ідеальному світі.

По-друге, Платон сформулював концепцію, що дає змогу утримати у взаємозв'язку множинний світ ідей, об'єднати і структурувати їх навколо основних іпостасей буття. Світу ідей він встановив ієрархію за пірамідальною структурою, в основі піраміди знаходяться ідеї конкретних об'єктів, вище, над ними, зосереджені більш загальні ідеї. На вершині піраміди перебувають абстрактні поняття, а вінчає піраміду одна єдина ідея, Блага, що є причиною всього правильного й прекрасного.

Давньогрецький фундаментальний мислитель Аристотель був найуспішнішим учнем Платона. Він відомий своєю критикою Платона. Його вислів «Платон мені друг, але істина — дорожче», відомий будь-якій людині, далекій від філософії і став символом правдоборства, наукової і життєвої правди.

І Платон, і Аристотель не уявляють речей без їхніх ейдосів – ідей. Філософія Платона базувалася на життєвому досвіді й практичній необхідності. І тільки вчення про ідеї виводило її на теоретичні роздуми: тільки за допомогою розуму можна їх

⁴⁸ Там само, с. 112.

знайти. Важливо, що Платон класифікує ідеї, об'єднує їх в ієрархічно побудований світ ідей.

Однак, Аристотель не визнає платонівський постулат відриву ідеї речі від самої речі. Аристотель відкидає платонівське подвоєння світу, для нього дійсність є множиною цілком конкретних речей, пов'язаних між собою певними відношеннями. І в той же час він підкреслює, що в речах є деяка основа, дещо стале, яке, на відміну від плінних властивостей, характеризує річ як таку.

Аристотель і Платон намагались розрізнити матерію та ейдос, але саме Аристотеля повністю змінив уявлення філософів античності. Матерія, на думку Аристотеля, не може бути ні ейдосом, ні загальним ейдосом, ні одиничним ейдосом, різноманітність світу речей базується на різних співвідношеннях ейдоса і матерії в їх причинно-наслідковому втіленні.

Аристотель вважає, що космосом керує той самий Розум, але він є найвищим ступенем буття. І в цьому також полягає відмінність Аристотелівської концепції від платонівської. Платон припускав, що космосом править Світова душа, а для Аристотеля Розум є найважливішим; він є двигуном усього суцього, тобто він і є життя як вічна енергія⁴⁹.

Отже, Аристотель не визнає платонівський постулат відриву ідеї речі від самої речі. Він переконаний, що ідея міститься всередині самої речі, що ейдос речі, будучи одночасно й загальною, і одиничною, одночасно являє собою якусь цілісність, яку не можна відокремити як загальне від одиничного, і навпаки. Також відмінність Аристотелівської концепції від платонівської полягає в тому, що Платон припускав, що космосом править Світова душа, а Аристотель припускає, що космосом керує той самий Розум, але він є і найвищим ступенем буття, і двигуном усього суцього, тобто він і є життя як вічна енергія.

У своїх творах, в тому числі в 4-й і 5-й главах 13-й книги «Метафізики», Аристотель розкриває критику вчення Платона про ідеї не погоджуючись з платонівським припущенням про ідеї як самостійне буття, що не залежить від існування чуттєвих речей,

⁴⁹ Возняк С.М. Філософія Стародавнього світу. Частина II. Антична філософія. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 139 с. – С. 107-110.

а також протиставляє цьому вченню власне вчення про рух чуттєвих речей до поняття.

Критика Аристотелем вчення свого вчителя ґрунтується на розгляді його вчення про те, що логічні взаємовідносини між ідеями подібні до загального та окремого, і водночас ідеї виступають як суть буття речей. Водночас теорія ідей не дає і не може дати пояснення важливої властивості речей чуттєвого світу – його руху і становлення, виникнення і загибелі. Аристотель робить висновок, що основна причина труднощів, у яких заплутався Платон із своєю теорією, полягає в абсолютному відокремленні загального і окремого та в протиставленні їх один одному. У змісті ідей немає нічого такого, чим би вони відрізнялися від відповідних їм чуттєвих речей. До того ж, Платон настільки відокремив світ ідей від світу речей, що втратив підстави для будь-яких відносин між ними. Тому Платон впадає в суперечності, коли розглядає взаємовідносини між самими ідеями подібно до загального та окремого, і водночас у нього ідеї виступають як суть буття речей. Відокремивши ідею, віднісши її до світу вічних сутностей, що відрізняється від змінюваного світу речей, Платон позбавив себе можливості пояснити факти народження, загибелі й руху.

У вченні Платона універсальні поняття існують незалежно від своїх конкретних втілень. Адептами платонізму стали учні славнозвісної Платонівської Академії, заснованої Платоном в 387 році до нашої ери, яка проіснувала включно до закриття всіх філософських шкіл в Афінах у 529 році нашої ери за наказом імператора Юстиніана I. За більше 900 років існування Академії платонізм пройшов три етапи свого розвитку: ранній, середній та неоплатонізм.

Учні Платона використовували щоденник, як основу його філософського вчення. Щоденник представляв собою місце, де були записані враження про теми чи думки, та ставали доступними для подальшого читання, аналізу та переосмислення. Серед різних тем, що обговорювалися, особливу важливість мало питання про онтологічний статус ідей.

Академія зазнала впливу скептицизму та діалектики стоїків, наслідком чого постала теорія можливості довіри різним твердженням, що панувала до початку I ст. до н. е.

До 86 року до н. е. , коли було зруйновано Академію під час штурму Афін римлянами, філософія була поділена на діалектику, фізику та етику, а платонізм перебував під значним впливом піфагорійської філософії. З I століття до н. е. платоніки використовуючи Аристотеля та піфагореїзм, стали рішуче боротися з усіма елементами натуралізму і повністю відійшли від скептичної позиції. У подальшому платонізм характеризувався систематизацією платонівської спадщини у підручниках, коментуванням діалогів Платона та встановленням різниці між вченнями Платона та Аристотеля, осмисленням трансцендентального, надчуттєвого світу ідей, етичною проблематикою.

Важливий етап трансформації платонівської традиції пов'язаний з Александрійською школою, перш за все філософією Плотина, котрий вважається засновником неоплатонізму. Центром неоплатонізму стає Єгипет, однак, завдяки Проклу від 432 року неоплатонізм став ученням, прийнятим у афінській Академії. Переважно через неоплатонізм антична філософська традиція була засвоєна християнською думкою. Розроблений неоплатоніками теоретичний інструментарій став основою теологічних праць Августина, Григорія Ниського та ін.

У неоплатонізмі було систематизовано вчення про трьохчленну ієрархію буття з Єдиним, а також вчення про вищі сфери умодосяжного та Єдиного. Плотин, багато чого успадкував від древніх філософів таких як: Анаксагора, Аристотеля, а також у стоїків та в результаті став платоніком. Саме від Платона він взяв вихідну тріаду-вчення про три першооснови буття – Єдність, Розум та Світова душа. Значну увагу Плотин приділяє тлумаченню вчень Платона про неминучість зла у світі і про людину як іграшку в руках вищих сил.

Багато сил витратив Плотин на подальшу розробку платонівського вчення про ідеї. Він бачив у них первообрази речей, чисті можливості, здатні матеріалізуватися у конкретних тілесних формах. Ейдоси перемагають безформну матерію, пов'язують розпорошені, розрізнені множини в цілісності, надають їм форми та смисли. Кожна з них – це нормативна модель, ідеальний зразок (парадигма), регулятивний принцип, що формує структури природного та соціального світів.

Середньовічна філософія в Європі пов'язана з виникненням, поширенням і пануванням християнства. Як відомо, середньовіччям називають період європейської історії з кінця першої третини VI ст. до XVII в. Середньовічна християнська філософія формується одночасно з виникненням християнства як світової релігії в I - II ст. н. е., тобто до початку середньовіччя. Виникнення і поширення християнства припало на період глибокої кризи античної цивілізації, занепаду її основних цінностей. Всі спроби змінити реальні суспільні умови зазнавали поразки, залишалося лише вірити і сподіватися на диво, на допомогу «божого спасителя» і його надприродні сили. Цю віру принесла нова релігія – християнство, яка крім усього іншого звернулася до всіх людей, незалежно від їх національності і станів, як до рівних перед богом. Креаціонізм (від лат. *Creatio* – створення) – принципове положення про творіння світу і людини Богом. Основною і центральною ідеєю християнського вчення про буття була ідея творення світу, яка стала вододілом між античною і християнською свідомістю.

Провіденціалізм (від лат. *Providentia* – провидіння) – положення, згідно з яким розвиток людства визначається зовнішніми по відношенні до нього причинами, а саме Богом.

Теоцентризм – (грец. *Theos* – Бог), таке розуміння світу, в якому джерелом і причиною всього сущого виступає Бог. Він – центр світобудови, активне і творить його початок. Принцип теоцентризму поширюється і на пізнання, де на вищу сходинку в системі знання поміщається теологія; нижче її знаходиться на службі в теології філософія; ще нижче – різні приватні і складні науки.

Іншими словами, саме коло філософських дискусій визначалося теологічними передумовами. Навіть якщо релігійні уявлення не диктували висновків, до яких повинні були прийти філософи, то принаймні в певних областях вони вказували саме на ті висновки, до яких філософи жодним чином не повинні були прийти⁵⁰.

⁵⁰ Горський В. Просвітництво // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — С. 528.

Якою б не була позиція середньовічного філософа, вона завжди відзначена «стурбованістю» релігією і теологією, будь то заклопотаність тим, як поставити філософію на службу релігії, що властиво для раннього середньовіччя, або ж заклопотаність тим, як зберігаючи лояльність релігії, звільнити філософію з-під теологічної опіки⁵¹.

Філософія та релігія мають повністю різні задачі і суть і відмінні за типом духовної діяльності. Релігія є життя в спілкуванні з богом, що має за мету вдоволення особистої потреби людської душі в спасінні, в пошуку останньої тверді і вдоволеності, в нерушимому душевному спокої і радості. Філософія по суті є повністю незалежне від персональних інтересів вище, завершальне усвідомлення буття і життя шляхом бачення їх абсолютної першооснови.

З одного боку релігійна ідея Бога стає наперекір цілям філософії в тому відношенні, що убачає в природі Бога і тому в ставленні до Бога момент таємниці і незбагненності, неадекватності людському розуму, тоді як задача філософії саме в тому щоб дійти до кінця і зрозуміти першооснову буття.

Математично доведений Бог це не бог релігійної віри. Бог віри є людиноподібна особистість. Бог філософії – безособистий абсолют.

Чи може філософія яка є осягнення буття в логічній формі поняття разом з тим не бути раціональною?

Філософське знання за своїми досягненнями необхідно відстає від досягнень безпосередньо релігійного проникнення в глибини буття. На це є вагомі підстави, що мають коріння в самій природі обох духовних діяльностей.

Релігія містить в якості своєї опорної точки момент безпосереднього особистого бачення істинності, вона зовсім не потребує того, щоб це безпосереднє бачення розповсюджувалось на всі аспекти релігійної віри. Навпаки, для неї характерно, що цей момент безпосередньої очевидності притаманний сприйняттю правдивості, безумовної істинності, джерела одкровення – чи то

⁵¹ Бистрицький Є. К. Просвітництво: історія, культура, ідентичність. Розвиток мистецтв і прогрес цивілізації у Франції (від зорі до сутінок Просвітництва) [Текст] / Є. К. Бистрицький, А. Гарапон, К. Гійон-Лекок // Філософська думка. – 2017. № 4. – С. 17-20.

Бог чи то посередник між Богом і людиною, в силу чого зміст одкровення набуває часткової достовірності істини, що була сказана достовірним свідком.

Філософському знанню не поставлено ніяких принципових перешкод і відкрита можливість безкінечних досягнень, однак, логічна єдність, що є умовою філософського знання, робить для нього практично неможливим використання в одній системі всієї повноти релігійного досвіду людства.

Представлення про реальне існування надприродного начала (Бога) змушує дивитися під особливим кутом зору на світ, сенс історії, людські цілі і цінності. В основі середньовічного світогляду лежить ідея творіння (вчення про створення світу Богом з нічого). Християнство принесло в філософське середовище ідею лінійності історії. Історія рухається вперед до Судного Дня, розуміється як прояв волі Бога, як здійснення заздалегідь передбаченого божественного плану порятунку людини.

Стиль філософського мислення середньовіччя відрізнявся традиціоналізмом. Для середньовічного філософа будь-яка форма новаторства вважалася ознакою гордині, тому, максимально виключаючи суб'єктивність з творчого процесу, він повинен був дотримуватися встановленого зразка, канону, традиції. Цінувалася не творчість і оригінальність думки, а ерудиція та відданість традиціям.

Мислення середньовіччя було авторитарним, тобто покладалося на авторитети. Найавторитетнішим джерелом вважалася Біблія.

Християнська філософія прагне осмислити внутрішні особистісні механізми оцінки – совість, релігійний мотив, самосвідомість. Орієнтація усього життя людини на спасіння душі – це нова цінність, яку проповідує християнство. Воно не ставить перед людиною завдання змінити світ. Це віровчення прагне перевести негативно-бунтарське відношення до світу в моральний протест. Наведення порядку на Землі розглядається прихильниками цього вчення як доля творця світу – Бога. Визнання гріховності світу земного і тимчасовості існування в ньому людини, віра в друге пришестя Христа для суду над грішниками, надія на порятунок і вічне блаженство в раю як відплата за праведне

життя на Землі і любов до Бога як до джерела блага становлять основу християнської релігійної філософії.

Це був дуже складний, болючий і суперечливий процес. перехід від одного мислення до іншого не міг відбутися миттєво: завоювання Риму не могло відразу змінити ні соціальних відносин (адже грецька філософія належить до епохи античного рабовласництва, а середньовічна філософія відноситься до епохи феодалізму) ні внутрішнього світоуявлення людей, ні релігійних переконань, побудованих століттями.

Поступово відбувалося витіснення зі свідомості людей язичницької античної культури (і філософії) і затвердження нової культури, стрижнем якої ставала релігія одного бога (затверджувався монотеїзм). Натуралізму (інтересу до предметного світу) середньовіччя протиставило духовність, гедонізму (прагненню до задоволень) – аскетичний ідеал; пізнанню через спостереження і логіку – книжкове знання, що спирається на Біблію і її тлумачення.

В основі античної культури лежало визнання універсального космічного закону, який забезпечував стабільність світового порядку. Піфагорійці, Платон і його послідовники заклали основні методологічні принципи вчення про духовну єдність світу. Але ні класики античної філософії, ні неоплатоніки не створили концепції бога – особистості. Вони трактували Єдине, як якесь початкове, яке провело з себе все буття, як абсолютно абстрактно-безособову індивідуальність. Середньовіччя ж, втративши цю впевненість, цілком звернулося до Бога, визнавши його творцем світу, єдиною справжньою реальністю, відмовившись від античної єдності природи і богів. Сенс світу відтепер полягав тільки в Бозі, а сам світ бачився величезним сховищем символів.

Завдання апологетики – першої традиції християнського філософствування, – обґрунтування християнського світогляду, захист від нападів та спотворень. Тобто це є протиставлення християнського світогляду світоглядам, які заперечують християнство, християнські початки життя по відношенню до заперечних початків, що є одним із моментів у розкритті самої сутності християнства. Апологетика не є лише простою полемікою, інтереси апологетів були різні: одні працювали в теорії становлення

християнської науки, інші здійснювали практичну діяльність (як пропагандисти). Одні полемізували з язичниками, інші – з єретиками. Одні були прихильниками елліністичної духовної культури, інші – її супротивниками. Деякі віддавалися метафізичним спекуляціям, інші спиралися на тверезі судження здорового глузду.

Перші століття нової ери були часом розкладання античної цивілізації і формування релігійної культури феодального суспільства. У цей період формується патристика (від лат. *patres* – батьки) – філософсько-богословські вчення ранніх християнських мислителів, багато з яких називалися Отцями Церкви.

Перед християнськими мислителями стояло завдання створити систематичну догматику з того, що містилося в Святому Письмі. Вирішуючи цю задачу, вони змушені були звертатися до античної філософії, представленій в працях Платона, Аристотеля, стоїків, неоплатонізму, в яких містився цілий ряд ідей, надалі використаних богословами для раціонального обґрунтування віри.

Становлення християнської патристики неможливо уявити без участі платонізму в ній. Цей вплив здійснювався через школу неоплатонізму, останню велику філософську систему західної античності. Основоположником її був Плотин. Він постає перед нами як тлумач ідей Платона, але не всіх ідей, а тільки тих, які могли бути будь-яким чином асоційовані в нову реальність. Йдеться перш за все про християнську релігію. Плотина привертає головним чином вчення Платона про світ ідей, про єдине (діалог Платона «Парменід»), вчення про благо («Держава»), вчення про антагонізм душі і тіла («Федр»), а також інші ідеї. Християнство ворогувало з неоплатонізмом через його прихильності до язичницьких коренів давньогрецької філософії, але сам неоплатонізм був тією сферою, через яку язичництво порівняно безболісно трансформувалося в християнство.

Як зазначалося вище, теоцентризм визначається як доктрина про те, що Бог є центром Всесвіту. Хоча Середньовіччя не було єдиним періодом в історії, коли вона була домінуючою філософською системою, той час став одним із найкращих прикладів, особливо щодо влади, яку Церква здобула в усіх сферах.

Середньовічний теоцентризм охоплював усе існуюче. Все пояснювалося божественною волею і містикою, яка була вище будь-якого типу наукового розуму. Ця думка проіснувала до епохи Відродження, коли філософи почали ставити людину як центр творіння, не заперечуючи важливості релігії.

Найвідомішим представником середньовічної філософії періоду патристики був Августин Аврелій, прозваний Блаженным. Філософія Августина виникає як симбіоз християнських і древніх доктрин. З древніх античних філософських доктрин головним джерелом для нього був платонізм, що він знав переважно у викладі неоплатоніків. Він зробив Бога центром філософського мислення, його світогляд був теоцентричним. З принципу, що Бог первинний, випливає і його положення про перевагу душі над тілом, волі і почуттів над розумом. Ця першість має як метафізичний, так і гносеологічний і етичний характер. У цілому заслуга патристики, що синтезувала неоплатонізм з християнством, полягає не тільки у створенні самої моделі теологічного знання, патристика брала участь у закладанні самих основ символічного менталітету Середньовіччя. На основі патристики в 9 ст. починає складатися схоластика, яка звертається до раціональних методів знання, виявляє волю до всеохоплюючих систем. Середньовічний раціоналізм сусідив з містикою і своєрідним емпіризмом, тому що висуває ідею досвідного (що хоча й неодмінно узгоджується з теологією) пізнання, висловлює ідею відносності руху, множинності світів, реконструює навіть атомічну онтологію.

Для Августина Бог є центром філософського мислення, найвищою сутністю, тільки його існування витікає з власної природи, все інше з необхідністю не існує. Він єдиний, існування якого незалежне, решта існує лише завдяки божественній волі. Бог є причиною існування будь-якого суцього, всіх його перемін; він не тільки створив світ, але й постійно його зберігає, продовжує його творити. Бог є також найважливішим об'єктом пізнання, оскільки пізнання мінливих, релятивних речей безглузде для абсолютного пізнання. Бог виступає в той же час і причиною пізнання, він вносить світло в людський дух, в людську думку, допомагає знаходити людям правду. Бог є найвищим благом і

причиною будь-якого блага. Так само як усе існує завдяки Богу, так і кожне благо виходить від Бога. Спрямованість до Бога для людини є природною, і тільки через єднання з ним людина може досягнути щастя. Істину про Бога не може пізнати розум; її може пізнати лише віра, яка скоріше належить до волі, ніж до розуму. Підкреслюючи роль почуттів або серця, Августин стверджував єдність віри і пізнання. При цьому він прагнув не піднести розум, а лише доповнити його. Віра і розум взаємно доповнюють одне одного. «Розумій, щоб міг вірити, віруй, щоб розуміти» – це положення відповідає духові християнства, і на цій основі потім будувалася схоластика.

Дослідження вічного духовного буття Бога і постійної мінливості і загибелі одиничних речей і явищ привели Августина до проблематики часу. Відповідно до його розуміння, час є мірою руху та змін, властивих усім «створеним» конкретним речам. Перед створенням світу часу не існувало, але він проявляється як наслідок божественного творення і одночасно з останнім. Міру зміни речей дав Бог. Августин пояснює виміри часу: минуле, теперішнє і майбутнє. Ні минуле, ні майбутнє не мають дійсної орієнтації, вона властива лише теперішньому, завдяки якому щось може мислитись як минуле або майбутнє. Минуле пов'язане з людською пам'яттю, майбутнє полягає в надії. Тільки Бог раз і назавжди поєднує теперішнє з минулим і майбутнім. Августин прагнув до пізнання природи людини, її намірів, свободи, спасіння, він поєднав вчення про всесильного Бога і вільну людину.

Августин заклав підвалини під нову християнську філософію. Він порвав із класичною настановою греків, з її об'єктивізмом і інтелектуалізмом; його настанова була інтроспективна, а воля мала для нього першість перед розумом. Впроваджуючи до філософії нові засади, Августин поєднав раціоналізм і містицизм. Віддаючи пріоритет Богу та «вірі», Августин разом з тим пам'ятає й про людину, її реальне життя, прагнення, інтереси. Це й було першим новим кроком у філософському обґрунтуванні християнства.

Цікавим є положення Августина про головні стадії розвитку людської історії. Провівши аналогію з шістьма днями творення

світу, Августин називає шість стадій розвитку людства: немовляти, дитяча, отроцька, юнацька, зрілості та стареча. Останній період розпочинається з моменту приходу Христа й триватиме до кінця існування людства.

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

На відміну від скептиків Августин розділяв думку про те, що пізнання можливе. Він шукав такий спосіб пізнання, який не схильний до помилок, намагався встановити певну надійну крапку як вихідний шлях пізнання. Єдиний спосіб подолання скептицизму, на його думку, полягає у відкиданні передумови, що почуттєве пізнання може нас привести до істини. Стояти на позиціях почуттєвого пізнання – значить зміцнювати скептицизм. Августин знаходить ще один пункт, що підтверджує можливість пізнання. У підході скептиків до світу, в самому сумніві він бачить визначеність, вірогідність свідомості, тому що можна сумніватися в усьому, але не в тому, що ми сумніваємося. Це свідомість сумніву при пізнанні є непохитною істиною. Віра і розум взаємно доповнюють один одного: «Розумій, щоб міг вірити, вір, щоб розуміти». Філософія Августина відкидає концепцію автономного положення науки, де розум є єдиним засобом і мірою істини. Це розуміння відповідає духу християнства, і на цій основі будувалася наступна фаза – схоластика.

Найважливішим моментом вчення Августина виступає його концепція співвідношення віри з раціональним знанням. Августин здійснює синтез християнської віри і античного раціоналізму, постулює як підставу цього синтезу презумпцію «вірую, щоб розуміти», що задасть згодом програмний канон християнської ортодоксії щодо проблеми співвідношення віри з раціональною критикою.

У схоластиці Вільям Оккам виступав за реформу як методу, так і змісту, метою якого було спрощення. Вільям включив більшу частину робіт деяких попередніх богословів, особливо Дунса Скота. Від Дунса Скота Вільям Оккам вивів свій погляд на божественну всемогутність, погляд на витонченість і виправдання,

більшу частину своєї гносеології та етичних переконань. Однак він також виступив і проти Скота у розумінні універсалій, офіційного розрізнення *ex parte rei* (тобто «у застосуванні до створених речей») і свого погляду на ощадливість, який став відомим як Бритва Оккама.

Одна з особливостей середньовічної філософії проявилася в знаменитій суперечці між реалістами (від лат. *Realis* – речовий, дійсний) і номіналістами (від лат. *Nomen* – ім'я, найменування). Суперечка йшла про природу універсалій (від лат. *Universalis* – загальний), тобто про природу загальних понять. Реалісти, Еріугена (бл. 810 – бл. 877) та головним чином Тома Аквінський, ґрунтуючись на положенні Аристотеля про те, що загальне існує в нерозривному зв'язку з одиничним, будучи його формою, сформулювали концепцію про три види існування універсалій. Згідно їх концепції, універсалії існують трояким чином: «до речей» в божественному розумі, «в самих речах» як їх сутність, або форма і «після речей», тобто в людському розумі як результат абстракції і узагальнення. Таке вирішення питання носить в історії філософії назву «помірного реалізму» на відміну від «крайнього реалізму», згідно з яким загальне існує тільки поза речей. Крайній реалізм платонівського толку при всій своїй, здавалося б, початкової пристосованості до ідеалістичної схоластики не міг бути прийнятий ортодоксальною церквою саме внаслідок того, що матерія була частково виправдана християнством як одна з двох природ Ісуса Христа.

Не покидаючи цілком ґрунт номіналізму, В. Оккам зайняв середню позицію між згаданими протилежними течіями. В. Оккам визнавав реальність загальних понять або універсалій, але вважав, що вони існують не поза і незалежно від суб'єкта, а всередині нього у вигляді концептів або розумових образів. У складі душі В. Оккам виділяв перцепт і концепти. Перцепт – це терміни або знаки, що мають відношення до одиничних предметів; концепти ж являють собою терміни або знаки, що позначають відносини між перцептами і відносяться до багатьох подібним об'єктам. Поняття є похідними від перцептів, які в свою чергу викликаються зовнішніми предметами. Перетворення перцепт

(знаки першого роду) в концепти (знаки другого роду) здійснюється за допомогою мови.

Схоластика (від грецького слова “схола” – школа) – це специфічна система середньовікової філософсько-теологічної думки, яка зародилась в монастирських школах. Пізніше так стали іменувати всю середньовічну філософію. Схоластика була спрямована на раціоналізацію обґрунтування основ християнського віровчення, насамперед для осмислення і доведення буття Бога. Вважалося що істина вже дана в Біблії, її тільки необхідно вивести звідти. Природа перестає бути найважливішим об’єктом людського пізнання. Основна увага зосереджується на пізнанні Бога в людській душі. Схоластика в основному опирається на формальну логіку Аристотеля. З виникненням середньовічних університетів схоластика досягає вершин свого розвитку (XII – XIV ст.).

Завдання філософії схоласти вбачали в пізнанні Бога (через природу), доказах того, що всі догмати церкви не суперечать розуму. Центральними вважали проблеми співвідношення знання й віри, волі й розуму, одиничного й загального. Остання відома як суперечка про універсалії – природу загальних понять – реалізм і номіналізм. Реалісти (Еріугена, Ансельм Кентерберійський та ін.) доводили, що універсалії, загальні поняття є реальними і існують незалежно від речей.

Номіналізм представляв собою зачатки матеріалістичного напрямку. Вчення номіналістів про об’єктивне існування предметів і явищ природи вело до підризу церковної догми про первинність духовного і вторинності матеріального, до ослаблення авторитету церкви і Священного писання.

Термін «номіналізм» походить від латинського «nomen» – «ім’я». Згідно номіналістів, загальні поняття – тільки імена; вони не володіють ніяким самостійним існуванням і утворюються нашим розумом шляхом абстрагування деяких ознак, загальних для цілого ряду речей. Наприклад, поняття «людина» виходить тільки відкиданням всіх ознак, характерних для кожної людини окремо, і концентрації того, що є загальним для всіх: людина – це жива істота, наділена розумом більше, ніж будь яка з тварин.

Таким чином, згідно з вченням номіналістів, універсалії існують не до речей, а після речей. Деякі номіналісти навіть доводили, що загальні поняття є не більше, ніж звуки людського голосу.

Реалісти показували, що загальні поняття по відношенню до окремих речей природи є первинними і існують реально, самі по собі. Вони приписували загальним поняттям самостійне існування, незалежне від окремих речей і людини. Предмети ж природи, на їхню думку, представляють лише форми прояву загальних понять. У той час слово «реалізм» не мало нічого спільного з сучасним значенням цього слова. Під реалізмом малося на увазі вчення, згідно з яким справжньою реальністю володіють тільки загальні поняття, або універсалії, а не одиничні предмети. Згідно середньовічним реалістам, універсалії існують до речей, являючи собою думки, ідеї в божественному розумі. І тільки завдяки цьому людський розум в змозі пізнавати сутність речей, бо ця сутність і є не що інше, як загальне поняття.

Крайній реалізм намагався замінити поміркованим Тома Аквінський (1225-1274 рр.). В своїх працях Тома Аквінський, крім богослов'я і філософії, розглядав питання моралі, права, державного устрою та економіки.

Головним принципом у вченні Аквінського є «одкровення». Він розмежовує області теології і філософії, намагається поставити філософію на службу релігії. Але, визнаючи відмінність між ними, він вбачає її лише в методах досягнення результатів. Що ж до предмета, то він розрізняється у філософії і теології лише частково. Тома визнає, що деякі з догматів теології можуть бути доведені філософією (буття Бога, безсмертя людської душі тощо). Більшість догматів, проте, непідвладні філософським засобам доведення, вони осягаються вірою. Отже, Тома розрізняє істини розуму і істини віри. І хоча він намагається довести, що розум і віра не суперечать одне одному, що між ними повинна бути «гармонія», все ж істини розуму повинні бути підпорядковані істинам віри.

Тома вважав, що людська душа нематеріальна, самосуца і безсмертна. Вона — субстанція, яка досягає своєї повноти лише в єдності з тілом. Але тілесність має суттєве значення, саме в єдно-

сті його з душею існує людська особистість. Згідно Аквінського, думає, переживає не тіло і не душа самі по собі, а їх єдність.

Спираючись на положення Аристотеля про те, що загальне існує в єдності з одиничним, є його формою, Тома сформулював концепцію про три види існування універсалій. Універсалії існують «до речей» в божественному розумі, «в самих речах» як їхня сутність або форма, і «після речей» тобто в людському розумі як результат абстракції і узагальнення.

У своєму тлумаченні істини та процесу пізнання Тома погоджується з Аристотелем, визначаючи істину як «узгодженість», «адекватність» розуму та речі. Але речі в Аристотеля — це самостійні реальності, а у Томи вони створені Богом, не мають власного буття і лише «беруть участь у бутті».

По-новому Тома Аквінський трактує поняття творчості: творчість може протікати тільки за законами раціонального знання. Він характеризує процес творчої діяльності за допомогою термінів «цілісність» («*integritas*»), «співзвуччя» («*consonantia*»), «ясність» («*claritas*»), «домірність» («*adaegnatio*»). У процесі творчої діяльності Тома Аквінський визначає чотири етапи: перший – це розвиток творчої діяльності за законом діалектики; на другому етапі для здійснення творчої діяльності необхідна виробляюча причина («*ex ratione causae efficientis*»); на третьому етапі у творчій діяльності повинні бути випадковість, можливість і необхідність («*ex contingente possibili et necessario*»); на четвертому етапі творча діяльність повинна досягти ступеня досконалості («*ex gradibus perfectionis*»).

Підбиваючи підсумки, можна сказати, що християнська патристика вперше докладно розробила ідейні (а не догматичні) засади нового, християнського світобачення. І для цього вона використовувала в широкому обсязі досягнення античної філософії. Головною метою схоластичної філософії була побудова комплексної системи раціонального знання, що включає знання про Бога, світ і людину. Суть схоластичного методу висловлює пізнавальна установка – від аналізу способів висловлювання про суще до аналізу самої реальності. Так, учення Аристотеля про універсальне та загальне продовжило тенденцію розвитку реалізму та номіналізму Середньовіччя.

Оскільки реальні процеси розвитку в суспільстві відносин пізнання і моральності знаходили своє віддзеркалення у філософських, етичних теоріях своїх історичних епох в тривалій і духовно насиченій історії ідей, то в цілому, проблеми, які поставали, намагались розв'язати, звертаючись до історії найзначніших вчень минулого, тим самим закладаючи основи нашого сучасного погляду на ці питання. В цьому сенсі особливий інтерес у осмисленні метафізичної кризи як кризи соціальних ідеалів, роль філософії у запереченні і подоланні тих засновків, з яких виходили попередні наукові системи й які належить переосмислити, представляє 17 століття. Історія філософії Нового часу як відкриття нових смислових опор для існування людини, як світоглядний арсенал для вирішення проблеми вибору метафізичної ідеї, яка постала перед людством та яка визначить спрямованість руху наукового пошуку – в цьому сенсі постання Модерну - важливий період в історії людства. В епоху Нового часу були розроблені основні ідеї, характерні для європейської свідомості, що сформували загальну теоретичну основу історико-філософських вчень аж до наших днів. Відбувся корінний перегляд поглядів на людину, що багато в чому стимулювало розвиток емпіричного природознавства подальших сторіч. Для самої філософії це обернулося рішучою переорієнтацією у бік емпіризму і сенсуалізму. Виявилися власне соціальні чинники визначення меж теоретичного пізнання, що відкривали перспективи для розвитку моральної філософії.

Справжнім центром новаторської думки була Англія. Звідси необхідність особливої уваги до творчості британських емпіриків того часу і, перш за все, Джона Локка. Ім'я Джона Локка (1632-1704) займає вельми почесне місце не тільки у ряді великих філософських імен епохи Нового часу, але і в світовому історико-філософському процесі. Філософські концепції теорії пізнання і моральності англійського мислителя послужили своєрідним зв'язуючим елементом між філософською і соціально-етичною думкою 17 і 18 століть. Слід зазначити, що Локк зіграв видатну роль в розвитку політичних концепцій 17 століття, залишивши нащадкам достатньо повно розроблену систему ідей, які лягли в основу сучасної політики. До Локка також сходять філософське

вчення про виховання, що послужило розвитку філософсько-педагогічної думки епохи Просвітництва. Достатньо очевидним представляється той факт, що для самого Локка на першому місці його філософських інтересів стояла гносеологічна і політико-правова проблематика, а не дослідження питань етичної поведінки людини і створення науки про мораль. Це підтверджується і самою назвою основної праці філософа «Розвідка про людське розуміння»⁵². Це його головна робота з теоретичній філософії, яка найбільше принесла йому слави, але його вплив на філософію політики був такий великий і такий тривалий, що його можна розглядати як засновника філософського лібералізму, так само як і емпіризму в теорії пізнання.

Локк є найвдалішим зі всіх філософів. Він закінчив свою роботу по теоретичній філософії якраз в той момент, коли правління в його країні потрапило в руки людей, які розділяли його політичні погляди. В подальші роки найенергійніші і впливові політики і філософи підтримували і на практиці і в теорії погляди, які він проповідував. Його політичні теорії, розвинені потім Монтеск'є, відображені в американській конституції і знаходять вживання всюди, де існує суперечка між президентом і конгресом. На його теорії ґрунтувалися європейські конституції. Автор «Досвіду про людське розуміння» визначав досвід як сукупність зовнішнього і внутрішнього почуття, послідовно проводив принцип сенсуалізму, сформульований ще в античній філософії, – «немає нічого в думці, чого раніше не було б у відчуттях».

Але оскільки світ є тим, чим він є, ясно, що правильний висновок з істинних посилок не може привести до помилок; але посилки можуть бути настільки близькі до істини, наскільки це потрібне в теоретичному відношенні, і, проте, вони можуть привести до практично абсурдних наслідків.

Локк розрізняє екзистенціальні положення і есенціальні – існування речі та її сутність. І тут можливі три види знання: інтуїтивне, демонстративне і плотське.

⁵² Локк Дж. Розвідка про людське розуміння : В 4 кн. Пер. з англ. Н. Бордукова- Харків : Акта, 2007. - 152 с.

Інтуїтивне знання Локк розуміє так само, як Декарт. Те, що він називає демонстративним знанням – відповідає дедуктивному знанню у Декарта.

Декарт доводив буття матеріального миру, відштовхуючись від уявлення про правдивість Бога. Але для Локка це дуже метафізичний аргумент, тому він взагалі ніяк не доводить буття зовнішнього світу. Локк в цьому плані набагато більш скептичний, ніж Декарт. Головна мета Локка – визначення джерел ідей і видів знання. Під ідеєю Локк розуміє будь-який об'єкт мислення. Мислення ж він розуміє абсолютно в декартівському значенні, як свідомість про щось.

Але найважливішим внеском Локка в метафізику Нового часу стало його розрізнення первинних і вторинних якостей. Терміни не їм були винайдені, але саме з його подачі вони стали дуже популярними і дотепер такими залишаються.

Його «Розвідка про людське розуміння» відкриває нову добу в історії філософії, це перший європейський літературний твір, повністю присвячений теорії пізнання. Однією з вихідних положень теорії пізнання Локка був теза про походження всього людського знання з досвіду. Але емпіризм не завжди однаковий, бо під «досвідом» можна розуміти або почуттєві сприйняття людей (такий емпіризм називається сенсуалізмом), або стану психіки взагалі (емпіричний раціоналізм). Джон Локк виступив продовжувачем Бекона, Гоббса і Гассенді, зробив обґрунтування його головному принципу – походження знань й ідей з почуттєвого світу. Але щоб обґрунтувати сенсуалістичну позицію, потрібно було піддати обґрунтованій критиці антисенсуалістичну течію в теорії пізнання, що визнає особливе позачуттєве знання. Цій критиці й присвячена вся книжка «Розвідка про людське розуміння». Критика теорії вроджених ідей стала принциповим вихідним пунктом для нового світогляду, який вимальовував Локк, вона підготувала ґрунт для подальшого аналізу питань про межі знання, його будову, шляхи і оформлення.

Сенсуалізм теорії пізнання Локка тісно пов'язаний з методологічним емпіризмом. Філософію Локка можна характеризувати як вчення, яке прямо спрямоване проти раціоналізму Декарта, проти систем Спінози і Лейбніца. Локк заперечує існування

«уроджених ідей», які б грали важливу роль для теоретично пізнання Декарта, і концепцію «уроджених принципів» Лейбніца, які становили власне таку собі природну потенцію розуміння ідей.

Аргументи, які Локк висуває проти теорії уроджених ідей, є, як зазначив Гегель, емпіричними. Для Локка досвід, передусім, вплив предметів навколишнього світу на нас, наші почуттєві органи, тобто відчуття є основою будь-якого пізнання. Однак у відповідності до однієї зі своїх основних тез про необхідність вивчення здібностей і національних меж людського пізнання, він звертає увагу й на дослідження власне процесу пізнання, на діяльність думки (душі).

Роздуми, у сенсі Локка, є процесом, у якому з простих (елементарних) ідей (отриманих з урахуванням зовнішнього й внутрішнього досвіду) виникають нові ідеї, які можуть з'явитися безпосередньо з урахуванням почуттів чи рефлексії. Сюди відносяться такі загальні поняття, як простір, час тощо.

Можна не перебільшуючи сказати, що поглиблена розробка Локком питань теорії пізнання були новим кроком у історико-філософському розвитку.

Вся теорія пізнання Локка тісно пов'язана з фундаментальними світоглядними силами: люди знаходяться в зовнішньому, не залежному від них середовищі, володіють здібностями пізнавати його і пристосовуватися до нього, можуть зберігати знання про зовнішній світ і варіювати в ньому свою поведінку.

Філософія Д. Локка є логічним завершенням лінії англійського емпіризму 17 століття і в той же час є новим ступенем в розвитку філософської думки Нового часу. Локк довів лінію сенсуалізму до цюнайвищого її виразу і трансформував її в доктрину емпіризму, принципово протиставивши її раціоналізму.

Вершиною розвитку європейської класики стає німецька класична філософія (II пол. XVIII – I пол. XIX ст.) – І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шелінг, Г. Гегель. Європейська класична філософія виникає у період утвердження буржуазного суспільства та його цінностей. То був час буржуазних революцій в Європі (Англії, Нідерландах, Франції). З позиції розуму були піддані критиці основи релігії, суспільства, розуміння природи. Це період розвитку науки,

тому наука і проблема пізнання (гносеологія, логіка, методологія) складають ядро всієї філософської проблематики. Це епоха новацій, масштабних змін та істотних зрушень у всіх сферах життєдіяльності людини.

Основною темою філософії Нового часу стала тема пізнання. Склалися два великих течії: емпіризм і раціоналізм, по-різному трактували джерела і природу людського знання.

Мислителів цікавить сама людина, її природа, її самостійність, її творчість, її самоствердження, нарешті, краса. Витоки такого філософського інтересу багато в чому визначилися переходом від феодално-сільського до буржуазно-міського способу життя і індустріального господарства. Самим ходом історії виявлялася особлива роль творчості людини, її активності. Зрушення в бік антропоцентризму означало розуміння творчості як першорядної гідності людини. У духовний світ людини проникають ідеї прогресу, енергійного прагнення до майбутнього. Діяльність людей починають розглядати не як кругообіг подій, де немає ні початку, ні кінця, а як розвиток від примітивних до все більш досконалих форм. Для досократиків проблема творчої діяльності практично відсутня, оскільки людина сприймається такою самою природною і невід'ємною частиною світу, буття, як і всі інші «природні» предмети і явища. Відносини між людиною і Абсолютом стають проблемою лише у Платона, останній в цьому питанні дав класичну філософську модель, яка проіснувала аж до початку ХХ ст. Платон вперше ясно усвідомлює інородність людини та всього навколишнього світу, всієї природної реальності, і в цьому сенсі уявлення про людину як ізольовану, відособлену частину реальності є першим і найважливішим принципом платонівської концепції людини. Другим принципом є переконання Платона в тому, що універсальною формою відносини «людини-атома» до всього іншого світу є раціональне пізнання цього світу. Саме на шляху раціонального пізнання душа, за Платоном, знаходить втрачене, «забуте» абсолютне знання і повертається до єдності з абсолютним началом.

У Гегеля наявне ототожнення поняття «розвиток» і «творчість». Разом з тим він звертає увагу на примат ідеального над матеріальним у культурно-творчій діяльності людини та обме-

женість свободи творчої діяльності об'єктивною необхідністю. Гегель розглядає творчість як діяльність, що народжує світ. Діяльність проявляється як самодіяльність, тобто як діяльність, що виникла на ґрунті внутрішніх протилежностей. Глибинною основою гегелівської діалектики була середньовічна концепція історії, поширення не тільки на суспільство, але й на природу ключових ідей християнського розуміння зв'язку Бога і людини. Але формування західноєвропейської філософії Нового часу супроводжувалося суттєвими змінами *світоглядних* настанов і вимагало створення якісно нових уявлень про світ.

У другій половині XIX ст. найбільш впливовим рухом західної філософії стає позитивізм. Він оголосив єдиним джерелом знання конкретні частки науки і виступив проти філософії як метафізики, але за філософію як особливу науку. Під метафілософією позитивісти розуміли умоглядну філософію буття (онтологію, гносеологію). За задумом вважалося, що тільки сукупність наук надає право говорити про світ у цілому. Тобто, якщо філософія наукова, то вона повинна позбутися спроб судити про світ у цілому. Це реакція на нездатність старої філософії вирішити проблеми, пов'язані з розвитком науки. Поняття колишньої філософії (про буття, сутність, причини), що у силу їхньої високої абстрактності не можуть бути перевірені або вивчені за допомогою досвіду, позитивізм оголосив помилковими і позбавленими змісту.

Позитивізм почав спробу осмислення істини на основі точного експериментального знання. Ідея знати, щоб передбачити, передбачати – щоб мати силу. Фактично виявилось, що позитивісти заперечували сутнісне пізнання світу, тому що орієнтувалися тільки на позачуттєве пізнання. Причому самі категорії позитивізму – заперечення умогляду, феноменалізм – виявилися занадто сміховинними, метафізичними. Тобто, позитивізм відмовляється від визнання апріорного пізнання єдиним засобом досягнення справжнього знання. Як єдиний засіб наукового пізнання позитивісти виділяють наукові методи. Наука розглядається позитивістами як засіб пізнання і перетворення світу. Позитивісти вважають, що наука здатна виявити в процесах природи і суспільства закономірне, також для позитивізм-

му характерна віра в прогрес. Заклик відкинути «метафізичні спекуляції» і звернутися до досвіду в умовах першої половини XIX століття до деякої міри сприяв розвитку емпіричних досліджень, більш широкому освоєнню спеціальних і приватних методів правознавства. Кожна наступна наука, з одного боку, спирається на попередні, а з іншого боку — до змісту останніх не зводиться і розробляє свої власні закони. Логічна послідовність наук у цілому збігається з історією їхнього виникнення і розвитку. Раніше всього в самостійну науку оформилася математика: тепер, міркує О. Конт, прийшла пора соціології. Соціологія, як загальна теоретична наука про явища соціального життя в їхній статистиці і динаміці, за Контом, включає різноманітне коло знань, у тому числі про політику, державу, право, релігію, філософію, економіку, мораль. Позитивізм є типовим сциєнтичним світоглядом. Сциєнтизм хвибує тим, що намагається звести існування людини до буття речі серед інших речей, не бачить специфіки людського існування, яку не можна зрозуміти, виходячи зі знання природи. В цьому сенсі сциєнтизм (і позитивізм як його різновид) є опонентом антропологічного (гуманістичного) світогляду, який за вихідне обирає специфіку людського буття в світі. Виразниками антропологічної тенденції у філософії наприкінці XIX-XX ст. є філософія життя, феноменологія, екзистенціалізм та герменевтика. Наприкінці XIX, протягом XX ст. опозиція сциєнтизму й антропологізму є однією з найважливіших у світовій філософії, культурі загалом. Варто зауважити, що на основі позитивістської методології О. Конт розробив класифікацію наук. Зазначене питання в ті роки отримало особливу актуальність, різко збільшився потік нових фактів, зросло значення емпіричних прийомів дослідження й у цьому зв'язку гостро постали проблеми, з одного боку, диференціації наук, а з іншого боку — їх субординації й інтеграції.

Безумовно, необхідність нових уявлень про світ було викликано не тільки змінами, пов'язаними з переходом суспільства на індустріальний шлях розвитку і змінами в соціальному організмі, але й значним просуванням в галузі природознавчих наук, передусім у дослідженні живої природи. Стало зрозумілим, що природа як сукупність природних (не штучних) умов існування

людства не з'являється раптово, а проходить досить тривалий шлях розвитку для набуття таких характеристик, у яких міг виникнути і розвиватись біологічний вид *Homo sapiens*. Природою в масштабах планети Земля, оточуючим середовищем для людини як біологічної істоти є певна система взаємозв'язків між абіотичними та біотичними факторами планети – біосфера. Як зазначав Вернадський, людина як всяке живе природне тіло, нерозривно зв'язана з певною геологічною оболонкою нашої планети – біосферою, різко відмінною від інших її оболонок, будова якої визначається її своєрідною організованістю і яка займає в ній, як обособлена частина цілого, закономірно визначене місце.

Зміст терміну «біосфера» змінювався з часом. З'явився він у біології в XVIII ст. і спочатку використовувався зовсім в іншому сенсі, ніж зараз. У той час «біосферами» називали невеликі кулеподібні тіла (глобули), які лежать в основі всіх живих організмів. Такі уявлення були обґрунтовані видатним французькими природодослідниками Жоржем Бюффоном та Жаном-Батистом Ламарком, які висунули ідею про існування «безсмертних органічних молекул», що лежать в основі всіх живих організмів. У 1875 р. австрійський вчений Едуард Зюсс визначив біосферу як особливу оболонку Землі, утворювану живими організмами, або, іншими словами, сукупності живих тіл, що населяють Землю, зону органічного життя, що охоплює область взаємодії атмосфери, літосфери та гідросфери. Сучасне розуміння біосфери було закладено В.І. Вернадським. У 1926 р. в роботі «Біосфера» він дав таке визначення: біосфера – це цілісна геологічна оболонка Землі, що населена життям і перетворена ним. Тобто спочатку біосфера розглядалась, як частина живого, потім навпаки, стала цілим, що включає в собі живе, і наприкінці прийняла в себе неорганічні складові та процеси перетворення їх.

В науці існує велика кількість визначень життя. Різні наукові дисципліни, кожна з своєї точки зору, визначають життя. У зв'язку з цим В.І. Вернадський вважав за доцільне уникати цього терміну і користувався поняттями «жива речовина» та «живе природне тіло». Кожний живий організм у біосфері – природний об'єкт – є живе природне тіло. Жива речовина біосфери є сукупність живих організмів, що в ній існують. Однак без визначення

поняття життя, хоча б у самих загальних рисах, як способу існування живого організму неможливо пояснити особливості взаємовідносин цього організму з оточуючим його середовищем.

Синтезуючи різноманітні підходи до визначення змісту поняття «життя» стосовно біологічних організмів, необхідно, в першу чергу, зазначити, що воно є способом існування цих організмів. Специфіка цього способу існування полягає в тому, що живий організм існує в неперервному процесі обміну речовиною та енергією між ним та оточуючим середовищем. Причому цей обмін не є хаотичним і безсистемним. Живий організм споживає речовину та енергію вибірково, у певних формах їх існування і виділяє також певним чином оброблені та організовані речовину та енергію. Тим самим особливості процесу існування живого визначають його організуючу роль у біосфері. В цілому ж життя можна визначити як безперервний процес обміну речовиною та енергією між організмом та оточуючим середовищем.

Живе «творює» біосферу та її основні особливості, обумовлює її структуру. В самому загальному вигляді вона складається з неживої та живої речовини. При цьому нежива речовина може бути представлена як сукупність неживої речовини, що існувала до появи життя і не зазнала його впливу, і біогенної неживої речовини, тобто результату життєдіяльності живих організмів. У ході розвитку біосфери як тенденція проявляється прагнення живої речовини все більше обмежуватись у своїй життєдіяльності використанням біогенної неживої речовини.

Сам процес пізнання живого потребував філософського осмислення. Зокрема категорії діалектики, які ми розглядали, а саме ціле і частина, свідомо чи підсвідомо застосовувались мислителями з найдавніших часів. Давні філософи писали про необхідність гармонії та співрозмірності частин, що складають людський організм як ціле. Дарвін за ціле приймав вид, а на прикладі окремих особин досліджував ознаки мінливості чи спадковості. Мендель виводив закони розщеплення спадкових ознак, виокремлюючи рослини з певними характеристиками із загальної маси посіяних рослин. З розвитком природничих наук змінювались і удосконалювались методи вивчення живого, але важливо розуміти, що незалежно від того на якому рівні ми

досліджуємо біологічні об'єкти, спостерігаємо за ними у електронному мікроскопі, чи вивчаємо міграцію перелітних птахів, ми неодмінно повинні враховувати, що біологічним об'єктам притаманна водночас гармонія і складність внутрішніх зв'язків. Саме для живого, як ні для чого іншого, справедливе твердження про те, що ціле є дещо більше ніж сума його частин, а зв'язки частин у складі цілого, часто дуже складні і переплетені між собою. У свою чергу, частина, перебуваючи у складі цілого може набувати нових ознак або втрачати старі у порівнянні з її відокремленням.

Що стосується методології пізнання живого, то і до її вивчення застосовують категорії ціле і частина, де частина – це певна область знань про досліджуваний предмет⁵³.

Аналізуючи сучасний стан природничих наук і біології зокрема, можемо узагальнити що подальші дослідження також будуть потребувати всебічного аналізу структури, внутрішніх зв'язків досліджуваного об'єкта. У філософії були розвинені два основних напрями вирішення цих питань. Одне з них було пов'язано з положенням, що будь-який предмет, об'єкт або явище представляють собою суму складових його частин, тобто що сума частин і становить якість цілого предмета. Прихильники іншого виходили з того, що будь-який об'єкт має деякі внутрішні невід'ємні якості, які залишаються в ньому навіть при відділенні частин. Таким чином, вирішуючи проблему можливості існування об'єкта (від самого простого, до найскладнішого, включаючи світ в цілому, *буття* в цілому), філософія оперувала поняттями «частина» і «ціле».

Дані поняття немислимі один без одного. Ціле завжди складається з деяких частин, а частина завжди є одиницею якогось цілого. Причому якщо властивість цілого легко звести до суми властивостей частин, то наявність деякого внутрішнього характеру цілісності як такої менш наочно і представити його складніше. У певному сенсі останнє було загадкою для розуму, тому що при цьому мислилася якась властивість, якої не було в частинах, а значить, вона з'являлося як би нізвідки.

⁵³ Кузнецов В. Про стан та перспективи розвитку методологічних досліджень науки, Філософська думка, 2005 № 6. Боднар В. Онтологічні аспекти життя в контексті сучасної біології // Вісник львівського університету, Філ. науки. 2008. Вип. 11. - С.72-79

Було встановлено, що різним типам зв'язків частин відповідають і різні типи цілісності. Наприклад, зв'язки будови (кристали та ін.), функціонування (життя організму), розвиток (рослина) відповідають структурному, функціональному та генетичному типам цілісності, що пов'язані між собою. Цілісність виступає як узагальнена характеристика об'єктів, як єдність частин у різноманітних їх зв'язках. Орієнтація на принцип цілісності дозволяє перебороти обмежені способи дослідження, що мали в свій час місце: елементаризм (розчленування цілого на частини), механіцизм (розуміння цілого як суми частин) та редукціонізм (зведення складного до простого).

Дослідження цих категорій сприяло розвитку системного підходу до пізнання різних об'єктів, відкрило шлях до формування категорій «елемент», «структура», «система». Поняття зв'язку сприяло становленню та розвитку уявлень про способи впорядкованості різних об'єктів.

Необхідність робити вибір з різноманіття можливостей – родова риса людства. Пліуралізм філософських ідей є виразом цієї можливості. Дійсна історія філософії ХХ ст. – лише одна з можливостей, що здійснилися. Бурхливе зростання науки і техніки обумовило інтенсивний розвиток виробництва, загострення суперечностей у соціальному житті, політичну нестійкість, і, як наслідок, відчуття кризи, що насувається. Процес поділу праці і вузька спеціалізація призвели до фрагментації людського буття і свідомості. Усе це знайшло відображення в переосмисленні співвідношення філософії і науки, філософії і релігії в житті людини і суспільства. Зміна соціально-економічної обстановки приводить до зміни змісту проблеми методів і типів філософствування. У філософській літературі існує значне число класифікацій шкіл і напрямків сучасної західної філософії. Серед них підкреслюється наявність двох тенденцій філософствування: *сцієнтистської* і *антисцієнтистської*. *Сцієнтистська тенденція* (від лат. *scientia* – наука) ґрунтується на уявленні про наукове знання як найвищу культурну цінність і достатню умову орієнтації людини у світі. *Антисцієнтистська тенденція*, навпаки, була пов'язана з тими негативними сторонами розвитку наукового знання і суспільного життя, які особливо

різко виявили себе після Першої світової війни й абсолютизували антираціоналістичні ідеї раннього періоду некласичної філософії (А. Шопенгауер, С. К'єркегор, Ф. Ніцше). Слід зазначити, що даний поділ досить умовний і схематичний, але, як відомо, усі схеми грішать однобічністю. У даному випадку однобічність виявляється у виділенні наскрізної проблематики, але при цьому не враховується взаємозв'язок і взаємовплив різних шкіл, а також тих тенденцій, які присутні в одному з напрямків, але актуалізуються в іншому, інколи протилежному. Так, неможливо однозначно класифікувати такі напрямки, як *феноменологія*, *фрейдизм* – наукоподібні за формою, але такі, що змістовно тяжіють до антисциєнтизму. У найбільш завершеній формі сциєнтистський тип філософствування реалізується в *позитивізмі* (від лат. *positivus* – позитивний). Даний напрямок виникає в 30-40-і рр. XIX ст. як реакція на втрату пануючих позицій класичної філософії щодо гегелівської і кантівської систем. Сама назва напрямку випливає із сутності наук, що добувають позитивне знання про світ – фізика, хімія, астрономія, біологія тощо. Філософія ж, з погляду засновника позитивізму О. Конта, по-перше, не може дати позитивного знання про світ, і, по-друге, світоглядні питання метафізики (проблема буття, сенсу життя і т.п.) утрачають свою актуальність. У роботі «Курс позитивної філософії» О. Конт ототожнював науку і філософію, стверджуючи, що кожна наука «сама собі філософія». Іншими словами, йдеться тільки про «філософію математики», «філософії фізики» і т.д. Представники *першого позитивізму* (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Мілль) окреслили коло проблем – методологія наукового пізнання, питання логіки і мови науки – і визначили ставлення до суттєвих питань всього подальшого розвитку позитивізму, незалежно від його конкретних виявів. Так званий *другий позитивізм* був представлений ученими-натуралістами (Е. Мах, Р. Авенаріус, Е. Геккель), методологічні настанови яких тяжіли, врешті решт, до агностицизму. У 20-і рр. XX ст. починається новий етап розвитку позитивізму (*неопозитивізм*, або *аналітична філософія*). Його представниками були Л. Вітгенштейн, М. Шлік, Р. Карнап. Предметом неопозитивізму виступає аналіз форм мови і знання через можливості вираження цього знан-

ня в мові. Причини, що обумовили формування проблематики неопозитивізму, такі:

- розвиток науки (процеси абстрагування, новий етап формалізації, розробка логіко-математичного аналізу знання, наприклад, завдання інтерпретації математичного апарата в теоретичній фізиці);

- набуття гносеологічною проблематикою після так званого лінгвістичного повороту семантичного забарвлення: рівень абстракції наукового знання, представленого в штучних, формалізованих мовах зробили недостатніми методи безпосереднього співвіднесення мисленого змісту й об'єктивного стану речей, як це традиційно розглядалося у філософії. Виникла проблема змісту використовуваного наукового апарату, внаслідок чого в гносеології формується особлива область логіко-гносеологічного дослідження знаків, тобто почалося вивчення семантичних значень знаків, що мали потребу у чіткому гносеологічному визначенні. Таким чином, у неопозитивізмі теоретико-пізнавальні та методологічні проблеми науки тісно сходяться з особливим комплексом питань логіки, теоретичної лінгвістики, семантики та їх дослідження в різних площинах так званої «проблеми значення». Результати аналізу процесу мислення і його складових, що здійснювався різними школами неопозитивізму (логічним позитивізмом, логічним атомізмом, філософією лінгвістичного аналізу), були покладені в основу розвитку кібернетики, обчислювальної техніки, програмування. Разом з тим, самі неопозитивісти усвідомили обмеженість свого підходу, необхідність перегляду вихідних методологічних настанов і повернення до деяких положень класичної філософії. Поступова трансформація неопозитивізму наприкінці 60-х – початку 70-х рр. XX ст. в *постпозитивізм* (Т. Кун, К. Поппер, І. Лакатос) остаточно розкрила внутрішні суперечності неопозитивістської методології на прикладі вирішення соціально-філософської проблематики і питань філософії науки.

Продовження позитивістський тип мислення знайшов у *структуралізмі*, представники якого (К. Леві-Строс, Ж. Деррида, Р. Барт, М. Фуко) спробували надати гуманітарній галузі знання

строгість точних наук. Вони акцентували увагу на проблемах комунікації, знакових систем, ментальних структур та ін.

У США сциєнтистський тип філософствування знайшов вираження у прагматизмі (Дж. Дьюї, У. Джемс, Ч. Пірс), у якому позитивістські тенденції переплітаються з ірраціоналізмом А. Бергсона. Це відбилось на вирішенні проблеми істини, у дослідженні соціально-політичних і етичних питань.

Основні принципи неокантіанства виходили з трактування філософії як критики пізнання, заперечення онтології як наукової дисципліни, з визнання апіорних норм, що визначають процес пізнання. Для неогегельянства характерне прагнення до створення цілісного моністичного світогляду на основі оновленої інтерпретації вчення Г.-В.-Ф. Гегеля (Б. Кроче, Ф. Бредлі, Дж. Коллінгвуд).

Антисциєнтистський тип філософствування, навпаки, бере під сумнів домагання розуму на остаточне осягнення істини, акцентуючи увагу на складній природі людини і суспільства, що включає не тільки раціональні, але й ірраціональні моменти буття. Вперше дану проблему поставив А. Шопенгауер у своїй роботі «Світ як воля і уявлення». Сутність особистості, за А. Шопенгауером, складає незалежна від розуму воля – абсолютно вільне бажання, невід'ємне від тілесного існування людини. Сама ж індивідуальна воля є проявом космічної світової волі, що є основою та істинним змістом всього існуючого.

Філософія А. Шопенгауера стала одним з основних джерел «філософії життя», а також передувала деяким сучасним психологічним концепціям. Слід зазначити, що поняття «життя» трактувалося різними філософами по-різному. Так, Ф. Ніцше трактує життя як біологічний прояв волі до влади, В. Дільтей – як реальний душевно-духовний зв'язок представників різних епох і культур, О. Шпенглер – як «долю», «душу» культури.

Найповніше антисциєнтистський тип філософствування розкрився в екзистенціалізмі – філософській течії, що висуває на перший план сенсожиттєві питання, які не піддаються раціональному поясненню. Філософія екзистенціалізму протиставляє сутність і існування (екзистенцію) людини, чи взагалі заперечує сутність як щось наперед задане буттю людей. Такі ідеї були

викликані до життя двома світовими війнами, революціями та іншими соціальними катаклізмами, що потрясли Європу в ХХ ст. Основними проблемами екзистенціалізму були проблеми людини, її справжнього буття, свободи і відповідальності, життя і смерті. Як модуси людського буття (екзистенціали) вони розглядали турботу, занедбаність, провину, страх, відповідальність, вибір, смерть. Екзистенціали відбивають абсурдність буття відчуженої людини у відчуженому світі. Абсурд – ведучий мотив міркувань екзистенціалістів, що виражає безглуздість існування як світу, так і людини. Символічність назв творів екзистенціалістів – «Нудота», «Мертві без поховання», «Слова» Ж.-П. Сартра, «Чума», «Людина, що бунтує» А. Камю та ін. – орієнтована на те, щоб емоційно передати стани й умонастрої несправжнього людського існування. Екзистенціалізм був своєрідною реакцією філософії на засилля позитивістської методології в області науки і соціальних процесів, зниження цінності людської особистості у технізованому, раціоналізованому суспільстві, у якому спілкування стає анонімним, а людина – безликою.

Пошук сенсів людського буття в межах суспільства, що трансформується, став метою *філософської герменевтики* (грець. *ερμηνευτική*, від *ερμηνεύω* – роз'яснюю, витлумачую). Цей напрямок отримав свою назву від ім'я Гермеса, персонажа давньогрецьких міфів, що віщав людям волю богів. З самого початку герменевтика – це теорія і практика тлумачення, розуміння та інтерпретації текстів, насамперед, Святого Писання, а також вчення про передумови і засоби такого розуміння. Для ведучих представників герменевтики, передусім Х.-Г. Гадамера герменевтика є не методом, а універсальною філософією сучасності. Вона повинна дати відповідь на питання: чи можливе розуміння навколишнього нас світу? Як у цьому розумінні втілюється істина буття? У широкому розумінні, герменевтика повинна стати самосвідомістю сучасної людини. На противагу раціоналістичному засиллю неопозитивізму, Х.-Г. Гадамер апелює до етики й естетики, що формують смак, забарвлюючи процес переживання. По-друге, справжнє розуміння є не тільки репродуктивним, але є завжди також і продуктивним відношенням між інтерпретатором і тра-

дицією. Особлива роль інтерпретатора полягає у тому, що йому належить право доповнювати традицію новими смислами.

Ключовою ідеєю Х.-Г. Гадамера є ідея мови як особливої онтологічної реальності. На його погляд, «буття є мова». Тільки в мові відкривається людині істина, через неї пізнається світ у всій його розмаїтості. Філософська герменевтика надала гуманітарним наукам особливий метод, що спирається на теоретико-пізнавальні категорії: (інтуїція, розуміння, передрозуміння, інтерпретація, пояснення, «герменевтичне коло»). Герменевтичний метод найбільш затребуваний в історії і семіотиці, логіці і гносеології мови, філології, літературній критиці, перекладацькій діяльності, юридичній практиці.

Величезний вплив на постмодерну філософію включаючи як сциентистський, так і антисциентистський типи філософствування, мала *феноменологія* (від грець. φαινόμενον – те, що з'являється і λόγος – вчення) *Е. Гуссерля*. Об'єктом філософського дослідження, за *Е. Гуссерлем*, виступає наукове знання і пізнання; метою – побудова «науки про науку», універсального «науковчення». Головне у філософії *Е. Гуссерля* – феноменологічний метод, спрямований на аналіз свідомості. Першим кроком цього методу виступає феноменологічна редукція як спосіб очищення свідомості від емпіричного змісту з метою сприйняття чистих значень предметів, затемнених суперечливими думками й оцінками. Ці значення переживаються в досвіді чистої свідомості й обробляються нею до рівня смислових структур.

Е. Гуссерль відмовляється від виділення суб'єкта й об'єкта в гносеології. Феноменологія внутрішньо суперечлива: з одного боку, вона традиційно орієнтується на науку і наукове знання на протигагу психологізму в логіці, що склався наприкінці XIX ст., а з іншого боку, вона орієнтована на розробку проблеми ірраціонального в культурі за допомогою таких понять, як «життєвий світ» і «наука».

Пограничне положення між сциентистським і антисциентистським типами філософствування займає також *психоаналіз*, який формально зародився як науковий напрям, що змістовно вивчає несвідоме, тобто ірраціональне в людській психіці. Засновником психоаналізу став *З. Фрейд*, який представив психіку

у вигляді трьох рівнів – свідомого «Я», підсвідомого «Воно» і передсвідомого «Над-Я». Головне досягнення З. Фрейда полягало у відкритті підсвідомого – глибинного шару людської психіки, сукупності активних психічних станів і процесів, не усвідомлюваних у буденному досвіді особи. Підсвідоме, за З. Фрейдом, детермінує зміст нашої свідомості. У повсякденному житті людина змушена постійно вибирати між «принципом задоволення» і «принципом реальності», що складає основу внутрішньо-особистісного конфлікту і причину сублимації особистості.

Розроблена З. Фрейдом техніка психоаналізу спрямована на оволодіння підсвідомим, перекладі його змісту в усвідомлені поняття й образи. Пізнання в психоаналізі розуміється як пізнання підсвідомого, що виявляється нічим іншим, як пригадуванням, поновленням у пам'яті людини давно забутих, витіснених у підсвідоме, знань. В області соціальної філософії З. Фрейд доходить до висновку, що культура веде до зменшення людського щастя і посилення почуття провини через зростаюче обмеження реалізації природних бажань, виражає песимістичні погляди на можливість людського суспільства.

Навіть такий короткий огляд основних напрямків західної філософії демонструє, по-перше, що філософія розвивається в контексті основних проблем сучасності, таких як проблеми розвитку науки, методології наукового пізнання, сутності науково-технічної революції, ролі техніки і місця людини у технізованому світі, соціальних і політичних проблем; по-друге, названі школи не ізольовані, а взаємодоповнюють, уточнюють положення одна одної. Історія філософії сучасної епохи свідчить, що багатомірний світ не може бути досліджений лише одним універсальним методом, необхідний методологічний синтез результатів пошуків різних філософських напрямків. Можна прогнозувати, що у III тис. саме ця тенденція отримає свій подальший розвиток.

СПЕЦИФІКА СТАНОВЛЕННЯ ПІЗНАВАЛЬНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ У ДОБУ ПРОСВІТНИЦТВА

Марина Савельєва

*Парадокс енциклопедизму
як прояв просвітницької свободи пізнання*

Парадокс пізнання — це ситуація внутрішньої, об'єктивної відсутності суперечності при зовнішньому, суб'єктивному остаточно вираженому його прояві. Іншими словами, це «удавана суперечність» або «ілюзія суперечності». Основною причиною прояву парадоксу є мимовільна взаємна заміна смислових зв'язків при загальному збереженні логіки змісту та невольний перехід від раціонального до міфологічного ставлення до об'єкта. Інакше кажучи, у процесі такого пізнання зникають звичні змістовні різниці між поняттями, чуттєвими уявленнями, моральними оцінками, інтуїтивними образами, несвідомими імпульсами тощо. Зникають реальні протистояння та реальні несуперечності, виникають уявні. У зв'язку з цим багато дослідників визначали феномен як момент неузгодженості мислення та об'єкта. Зокрема, В. С. Біблер колись вказував, що за певних ситуацій мислення може справді схоплювати об'єкт, лише уникаючи логічних процедур. Скажімо, якщо це робить інтуїтивно. Або на момент створення художнього образу. Якщо ж відбувається спроба визначити об'єкт за допомогою розумового апарату та зробити його надбанням загальної думки, всякий сенс руйнується.

Ситуація парадоксу виникає в тому випадку, якщо зміст мислення виражається гранично конкретизованою, зведеною на рівень абстрактної індивідуальності формою — здатністю до судження. Саме судження зовні, змістовно постає як раціональне, прозоре, завершене і загальнодоступне для розуміння, але насправді формально є позараціональною (у тому числі і не-

філософською), врешті-решт міфологічною формою пізнання. Прикладом є кантівські антиномії, складені за всіма законами формальної логіки і наповнені змістом, що сприймається раціонально лише частково. Проте загалом антиномічні висловлювання на кшталт «Світ кінцевий — світ нескінченний» є змістовно міфологічними, оскільки можуть бути підкріплені чим завгодно. Отже, нічим остаточно.

Філософська сутність відношення мислення до буття виражається, як відомо, у його запитувальному характері. Смысл останнього — у усвідомленому і тому скептичному самовираженні мислення як міри буття. Підходячи до буття з запитанням, мислення пристосовується до нього, намагаючись нічого не спотворити і не втручатися у його структуру. Якщо ж мислення відбивається у судженні, то виступає абсолютним, безальтернативним (само)ствердженням стосовно буття. І в цьому розумінні, як не дивно, є безвідносним. Достатньо прислухатися або вчитатися в тексти Д. Дідро, щоб схопити особливу — судячу, присуджуючу (буквально!) — інтонацію мислення, що не дозволяє проявитись багатозначності смислу. Ось, наприклад, його думка стосовно вираження судження смаку: він більше схилився до Вергілія, ніж Фонтенеля, але перед ними віддав би перевагу Феокриту, бо той, не маючи витонченості першого, набагато правдивіший за нього і далекий від манірності другого. Так само безапеляційно Дідро висловлювався стосовно стилю в манери живопису, — скажімо, карикатуру вважав не жанром, а манерою малюнку, тобто суперечливою гарному смаку (що, зрозуміло, помилково). І так до нескінченності. Здатність до судження реалізується і затверджується за рахунок буття, всупереч йому, витісняє його, посідає його місце. Забираючи собі основну буттєву функцію часу, саме стаючи підставою часу, своєю демонстративністю воно робить залежним від часу все довкола. Причому ця залежність не від вічності, буттєвості часу, а від його суб'єктивістського, «швидкоплинного» перетравлення у сприйнятті того, хто судить. Тобто це зворотна залежність часу (= образу часу) від самого судження. Так, Дідро вважав, що істинна лінія, ідеальний зразок краси існували тільки в уявленнях Агасіїв, Рафаелей, Пуссенов, Пюже, Пігалей, Фальконе, з чим, звісно, треба сперечатись. Але ці слова

чудові тим, що в них, як у протиставлених дзеркалах, відбивається нескінченність вкладених одне в одне смислів, що розчиняють об'єктивну реальність у власних образах. Ідеали краси, що існували начебто в головах великих майстрів минулого, за іронією, виявляються лише концептуально існуючими в голові автора «Салонів»...

Як бачимо, щоб судження відбулося, зовсім не потрібно «вмикати» механізм сумніву (а запитання є словесною репрезентацією сумніву як наслідку абсолютного незнання). Необхідно мати розвинену уяву, потужну фантазію і, напевно, приховану схильність до створення ілюзій. Але все це не має відношення до філософування, тому що здатність до судження формується там, де немає підстави щось з чимось узгодити, але є суб'єктивне і не завжди обґрунтоване бажання будь-що-будь зробити це. Філософське мислення не ставить собі такої мети, не думає про відповідність самого себе до буття. Воно може говорити про себе як про буття (елеати), або намагатися виражати буття в логіці понять (Гегель); в ньому є категорія, але немає категоричності, яка виникає при визначенні буття «як такого і більше ніякого» (Біблер). Філософське мислення відображає буття щодо себе, але не намагається *дорівнювати* його собі. А судження спрямоване саме на рівняння мислення з буттям: замість того, щоб задаватися питанням, як можливий перехід чуттєвого в надчуттєве, суб'єкт судження уявляє, бачить одне як інше — за аналогією чи інтуїцією, але завжди без будь-якої опосередкованої образної ланки. І тому здатність до судження може бути будь-якою — естетичною, релігійною, чуттєво-емпіричною. Але тільки не філософською. Скоріше за все, вона міфологічна, тому що мислення при цьому спрямовується не на буття, небуття чи на світ як такі, а на видиме чи уявне буття, небуття чи світ — на їх ідеї. Тобто мислення спрямовується до створення змістовних деталей у власних межах, сприймаючи ці змісти цілісно, як монади буття.

Таким чином, є суттєва відмінність у тому, щоб пояснити підставу можливості прояву знання, і в тому, щоб охопити та знерухомити судженням всю масу вже наявних знань з цього питання, припинивши тим самим їх подальший розвиток. Судження як зміст думки стає «за-судженням» її форми, оскільки робить все,

що протистоїть думці, залежним від неї, принаймні на словах. Реальність речі знецінюється, замінюючись нав'язаним (і далеко не завжди об'єктивним) змістом. Але й у тому випадку, якщо смисл судження є об'єктивним, він агресивно тяжіє над річчю, диктуючи їй правила (само)реалізації. Це призводить до розбіжності між дійсністю смислу судження та особливостями сприйняття цього смислу ззовні. В результаті неминуче відбувається підміна логічних зв'язків — моральний досвід естетизується і перестає бути серйозним, філософія та наука ідеологізуються, релігія політизується, мистецтво набуває побутового характеру. Здатність до судження формує якийсь новий — свій власний? — світ як міф, як іншу реальність, який рано чи пізно починає претендувати на законодавчість. В. С. Біблер називав таку ситуацію бездіяльністю форми свідомості, або безформністю практичної дії. Можна також назвати це міфологічною нормою ставлення до світу, коли суб'єкт здатності до судження нічого не створює і нічого не руйнує на практиці, але інтенсивно займається всім на словах і досягає не тільки словесних результатів. Він руйнує та творить, не виходячи за межі мислення; проте результати виявляються іноді цілком реальними, якщо стають надбанням громадськості. Наприклад, якщо вся попередня філософія підпадає під акт (за)судження, з'являється можливість використовувати її як «будівельний матеріал» до створення нових суджень. Не породжувати новий акт усвідомленого відображення світу, а переінакшити словесно вже наявні погляди, ідеї, концепції. Переставити місцями слова, позбавивши їх первозданного смислу, але зберігши їх про запас «в тіні» свого мислення. Це вже не філософське і точно не моральне завдання, а естетичне — завдання реалізації раціональним чином чуттєвого ставлення до світу, власного смаку.

Таким чином, народжуючись на підставі міфу, судження, яким би воно не було за змістом, має естетичну форму як абсолютну підставу та умову самовиправдання.

Ситуація парадоксу проявляється незалежно від часу, — зазвичай, у межах індивідуальної свідомості, коли вона порушує

міру індивідуальності і проривається у загальність, прагнучи при цьому зберегти предметний характер. Проте в історії свідомості є період, коли парадоксальність мислення вперше продемонструвала себе як феномен масової свідомості, поступово витісняючи з форми свідомості її філософський аспект. Це доба європейського Просвітництва — період, коли пошуки універсальних методів наукового пізнання та створення великих класифікацій речей і «сходів природи» призвели до порушення гносеологічного заходу, що відбулося у створенні французької Енциклопедії або Тлумачного словника наук, мистецтв та ремесел.

На перший погляд, Енциклопедія — просто кількісний спосіб розвитку ідеї нескінченного впорядкування емпіричної інформації. Насправді ж в Енциклопедії немає жорсткої методологічно обґрунтованої класифікації (алфавітний і предметно-проблемний напрями — зовнішні, можна сказати, випадкові способи угруповання знань). І це найкраще підтвердження того, що для більшості авторів мета створення Енциклопедії була зовсім іншою: за її допомогою вони мали намір *боротися із пересудами та забобонами масової свідомості та сприяти формуванню вільної раціональної думки*. Проте автори Енциклопедії називали пересудами і забобонами як релігійні погляди, так і всякі уявлення, які приймаються близько до серця, з чуттєвою безпосередністю, які однак заволодівали думками людей і незалежно від їх волі спрямовували напрямок думки. Все, що має однозначну предметність, з чого можна зробити ідолів, «зупинити час», має бути зараховано до рангу забобонів. Пізніше це було підтверджено вже в іншій методологічній традиції: «...Відповідно до поширеного забобону явища приймалися за речі самі по собі, а потім виникало прагнення абсолютної завершеності їх синтезу в той або інший спосіб (які, проте, обидва були однаково неможливими), чого, однак, від явищ аж ніяк не можна очікувати. Тоді, отже, не було ніякої дійсної суперечності розуму з самим собою у положеннях: ряд явищ, даних самих по собі, має абсолютно перший початок, і: цей ряд існує абсолютно й сам по собі, без будь-якого початку; адже обидва положення цілком сумісні, бо явища за своїм існуванням (як явища) самі по собі суть ніщо, тобто щось суперечливе, тож допущення їх природно мусить тяг-

ти за собою суперечливі висновки»⁵⁴. Як бачимо, Кант вказував, що в такому тлумаченні пересудів і забобонів таїться небезпека втрати морального заходу відношення не тільки мислення до буття, а й практичної поведінки — здатність до судження у своїй рефлексії подумки (a priori) бере до уваги спосіб уявлення кожного іншого, щоб власне судження нібито зважало на сукупний людський розум і втрачало підставу рефлексії, заміщаючись цими предметами.

Інакше кажучи, як тільки суб'єкт судження намагається філософувати, рефлексувати, він непомітно для себе вживається в рефлексивний досвід того, кого судить, і при цьому втрачає здатність свідомо розрізняти щось, насамперед добро і зло. У цьому полягає формальний аспект парадоксальності енциклопедичного мислення.

Очевидно, енциклопедисти здогадувалися про це і тому пропонували нові — чіткі, ясні, загальнодоступні — визначення різноманітних сфер життєдіяльності і розраховували, що їх сприймуть всерйоз і надовго. Фактично, зроблять новими пересудами, довіряючи їм свої життя. Автори Енциклопедії намагалися поєднати певні традиції минулого з новими вимогами до художньої та наукової творчості. Зокрема, Дідро вважав, що добрий смак у мистецтві ґрунтується на синтезі правдоподібного зображення (форми) та повчального змісту.

Це означало, що здатність до гарного смаку як естетична конкретизація здатності до судження виключає дію уяви. Тобто виражається тими способами та прийомами, які мистецтвом не є. І в цьому полягає змістовний аспект парадоксальності енциклопедичного мислення.

Виходить, що боротьба з забобонами повинна була вестися їх же засобами, що неминуче призводило до їх відновлення. Тому вся Енциклопедія складається не просто з визначень, а із закінчених, аналітичних визначень, кожне з яких своєю безальтернативністю не дозволяло розуму, що пізнає, рухатися вперед. Енциклопедія — свого роду еталон, їй не можна заперечити, її зміст небажано уточнювати або пояснювати. Можна припусти-

⁵⁴ Кант І. Критика чистого розуму / Пер. І. Бурковського. — Київ: Юніверс, 2000. — С. 423.

ти, що в умовах зростаючого просвітницького атеїзму та науково обґрунтованої аморальності вона здатна була посісти місце Святого Письма та морального кодексу. Певною мірою так і сталося: Енциклопедія — колективна, але не комунікативна праця; це інтелектуальне «багатоголосся», де кожен автор чує... ні, не голос Божий і не власне сумління, а внутрішній «даймон». Зачарований його музикою, він також відсторонений від інших і не зрозумілий ними, як стародавні пророки.

По завершенні Енциклопедії опиняється під запитанням весь розвиток наук і мистецтв (але не філософії, оскільки саме питання «Як можливий розвиток наук мистецтв після Енциклопедії?» є філософським).

Таким чином, енциклопедичне мислення, з одного боку, надає майже універсальних, всебічних знань, що не потребують доповнень і не є внутрішньо суперечливими. Але, з іншого боку, метою її є все ж таки не сліпа віра («Хай сховається пійма!» — одне з гасел енциклопедистів) і виховання аж ніяк не любові до знань у масовому суспільстві. Таке було б можливим лише у разі постійного прогресивного долаття існуючого рівня розвитку наук, мистецтв та ремесел. Тим самим, здатність до судження вступає в суперечність з традиційним моральним досвідом: «Не судіть...». Але вступає в суперечність так, що насправді немає ніякої суперечності: хто хоче, може орієнтуватися на дані Енциклопедії, хто не хоче, може не читати її, йдучи своїм шляхом. Енциклопедія була задумана як *приватна справа* групи інтелектуалів, яка виступала як «колективний індивід». Вона була задумана не як науковий проєкт (через парадоксальність), а як «твір мистецтва» саме тому, що дії кожного з авторів жодним чином не суперечили діям інших.

У цьому у полягає парадокс. Поки в ситуацію не втручається влада (поки немає монаршого наказу скрізь і у всьому посилатися на дані Енциклопедії), парадокс залишається самим собою, не трансформуючись у суперечності. Історично так і було. Влада не виявляла офіційного ставлення до проєкту. Кожен автор працював собі у задоволення, будучи абсолютно вільним у виборі теми, аргументів, методів, прикладів для викладу власних поглядів. Саме тому жанр цього твору міг бути лише естетичним.

Адже неможливо пов'язати за допомогою лише розсудку і розуму абсолютно автономні між собою галузі знання. Для цього потрібні перш за все інтуїція і почуття, що виступають по відношенню до розсудку і розуму апіорними формами судження смаку. Перефразовуючи думку все того ж Біблера, можна сказати, що енциклопедичне мислення здійснюється лише тоді, коли самодостатній предмет (у тому числі мислинневий) виявляється лише приводом для гри уяви, ерудиції та моралізаторства. Все разом воно складає енциклопедичну думку про предмет. Але головним в Енциклопедії є все ж таки не це, а бажання автора заявити про себе, не запрошуючи до спілкування чи дискусії.

Тільки так і було можливе створення Енциклопедії. Абстрагування почуттів до всезагального рівня та конкретизація розуму до індивідуального зосередження — ось завдання судження смаку. Енциклопедія якнайкраще з нею справляється. Кант про це говорив так: кожен має здатність до судження з надією бути почутим; але якщо я поділяю думку іншого, я відразу втрачаю цю здібність. Тому про смаки можна і не можна сперечатися. Не можна, тому що мій смак лише мій, що визначає сам себе. Можна і потрібно, тому що, навіть приймаючи чужий смак, ми визначаємо це ставлення до нього як форму суперечки та подолання в собі.

Енциклопедизм мислення є особливим — просвітницьким — способом прояву свободи мислення та поведінки. Просвітницька свобода відрізняється від більш ранніх досвідів свободи, — наприклад, давньогрецької як підстави набуття всезагального знання, або середньовічної як підстави усвідомленого підкорення надприродному. Для просвіченої людини XVIII століття свобода означала дійсну індивідуальну самостійність мислення та поведінки безвідносно до абсолютної трансцендентної підстави. Це було буржуазне, раціоналізоване уявлення про свободу, що унеможливлювало ірраціональні аспекти (наприклад, втручання долі). У контексті цього загального розуміння енциклопедизм є уявленням про остаточну і адекватну втіленість інтелектуальної свободи, коли загальне досягається через емпіричний (меха-

нічний) перебір. І тут особливо яскраво виражений парадокс: чим більше чужих ідей засвоює людина, тим менше вона має до них відношення, тому що втрачає своє «місце» серед них, розчиняється в їх смислах. Щоб зберегти емпіричну індивідуальність, вона відмовляється від особистісної (загальної, духовної) свободи, задовольняючись нескінченністю суджень про свободу або свободу судження — задовольняючись свободою слова. Кант у своїй третій Критиці говорив, що це відбувається тому, що ми у своєму судженні зважаємо не стільки на дійсні, скільки на можливі судження інших і ставимо себе на місце кожного іншого, відволікаючись тільки від обмежень, які випадково долучаються до нашого власного судження; а це своєю чергою викликано тим, що ми, наскільки можливо, опускаємо те, що в стані, обумовленому уявленням, є матерією, тобто відчуттям, і звертаємо увагу лише на формальні особливості свого уявлення чи стану, обумовленого нашим уявленням.

Таким чином, замість того щоб розглядати свободу як критерій загальності форми мислення і заснування будь-якої діяльності, діячі Просвітництва вважали її за зміст індивідуального мислення — за *думку про свободу*. Просвітники намагалися підвести уявлення про одиничне як особливе під загальне поняття, але це «одиничне особливе» не було опрацьовано в логіці, а лише інтуїтивно схоплено, окреслено метафорично. І тому воно не могло знайти підстави для адекватного знаходження себе в ньому, не гублячись і не виштовхуючи з нього собі подібних.

Парадокс цього досвіду свободи в тому, що по суті це лише «можливість свободи», яка розуміється як така і одночасно розуміється як образ справжньої свободи, тобто як справжня свобода. «Людина, яка судить» вільна не в собі і для себе, а тільки здається такою стосовно оточуючих, вважав Кант. Така свобода зникає разом зі зникненням судження. Судити про себе в спробі подолати щойно проведений акт судження людина не може, тому що це критерій «поганого смаку» (даремної нескінченності судження), адже в цьому випадку вона переконує у своїй правоті не тільки саму себе, але всіх. Судити адекватно про інших теж не виходить, тому що об'єкт розчиняється в акті судження. Що ж тоді зберігає авторську гідність і гідне судження? Нереальність,

ідеал. Оскільки у судженні провідну роль грає уява, воно за визначенням не може бути спрямоване на реальність, усі поняття судження є лише «уявними поняттями» або «поняттями про уяву».

Таким чином, свобода того, хто судить — це свобода поєднання розуму не з розумом, а тільки з уявою. У цьому поєднанні проявляється антиномічна свобода судження смаку. В. Біблер вважав, що про предмет такого судження вже не можна сказати, що він є насправді таким, можна лише відзначити, що він прекрасний. Але для того, щоб так сказати, для того, щоб предмет міг виступити таким, всі власні пізнавальні здібності повинні змінити свою суть, щоб відповідним чином ставитися до прекрасного предмета, вони повинні *не* ставитися до нього, повинні замкнутися на себе, повинні самозадовольнятися своїм самоперетворенням, повинні стати осередком внутрішнього спілкування, внутрішнього діалогу. Тобто самі повинні стати прекрасними. Це і є антиномія естетичної рефлексії, коли уява є націленою на перетворення на (невизначене) поняття, фокусується як припущення, зникає як уява. Поняття має тепер (в естетичному судженні) бути націленим на перетворення на уяву; у понятті повинне відтепер відтворюватися в потенції не загальне, але особливе, унікальне, один предмет, що конструюється як уявний предмет — але уявний як він є, тобто як предмет поняття. Іншими словами, якщо естетичний смак не є гідним предмета свого судження, він повинен «зіграти гідність» — уявити себе гідним, або ж уявити, що предмет не вартий його.

Це не глибинно-сміслова, а лише просторова (змістовно-інформативна та зовні демонстративна у процесі ерудиції) свобода. Це свобода, обмежена рамками гранично імморального закону та спрямована на безмежність проблематики дослідження. Це «свобода оперативного реагування» на зовнішні «подразники». Так, «свобода слова» у політиці є необхідним сурогатом справжньої, абсолютної свободи, способом періодичного «випускання пари» в умовах постійних соціальних суперечностей і конфліктів, відволіканням уваги від їх справжньої підстави. «Свобода слова» у мистецтві служить прикриттям власного непорозуміння прихованих цілей майстра. І т.п. Але оскільки судження ви-

будується за законом подоби до самого себе, то своїм нерозумінням його суб'єкт прагне наділити також об'єкт, зробити його *a priori* незрозумілим. Так би мовити, поділити з ним важкість власного комплексу. Такий є Дідро у своїй щирій (?) неприязні до творчості Франсуа Буше (нагадаю, що мислитель вважав цього художника цілковито необізнаним у тому, що таке грація, і стверджував, що йому стали майже недоступні поняття витонченості, чесності, невинності, простоти, що він ніколи не бачив природи, принаймні тієї, яка торкається людської душі кожної людини, особливо незіпсованої гріхом. Це надавало Дідро можливість стверджувати, що у Буше немає смаку.

Зазвичай, такий буржуазний, раціоналістичний різновид свободи спустошує свого суб'єкта; насмілюся, у свою чергу, стверджувати, що Дідро, захлинаючись критикуючи полотна Буше, навряд чи відчував себе задоволеним після цього розгрому. І не дивно: насправді переможець прагне вічної боротьби, щоб його супротивник завжди залишався на ногах; інакше — що залишається після перемоги? Лише слава — жалюгідний спогад про втілені пристрасті душі... Біблер говорить про це так: чим більше людина судить, тим менше вона виявляється задоволеною собою, тим більше вона вимагає наповнення ззовні. Вона не бачить мети свого інтелектуального існування, але інакше неспроможна себе реалізувати. А все тому, що судження ґрунтується на уяві, а уявою не можна заповнити особистість (якщо, звичайно, це не Нарцис — щоправда, відомо, чим закінчилася історія Нарциса). Насправді особистість можна наповнити лише реальністю діяльності щодо зміни самої себе в процесі естетичного споглядання (дослідити, яким чином уявлення про прекрасне впливає на неї). Смак же не є ні розсудковою, ні розумною діяльністю, — це лише можливість діяльності або діяльність можливості.

Така трансформація свободи у нескінченність можливості емпіричного перебирання понять була гіркою розплатою Просвітництва за непомірну раціоналізацію суті пізнання. Єдиний, хто це зрозумів, був Кант, і тому розкритикував здатність до судження з його примарною силою.

Методологічна функція енциклопедизму: французькі просвітники і Гегель

Як бачимо, Просвітництво у найбільш широкому розумінні — досить авторитарний феномен. Це пошуки підстави з метою визначення спрямованості та меж людського пізнання. Тобто, це вироблення певної *дидактики*, що певною мірою пригнічує діалектику. Коротко кажучи, це така ситуація, коли інтелектуальний прогрес врівноважує позитивність свого змісту негативністю диктату форми. Просвітництво XVIII століття — це ще й критика старої, релігійно-метафізичної підстави та ствердження уявлень про нову — природно-метафізичну — підставу, яка має втілюватися в людині як суб'єкті, що пізнає. Таким чином, просвітництво, за своєю суттю, завжди є переходом від того, що оголошується (чи справді є) незрозумілим, до того, що здається чи є більш ясним і зрозумілим — світлим, прозорим. Втім, об'єктивізм такої оцінки доповнюється етико-аксіологічним аспектом: «незрозуміле» ототожнюється з «неприродним», а «зрозуміле» — з «природним» (яке насправді може бути ще більш неприродним або навіть надприродним).

Процес просвітництва не є внутрішньо стабільним і гармонійним феноменом, насамперед тому, що він здійснюється не тільки і не стільки на підставі об'єктивних законів розвитку. Не всі внутрішні невідповідності та резерви розвитку в ньому є наслідками діалектичних суперечностей. Природа просвітництва, як вже було зазначено, не діалектична, а амбівалентна, уособлюючи собою парадокс. Тут суперечності ще нерозвинені, перебувають у процесі становлення; окремі структури епохи ще не набули смислового завершення і в процесі свого розвитку породжують взаємно виключні результати.

Очевидно, така амбівалентність була зумовлена тим, що за добу Просвітництва мислителі вже відійшли від розробки конкретних методів пізнання, які обіймали уми XVII століття. Тепер вони повернулися до одвічного питання пізнання Абсолюту, але вже з урахуванням наданих емпіризмом та раціоналізмом результатів. Тому Абсолют набув статусу підстави.

Проблема підстави не є діалектичною, тому що не може бути вирішена логічним шляхом, в процесі взаємного співвіднесення

методу і системи в межах індивідуального досвіду свідомості. Трансцендентальна сутність підстави повинна була формувати про себе трансценденталістські, тобто метафізичні уявлення. Але в умовах абсолютизації предметно-раціоналістичних світовідносин трансценденталізму не так просто було влаштуватися у своїй правомірності. Тому здебільшого пошуки підстави носили загальний характер, не стаючи, по суті, пошуками не лише всезагального, а навіть загального. Підстава вбачалась предметною.

Ось чому просвітницький характер пізнання був позбавлений внутрішньої цілісності. Дуалізм методології, затверджений свого часу Декартом, анітрохи не було подолано. І хоча пошуки єдиної підстави відображали цю мету подолання, все ж для цього не було об'єктивних умов: людина як суб'єкт дії була розірвана між приватним і державним життям, між моральним прогресом і громадським обов'язком. Тому пізнання здійснювалося одночасно начебто у двох світах, кожен з яких формував і реалізовував свої цілі та завдання. З одного боку, кожен конкретний, індивідуальний пізнавальний досвід фіксував аспект суперечливого ставлення до світу. З іншого боку, загальне обґрунтування статусу суб'єкта, який пізнає, було несуперечливим, бо тут продовжувала панувати віра, — цього разу як «віра розуму» або «розум віри», як у досвіді Канта.

Ось чому просвітницька критика всього попереднього досвіду людства була такою своєрідною: вона одночасно засуджувала та реабілітувала, відмовлялася та приймала, руйнувала та відновлювала. Старе продовжувало існувати в нових умовах, і цими зовнішніми обставинами (зовнішнім (першо)поштовхом) стверджувало себе як нове. Можна сказати, що насправді старовині просто надавалася сукупність нових значень. Помилково думати, що, будучи поміщеною в інші умови, вона могла виконувати інші функції. Аж ніяк. Умови змінювалися лише кількісним чином, світ розширювався, але принцип відносин, як і раніше, був механістичним. Тому старовина з легкістю оголошувалася новою, демонструючи таким чином дивовижну життєстійкість і знакову універсальність. Наприклад, однією з причин пошуків нової підстави стала обмеженість теологічної картини світу з

огляду на розвиток емпіричних наукових методів. Але теологія була однією із сфер втілення принципів раціоналізму. А оскільки впродовж доби Просвітництва раціоналізм використовувався як загальний (по суті, абсолютний) та істинний спосіб ставлення до світу, теологія парадоксальним чином збереглася та зміцнила свій авторитет, трансформувавшись у різні концепції «філософії релігії». (Досліди німецьких містиків були винятком, що підтверджує правило.) Отже, доба Просвітництва використовувала той же самий раціоналізм, але вже інші його аспекти — не систему, а методи, діалектику та метафізику. Системи залишалися емпіричними. Винятком була лише філософія Канта, оскільки вона не спиралася на систему.

Таким чином, доба Просвітництва, поставивши в основу суб'єкта, який пізнає, тим самим, затвердила авторитарні способи і методи реалізації соціального прогресу, тобто показала прогрес в найбільш абстрактній і самовідчуженій формі. Причина такої авторитарності могла бути лише одна. «Епохальний» статус Просвітництва дуже умовний; термін «епоха/доба» стосовно XVIII століття можна вживати, скоріше, в аксіологічному, а не діалектико-логічному розумінні. Просвітництво було самостійним соціально-історичним періодом і навіть завершувало певний період історії. Це проміжний стан у розвитку, а для таких країн, як Німеччина чи Росія, і зовсім початковий. (Втім, на думку Гегеля, таким воно має бути для будь-якого народу і будь-якої культури.) Через це, Просвітництво було вкрай нестійким, за його характером не можна судити про можливі результати, що і підтверджувалося історією: і революція 1789 р., і Директорія, і Миколаївський абсолютизм були наслідками просвітницького характеру світовідносин.

Досвід Просвітництва XVIII століття показав, що реакція є характерною не тільки для завершальної стадії соціального розвитку, але присутня протягом всього соціокультурного етапу. Тільки на завершенні вона проявляється об'єктивно, у певних структурах соціально-економічних відносин. На початкових стадіях — лише на рівні розвитку ідей, як наслідок залишкового досвіду попередніх епох. У цьому розумінні, регресивність або реакційність є відображенням «творчої» функ-

ції ідей у світі і виступає способом збереження спадкоємності соціального досвіду.

Зрозуміло, що відкритий, незавершений принцип структури просвітницьких світовідносин з необхідністю повинен був включати різні методи та системи, оскільки тільки в їх взаємному відношенні могли здійснюватися пошуки єдиної підстави. Відносно до цієї підстави взаємні змістовні суперечності здавалися несуттєвими і просто знімалися.

Універсальним виразом єдності діалектики та дидактики, трансценденталізму та природної метафізики на той час міг виступати лише *енциклопедизм*. Це досвід механістичного перетворення раціоналізму. З метою усунення внутрішньої однобічності, раціоналізм трансформувався кількісно, поширюючись на всі структури буття, опредметнюючи його. В результаті місце «буття» посіла «природа». Причому, «природа» не у вузькому розумінні, — не як сфера неорганічних і органічних сполук, — а у найширшому, онтологічному розумінні: як «*natura*», тобто як необроблена засобами духу, абсолютно існуюча, явлена сутність.

Енциклопедизм був не формою, не способом, а саме одним із відображень пошуків підстави, оскільки відображав загальні її пошуки у всій сукупності індивідуальних дослідів пізнання. Декілька десятиліть тому його назвали б «досвідом суспільної свідомості», оскільки це загальноколективний досвід. Сьогодні, в умовах популярності герменевтичних та комунікативних практик, він цілком може бути названий інтерсуб'єктивним досвідом, тобто трансцендентальним досвідом багатьох Я, перетвореним (опредметненим) у процесі комунікації та інтерпретації. Таким чином, це ще й досвід перетвореної форми свідомості, що породжує зв'язки та відносини, прямо протилежні змісту висхідної форми. Так, якщо висхідна (трансцендентальна) форма свідомості мислиться раціоналістично, як певна ідея, що реалізується в суспільстві відповідно до поставленої мети, то, перетворюючись, вона з необхідністю породжує ірраціональні зв'язки та відносини, які, проте, виступають відображенням, а не спотворенням її сутності. Так, поряд з різними формами раціональності у філософських та наукових концепціях Просвітництва діють

автономні форми чуттєвості, що формують сферу апіорного знання, — простір і час. Причому вони зовсім не є наслідками перетворення раціональності як «колишні форми раціональності»; ці форми існують незалежно від форм раціональності і поряд з ними і до них, і ніяк не являються їх породженнями. Ось конкретний приклад. Моментами змісту просвітницького досвіду у різних ситуаціях є критика релігії та формування загальної наукової картини світу. Ці структури як відповідні форми мають критику попередніх емпіричного і раціоналістичного методів XVII століття та формування нового, раціонального уявлення про сутність Бога як найвищого Розуму. При цьому наука і релігія продовжують виступати незалежними одна від одної сферами знання і взаємно виключаються не в цілому, а в окремих ситуаціях. Тобто існують незалежно одна від одної на підставі форм чуттєвості суб'єкта, який пізнає.

Якщо застосувати принцип «перетворення форми» щодо енциклопедичного досвіду, виходить така картина.

Насамперед, мета, з якою створюється енциклопедія, будь-коли здійснюється як така. Метою будь-якого довідника є він сам як розгорнуте поле інформації. Але тут виникають на перший погляд недоречні питання: що таке довідник? навіщо збирати інформацію воедино, якщо є окремі дослідження, лише збудовані в алфавітному чи іншому порядку? Очевидно, справа тут не в самій інформації, а в способі її подання, в ідеальному уявленні про її місце в світі, — уявленні, від якого залежить результат. Але цим результатом є не нова форма знання, а його зміст, його можливість бути зрозумілим і використаним суб'єктами, які пізнають. Інформація може бути новою, і навряд чи стає новою, коли зібрана разом. Але тоді вона стає інакше зрозумілою та доцільною. Вся справа у систематиці. Складається враження (а «враження» — це вже щось ірраціональне), що якась сила утримує разом, поряд безвідносні речі та знання про них. Ця сила розумна (доцільна) і водночас ірраціональна (невідома): розумна у собі й собі і ірраціональна щодо нас. Вона робить так, що кожна, описана окремо річ, виглядає набагато менш цінною, ніж сукупний опис речей. Ця сила робить так, що укладені разом описи незбагненим чином впливають один на одного, проявляючись

та відображаючись один в одному. Нарешті, вона робить так, що людський розум, будучи за природою дуже обмеженим і тому вибіркоvim, все ж таки прагне поглинути цю інформацію цілком, не висмикуючи окремі її частини. Так, читачі енциклопедії не лише стають частиною створеного нею світу — ідеологічного світу — а й самі продовжують його добудовувати, і при цьому створюють свій світ, — світ читачів загальної системи природи, де кожен розуміє іншого без слів, і все думають, що знають більше тих, хто поки що не долучився до їхньої системи знання. Отже, знання — як «сила», але й «таємниця» для тих, хто вміним користуватися. І, зрештою, воно — «праця», яка нікому не дається легко.

Далі, подаючи окремі знання про окремі речі, пов'язані між собою лише зовнішньою схематизацією (алфавітною послідовністю, хронологією, видоутворенням, проблематикою та ін.), енциклопедія формує у більшості людей принципово інше уявлення про сутність знання. Воно — «сила» лише тоді, коли, залишаючись за змістом індивідуальним та конкретним, формою виступає як загальне. А якщо воно не може за своїм змістом вписатися в цю форму, це все одно буде зроблено шляхом перетворення форми або змісту. Так, алфавітний порядок є одним із видів перетворення форми. Чим простіше співвідношення одиничного і загального, тим паче особливим і результативним це знання представляється. В основі такого співвідношення лежить механіка, і це робить енциклопедичну систему знання майже вічною.

Зрозуміло, що загальний характер такого знання — уявний, тому що всі зв'язки між окремо описаними предметами та речами замикаються на суб'єкта як носія форми свідомості — на автора та читача. Але саме завдяки суб'єкту енциклопедизм набуває вигляду наслідку об'єктивного розвитку пізнання: енциклопедичне знання є нічим іншим, як способом втілення (а згодом і відображення) загальної системи природи.

* * *

Серед енциклопедичних дослідів на той час увагу привертають два. Це незакінчена «Енциклопедія наук, мистецтв і ремісництв» французьких просвітителів та «Енциклопедія філософських наук» Гегеля, що вийшла за життя філософа кількома виданнями.

Ставши суб'єктом обґрунтування буття, пізнаючий суб'єкт повинен був прагнути реалізувати головну мету свого життя, — мету, в якій виражалася його сутність. Він мав стати універсальним систематизатором буття, створити загальне уявлення про буття як природу, зрозуміле всім і кожному.

Але «суб'єктний» статус людини поступово перетворював її. З цілісної, буттєвючої істоти він перетворювався на одномірну, природну істоту. Можна сказати, що суб'єктність як якість спочатку була чужою людині, бо вона не є якістю. Вона — форма буття. Тому, приймаючи на себе місію суб'єкта, людина одночасно набувала (через самопізнання) і втрачала (у конкретних видах діяльності) свою сутність. Образно кажучи, просвітництво є процесом «просвітлення» в пізнанні навколишнього світу, тоді як саме джерело світла залишається в тіні.

Тому суб'єктний статус людини поступово позбавляв її людяності, у тому розумінні, що тепер не вся людина, усією своєю істотністю, була подобою трансцендентного світу, а лише її розумна діяльність. Дистанція між тілом і розумом не просто збільшилася, а набула взаємно відчуженого характеру; відносини душі і тіла, розуму та почуттів уявлялися механістично. Зрештою, цей процес мав завершитися повним самовідчуженням рефлексії, що й виявилось в концепті трансцендентального суб'єкта у Канта та Гегеля. Але початковий досвід, покладений енциклопедистами, полягав у тому, що людина як суб'єкт створює знання, яке здатне функціонувати автономно та згодом саме претендує на статус підстави.

У цьому розумінні між енциклопедичними дослідями французів і Гегеля можна побачити історико-логічну наступність і об'єктивну необхідність.

«Енциклопедія філософських наук» має безпосереднє відношення не тільки до доби Просвітництва, під завершення якої на-

родився філософ, а й до просвітницького стилю мислення. Так само, як і просвітителі, Гегель почав з критики існуючого методу пізнання релігії та обґрунтував необхідність формулювання нової підстави релігійного пізнання з огляду на нові критерії розуміння науки.

Але Гегель — просвітник-*філософ* і в цьому головна відмінність складу його мислення від мислення енциклопедичного. Французькі енциклопедисти поставили собі за мету зробити науку близькою і зрозумілою обивательському розуму. Тобто ця мета не мала безпосереднього відношення до стану мислення, була зовнішньою людині. Гегеля ж цікавила просвітницька функція філософії, основні риси якої він уже обмірковував у «Вступі» до «Феноменології духу». Причому, свою функцію не вважав допоміжною чи супутньою функції просвітителів. Просвітницька місія філософії, за його думкою, полягала не тільки в упорядкуванні, формалізуванні, систематизації емпірично-строкатої картини наук, залишеної багатьма поколіннями мислителів. Розуміння сутності філософії, за його думкою, мало вивести будь-яку мислячу людину до розуміння сутності науки, а, отже, і сутності буття: філософськи освічений суб'єкт ставав субстанціальним носієм Духа у всій його повноті.

Однак перш ніж стати універсальним способом пояснення світу, філософія сама має бути поясненою. Деякі особливості філософського мислення роблять його незрозумілим для оточуючих. Це насамперед заміщення конкретних понять абстрактними роздумами⁵⁵. Намір розуму перевести абстракцію в образ є неможливим і призводить до викривлення її сутності, дискредитує філософію в очах громадськості. Тому, якщо існує проблема невідповідності понять та уявлень, вона вказує на необхідність філософування. Це означає, що проблема повинна не тільки мати позитивне рішення, скільки бути прийнятою як онтологічна необхідність. Її слід розглядати як ситуацію, що супроводжує, пронизує, обґрунтовує пізнавальний процес. Коротко кажучи, ситуація філософування є такою, що проблемність не лише не гальмує, а, навпаки, стимулює процес мислення,

⁵⁵ Див.: Гегель Г. В. Ф. Наука логіки. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка / Упорядник Б. О. Лис. — Київ: Ліра-К, 2023. — § 3. (372 с.)

створює універсальну (формальну) можливість продукування теоретичних змістів. У процесі перетворення змісту образу на форми мислення проявляються моменти істини.

В результаті у Гегеля з'являється, ймовірно, перше в історії філософії наукове визначення філософії: «Філософією стали називати всіляке знання, предметом якого є пізнання сталої міри і загального у світі емпіричних одиниць, вивчення необхідності, закону в удаваному безладді, нескінченної кількості випадковостей, отже, знання, яке черпає водночас свій зміст у власному спогляданні та сприйнятті зовнішнього і внутрішнього, у передбачливій природі, як і у передбачливому дусі, й у людському серці»⁵⁶. Щоб зрозуміти це громіздке визначення і не менш громіздкий об'єкт, потрібна відповідна пропедевтика, і вона входить у завдання філософа.

Інакше кажучи, філософування, щоб бути істинним, має не тільки використовувати адекватну термінологію, а й робити її об'єктивною, тобто зрозумілою, або, як казав сам Гегель, перетворитися з «філософії в собі» на «філософію для себе та для інших»⁵⁷. У цьому розумінні Гегель не тільки продовжив місію Аристотеля, який визначив місце філософії в системі об'єктивного знання, а й довів цю об'єктивність до всезагальності шляхом обґрунтування «філософської практики» — можливості суспільного осмислення істини в результаті масового оволодіння навичками філософського мислення.

Таким чином, просвітницька роль філософії зводиться до того, що філософія є підставою, що утворює зв'язки духу і повсякденності, але підставою, представленою як логічна і засобами логіки, і такою, що саме з цієї причини прагне наблизити повсякденність до рівня теорії (= напоумити). Енциклопедизм філософії полягає в тому, щоб, не розпорошуючись у подробицях, все осягати на рівні начал⁵⁸. Такої думки, як відомо, дотримувався Аристотель. Філософія має виступати певним алгоритмом, що дозволяє а priori знаходити вирішення проблеми.

⁵⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логіки. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка. — § 7.

⁵⁷ Див.: Там само. — § 16.

⁵⁸ Там само. — § 16.

Цим концепція філософської підстави Гегеля відрізняється від подібних концепцій, запропонованих енциклопедистами та Кантом. Для французьких просвітників підставою виступала людина як суб'єкт, що пізнає; для Канта — людина як трансцендентальний Я-суб'єкт. В обох випадках, вважав Гегель, представлені були парадигми кінцевих підстав (тобто предметних), які «є лише частково резонуванням, почуттям, вірою, авторитетом інших, взагалі авторитетом внутрішнього і зовнішнього споглядання». Навіть позиція Канта, незважаючи на трансценденталістську манеру аргументації, була для Гегеля неприйнятною, оскільки неминуче викликала суб'єктивістські асоціації. Трансцендентальна свідомість як трансценденталістськи зрозуміле Я все одно сприймалася як аналогія індивідуального Я, мислимого трансцендентально, і тому сприймалася такою, що вимагала інтерсуб'єктивного простору для взаєморозуміння⁵⁹. Для самого ж Гегеля підставою був Дух, абсолютність якого визначається об'єктивною єдністю пройдених ним стадій становлення в інтерсуб'єктивному просторі.

Виступаючи підставою, сутністю та змістом самої себе, філософія, за задумом Гегеля, виявляється не «наукою наук», як вважав Арістотель, а «енциклопедією наук», і не лише за формою, а й за змістом. Тобто, вона не тільки виступає енциклопедією підстави, а й підставою створення енциклопедії наук. Вона вчить опановувати ідею, а змістом ідеї може бути все, що завгодно. Звідси висновок: справжня енциклопедія має бути лише філософською, інакше в ній буде представлено лише зовнішню єдність понять, що існує як «царство мінливості та випадковості».

У цьому розумінні енциклопедія перестає бути відкритим, незавершеним твором. Крім волі та бажання філософуючого суб'єкта існує ще й така річ, як «саморух понять», що становить внутрішню необхідність мислення. Тому навіть постійне кількісне поповнення змісту енциклопедії не може впливати на внутрішню систематизацію, якщо автори її дотримуватимуться філософської позиції при відборі матеріалу. Кожне нове поняття, закономірність, закон мають потрапляти в енциклопедію лише

⁵⁹ Саме в цьому пункті сучасні представники комунікативної філософії вбачають одну із слабких сторін кантівської епістемології.

за умови, що вони якось впливають на стан мислення, тобто мають ґрунтовний статус. Справді, якщо субстанцією всіх речей є людина як суб'єкт, що пізнає, то рано чи пізно мислитель впадає в дуалізм методології і втрачає ґрунт під ногами. Але якщо субстанцією є розум, саме — те, завдяки чому й у чому вся дійсність має своє буття, то тут дуалізм виключається, і логіка посідає позицію підстави. Все походить зі свідомості і повертається до неї за внутрішньою потребою. Тільки так у енциклопедії не буде випадкових описів. Енциклопедія виявляється «кругообігом понять» у мисленні, що здійснюється в процесі «озовнішнення» ідеї в природі.

Зрештою, філософська просвіченість призводить до інших результатів, ніж просвіченість наукова. Суперечність методу та системи в науці свідчить про їхню взаємну односторонність та необхідність використання додаткових методів. Але у філософському досвіді такого роду суперечність є виразом його сутності, бо спочиває на підставі трансцендентального суб'єкта-субстанції, тому й не потребує додаткового обґрунтування. І хоча Маркс свого часу стверджував, що Гегель привласнив собі право виступати від імені абсолютного суб'єкта, це, мабуть, не зовсім так. Трансцендентальний суб'єкт перестав бути абсолютним, оскільки є насправді трансцендентним. Він лише феноменально відображає абсолютну підставу. Але «філософський суб'єкт настільки ж є аналітичним, як і синтетичним», це «діяльність самого пізнання»⁶⁰, і тим відрізняється від мислення наукового. Наука повністю залежить від суб'єкта пізнання, у тому розумінні, що вона не має власної підстави. Будучи сферою відображення об'єктивного світу, вона є пасивною. Будучи високою теорією, вона потребує трансцендентального обґрунтування. Філософія ж, відбиваючи як об'єктивне (і як відбиваючи), виходить поза межі суб'єкт-об'єктних відносин у сферу трансцендентального.

⁶⁰ Там само. — § 238.

Статус природознавства в добу Просвітництва: Кант і Лінней

Упродовж Нової Доби процес становлення методології філософського та наукового пізнання здійснювався під впливом наростаючої механізації та відбувався у два етапи, кожен з яких, у свою чергу, являв собою діалектику двох зустрічних за змістом напрямків:

- XVII століття — єдність математизації філософії та філософії математики;

- XVIII століття — єдність пізнання філософії та офілософлення природознавства.

Логіка переходу від математичної методології до методології природничо-наукової є досить прозорою та історично закономірною. Проте трактувати та оцінювати її можна по-різному.

Можна розглядати розвиток наукового пізнання формально, тобто черговий етап становлення метафізики — як теоретичний етап. Тоді логікою цього етапу виступатиме співвідношення форми та змісту пізнання.

Зміни у пізнавальному процесі XVII століття були загалом відображенням нового — і за формою, і за змістом. Це справді було «нове мислення», оскільки воно саме опинилося у центрі своєї власної уваги. Воно одночасно виступало і суб'єктом пізнання (= формою), і його об'єктом (= змістом). У цьому розумінні йому як безальтернативному феномену нічого не протистояло. Навіть спроби Ф. Бекона безпосередньо вивчати природу лише на перший погляд стосувалися чогось, що знаходиться поза мисленням. Адже Бекон не був натуралістом (а якщо і був, то «натуралістом філософії»); його цікавила природа як така — тобто лише логічна її абстракція. Тому досвід Декарта був неминучим.

У цьому розумінні особливістю теорії пізнання XVII століття була єдність і тотожність методу і системи, і це виражалося в тому, що обґрунтування методу було змістом системи, а опис системи був зображенням методу у дії.

Але у XVIII столітті новизна дослідження пізнавального процесу полягала вже у розчленуванні єдності форми та змісту. «Дві субстанції» — вже не методологічна проблема, що займала вчені уми попереднього століття; тепер це дві самостійні проблеми,

що вивчалися окремо, зі своїми самостійними методами. Інакше кажучи, смисловий центр пізнання зник; «нове» почало видаватися набагато ціннішим у своїх локальних проявах, а не лише як ціле. Не тільки загальна «формула природи» — математика, а й кожна її «змінна» — кожне емпіричне дослідження виступає абсолютною моделлю розуміння істини, оскільки в її основі полягає постійний принцип — механістичне уявлення про рух, який і урівнює в правах різні методи пізнання.

Однак *як стало можливим* те фундаментальне перетворення пізнання у процесі та в результаті якого сформувалася нова парадигма свідомості, а згодом і людини? Для з'ясування цього необхідно розглядати процес розвитку пізнання не лише формально, а й змістовно — як етап виділення науки із загальної сфери метафізики — тобто як процес формування практичного ставлення до світу. Тоді логікою цього етапу будуть взаємини абстрактного та конкретного — математики та природознавства.

Чистий раціоналізм XVII століття з метою витіснення схоластичної силогістики Середньовіччя вважав механіку єдиною формою дослідження, що дорівнює схоластиці (і тому здатної її замінити) за способами аргументації граничних підстав буття. Застосування принципів механіки в аналізі форм мислення чи змісту світу формувало відповідно авторитет математики чи природознавства щодо людини світу.

І все ж таки це відоме і, загалом, досить прозоре уявлення ніяк не прояснює ситуації, чому так склалося, що з віку в вік пізнавальний процес рухався в напрямку від математики до природознавства, *в напрямку від механіцизму, що абстрактно трактується, до механіцизму конкретного.*

Мабуть, справа в тому, що процес пізнання однаковою мірою включає об'єктивні і суб'єктивні аспекти. З одного боку, в історії з необхідністю відбиваються індивідуальні нахили, пріоритети, бажання мислителів; з іншого боку, смисловий стрижень пізнання залишається незалежним від намірів і планів окремих людей і формується відповідно до суті пізнавального процесу, яка залишається до кінця не пізнаною. Тому логіка пізнавального процесу вибудовується завжди *post factum* і завжди з певною часткою інтерпретації. Можна сміливо сказати, що пізнання «само»

визначає, куди йому рухатися і куди спрямовувати можливості суб'єкта.

Тому історія розпорядилася так, що принципи механіки випробовувалися у науковому пізнанні не синхронно, а послідовно. У XVII столітті досліджувалися метафізичні можливості математики, яка єдина уявлялася здатною відображати підстави пізнання в існуванні апіорних і водночас предметних (тобто майже абсолютних) форм мислення.

Наступне століття перейшло від обґрунтування абсолютного авторитету математики до обґрунтування абсолютного авторитету природознавства так само неминуче, як неминуче слід було перейти від загальних уявлень про підставу до її конкретних проявів у різних сферах практичного опанування людиною дійсності. Після того, як Декарт та Спіноза обґрунтували когітальний (онтологічний) статус свідомості, з'явилася можливість перейти до дослідження обставин, що виявляються внаслідок її втілення у дійсність. Тому у XVIII столітті свідомість дедалі більше уявляють не як автономну субстанцію-суб'єкт, бо як «природну», звичайну характеристику людини, яка отримала статус суб'єкта. Спочатку це призводить до зведення сутності свідомості до сукупності предметних структур, керованих і залежних (Локк, Юм). Свідомість поглинається «природою», що розуміється якнайширше — як простір загальної необхідності, як те, що само не має свідомості і тому затуляє все у свою смислову порожнечу, як у чорну дірку. Інакше кажучи, логіка пізнавального процесу XVII століття полягала в тому, що одна комплексна, загальна методологічна проблема — проблема підстави, у статусі якої виступала свідомість — у XVIII столітті розділилася на кілька змістовних проблем. Все сталося відповідно до принципу дедукції, відкритого свого часу Декартом. В даному випадку проблема заснування розділилася на дві проблеми (предметне вираження двох субстанцій) — проблеми опису матеріального та духовного світів і, відповідно, опису матеріального та духовного досвідів.

Таким чином, філософська проблема підстави, поставлена у другій половині XVII століття, стала у XVIII столітті підставою формулювання наукових проблем.

В результаті склалася майже біблійна картина. Свідомість як певна онтологічна сфера, як субстанція-суб'єкт, що діє з необхідністю (механічно) і водночас вільно (природно) породжує світ своїх змістів — природний, звичайний світ. Тому проблеми, пов'язані з пізнавальним процесом, на якийсь час стають несуттєвими, поки Кант не відновив їх, ставлячи питання про межі пізнання та критерії загальності предметних методів у відношенні до методів метафізичних.

Проблема пізнання підстави як повернення свідомості у висхідну смислову точку була неминуча. Водночас це відображало діалектико-онтологічний характер ставлення людини до світу. У нових умовах гранично швидкого накопичення інформації в різних галузях людської життєдіяльності стара проблема набула нового формулювання. Тепер питання стояло не просто про знаходження чи вироблення єдиної, універсальної мови опису відображуваної дійсності як «природи», а й про одночасну рефлексію з приводу підстави та особливостей цієї мови. А це означало, що логічним завершенням формування класичного способу пізнання світу стала постановка проблеми взаємного переходу чуттєвого та надчуттєвого як проблеми ставлення до світу, вираженого засобами спеціальної — філософської чи наукової — мови. У цьому контексті думка Канта стала вирішальною: своєю першою «Критикою» він вирішив суперечку між Декартом та Локком щодо протистояння раціоналістичного та емпіричного критеріїв підстави пізнання.

* * *

При дослідженні закономірностей розвитку природознавства у XVIII столітті майже не звертають уваги на те, що механістичне дроблення єдиної картини світу відбувалося як результат становлення комплексного характеру мислення та практичної діяльності мислителів-природознавців. Втім, якщо й звертають увагу, то зазвичай оцінюють таке збільшення кількості наукових напрямів дуже негативно. Незважаючи на те, що більшість «стовпів» Нової Доби творили одночасно в кількох областях: Декарт і Лейбніц — математики, фізики та філософи, Спіноза — філософ і фізик, Лінней — мінеаролог, зоолог, лікар і ботанік та

ін., здається, що «гора народила мишу» — різнобічна діяльність призвела до втрати уявлень про єдність світу. Проте є вагомий аргумент, який дозволяє сьогодні сприймати метафізичний метод як щось застійне і примітивне. Справа не лише в тому, що «зупинка руху» була необхідною умовою вивчення предметного змісту світу та накопичення інформації (Ф. Енгельс). Насправді зупинка руху була необхідною умовою осмислення підстав пізнання. Для конкретизації змісту світу потрібен був єдиний, наскрізний принцип, здатний утримувати разом всю картину світу. І цим єдиним принципом став принцип сприйняття світу як розумного (раціонального), принцип спроможності співвіднесення змісту світу з формою свідомості людини. Іншими словами, на початку XVIII століття єдиною підставою пізнання стала виступати людина як не визначений цілком жодною конкретною наукою чи дисципліною суб'єкт. І це дало можливість Канту стверджувати, що хоч би якою уявлялася підстава, по суті вона є невизначеною. Отже, і принцип єдності світу може бути предметним, і змістовне дроблення картини світу було відносним і з необхідністю обґрунтованим засобами історичної логіки.

Те, що невизначеність підстави призводить до відносної визначеності її проявів, прагнучи довести ще Лейбніц у роботі «Про природу як таку або природну силу и діяльність створінь». Задовго до Канта він намагався розширити зміст поняття «природа», вважаючи, що необхідно припустити, що речам надана певна дієвість, форма чи сила, яку зазвичай називаємо природою. Характерно, що й природа містить у собі не просто фізичну, а життєву силу, то, за думкою Лейбніца, ця природна внутрішня сила може бути чітко зрозумілою, але наочно представленою не може бути; та й не повинна пояснюватися цим способом, так само як і природа душі, бо сила належить до таких речей, які досягаються розумом, а не уявою.

Незважаючи на те, що Лейбніц, на відміну від Канта, дотримувався не суб'єктивістського, а онтологічного погляду на сутність природи і вважав, що джерело її сили — у монадах, які мають божественне походження, між позиціями мислителів є спільний момент: обидва вважали, що природознавство вже не може бути зрозумілим на власній підставі (на відміну від математики). Для

Лейбніца такою підставою було трансцендентальне підґрунтя Божого буття; для Канта — досвід трансцендентального суб'єкта, яким виступає людська свідомість як формальна здатність у єдності зі своїм тілесним носієм. Таким чином, Лейбніц проводив ідею абсолютної підстави природничо-наукового пізнання, а Кант — ідею достатньої підстави розуму для природничо-наукового пізнання як логічного зв'язку між абсолютною підставою та її предметними проявами. У цьому контексті концепція Канта грає вирішальну, методологічну роль в становленні природничо-наукового пізнання.

Відповідаючи на поставлене собі питання про можливість природознавства, Кант не міг не пов'язувати його з математикою. Логіка становлення людського пізнання знаходила у його міркуваннях таку картину. Спочатку головною природною наукою вважають математику, оскільки її закони постійні і, використовуючи їх, людина здатна точно обчислювати зв'язки між речами. Проте внаслідок застосування математики свідомість і природа виявляються двома взаємно непереборними субстанціями. Математично зрозуміла природа є гранично відчуженою сферою, де немає свободи, оскільки діють лише зовнішні причини. Така автономна, замкнена у собі природа не має сенсу, тому людина починає штучно привносити у неї сенс, шукати у ній місце для себе. При цьому вона намагається не порушувати головний принцип наукового пізнання: ставлення до природи як об'єкта має залишатися відчуженим.

У цьому полягає сутність розвитку суперечності двох субстанцій, розв'язання якої Кант бачив у тому, що людина може за певних ситуацій ставитися відчужено і до самої себе як частини природи. Наприклад, людина може розглядати простір свого існування як природне підґрунтя своєї діяльності. Отже, вона, з одного боку, поміщає себе в природу, з іншого боку, може зробити це, лише помістивши природну реальність у зміст свого досвіду. Як природна, тілесна істота вона є об'єктом для самої себе як носія Духа, тобто трансцендентального суб'єкта. Людина не просто «застигає» в природі одним з її експонатів, а перетворює її на свій «сукупний досвід»⁶¹. Закони людського досвіду не супере-

⁶¹ Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / Пер. В. Терлецького. — Київ: Фоліо, 2018. — 284 с. — § 16, 17.

чать законам природи, більше того, тотожні їм, оскільки людина як частина природи природним чином (= вільно) реалізує її закони⁶², накладаючи на них категоріальні схеми розуму та апріорні форми чуттєвості. У процесі ставлення людського розуму до природи Кант малює майже діалектико-матеріалістичну картину основного завдання пізнання: «Натуралісти зрозуміли, що розум бачить тільки те, що сам створює за власним планом, що він з принципами своїх суджень повинен йти попереду, згідно з постійними законами, і змушувати природу відповідати на його запитання, а не тягнутися у неї ніби на повіді, тому що в іншому випадку спостереження, здійснені випадково, без заздалегідь складеного плану, не будуть пов'язані необхідним законом, тим часом як розум шукає такий закон і потребує його. Розум повинен підходити до природи, з одного боку, зі своїми принципами, лише за якими узгоджуються між собою явища і можуть мати силу законів, і, з іншого боку, з експериментами, придуманими за цими принципами для того, щоб черпати з природи знання, але не як школяр, якому вчитель підказує все, що він хоче, бо як суддя, який змушує свідка відповідати на запропоновані їм питання»⁶³.

Таким чином, із висловлювання Канта можна зробити два висновки. 1) Саме заняття природознавством сприяють розвитку антропологічного дискурсу — простору послідовного, теоретичного дослідження світу та людини з позицій «людяності» світовимірювання. Оскільки людина здавна шукала аргументи підтвердження для своєї сутності як «міри усіх речей», вершиною цієї аргументації стало її апелювання не до Бога, а до природи як наочного втілення цієї «міри». У результаті вільна сутність (= розмірність) людини виявляється у формуванні здатності до судження. 2) Здатність до судження як головне завоювання і особливість доби Просвітництва, як можливість судити за своїм досвідом (= від першої особи), як ознака дійсного розуму вперше повноцінно проявляється не в математиці, а в природознавстві, оскільки воно є сферою розгортання апріорних синтетичних суджень. Тому Кант і розглядав природознавство як найвищий

⁶² Там само.

⁶³ Кант І. Критика чистого розуму. — Зазначене видання. — С. 16-17.

прояв діяльності свідомості: починаючи мислити самостійно (= здійснювати синтез справжніх знань на підставі попереднього досвіду), людина перш за все звертається до того, що знаходиться поза нею — до природи як своєї відносної протилежності, щоб зрештою виявити подібність між нею та собою. З огляду на це, будь-яке пізнання як природний процес є частково пізнання природничо-наукове. «Препарування» насправді відбувається завжди, навіть у момент граничного абстрагування. Тому що будь-яке «ставлення» є «досвідом». Але реалізовувати своє завдання та намагатися досягти певного результату можливо лише через обґрунтування універсальної методології створення єдиної мови чи системи понять у кожній окремій галузі природознавства. Кант, як відомо, цим спеціально не займався, хоча у молодості віддавав належне природничим наукам. Але його творчий шлях виявився іншим: йому важливо було через розсудковий досвід природознавства пробитися до «самого розуму», метафізики. Сферу природознавства розвивали інші мислителі. Одним із найуспішніших виявився досвід Карла Ліннея.

* * *

Якщо «філософський статус» самої філософії був позначений у Нову Добу проблемою підстави, то «філософічність» природознавства, безумовно, виявилася у пошуках та аргументації цієї підстави для визначення ключових понять та законів у різних природничо-наукових областях. Отже, головна цінність природознавства XVIII століття полягає у розробці конкретно-наукових методологій, що мають у межах окремих наук загальний характер та статус законів. У цьому заслуга Ліннея була неоціненна. Він насамперед методолог, із чим згодна більшість дослідників його творчості. Він, дійсно, не відкривав нових областей знання та невідомих досі законів природи. Але він сформував новий метод — ясний, логічний, і за його допомогою вніс світло та порядок туди, де до нього панували хаос та сум'яття. Інакше кажучи, Лінней переглядав традиційні уявлення про наявні знання, відкриваючи, тим самим, нескінченність їхньої новизни. Так, він використав уже випробуване у другій половині XVII століття англійцем Дж. Реєм поняття «вид» — постійна ознака, що

передається спадково і відокремлює одну групу живих організмів від інших. Але при цьому Лінней ще й порушував питання про критерії видових ознак. Тобто включив вже наявне поняття до створеної власними зусиллями наукової картини світу і змусив його «працювати» в нових умовах.

Чому саме ці характеристики ми виокремлюємо як видові? Що змушує нас вважати одні ознаки провідними, а інші другорядними? Ці висхідні питання прояснюють причини, через які Лінней назвав один із головних своїх творів «Філософія ботаніки». Незважаючи на нескінченні переліки описів, у ньому є необхідна «філософічність»: дослідник не просто групував різні види, а класифікував їх відповідно до існуючих на той час уявлень про внутрішню доцільність. Зрозуміло, як віруюча людина, Лінней не міг уявити, що існування речей є абсолютно безцільним. Якщо людина виявляє певний сенс, отже, вона суб'єктивно вкладає його у досліджувані об'єкти, а об'єктивно відкриває як уже наочний. Іншими словами, ми здатні щось пізнавати тільки тому, що спочатку схильні до пізнання. Мета існування навколишнього світу — бути пізнаним і зробити того, хто пізнає, мудріше, краще, сильніше — одним словом, досконаліше. Нічого іншого просто не спадає на думку. Іншого сенсу у життя немає; людина прагне досконалості як всяке Боже творіння. Тому вона реалізує свою мету в осягненні механізму пізнання, а засобом для цього досягнення обирає створення різних систем. Однією з найвідоміших і найпродуктивніших стала бінарна номенклатура видів, яку Лінней розробив на підставі досвіду Рея, і яка збереглася в науці до наших днів.

За задумом Ліннея, визначення виду, щоб бути вичерпним і не надто громіздким, має складатися з двох означаючих — власне видової характеристики, що відрізняє представників даного виду від представників інших видів, та характеристики родової, що об'єднує всіх представників подібних видів у спільність. Ми давно вже звикли до такої системи позначень: «кінь домашній» — «кінь дикий» тощо, не замислюючись над смислом закладеного в ньому принципу. Тим часом смисл цей виходить за рамки емпіричного дослідження. Бінарна номенклатура Ліннея об'єднала вже наявний у людства досвід уявлень про рід і вид і досвід

індивідуальний, що здійснюється зараз і нікому більше не належить, крім цього суб'єкта, який пізнає. Це досвід співвідношення родових та видових характеристик. Слідуючи логіці Ліннея, можна було б так відповісти на питання про підставу: ми виділяємо саме ці характеристики як родові або видові, тому що беремо до уваги досвід, що вже відбувся, і зіставляємо його з нашими власними пізнавальними можливостями. Це означає, що логіка Ліннея близька до логіки Канта: ми на момент зіставлення реалізуємо здатність до судження, тобто співвідносимо не довільно, а згідно із законом, виявленим нашим розумом у природі. Тим самим ми, звичайно, відчуємо природу від себе як люди, але одночасно і наближаємо її як суб'єкти, поміщаючи її в контекст своєї картини світу.

Іншими словами, здатність до судження робить суб'єкта пізнання його підставою, оскільки робить досвід минулого частиною сьогодення, переносячи його в майбутнє, що суттєво відрізняє просвітницьку позицію дослідника природи від дещо пуританської позиції деяких його колег попереднього століття. Наприклад, Ф. Бекон вважав, що буття людини у природі окреслюється як практичне панування шляхом смиренного підпорядкування пізнанню. Тому варто прислухатися до думки В. Віндельбанда про те, що Бекон формально зберіг схоластичний принцип світогляду, наповнивши його іншим змістом. Англійського філософа, як і раніше, не цікавить людина сама по собі (як і природа сама по собі). Він у своїх пошуках істини нагадує щойно відпущеного на волю раба: він приголомшений новим світом, що відкрився для нього, але не поспішає визначити власні якості в ньому, а прагне зайняти місце пана і відразу ж показати силу. Інакше кажучи, натураліста початку XVII століття цікавить не людина і світ автономно один від одного і не взаємний зв'язок людини зі світом, а зв'язок їх як такий, відношення в абстрактній формі, яке в цій формі може бути лише присвоєнням назавжди відчуженого — тобто відношенням влади і сили.

І лише наступне століття на підставі цієї нової парадигми відносин почало формувати діалектичну картину взаємовідносин людини та світу як відносин методу та системи. Ось чому мислителі звернулися до людини як такої, перейшовши від знання

«силового» і «підпорядковуючого» до знання, що «упорядковує», «накопичує», «розподіляє» і «примирює» зі світом. Таке знання не існує поза відношенням до людини, що й показали Лінней та Кант, визначаючи цілі та завдання природознавства. При тому, що у своїх дослідженнях Лінней ніде не робив людини як такої спеціальним об'єктом⁶⁴, зв'язок її з предметом природознавства проглядається дуже ясно, хоча б у тому, що дослідник природи відстоював необхідність впровадження єдиної, а значить точної мови в науці. Згадаймо, що століттям раніше такої проблеми ще не стояло; Декарт у своїх міркуваннях спирався на принцип очевидності чи безумовності, оскільки був упевнений, що говорить про такі речі, які просто не можуть не бути відомими, а отже, зрозумілими. Але все, що пов'язано з людиною, має відносний, умовний і не завжди чітко визначений характер. За добу Просвітництва, яка потребує додаткових засобів аргументації для раніше звичних структур знання, зміст пізнавального процесу вже не здавався настільки прозорим, а тому проблему адекватного відображення інформації стали пов'язувати з проблемою міжособистісного спілкування та розуміння, а також розуміння людьми природного довкілля. Дійсно, вийшовши за межі досвіду самосвідомості в природу, людина впала в стан невизначеності, перебування в якому надалі могло позбавити процес пізнання будь-якого сенсу. Тому слід було впорядкувати передусім мовні структури та використовувати їх згідно з суворими правилами.

Проте праці Ліннея філософічні не тільки формою, а й змістом, тобто за обраною проблематикою. Зокрема, однією з найважливіших проблем, що розглядаються у «Філософії ботаніки», є проблема співвідношення феноменів «природного» та «штучного», яку мислитель формулює з огляду на вирішення питання щодо відношення методу до системи. Проблема розуміння, яку Лінней не міг обійти, стала логічною посилкою у тому, щоб

⁶⁴ Незважаючи на те, що Лінней одним з перших назвав людину *Homo Sapiens* відповідно до своєї номенклатури, все ж немає підстав ставити його в один розряд з французькими просвітниками-«людинознавцями». Адже Лінней не розглядав людину як соціальну істоту, громадянина, не порушував гуманітарних проблем. Можна говорити саме про онтологічний, історично необхідний зв'язок творчості Ліннея з проблемами людини, про що і буде розмова нижче.

розглядати метод дослідження як «природний». Усі системи пізнання штучні, оскільки ми їх складаємо; у цьому розумінні вони — лише засоби досягнення істини, хоча, на перший погляд, висувуються як цілі. З огляду на це, Лінней не вважав недоліком штучність своєї класифікації рослин: процес пізнання не стоїть на місці, згодом з'явиться нова класифікація; вся річ у тому, щоб метод, яким користується дослідник, дозволяв це. Системи становлять, так би мовити, «технічну» сторону пізнавального процесу, вони «неповноцінні», оскільки «використовуються». Методи ж, навпаки, можуть бути лише природними. Вони не можуть бути засобами пізнання, оскільки виражають міру досконалості людини, завдяки чому свідомість досягає істини. Отже, метод — мета пізнання.

У цьому суттєва відмінність просвітницької парадигми методу від парадигми картезіансько-спінозівської. Метод тепер уже не просто має бути «правильним» чи «адекватним», він не може бути зрозумілим меркантильно, а має передбачати необхідний зв'язок речей. Він повинен не просто обумовлювати пізнання, а вибудовувати його таким чином, щоб людина, мислячи сама, водночас не свавільничала, а висловлювала своїми думками загальну природну необхідність. Іншими словами, природний метод повинен в ідеалі наближати суб'єкта, що пізнає, до створення природної системи знання як самокорегується і саморухомі його сукупності. Це можливо, оскільки метод конструється виходячи з відбитих у мисленні законів природи. У XVIII столітті системи, створені на підставі цих законів, були статичними, завершеними і тому недосконалими. Їх можна назвати «закритими», у тому розумінні, що вони повністю відповідають методу та не можуть бути змінені без зміни методу. Такою закритою системою була, наприклад, система Декарта. Сенсом пізнання XVIII століття повинні стати «відкриті» системи, в яких рух думки продовжував реально здійснюватися ніби без безпосередньої участі суб'єкта, який пізнає. Такі відкриті системи повинні повністю відповідати методу; їх можна змінювати, навіть повністю відмовлятися від них, без шкоди методу. Що, власне, і показала подальша доля системи природи самого Ліннея.

Таким чином, проблема співвідношення методу та системи у XVII століття відбивала рух пізнання від незрозумілого до зрозумілого — тобто від маловідомого до відомого. Тому результатом пізнання були аналітичні судження. В уявленнях же Ліннея та інших дослідників природи XVIII століття відбилася головна суперечність (= сутність) людського пізнання: у результаті конкретизації підстави за допомогою раніше накопиченого досвіду можна досягти ефекту «абсолютної новизни», у якому невідоме стає відомим. З одного боку, людині властиво пізнавати; з іншого боку, пізнання спрямовується на те, що сприймається як «протилежне відомому». Отже, природність або звичаєвість проявляється в результаті перетворення невідомого на відоме, але ніяк не «незрозумілого» на «зрозуміле» — бо не можна одночасно щось знати і не розуміти цього, можна лише щось одне. А знати чи розуміти можна лише в тому випадку, якщо попередньо окреслено межі невідомого та відомого. Людині як суб'єкту, що пізнає, спочатку відомо небагато — лише те, що вона здатна пізнавати, оскільки має свідомість. Це єдине, що вона знає про себе напевно, але без цього знання він навряд чи зможе збагнути сенс пізнання чогось зовнішнього.

У цьому розумінні будь-яке природничо-наукове пізнання як «природний процес» є самопізнанням чи пізнанням метафізичним, принаймні антропологічним. Момент граничного абстрагування присутній навіть у безпосередньому і простому препаруванні природного тіла, оскільки попередньо людина обов'язково має в своєму розпорядженні «ідею» майбутніх дій. Наприклад, натураліст препарує рослину чи тварину у пошуках необхідної ознаки на підтвердження певного порядку (послідовності) розвитку. Але Лінней вважав, що не ознака, взята випадково, нехай навіть і виразна, визначає природний порядок, а точне уявлення та розуміння порядку виявляє ту суму ознак, які йому притаманні. Будь-який «досвід» бере участь у процесі становлення та зміни «відносин». Тому можна нескінченно змінювати систему природи (робити її штучною), але не можна змінювати природний метод. Не можна пізнавати невластивим для себе чином. З огляду на це, багато висловлювань Ліннея, що на перший погляд виглядають старомодно навіть для свого часу, насправді

демонструють глибокий смисл. Наприклад, твердження у розділі «Філософії ботаніки» «Класи рослин» про те, що «видів у природі стільки, скільки різних форм створило Нескінченне єство» породило безліч докорів Ліннею в «релігійному фанатизмі» та небажанні визнати мінливість видів. Насправді ж мислитель лише стверджував, що його цікавить питання походження видів саме по собі; він спочатку хоче розібратися з обставинами, що вже є, визначити існуючі види, і це частково дасть відповідь на питання про їх походження.

Твердження Ліннея, по суті, не суперечило майбутній теорії походження видів, оскільки вчений нічого не говорив про те, що Творець створив світ одного разу, і з того часу нічого не змінювалося. Лінней лише стверджував, що світ має Божественне підґрунтя, і тому людина у своєму пізнанні повинна керуватися спочатку певними можливостями. У цьому розумінні позиція Ліннея також була близькою позиції Канта, який, як відомо, дотримувався думки про безперервне творіння світу.

Всі ці міркування дозволяють дійти невтішного висновку у тому, що природознавство, будучи сферою вищого прояву діяльності розсудку, вказувало одночасно необхідність виходу за його межі у сферу діяльності розуму як сферу реальної підстави. Але це сталося вже у XIX столітті.

Філософські витоки когнітивно-поведінкової терапії

Наталія Іщук

У професійному середовищі твердження про психологію як про науку, яка має коротку історію, але довге минуле, сприймають як аксіому. Більшість психологів не зосереджується на передісторії свого предмета, а практикує його методи. Кардинально інакше міркують автори цих методів – фундатори психологічних шкіл. Для обґрунтування і систематизації своїх ідей вони залучають філософські й (або) релігійні вчення. Наприклад, картезіанство є основою інтроспекціонізму, феноменологія – гештальт-психології, прагматизм – діяльнісного підходу, екзистенціалізм і трансперсональна антропологія – екзистенціальної і гуманістичної психології, філософія свідомості – когнітивної психології тощо.

Така ситуація справедлива й для когнітивно-поведінкової терапії (КПТ). Як видно із назви, КПТ синтезує когнітивну, пов'язану із філософією свідомості, і поведінкову, пов'язану із логічним біхевіоризмом, напрями психотерапії. Очевидною є спорідненість першої – із філософською традицією раціоналізму, а другої – емпіризму.

Поведінкова (біхевіоральна) і когнітивна школи терапії виникли майже одночасно в середині ХХ століття, але на етапі свого формування мали різну мету. Попри це існувало кілька об'єднавчих чинників, що пришвидшили розвиток як першої, так і другої. Зокрема вони виникли на хвилі критики фрейдистської психодинамічної теорії. Фройдизм і праксис психоаналізу утворювали провідну теоретичну й методологічну вісь європейської психотерапії, починаючи з ХІХ століття. Проте досить тривале застосування методів психоаналізу виявило певні невідповідності – маркери його вразливості. Зокрема, один із засновників КПТ Аарон Бек тривалий час практикував класичний психоаналіз, зокрема метод вільних асоціацій. Неочікуваним результатом застосування цього методу стало виявлення негативних

автоматичних думок, їхніх фізичних й емоційних відповідників, що суперечило фройдизму. Річ у тім, що Бек помітив здатність свідомості до інтроспекції цих думок. Це відкриття й стало основою КПТ.

Перший етап становлення КПТ пов'язують з поведінковою терапією (ПТ), сформованою під значним впливом біхевіоризму. У 50-60-х роках ХХ століття її підвалини заклав Джозеф Вольпе. Біхевіоризм постав комплементарно до природничих наук, спираючись на теорії Ч. Дарвіна, а також представників філософії науки П. Бріджмена, Е. Маха, А. Пуанкаре та інших. На противагу когнітивістам біхевіористи надавали перевагу дослідженню тілесного (поведінкового) досвіду. А фундатор біхевіоризму Дж. Б. Уотсон не вбачав різниці між реакціями й почуттями людей і тварин, тим самим критикуючи творчу природу людини. Він стверджував, що психологія – це об'єктивна гілка природничої науки, метою якої є передбачення і контроль поведінки.

Біхевіоризм наполягав на ілюзорності свідомості, неможливості виявлення й прояснення її якісно-кількісних характеристик, а відтак на недоцільності її дослідження. Натомість його представники намагалися окреслити зв'язки між зовнішніми подіями й обставинами (стимулами) та вимірюваними відповідями людей чи тварин на ці обставини (реакціями). Поведінку вивчали через процеси оперантного зумовлення – методики, орієнтованої на підкріплення бажаних з позицій терапії реакцій. Це й сформувало теорію наuczіння – концептуалізацію реакцій і навичок-відповідей на певні тригери. Більш точно, йшлося про коригування вже сформованої деструктивної поведінки, коли різноманітні тривожні стани, панічні атаки, фобії слабшали, а то й зникали в результаті позитивного тілесно-емоційного зворотного зв'язку.

Біхевіористи перебували під значним впливом емпіризму. Чи не найавторитетніший представник цієї течії Б. Ф. Скінер визнавав, що його неабияк вразили ідеї Френсіса Бекона, “змусивши його читати природу, а не книги”.⁶⁵ Поведінку представники біхевіоризму досліджували через експерименти та вимірювання, дотримуючись строгості верифікаційних процедур. Суб'єктивним, а відтак нерелевантним методом дослідження вони вва-

⁶⁵ *Fadiman J., Frager R., Personality and Personal Growth. Harper & Row, 1976.*

жали інтроспекцію. Остання увійшла до арсеналу методів КПТ завдяки когнітивній гілці цієї терапії. Натомість з ПТ до неї перейшли методи системної десенсибілізації і експозиції.

Ще переконливішим є методологічне вкорінення біхевіоризму в логічному біхевіоризмі, закладеному К. Г. Гемпелем. Логічні біхевіористи заперечували дуалізм субстанції, вважаючи психофізичну проблему псевдопроблемою. Вони визнавали ментальні стани, але не вважали їх самостійними сполученими між собою внутрішніми феноменами, спроможними зумовити нашу поведінку. Тим самим вони демонстрували риси елімінітивізму – радикального натуралістичного підходу, що визнавав відповідність ментальних станів певним станам нервової системи. Наприклад, Карл Гемпель і Гілберт Райл методологічно хибою вважали некоректне вживання ментальних понять, які за таких умов перетворювалися на надумані пояснення. Як зауважував Гемпель, ментальні поняття лише скороченнями, аббревіатурами фізичних висловлювань.⁶⁶ Відомим є його приклад зубного болю в Пола.⁶⁷ Цей приклад, на його думку, доводить, що ментальні терміни – це зовнішні, доступні сторонньому спостерігачеві поведінкові реакції.

Наступним етапом формування КПТ стало становлення когнітивної терапії (КТ). Когнітивну революцію у 70-х роках ХХ століття зумовили поява комп'ютера, наукові розвідки А. Тюрінга й А. Ньюела, бурхливі дискусії щодо можливості комп'ютерного моделювання свідомості людини, становлення різноманітних когнітивних наук. Як наслідок у психології відбулося зміщення акцентів від поведінкової до когнітивної терапії, хоча остання не

⁶⁶ Hempel C.G. The Logical Analysis of Psychology. Readings in Philosophy of Psychology / Ed. by N. Block. London: Methuen, 1980.

⁶⁷ Ідеться про фразу: "У Пола болить зуб". Гемпель запропонував її "розпакувати" через низку суджень. А саме: Пол плаче й жестикулює; на питання: "Що сталося" - відповідає, що в нього болить зуб; у його зубі відбулися запальні зміни; через це в нього підвищився тиск і виникли інші фізіологічні реакції. Подальший огляд лікаря підтверджує ці слова Пола, довівши, що страждання пацієнта мають фізіологічну основу, без привнесень будь-яких ментальних чинників. Така позиція, несуперечлива з позиції логічного біхевіоризму, у сучасній філософії науки класифікується як форма методологічного редукціонізму.

зникла, а інтегрувалася в новостворену психотерапевтичну систему.

З часом цим двом альтернативним підходам до психіки людини вдалося подолати внутрішній редукціонізм, урівноваживши позиції один одного. Досить складно сепарувати хронологічні етапи цієї конвергенції. Імовірно, що її першими сходинками стали діалог, обмін ідеями і співпраця фахівців ПТ і КП; пізніше – випрацювання концептуальних підходів до психотерапії, а також узгоджених технік впливу на психіку; насамкінець – спільні дослідження і перевірки ефективності цих технік. Не випадково й дотепер усередині КППТ частина психотерапевтів тяжіє до когнітивної, а частина – до поведінкової терапії, що не виключає перехресного застосування методів.

Наразі КППТ не є монолітною структурою. Це широкий і змінюваний рух, який містить різноманітні, часто суперечливі підходи.⁶⁸ Серед таких підходів дослідниця і популяризаторка цієї терапевтичної системи донька А. Бека Джудіт С. Бек виокремила раціонально-емотивну терапію Альберта Елліса, її когнітивно-поведінкову модифікацію Дональда Мейченбаума, мультимодальну терапію Арнольда Лазаруса, а також окремі ідеї, привнесені до КППТ Майклом Махоні, Вітторіо Гьюдано і Джованні Ліотті.⁶⁹ Утім, станом на кінець ХХ століття (на момент написання її найбільш значних наукових праць) вона не вважала цей перелік повним, зауважуючи, що КППТ розвивалася в багатьох напрямках. Особливо різноманітною є сучасна КППТ у якій, крім традиційних напрямів, з'явилися Схема-терапія, Майндфулнес-підхід, DBT (Діалектично-поведінкова терапія), АСТ (Терапія зобов'язання і прийняття), Метакогнітивна терапія, Трансдіагностичний підхід), GFT (Терапія зосереджена на розвитку самоспівчуття) тощо.⁷⁰

Стисло прояснимо основні положення класичної КППТ, закладені Аароном Беком, з-посеред яких Бек називав такі: 1) коли

⁶⁸ Вестбрук Д., Кеннерлі Г., Кірк Дж. Вступ у когнітивно-поведінкову терапію. Видання Українського інституту когнітивно-поведінкової терапії; Видавництво "Свічададо", Львів, 2014.

⁶⁹ Бек Дж. С. Когнітивно-поведінкова терапія: основи та практики. Науковий світ, 2023.

⁷⁰ Український інститут когнітивно-поведінкової терапії.

URL: <https://i-cbt.org.ua/pro-kpt/>.

люди перебувають у стані тривоги чи депресії, вони міркують у нелогічній і негативній манері, тим самим завдаючи шкоди собі; 2) доклавши певних зусиль, люди можуть позбутися згубних патернів мислення; 3) коли хворобливі симптоми зникають, люди стають щасливими й енергійними; 4) цих терапевтичних наслідків зазвичай досягають протягом стислого періоду за допомогою нескладних методів.⁷¹ КПТ ґрунтується на ідеї, що переконання, почуття й поведінка взаємопов'язані та можуть впливати на ментальне здоров'я і якість життя. Складні життєві ситуації спричиняють травматичні думки і, як наслідок, спровоковану тригерами деструктивну поведінку. Якщо ж пацієнт тривалий час стикається з травматичним подразником з минулого, але це не призводить до негативних наслідків, поступово він так гостро на нього не реагуватиме.⁷² Звідси – пропонована КПТ послідовність роботи лікаря із пацієнтом: вивчення та ідентифікація негативних думок, розвиток стратегій поведінки, перевірка результатів терапії, після чого терапевт та пацієнт визначають наступні кроки із закріплення успішного результату.⁷³

В основі КПТ лежить парадигма *когніції*. Когніцією вважають думки, інтерпретації, емоції, що в довготривалій перспективі формують світогляд і стратегії життя людини.⁷⁴ Зокрема, розрізняють негативні автоматичні думки (НАДи), дисфункційні припущення (ДП) і глибинні переконання (ГП). Найбільш доступними для інтроспекції є НАДи – спонтанні негативно забарвлені інтерпретації подій, зокрема так звані “гарячі когніції” – жорсткі оціночні судження, висловлені людиною стосовно самої себе на зразок: “Як я міг так помилитися”, “Я у всьому винний”, “Це кінець моєї кар’єри” тощо. По суті, вони є виразом, безжально винесеним людиною самій собі. Від зворотного, малодоступними для інтроспекції є глибинні переконання, оскільки вони становлять підвалини світогляду людини й мають довго-

⁷¹ Fadiman J., Frager R. *Personality and Personal Growth*. Harper & Row, 1976.

⁷² Колк ван дер Б. Тіло веде лік. Як лишити психотравми в минулому. – Х.: Віват, 2022.

⁷³ Kessler, R. C., Berglund, P., Demler, O., Jin R., Merikangas, K. R., & Walters, E. E. Lifetime prevalence and age-of-onset distributions of DSM-IV disorders in the National Comorbidity Survey Replication. *Archives of General Psychiatry*, 2005, 31.

⁷⁴ Вестбрук Д., Кеннерлі Г., Кірк Дж. Вступ у когнітивно-поведінкову терапію. Видання Українського інституту когнітивно-поведінкової терапії; Видавництво “Свічададо”, Львів, 2014.

тривале біографічне вкорінення в її житті. Деструкція в царині ГП формує розлади особистості. Ці розлади не є предметом КПП, але вона пом'якшує їхні наслідки (симптоми). Зокрема, як свідчить доказова медицина, КПП досить ефективна в лікуванні фобій, панічних атак, ПТСР (зокрема серед ветеранів війни) тощо, але малоефективна в лікуванні людей, які зазнали травми в дитячому віці.⁷⁵ Проміжний рівень між НАДами і глибинними переконаннями належить дисфункційним припущенням, які називають також правилами життя.⁷⁶ Дисфункційні припущення тривалий час можуть перебувати у латентному стані й активізуються тригером. Вважають, що ДП конкретніші в своєму застосуванні ніж глибинні переконання, але загальніші ніж НАДи, а отже доступні для КПП.

Когніції є основою *когнітивних моделей*. Когнітивною моделлю в КПП вважають каузальну послідовність «подія-когніція-емоція», коли, говорячи словами давньогрецького філософа-стоїка Епіктета, “люди реагують не на події, як такі, а на ті значення, які вони надають цим подіям”. Події в цій послідовності постають об’єктивною реальністю, а когніції – чинником формування майбутнього людини. Одна й та сама подія може породити різні когніції й, відповідно, різні емоції, що призводить до різних умонастроїв, вчинків і життєвих стратегій. Завдяки різноманітному змістовному й стилізовому поєднанню когніцій і емоцій формується палітра конструктивних чи деструктивних ментальних станів. Тривалість і сила впливу деструктивних когніцій визначають характер ментальних страждань: від тривожний розладів, фобій, різноманітних афективних станів до депресій.

З огляду на те, що основою ментальних страждань пацієнта є деструктивне мислення, метою КПП є заміна деструктивних когніцій на конструктивні, тобто відтворення на практиці такої моделі: подія – когніція (модель здорового глузду) – емоція.

Навіть побіжна аналітика концептів когніцій і когнітивних моделей у КПП не залишає сумнівів щодо їхньої спорідненості

⁷⁵ Колк ван дер Б. Тіло веде лік. Як лишити психотравми в минулому. – Х.: Віват, 2022.

⁷⁶ Вестбрук Д., Кеннерлі Г., Кірк Дж. Вступ у когнітивно-поведінкову терапію. Видання Українського інституту когнітивно-поведінкової терапії; Видавництво “Свічададо”, Львів, 2014.

з ідеями стоїцизму. Можливість психотерапевтичного застосування цих ідей помітили фундатори КПТ А. Бек і А. Елліс, а також сучасні філософи – інтерпретатори стоїцизму: Максимо Пильюччі, Раян Голідей, Стівен Генсільман, Вільям Б. Ірвін та інші. Як відомо, виникнення стоїчної філософії пов'язано з руйнацією полісного життя в добу елінізму, її актуальне відродження – зі специфікою сучасної доби, у якій незмінними є тільки зміни. Не випадково теоретична актуалізація стоїцизму триває на тлі популяризації його практик у повсякденному житті та зростання спільнот його прихильників по всьому світу.⁷⁷ Крім зазначеного, важливим чинником популярності стоїцизму є його вчення про бога (Логоса). Хоча стоїцизм вважають одним із джерел християнської релігії, це більшою мірою стосується стоїчної етики. Щодо Логосу стоїків, то він не є Особою в трьох іпостасях, а є імперсональною керівною причиною світу, всемогутньою силою, що резонує зі світоглядом певної кількості наших сучасників.

В усі часи стоїцизм орієнтував людину на незворушність, яка робить стерпним життя. Його називають філософією ставлення до життєвих подій, коли “ми маємо контроль над нашим ставленням до того, що стається, хоча часто не контролюємо *те, що стається*”.⁷⁸ У цьому ключі доведено ефективність практик стоїцизму в часи межових випробувань, яким є, зокрема, війна. Загальновідомою є й історія американського пілота часів американо-в'єтнамської війни Джеймса Стокдейла, який пережив чотири роки полону, катувань і перебування в одиночній камері, але не зламався. За його зізнанням, упоратися зі стражданнями йому допомогла філософія Епіктета, з якою він ознайомився під час навчання в університеті.

Психотерапевтичний потенціал стоїцизму впливає із його вчення про правильний вибір, який є наслідком узгодження діяльності вольової, спонукальної й сприймальної частин людської особистості. Це досягається за допомогою навчання, практики і тренування. Різноманітні конфігурації цих активностей формують такі психологічні техніки стоїків як негативна візу-

⁷⁷ В Україні цей рух розвивається завдяки спільноті “Українська Стоя”.

⁷⁸ Ворбертон Н. Коротка історія філософії. – Київ: Наш Формат, 2023.

алізація, дихотомія контролю, фаталізм, самообмеження, медитація.⁷⁹ Окреслимо локуси синергії КПТ і філософії стоїцизму й, можливо, іншими філософськими школами.

Принципами сучасної КПТ є такі: когнітивний принцип, поведінковий принцип, принцип континууму, принцип “тут і тепер”, принцип інтерактивної системи, емпіричний принцип.

Принцип континууму подекуди поєднується із філософією стоїцизму. Означений принцип обстоєє переконання, що будь-яку ментальну проблему належить опрацьовувати в дискурсі варіанта норми, а не девіації, оскільки така недуга може трапитися з кожним, у тому числі й із психотерапевтом. Цей принцип окреслює етичний каркас КПТ, егалітаризуючи комунікацію фахівця і пацієнта й водночас усуваючи проблему соціальної стигматизації ментально враженої людини. Можна простежити певну аналогію цих ідей з античним ученням про чесноти як блага душі в Аристотеля. Відомо, що доброчесність філософ описував як міру чеснот, а пристрасті пов’язував з порушенням міри, рухом людської душі вбік однієї з двох крайнощів: браку чи надлишку міри. Так, хоробра людина, нехтуючи мірою, перетворюється або на боягуза (що буває вкрай рідко), або на нерозсудливу людину. У цьому річищі Аристотель шляхом долання крайнощів вважав емпіричний досвід і раціональне переосмислення згубності будь-яких крайнощів, що суголосно КПТ.

Визнаймо, що намагання КПТ працювати з ментальними проблемами в дискурсі крайнього варіанта норми – рідкісний випадок у психотерапії, яка зазвичай оперує такими концептами: норма, варіант норми, межовий розлад особистості, психічні розлади з їхньою подальшою класифікацією. У цьому питанні можна хіба що провести досить обережні аналогії між КПТ й анти психіатрією – психологічною концепцією з потужним філософським укоріненням в екзистенціалізмі, структуралізмі, герменевтиці, неокантіанстві тощо, що в другій половині ХХ століття гранично жорстко критикувала офіційну психіатрію. Антипсихіатрія не визнавала психічних розладів повноцінними нозологічними формами, пов’язуючи їх (психічні розлади)

⁷⁹ Ірвін В. Б. Жити змістовно. Філософія радості від античних стоїків.- Київ: Yakaboo Publishing, 2021.

виключного із деформуючим впливом соціальних інститутів на особистість людини. Критикувала вона й нечіткість критеріїв розрізнення психічної норми і психічного порушення, непереконливість спроб офіційної психіатрії субстанціалізувати душевні хвороби що, тією чи тією мірою, не сприймає й КПТ.

Наступним принципом КПТ є *принцип “тут і тепер”*. Згідно з ним заперечується необхідність роботи з психологічною травмою в минулому, акценти роблять на потребі опрацювання її актуальної форми. За таких умов робота з наявними симптомами полегшує стан пацієнта, впливаючи на негативні автоматичні думки і дисфункційні припущення, але не на глибинні переконання.

Ретроспективно основа цього принципу досить потужно розроблена в стоїцизмі, особливо в його сучасних варіаціях. Позицію «тут і тепер» унаочнює Вільям Б. Ірвін через опис ним практик, ідейно вкорінених у стоїцизмі. Ірвін, спираючись на праці Сенеки, Епікетета, Марка Аврелія, систематизує дві допоміжні психотерапевтичні практики – дихотомію контролю і негативну візуалізацію.

Щодо дихотомії контролю, то найважливішою чеснотою стоїки вважали уміння розрізняти те, що ми можемо змінити, і те, що нам не підвладне. Ця чеснота мала бути пріоритетною протягом усього життя. Зокрема, за Епікетом, людина повинна чітко визначитися – перейматися внутрішніми чи зовнішніми подіями у власному житті. Зробивши вибір на користь зовнішнього, ми прирікаємо себе на невпинні перегони, оскільки більшість людей вважає, що втілити бажання можна, лише багато працюючи. Утім, навіть важко працюючи, людина не спроможна втілити свої зростаючі бажання. Тому кращий спосіб здобути бажане – поставити собі за мету хотіти лише те, що отримати легко, змінювати свої бажання, а не навколишній світ. Для цього Епікет радив виробити чіткі критерії щодо того, що перебуває в межах, а що поза межами наших сил. Серед підконтрольних нам речей філософ називав наші погляди, поривання, бажання й почуття відрази; а поза межами нашої сили – нашу власність і репутацію.⁸⁰ Епікет припускав, що недоречно перейматися і

⁸⁰ Там само.

тривожитися з приводу того, що не в наших силах. Натомість маємо перейматися тим, що можемо контролювати.

Дихотомія контролю дієва й у випадку складних життєвих ситуацій, коли “ми маємо витрачаючи час і потуги не на непорушні об’єкти, а на те, що ми справді *можемо* змінити”.⁸¹ У цьому аспекті Ірвін переповідає історію «Втішань до Марції», розказану Сенекою. Ця нещасна жінка не могла жити “тут і тепер”, оскільки за три роки по смерті сина була так само роздавлена горем, як і в день його похорону.⁸² Проживаючи минулу трагедію щодня, вона перебувала в стані перманентної травматизації. Звісно, вона не була винуватицею смерті сина й не могла змінити обставин, які призвели до цих фатальних подій. Але після трьох років страждань вона могла спробувати раціоналізувати цей досвід, інтегруючи його у власне життя. Найважливіше, вона могла вплинути на майбутнє, контролюючи актуальний вибір (*тут і тепер* – Н.І.).

Розмірковуючи за аналогією з Епіктетом, Ірвін пропонує ще більш складну когнітивну модель – так звану трихотомію контролю. У цій моделі він виокремлює позиції, які ми повністю контролюємо, відтак маємо братися до них; позиції, які ми взагалі не контролюємо і не маємо перейматися ними; позиції, над якими ми маємо певний, але не повний контроль, щодо яких ми маємо бути активними, але подбати про визначення внутрішніх цілей у в’язку з ними.⁸³ Останнє судження є досить цінним, оскільки сепарує обставини та зусилля людини. Пропозиція інтерналізувати цілі надає людині право на невдачу, стишуючи біль від неї. Отже, обидві ці моделі: як дихотомія, так і трихотомія контролю – зорієнтовані на випрацювання конструктивних когнітивних моделей, що зближує стоїцизм і КПТ.

Наявний в КПТ принцип «тут і тепер» дотичний до того, що Ірвін називає практикою негативної візуалізації в стоїків. Негативною візуалізацією вважають спроможність людини до екзистенційного мисленнєвого експерименту, орієнованого на

⁸¹Голідей Р., Генсільман С. Г. Стоїцизм на кожен день. 366 роздумів про мудрість, стійкість і мистецтво жити. – К.: Наш Формат, 2022.

⁸²Ірвін В. Б. Жити змістовно. Філософія радості від античних стоїків.- Київ: Yakaboo Publishing, 2021.

⁸³Там само.

обмірковування ймовірного негативного перебігу життєвих подій. Сенека називав кілька причин практикувати таке обмірковування: перша – передбачити загрози і запобігти їм; друга – зменшити їх вплив на нас, якщо негативне все таки відбудеться; третя – уникнути знецінення власних досягнень і того, що в сучасній психології називають «гедоністичною адаптацією»⁸⁴ або “гедоністичною біговою доріжкою”. Повертаючись до історії “Втішань до Марції”, поставимо питання: “Чи можна полегшити біль матері, яка втратила свою дитину?” Стоїки вважають, що за допомогою негативної візуалізації – так. Негативна візуалізація передбачає низку суджень, які призводять до умовиводу, що доля багато речей нам позичила на певний час і може відібрати так само раптово, відтак ми маємо любити всіх своїх близьких, але ніхто не обіцяв, що це триватиме вічно. Звідси й порада Епиктета, цілуючи дитину, пам’ятати, що вона смертна, не є нашою власністю і може завтра померти.⁸⁵ Або настанова Марка Аврелія зосередитися не на тому, що не маємо, а на тому, що маємо.⁸⁶ Рішучіше, жити кожний день ніби він останній. Або уявити когось, кому гірше, ніж тобі. Усі ці прийоми негативної візуалізації мають смак “гіркої радості”⁸⁷, спроби лікувати подібне подібним. Попри це маємо відкинути скепсис, якщо вони спроможні врятувати чи зробити більш осмисленим чиєсь життя.

Продовжуючи тему, зазначимо, що сучасний філософ і тренер КПТ Дональд Робертсон рятівними для ментального здоров’я вважає стоїчні практики рефлексії і самоаналізу; уважності, або присутності в моменті; прийняття власних думок без осуду; афірмації та візуалізації тощо. Він справедливо вважає, що наполегливе застосування цих практик допомагає людям виробити більш прийнятний і співчутливий підхід до своїх емоцій. Цей ефект закріплюється через поведінкову активізацію: визначення та збільшення видів діяльності, які є приємними і значущими для поліпшення настрою та зменшення негативних емоцій. Так само позитивне емоційне тло, створене на основні

⁸⁴ Там само.

⁸⁵ Епиктет. *Бесіди*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=LXrVOMFAYIE>.

⁸⁶ Аврелій Марк. Наодинці з собою. Роздуми. URL: <https://coollib.cc/b/484081/read>

⁸⁷ “Гірка радість” - концепт Сьюзен Кейн, обґрунтований нею у монографії “Цінність смутку. Як втрати, любов і туга роблять нас сильнішими”.

так званих «раціональних емоцій», сприяє розв'язанню проблем і життєстійкості.⁸⁸

Послугується КПТ і *принципом інтерактивної системи*, ядро якого ґрунтується на ідеї, що проблеми людини належить досліджувати з системних позицій, із урахуванням взаємодії процесів внутрішнього і зовнішнього середовища. КПТ враховує принаймні чотири таких системи: когніції (думки), почуття або емоції, поведінку, фізіологію,⁸⁹ наполягаючи на необхідності моніторингу і коригування ефективної взаємодії цих систем; в ідеалі – їхньої синергії. Варто відзначити, що системний підхід є фундаментальним принципом психології й наявний (у різних варіаціях) у будь-якій психологічній школі. Власне, своєрідність тієї чи тієї школи детермінується переліком систем, яким у ній надають перевагу. З-посеред названих у класичній КПТ чотирьох систем значущість трьох окреслено вище. Щодо четвертої – фізіології, то натеper вона фігурує у всіх школах сучасної психології, які претендують на високий рейтинг з позицій доказовості.

Останній, *емпіричний, принцип* КПТ, наполягає на важливості досвідної перевірки моделей лікування. Цей принцип досить насичений у дискурсі його спорідненості з емпіричною традицією в теорії пізнання, а також філософією прагматизму.

У який спосіб прагматизм є джерелом когнітивно-поведінкової терапії? Як відомо, прагматизм, розроблений у США в кінці XIX століття філософами Чарльзом Пірсом, Вільямом Джеймсом і Джоном Дьюї ґрунтується на таких засадах: *практичності і дієвості*, коли особисті переконання вважають корисними чи, навпаки, шкідливими залежно від їхньої конструктивності в реальному житті; *емпіричному підході*, вимозі експериментальної перевірки знання; *динамізмі і змінах*, визнання істини чимось змінним, залежним від часу і нових досвідів. Прагматизм орієнтований на формування ідеалу людської особистості, яка має бути практичною, кмітливою, адаптивною.

⁸⁸ Філософія когнітивної терапії – короткий зміст та рецензія на книгу. Дональд Робертсон. URL: <https://www.getstoryshots.com/uk/books/philosophy-of-cognitive-behavioural-therapy-summary/> URL: <https://www.getstoryshots.com/uk/books/philosophy-of-cognitive-behavioural-therapy-summary/>

⁸⁹ Вестбрук Д., Кеннерлі Г., Кірк Дж. Вступ у когнітивно-поведінкову терапію. Видання Українського інституту когнітивно-поведінкової терапії; Видавництво “Свічададо”, Львів, 2014.

Як відомо, з моменту свого виникнення фундатори КПТ презентували його як “структурований, короткотерміновий, орієнтований на теперішнє різновид психотерапії, призначений для лікування депресивних розладів. Основною метою цього методу визнавали розв’язання актуальних проблем пацієнтів, а також зміна дисфункціонального, спотвореного мислення і поведінки”.⁹⁰ Це й пояснює затребуваність КПТ у сучасному суспільстві. Як на початку свого розвитку, так і зараз цінність цієї терапії полягає в ефективній і швидкій допомозі людині в кризових станах, поновленні її працездатності чи, принаймні, спроможності дати раду собі.

Прагматизм цього різновиду психотерапевтичної допомоги виражається в наскрізній калькуляції часу. Порівняно із “довгими” різновидами психотерапії в КПТ лікування обмежується 6–20 сеансами залежно від складності проблеми. Причому одним із завдань психотерапевта є переконатися, що обмежені ресурси у сфері психічного здоров’я використовуються в той спосіб, який принесе більше користі.⁹¹ Якщо користь від сеансів сумнівна, сеанси припиняють. Серед інших прагматичних інтенцій КПТ назвемо такі: акцент на практичних методах розв’язання проблем та досягнення конкретних терапевтичних цілей; казуальність і фокус на досягненні терапевтичного ефекту для конкретного пацієнта в руслі його життєвих цінностей і цілей, а не загальнолюдських принципів тощо.

У сучасному світі КПТ затребувана в дискурсі державних програм, орієнтованих на охоплення психотерапевтичною допомогою більшої кількості громадян, як це свого часу відбувалося у Великій Британії в межах програми “Підвищення доступності психотерапевтичної допомоги”. Показово, що зазначену програму планував і лобіював видатний економіст і радник уряду Великої Британії Лорд Лаярд. Обстоюючи її корисність, він залучив гуманістичну і прагматичну аргументацію, наголосивши, що проблеми психічного здоров’я призводять не лише

⁹⁰ Бек Дж. С. Когнітивно-поведінкова терапія: основи та практики. Науковий світ, 2023.

⁹¹ Вестбрук Д., Кеннерлі Г., Кірк Дж. Вступ у когнітивно-поведінкову терапію. Видання Українського інституту когнітивно-поведінкової терапії; Видавництво “Свічададо”, Львів, 2014.

до страждань і неблагополуччя окремих людей, а й до руйнівних наслідків для суспільства. Серед них економічні негаразди: зниження / втрати економічної активності населення, відтак необхідність додаткових соціальних виплат. Наступний аргумент Лорда Лаярда стосувався доцільності застосування саме методу КПТ завдяки його здатності впливати на більшість поширених проблем психічного здоров'я.⁹² До речі, це демонструє функціоналізм як ще один атрибут КПТ. У середовищі психологів, які практикують цей метод, наявне розуміння того, що ефект лікування не завжди проявлено в теорії. З приводу цього серед них діє така конвенція: не обов'язково мати повноту знань щодо механізмів впливу цього методу на психіку, достатньо того, що він допомагає.

ВИСНОВКИ

Стисло підсумовуючи, зазначимо: КПТ певна частина спільноти філософів – дослідників історії і методології науки сприймає як сукупність схематизованих поверхневих технік, орієнтованих на швидкий ефект, своєрідний психотерапевтичний коучинг. Певною мірою це так. Сучасна КПТ схожа на клаптикове шиття, зібране із різних психологічних шкіл, ідей і концептів. Її тканина, яка ніколи не була цілісною й завершеною, виявилася досить міцною в практичному використанні. Частково це можна пояснити тим, що вона послуговується принципами прагматизму, а її терапевти ставляться до свого методу функціонально.

Інша справа – глибокі шари КПТ, укорінені в численних філософських системах. Як на етапі свого формування, так і тепер вони споріднені із філософськими традиціями раціоналізму і емпіризму, чим і зумовлена фундаментальність й ефективність її методів. Також КПТ причетна до філософії свідомості, що на практичному рівні втілюється в дискусіях між представниками її поведінкової і когнітивної гілок. Незважаючи на чіткий зв'язок поведінкового етапу КПТ з біхевіоризмом, її сучасні версії уникають крайнощів редукціонізму в його біхевіористському, функціоналістському, менталістському, фізикалістському виявах.

⁹² Там само.

Інструментальною, орієнтованою на роботу з пацієнтами, є стоїчна і прагматична компоненти КПТ, що містять цінності, вироблені однойменними філософськими течіями. Значна частина цих цінностей сприяють ментальному одужанню пацієнтів, оскільки пропонують перевірені століттями правила життя. Утім через відмінність цивілізаційних, культурно-історичних, хронологічних тощо контекстів не всі ідеї стоїцизму і прагматизму можуть бути сприйнятими і застосованими КПТ. Тому ці ідеї або інтегруються до КПТ вибірково, або набувають сучасних конотацій, як це відбувається у випадку актуальних інтерпретацій стоїцизму.

Важливо розрізнати філософську основу і практики КПТ. Якщо названі філософські вчення створюють методологічне підґрунтя терапії й орієнтують людину на осмислення потужних систем цінностей, випрацьовуючи довготривалі життєві стратегії, то похідна від них психотерапія має допоміжний короткотривалий характер.

ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛІ В ПРОЦЕСАХ НАУКОВОГО ПОШУКУ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ

Наталія Середюк

Перфекціоністська та соціально-функціональна мораль професіонала і громадянина має різні історичні форми взаємодії і складну, несинхронну динаміку. Регулятивний, організаційний вплив на поведінку людей справляють не тільки соціально-функціональні мотиви, а й культурні здобутки, які задають високий ціннісний горизонт. Теоретичне звернення до феномену соціальної моралі в контексті ціннісно-символічних механізмів культури Модерну є важливим з багатьох причин. Процеси секуляризації суспільства актуалізували проблематику світської моралі, яка попри всі проблеми й глухі кути відбулась як самостійний раціональний ціннісно-нормативний проєкт саморегуляції людської життєдіяльності на основі її власних ресурсів. Як біологічна, так і «божественна» природа людини складають вагомі фактори на рівні передумов людського буття, а «висока моральність» сприяє розвиткові здатності виходити за межі повсякденності й буденності. Проте, не тільки фізичне виживання у спільноті, а й розгортання здібностей людини так упорядковують життя, що породжує, за висловом Г.Аренд «бажання жити разом». У традиційному суспільстві фактором гармонізації різних вимірів людського існування, діяльності та розвитку стають так звані «вищі цінності» як ієрархічно перший дороговказ певної спільноти.

У сучасному філософсько-етичному дискурсі визначається етап «протоморального ґрунту людської єдності», «передетки» в звичаях первісних форм соціальності. У працях Р. Апрусіяна за допомогою терміна «трайбалізм» позначається стала спільнотна дихотомія «своїх» і «чужих». Перші прояви моральнісної поєднувальності Т. Аболіна пов'язує з еволюцією від звичаїв ранньо-первісного роду до норм моральності, які набули соціально-інституційного характеру в класичній родовій спільноті. При домінуванні простих звичаїв сувора дихотомія «своїх» і «чу-

жих» розмивається, йде, при збереженні впливовості трайбалізму, формування якісно нових форм взаємодії і комунікації. Так, щодо сусідського племені чи общини впроваджується ритуальна практика обміну подарунками і спільних свят. П. Бурдє докладно описав механізм обміну подарунками, його символічну роль як запобіжного заходу проти ворожнечі і недовіри⁹³. При розгляді ролі культу як механізму культури Е. Дюркгайм доводив дієвість такої єдності, що забезпечувала внутрішню злагоду в колективі. На його думку, культ є системою «різноманітних ритуалів, свят, церемоній, усі вони мають ту властивість, що періодично повторюються»⁹⁴.

Антропологи в ході польових досліджень зафіксували наявність в австралійських аборигенів розрізнення табу і ритуалів з соціально-функціональними цілями і орієнтованих на створення цілісного духовно-символічного світобачення в особливих, утаємничених ритуалах. Уже з цього періоду ціннісний універсум людини тяжіє до ієрархічної побудови з пріоритетом ціннісно-символічних механізмів культури з їх неповним співпадінням з соціальною цілевідповідністю, з виокремленням власного понадзавдання гармонізації внутрішнього світу через створення цілісного світовідношення. У кінцевому результаті наявність спільного культурного простору, спільних цінностей високого штибу йде на користь соціальній інтеграції і канонізує в спільноті наявну нормативність, яка є реально дієвою. Збереження і трансляція цінностей культури найперше як духовної орієнтації, а також як чинника нормативно-регулятивного, створює той синтез ціннісно-нормативних орієнтацій у соціокультурному просторі, який є найбільш консервативним у культурі й охороняється традицією. Саме цей синтез та ієрархія ціннісних орієнтацій виступає якісною ознакою традиційної культури, в якій раціональна складова поступається місцем ірраціональній, образно-чуттєвій, символічній, фантазійній на відміну від доби

⁹³ Габермас Ю. Залучення іншого: студії з політичної теорії / Пер. з нім. Андрій Дахній; наук. ред. Борис Полярум / Ю. Габермас. – Львів: Арістолябія, 2006. – 416 с. – С. 219 -265.

⁹⁴ Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г. Філіпчука, З. Борисюк; наук. ред. Т. Метельова / Е. Дюркгайм. – Київ: Юніверс, 2002. – 424 с. – С. 60.

Модерну, в межах якої основною ознакою стає зростаюча раціональність, «розчаклування» світу. Суто негативну оцінку такій ціннісній переорієнтації, радикальній відмові від ієрархічно першого світу культурних символів давав П. Сорокін. Ознаки духовної кризи починають, на його думку, відлік від 1500 року, від якого сучасні дослідники доби Модерну рахують її початок.

Проте, в цивілізаційному поступі звичаєва моральність, природна моральність доповнюється принципово іншими єднальними чинниками ніж звичаєвість архаїчної спільноти. На особливу увагу заслуговують так звані перехідні форми культури (Античність і Відродження), новаційний потенціал яких є безсумнівним і в лоні яких очевидним є паритетне збалансування та взаємопосилення «спільного блага» і «вищого» блага. На їх потенційну творчу насиченість щодо можливостей людської єдності звернула увагу український етик М. Рогожа, використовуючи термін «лімінальний стан» англійського етнолога В. Тернера. Пороговий стан, описаний ним як розрив природних, органічних від початку людського існування наявних спільнотних зв'язків, уможлиблює осмислення специфічної форми єдності, які дослідник називає «комунітас». Такий підхід дозволяє цей унікальний історичний досвід розглядати як оптимальну форму органічної соціальності, в якій викристалізовується феномен громадянськості як величезної ваги культурне надбання, нормативність якого не заважає «людині, що є по праву гордою» (Аристотель) жити екзистенційними першосмислами людського буття.

Повнота громадянськості як нового типу зв'язку людей має живильний ґрунт у тій моделі держави, яка пов'язана з демократичним устроєм. У той же час рівноправність у здійсненні влади є рівнозначною праву висловлюватися на народних зборах. Це є комунікацією рівних між собою вільних громадян, які досягають взаєморозуміння в процесі публічного спілкування, дискусії. Потреба в мудрості і красномовності є невід'ємною формою політичної діяльності, яка сприяла розвитку мислинневих здібностей, зокрема, важливих для логіки моральної свідомості. Адже сутнісні характеристики моралі у її розвиненій формі – це універсальний, всезагальний закон. Для такого масштабу мислен-

ня, його активізації безсумнівно необхідні певні соціально-організаційні передумови.

Увесь подальший досвід ефективної соціалізації свідчить про неможливість креативної нормотворчості, поєднання ціннісного судження і вчинка без надання людині права співучасті в спільних справах і словом, і ділом. Водночас дослідження полісного життя, здійснене Г. Аренд надає можливість пов'язати громадянськість з дофілософськими шарами еллінської культури. Висока авторитетність гомерівських і гесіодівських творів та їхня різноплановість провокує до їх протиставлення деякими дослідниками. Так польська дослідниця М. Осовська визначила таку колізію, як невідповідність між «аристократичною» мораллю Гомера і «міщанською» мораллю «Трудів і днів» Гесіода.

Принциповим моментом є об'єктивна необхідність у персоніфікованих ідеалах-зразках, які є суттєво важливими для орієнтації людини в соціокультурному просторі і саме в цьому є спонукою до вчинку, джерелом внутрішньої мотивації до досконалості. Прагнення до досконалості поза соціальністю – це ознаки, характерні для середньовічного світу і певних процесів пізнього Модерну. Тому немає тотальної неспівмірності етики високих прагнень і етики правил у добре облаштованому спільному житті. Слушним є зауваження Г. Аренд: «Досконалість вже за самою функцією вимагає присутності інших, ця присутність потребує формальностей громадянської сфери, яку встановлюють рівні за станом»⁹⁵. Історично інтелектуальне узагальнення людських чеснот – це узагальнення чеснот громадянина. Товариствість, дружба в аристотелевському розумінні як найбільш вільна й колективістська форма згуртованості охоплює простір життєдіяльності, який Г. Зіммель визначав «з іншим, заради іншого...», а Е.Левінас називає «асиметричною відповідальністю».

У комплексі чеснот завжди є досвід співробітництва, особливо в сфері трудової діяльності. Визнання моральної цінності праці і справедливого облаштування суспільного життя як основи чесних трудових відносин вимагало поціновування таких якостей, як бережливість, прагнення до надійного статку, багатства, ви-

⁹⁵ *Арендт Х. Між минулим і майбутнім / Пер. з англ.. Вілена Черняка / Х. Арендт. – Київ: Дух і літера, 2002. – 321 с. – С. 54.*

годи і як гарантії справедливості – чесного суду і дотримання закону.

Для дослідження історичних форм виникнення об'єктивного запиту на практичну етику кожен раз визначальним стає спадок Аристотеля, хоч його оцінка буває діаметрально протилежною. Незважаючи на суперечності між соціально-демократичними уподобаннями і власне аристократичними чеснотами, для подальшої долі етики вирішальним виявилось те, що модель належного вчинку була створена Аристотелем. Важливо також враховувати, що мислення суцього через призму виокремленого ціннісного погляду, що протистоїть дійсності, – явище історично пізнє, коли відбулася світоглядна втрата єдності світу. До цінностей усі звертаються тоді, коли безпосередня значимість світу втрачена. З цього моменту, на думку М. Гайдеггера, починається рефлексія про цінності, яка з часом призводить до узасадничення науки про цінності.

Про дотичність духовно-перфекціоністської проблематики і соціально-етичного дискурсу, спрямованого на внормування практично-організаційних засад реального життя, свідчить їх взаємодоповнювана присутність у християнській догматиці. Зразками різних векторів може слугувати високий пафос «Нагорної проповіді» Ісуса Христа і соціально-етична складова послань апостола Павла. Водночас, вони мають попри переважання певних властивих цим текстам орієнтацій сюжети і узагальнення, які по суті відносяться до понадзавдань іншого виміру буття людини в світі (притча про доброго самаритянина в Нагорній проповіді і визначення любові в Посланні апостола Павла до коринфіян).

Актуалізація «громадянського гуманізму» відбулася в пізньому середньовіччі на межі переходу до раннього Модерну. Легітимація буржуазної господарської діяльності і включення у неї всіх громадян комуні створювала, за умови конституційно забезпеченої політичної рівності громадян, якісно нові засади для громадянського єднання. Принагідно, за визначенням В. Тернера, важливо зазначити, що за основними своїми характеристиками це також лімінальне утворення. З часом пошуки суспільної рівноваги, консенсусу і порозуміння стануть ознакою модерного

громадянського суспільства. Чесноти лояльності щодо спільно віднайденого компромісу на противагу лицарській зарозумілості сприяли стабільності соціуму. Водночас, філософські тексти того часу свідчать про суттєво переосмислену аристократичну чесноту – особистісну гідність. Гуманіст М. Пальмієрі у своїй програмі громадянської активності засновувався на популярній у цьому середовищі ідеї «живої соціальності» як умові існування людства. Жива соціальність комуни створює необхідне підґрунтя для гармонійного поєднання особистісного і суспільного вимірів людини як громадянина. Саме в цей час складались основи підприємницького етосу, в якому свобода господарювання поєднана з гідністю, що ґрунтується на результаті своєї наполегливої праці. Саме таку людину гуманіст Т. Б. Альберті визначив як *homo faber*. Серед сучасників він був широко відомий завдяки праці з домогосподарства, яка вноrmовувала цей етос на основі нових принципів спілкування, що живилися гуманістичними ідеями.

Моральнісна досконалість людини передбачала дотримання законів, сумлінної праці, чесності у взаємовідносинах з органами управління, зокрема при сплаті податків, громадянську активність у формі усвідомленого громадянського обов'язку.

Гуманістична педагогічна програма є спрямованою на виховання людини з якостями, що не мали вартості в середньовіччі, а саме – громадянина, здатного до суспільної активності на спільне благо. Водночас, як і з актуалізацією етики Аристотеля, яка створюється не в полісі, а в імперії Олександра Македонського, пік теоретичної розробки громадянського гуманізму припадає на XV ст., коли реальний живий досвід розвитку громадянських чеснот був уже позаду. Реально практикована громадянськість міста-комуни середини XIII ст. спиралася на поєднання, на думку К. Салюттаті, доброчесності, вченості і практичного досвіду. Знання, освіченість не були самоціллю – вони поставали засобами моральнісного виховання. Моральність була тотожною людяності, але мислилася вона як органічна єдність індивіда і суспільства. Індивідуалізм і громадянськість були взаємодоповнюваними тенденціями.

На думку М. Рогожі, «...це гуманістичне усвідомлення неповноти буття в індивідуальному самоздійсненні якраз і компенсувалось утвердженням природності соціального оточення нової людини, єднанням у громадянському житті – підкресленням живої соціальності»⁹⁶.

Таким чином, у межах домодерного світу склалися невеликі острівці соціальної моралі, значимість яких у єдності зі значними завоюваннями в культурі і мистецтві, підтримує загальну високу оцінку цього історичного досвіду. Макросоціальні об'єднання (великі держави, імперії) регулювалися більш прозаїчними чинниками – насильством, примусом, ідеологічним пресингом. У сукупності цих факторів періодичне відновлення єдності на основі спільних моральних цінностей відбувалось, але як сутнісна складова морального регулювання зникла – усвідомлений вчинок вільної людини. Окрім цього, в реальному соціальному просторі були розпорошені локальні, часто неспівмірні форми звичаєвого права.

Аналіз трансформаційних процесів у царині моралі, пов'язаних з докорінними змінами соціальної системи, започаткований О. Контом у сформульованому ним «законі трьох стадій» історичного розвитку: теологічної, метафізичної, і позитивної, яка на відміну від двох попередніх ґрунтується на більш точній оцінці зовнішньої реальності. Кожна із цих трьох стадій утворює основу соціальної організації і пронизує всі сторони суспільного життя. Найбільш характерна риса сучасного йому індустріального суспільства – переважаючий вплив промисловості на всі суспільні процеси. Дещо інші критерії співвідношення основоположних цінностей культури закладає П. Сорокін, який власне і ввів поняття «соціокультурна динаміка». Він розглядав процес закономірних соціальних змін, який всередині соціокультурних систем має діалектичний характер. Домінуючий світогляд і обумовлені ним основні принципи сприйняття дійсності поступово вичерпують, на його думку, свої можливості і відбувається тотальна зміна ціннісних орієнтацій. Вчений – соціолог вважав, що процес переходу до нової світоглядної системи супроводжується

⁹⁶ Рогожа М.М. Моральнісні засади сучасності / М.М. Рогожа / Людина в лабіринті перспектив / А.В.Толстоухов, О.Е.Перова, О.М.Рубанець та ін. – Київ: Вид. ПАРАПАН, 2004. – 220 с. – С. 40.

радикальною трансформацією соціальних інститутів і нормативних правил. На його думку, відбувається зміна наступних світоглядів у формі руху годинникового маятника 1) почуттєвого, 2) ідеаційного, 3) ідеалістичного (комбінація двох попередніх). Руйнація інтегративної бази і виникнення альтернативного домінуючого культурного етосу супроводжується тривалими періодами соціальних і культурних криз, війн тощо. Дослідженні впливу соціальних потрясінь на поведінку особистості П.Сорокін висунув «принцип поляризації», згідно з яким тенденція до моральної індіферентності і рутинної поведінки загострюється в періоди суспільних криз, коли надання переваги гедоністичним задоволенням суттєво переважає альтруїстичну активність. Світ високих ціннісних ідей, за П. Сорокіним, є «моральною розкішшю», яка виступає моральнісним зразком-ідеалом і є втіленою у вчинках високоосвічених особистостей, здатних до проникнення в істину засобами почуттєвої інтуїції, раціонального інтелекту та понадчуттєвої інтуїції. Такі вчинки зазвичай не стають загальнообов'язковою соціальною нормою, оскільки здійснюються як акт вільного вибору на вістрі граничних людських можливостей.

В стабільні соціальні часи масова поведінка більш рівномірно орієнтована на всі основні ціннісні вектори. Водночас, на думку П.Сорокіна, в будь-який період історії співіснують п'ять основних культурних систем: мова, етика, релігія, мистецтво, наука.

Для аналізу змін у моральнісній культурі, які характеризують найостанніші процеси сучасності, вважаємо за необхідне послуговуватися методологічною схемою «премодерн-модерн-постмодерн», що дає змогу розглядати ці процеси у глобально-історичному контексті. На думку деяких українських дослідників, така періодизація «створює можливість для розуміння екзистенційних вимірів постмодерну, для осмислення його як особливого світовідчуття, як теперішньої фази багатовікового життєвого і культурологічного процесу»⁹⁷. Складні і напружені дискусії щодо співвідношення модерну і постмодерну ще далекі від завершення.

⁹⁷ Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн / В.С. Лук'янець, О.М. Соболев. - Київ, 1998. - 352 с. - С. 18.

Слід відзначити, що метанаративи пізнього Модерну заслуговують на жорстку критику лише частково. Першою заслуговує на увагу жива моральнісна практика на фоні зростаючої соціальної активності широких верств населення. На думку Дж. Ролза, ця особлива моральнісна практика стає «фоновною культурою», від якої залежить і характер, і спрямовування трансформацій: «це культура соціального, а не політичного. Культура повсякденного життя з її численними зв'язками. Головні інституції суспільства і загальноприйнятні форми їх інтерпретацій розглядаються як фонд імпліцитно поділених ідей і засад»⁹⁸.

Поява і розвиток основних соціальних інституцій доби Модерну нерозривно пов'язані із потужними трансформаціями в економіці, політиці, культурі. Внаслідок цих змін формувалася індустріальна ринкова економіка, національні держави, секуляризована культура. Найважливішим для даного аналізу є те, що об'єднувальним чинником цих трьох сфер стало громадянське суспільство, що виникло внаслідок розгортання і поширення взаємодії громадян, активно включених у соціокультурні трансформації. На цій основі в ході динамічних процесів у сфері реальної соціальної практики виникав запит на нові якості людей, які ставали визначальними в процесі адаптації до нових умов життя, а з часом модернізували норми моралі, підпорядковували їх узагальнюючим принципам. Новою формою об'єднання людей стало громадянське суспільство, сформоване впродовж історичного розвитку західноєвропейських країн, в яких виник новий тип господарювання та співробітництва людей в процесі економічної діяльності. Класичний капіталізм склався лише у XIX ст., але спеціалізація, розподіл праці, диференціація форм організації товарообігу і торгівлі викликали якісну зміну моральнісної складової в співробітництві задовго до цього. Для моральнісної практики певний вплив мав постійний пошук ринків збуту (М.Вебер). Чим більше людей опинялися в полі дії нового типу господарювання, тим більше вони усвідомлювали себе пов'язаними в єдине ціле, суспільство, в якому їхні дії обопільно впливали одна на одну в систематичний спосіб. Джерелом усві-

⁹⁸ Ролз Дж. Теорія справедливості / Пер. з англ. О.Мокровольський / Дж. Ролз. – Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с. – С. 38.

домленої необхідності широкого співробітництва ставала гуманістична складова, засадничий принцип як ліберального, так і соціально-демократичного проєктів суспільного облаштування.

Необхідність співробітництва охоплює виробництво, обмін і розподіл, адже вони можливі на ґрунті наявних гарантій стабільності. Інституційні узгодження і домовленості створюють передумови для більш-менш впевненого впровадження нових виробництв, тісного співробітництва між банками і підприємствами, між громадянським суспільством і державою, між країнами і регіонами.

У контексті новоевропейського гуманістичного світобачення держава – це найважливіший інститут, оскільки предметом її турботи стають справи, пов'язані з різноманітними аспектами суспільного життя. В соціально-економічній сфері найбільш важливі завдання держави повинні бути пов'язані з забезпеченням зайнятості і перерозподілу прибутків. Обидві цілі втілюють принцип солідарності. З гуманістичної точки зору і держава, і уряд є інститутами моральнісними за самою своєю суттю. Водночас, цей об'єктивний потенціал їх якнайкраще розкривається, якщо регулювання взаємовідносин здійснюється на ґрунті не тільки солідарності та справедливості, а й субсидіарності, за принципом якої держава не повинна вмішуватись, якщо проблеми можуть бути розв'язані соціальними інститутами меншого масштабу, або самими людьми (О. Гьоффе).

Принцип солідарності розглядає соціальні передумови, необхідні для повноцінного життя індивідів всередині суспільства, наприклад систему освіти і систему соціального страхування, а також соціально прийнятне для людей розподілення доходів. Незважаючи на значну критику концепції М. Вебера щодо взаємопов'язаності протестантської етики і духу капіталізму раннього Модерну, не можна недооцінювати важливість цього фактора. Ентузіазм протестантів щодо оживлення й запровадження простих норм моральності і певних чеснот справді створював своєрідну атмосферу і породжував активізацію спрямованості індивідів на життя, гідне високих ціннісних орієнтирів. Як зазначав М. Вебер, для реформаторів, навіть, самоцінна етична реформа не стояла на порядку денному у проповідницькій діяль-

ності. Поєднання реформованого християнства з господарською активністю стало природним для буржуа, який був рушієм цих змін без відриву від повсякденності. Проте зростаюча секуляризація культури з часом зменшила роль цього фактора в системі соціальних інститутів класичного капіталізму.

Формування буржуазного суспільства – процес, який ішов через революції, війни, заклоти і за цих обставин реально напрацьовувався принцип толерантності, який дозволяв попри різні вихідні світоглядні настанови віднаходити каркас цінностей, які могли б поділитися всіма громадянами. Терпимість як основа толерантності засновувалася на визнанні системи цінностей іншої сторони.

Законодавче оформлення прав і свобод є найвизначнішим здобутком Модерну. Право на особисту свободу і захист власності, право на участь у виборах, свобода слова і свобода висловлювання думки, свобода преси і зібрань були закріплені в конституціях, озвичаювалися в безпосередній практиці.

У той час закладалися реальні, життєві засади конвенційної моралі як одного із факторів організації суспільного життя з повсюдно представленою світською громадянською культурою. Поява особливої, громадянської сфери, яка передбачала різноманітні обговорення актуальних проблем важливих для всіх, утворювалась одночасно і паралельно перетворенням в економіці, політиці, релігії. Ю. Габермас в своїй праці «Структурна трансформація публічної сфери» називає «буржуазною публічною сферою, сферою «приватних людей, що зібралися разом як публіка»⁹⁹. Вчений наголошує на раціональності і критичній налаштованості громадянського форуму, зацікавленому в обговоренні подій суспільного життя. Публічна сфера значною мірою була орієнтована на проблематику культури та її розвитку. Досвід самоорганізації в клуби, асоціації, суспільні організації став у нагоді при необхідності активного впливу на владу та її політику. Громадянські осередки створювали баланс сили в країні і мали впливати на владу. Політичний вплив переважно не був самоціллю цих об'єднань, але саме їх існування стало силою, спроможною протиставити себе абсолютним претензіям держа-

⁹⁹ Габермас Ю. Структурні перетворення в сфері відкритості / Пер. з нім. Анатолій Онішко / Ю. Габермас. – Львів: Вид-во «Літопис», 2000. – 318 с. – С. 71.

ви на панування. Виникнення публічної сфери стало загальноєвропейським, хоч у різних країнах виникали свої специфічні явища. Так, в Англії особливо проявився захист індивідуальних інтересів приватного життя людей від зазіхань влади, в інших країнах, зокрема, в Німеччині перевага віддавалась обговоренню питань культурного життя. Водночас, основний пафос громадянської сфери полягав в обговоренні соціально-політичних проблем. На думку Ю. Габермаса, сила публічного дискурсу, що веде до вибудовування консенсусу (згоди), є основним досвідом, який особа отримує в соціальному житті: «Комунікативна раціональність звертається до старих ідей логосу, оскільки він приносить із собою конотації ненасильницького об'єднання, сили дискурсу, що веде до вибудовування консенсусу, в якому учасники долають свої первинні, засновані на суб'єктивності погляди на раціонально мотивовану згоду»¹⁰⁰.

Історично обидва ці підходи в єдності створювали засади громадянського суспільства західних демократичних країн. Доба буржуазних революцій спонукала до виходу із безладу, досягнення консенсусу, в ситуації його відсутності знову виникала досить жорстка боротьба. Дотримання законів, визнання взаємозобов'язань влади і суспільства були гарантією миру і стабільності. Загальносуспільний форум, просторово уможливлений за допомогою ЗМІ, був запорукою контролю за діяльністю влади і самоконтролю суспільства за дотриманням соціальних зобов'язань, ставав доповненням за офіційно визнаних функцій державного апарату з підтримання порядку.

Надзвичайно важливим результатом дії публічної сфери як середовища, в якому відбуваються широкі обговорення соціальних проблем, стало значно змінене формування суспільної думки. Дві форми соціальної активності вирізняють цей процес у секулярному суспільстві національних держав. Уже в реформаційних процесах оціночно-критична функція масової моральної свідомості проявила себе досить активно. Нормотворча продуктивність властива також соціальній групі, яку в новоєвропейському суспільстві найчастіше називають «інтелектуала-

¹⁰⁰ Габермас Ю. Структурні перетворення в сфері відкритості / Пер. з нім. Анатолій Онишко / Ю. Габермас. – Львів: Вид-во «Літопис», 2000. – 318 с. – С. 211.

ми». Теоретично виділення особливих характеристик суспільної думки пов'язують, насамперед, з працею Г. Тарда «Суспільна думка і натовп». У ній, зокрема, стверджується, що суспільна думка породжується «публікою», яка складається в процесі активного спілкування. Існує певний ресурс випередження на рівні суспільної думки більш точної оцінки соціальних процесів і явищ, ніж це роблять теоретики й ідеологи, особливо якщо вони навіть несвідомо є тенденційними і упередженими. Саме широка представленість серед загалу авторитетності універсальних морально-етичних цінностей спрямовує оціночні можливості суспільної думки в креативному напрямі, до славнозвісного «фронезісу» давньогрецької філософії мудрості, яка в XX ст. у неklasичній філософії знову стала предметом дослідження як самостійна форма знання.

Без сумніву, слід приймати поширено застереження багатьох дослідників особливо про те, що так звана пересічна людина на основі сучасних інформаційних джерел сприймає світ спрощено. Водночас, важливою є відмінність сучасної форми суспільної думки від традиційної. Поява суспільної думки, як дієвої сили публічного простору Модерну, принципово відрізняється від своїх історичних аналогів, так само, як громадянський простір суспільства Модерну відрізнявся від античного поліса чи ренесансної комуні. Окрім осіб, безпосередньо включених до нового типу господарювання, до публіки належали представники так званих вільних професій – юристи, лікарі, офіцери, вчені, митці. Поступово саме представники «ліберальних професій» склали основу публічної сфери, оскільки виявилися носіями знань, необхідних для функціонування громадянського суспільства. Відтоді суспільна думка дедалі більше розумілась як колективне висловлення раціональної об'єктивності, здатної до самокритики, відкритої до змін.

Теоретично плідним підходом буде розгляд процесу інституалізації моралі в умовах формування і розвитку індустріального суспільства західноєвропейських країн у вигляді невід'ємної складової оціночно-критичного осмислення соціальної дійсності, що призводить до формування якісно нових форм суспільної думки як умови функціонування громадянського суспільства і демократичної держави.

В прагненні охопити людську реальність у всій її багатоманітності та побудувати загальну аналітичну логіко-дедуктивну теоретичну систему Т. Парсонс заклав у тому числі й можливість системного багатофункціонального розгляду моральнісного життя. Специфіку людської дії Т. Парсонс вбачав, насамперед, у символічності, в таких символічних механізмах регуляції, як мова, цінності, а також у нормативності, в залежності індивідуальної дії від загальноприйнятих цінностей і норм. Окремо вчений виділяв наявність ірраціональної складової в людських діях, яка полягає, з одного боку, в певній незалежності від умов середовища, але в той же час залежності від суб'єктивного визначення певної ситуації. Виділення в суб'єктивній оцінці ситуації також орієнтацій: 1) когнітивної; 2) катектичної, що пов'язана з потребами; 3) оціночної, що виділяє першочергові пріоритети; дозволило поєднати їх в «диспозиції потреб», яка проявляється в ціннісній царині зовнішніх символів, що не залежать від кожного окремого суб'єкта і регулюють дію всіх, хто належить до одного поля культури. Чітке аналітичне розрізнення потреб і цінностей при допущенні їх взаємопроникнення дозволило Т. Парсонсу розвести такі порівняно автономні підсистеми дії, як особистість, культура і соціум, та довести хибність уявлень, як про повну незалежність спонтанної особистості, так і про жорстко культурно запрограмованих індивідів. Водночас Т. Парсонс розводить поняття особистості як цілісної психологічної структури і соціального діяча і як абстрактного комплексу ролей, що аналітично виділяються із цієї цілісної структури. Це дає можливість говорити про ціннісно-орієнтаційний вплив широкого культурного поля з його граничними смислами буття людини в світі, «високої моральності» (Т. Аболіна) і нормативно-регулятивний вплив соціально інституалізованих імперативів, що уособлюють рух до «спільного блага». В єдності вони створюють загальний ціннісно-нормативний простір, який ніколи не буває гармонійно збалансованим. Таким він є, як правильно відзначав Т. Парсонс, в аналітичній теоретичній конструкції. У подальшому для уточнення елементів, при яких система дії дійсно зберігає свої кордони, Т. Парсонс розробляє спеціальний набір парних дихотомічних понять, до яких відносяться такі види ціннісних

орієнтацій, що визначають дію індивіда в ситуаціях, які вимагають вибору. Ці пари характеризують можливість альтернативи в координатах:

1. «універсалізм – партикуляризм»;
2. «досягнуте – напередвизначене»;
3. «афективність – нейтральність»;
4. «специфічність – дифузність»;
5. «орієнтація на себе – орієнтація на колектив».

Запровадження цих типових перемінних дій дозволило пов'язати три їхні вихідні системи – особистість, соціальну систему і культуру. В пізніх працях Т. Парсонса та його колег схема типових перемінних дій була перетворена в чотири функціональні вимоги системи дії (адаптація, досягнення цілі, інтеграція та підтримання ціннісного стандарту).

Загалом беззаперечною є ідея диференціації, яку Т. Парсонс поклав в основу своєї соціально-еволюційної теорії. Водночас у світлі сучасних реалій можна стверджувати, що сучасне надскладне суспільство викликає не тільки функціональну диференціацію етичних духовних орієнтацій і нормативних стандартів та морального оцінювання, а й їх інтеграцію в прикладній етиці.

Подальша побудова системного багатофункціонального розгляду моралі потребує спеціальних досліджень на перетині різних гуманітарних наук і дисциплін. Найважливішим є вихід за межі монофункціонального розуміння специфіки моралі, розуміння того, що, як зазначає Т. Аболіна, реально існує «мораль максимум» і «мораль мінімум», «мораль як ідеал» і «мораль як ідеологія», що пов'язані з їх відносною автономією і це потребує діалогічного співіснування різних логік моральної свідомості, на що й спрямований ціннісно-нормативний ренесанс останньої третини ХХ ст.¹⁰¹ На особливу увагу заслуговує критично-оціночна функція моральної свідомості, яка привернула увагу теоретиків у зв'язку, як з масовими протестними рухами соціальних мас, проявами «громадянської непокори» (Дж. Ролз), так і ролі в

¹⁰¹ Аболіна Т.Г. Моральнісна культура в контексті соціокультурної динаміки (філософсько-етичний аналіз): Автореферат на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук: 09.00.07. Київ. ун-т імені Шевченка. – К., 1999. – 36 с. – С. 18.

цих процесах таких суб'єктів культуротворення як інтелігенція, інтелектуали, богема тощо.

У зв'язку з домінуванням у системі наукового знання природничих наук та їх дослідницьких принципів для всіх гуманітарних наук актуалізувалося впровадження в наукових дослідженнях принципу свободи від оціночних суджень, ціннісних упереджень. Так, Й. Шумпетер наполягає на тому, що завданнями вивчення закономірностей взаємодії індивідів і груп у соціальному цілому має бути створення чітких аналітичних конструкцій, які вилучаються із складних ситуацій та зводяться до небагатьох простих змінних. При створенні першої власної аналітичної схеми Й. Шумпетер зафіксував кругообіг економічної діяльності як умови стійкості системи. Важливим є те, що в його розробках значна увага приділялася характеристикам особистості, яка була найбільш повним втіленням суттєвих для даної діяльності якостей і чеснот, найбільш типовим виразником цього етосу. Таким, на його думку, був «новатор» підприємець, який став активно затребуваним при капіталізмі, оскільки є орієнтованим на розширення виробництва і тим самим вносить динаміку в цей процес. Вичерпаність пріоритетної ролі індивідуального підприємця в умовах формування великих корпорацій підриває регулятивну функцію цінностей, успадкованих капіталізмом від попередньої традиційної культури. Й. Шумпетер виділяв критично-раціональні установки, що переважають серед представників особливої соціальної групи – «інтелектуалів», виникнення якої пов'язано з капіталістичною системою. Він зазначає, що капіталізм, який зруйнував моральний авторитет багатьох аристократично-феодальних установ, звертається до власної системи, не зупиняється на повноваженнях королів і пап, а переходить до критики буржуазних цінностей. Так, Й. Шумпетер пов'язував надмірне зростання критичних настанов інтелектуалів, їх ворожості щодо капіталізму з свободою преси. Аналіз цієї соціальної групи був прийнятий і переосмислений теоретиками різних напрямків. Важливим є те, що вперше був проаналізований дисбаланс між ціннісно-нормативною і критично-оціночною функціями установок свідомості і впливових орієнтацій серед представників цієї групи, який може бути скорельований з ем-

пірично виділеними рівнями розвитку нормальної свідомості конвенційним і постконвенційним (Л. Кольберг). Співіснування різних морально-нормативних систем, розмаїття різних, часом протилежних моральних оцінок загострило проблему-віднаходження для кожної з них певного соціального простору, осмислення тих меж і функцій, які об'єктивно існують і є важливими для суспільства у взаємодоповненні, а не у взаємовиключенні.

Багаторічні експериментальні дослідження Л. Кольберга, що велися близько двох десятиріч, призвели до уточнення, як вікових, так і змістовних градацій стадій морального розвитку особистості.

У дослідженнях Л. Кольберга емпірично підтвердилася наявність послідовних стадій моральнісного розвитку, як в онтогенезі, так і в філогенезі. Тим самим створилася можливість соціально-психологічної типізації та моделювання фактичного рівня морально-нормативного регулювання в межах певного суспільства, конкретної спільноти, групи на підставі критеріїв, що відповідають їх оптимальним моральнісним характеристикам.

Л. Кольберг обґрунтовує наявність шести ступенів у розвитку моральної свідомості: дві – доконвенційні, дві – конвенційні, дві – постконвенційні. Висновок Л. Кольберга про універсальність послідовної зміни стадій моральнісної розвиненості дітей спирається на порівняльні дані, отримані при вивченні американських дітей, а також дітей, які живуть у Тайвані, невеличких селах Мексики й Туреччини.

Рівень I. Доконвенційний. На цьому рівні особистість оцінює добро і зло в категоріях моральних наслідків дій (покарання, заохочення) або фізичної влади того, хто проголошує моральні принципи.

Ступінь I. Орієнтація на покарання і слухняність. (У дослідженнях представлено 39% моральнісних суджень десятирічних дітей, 10% тринадцятирічних і 10% шістнадцятирічних). Перший ступінь цього рівня відповідає орієнтації на уникнення покарання і подальшу слухняність щодо більш сильного як критерія моральнісної оцінки. Моральний порядок можна визначити в категоріях сили і володіння, а також підпорядкування сильнішому. Не спостерігається ще наміру вчинку. Дія є доброю або поганою на фоні наслідків, що досить вагомо відчуюються.

Ступінь II. Орієнтація інструментально-релятивна. У дослідженнях її представлено: 29% суджень десятирічних дітей, 20% суджень тринадцятирічних, 12% суджень шістнадцятирічних. Другий ступінь розвитку пов'язується з пошуком можливостей задоволення насамперед власних потреб, а опосередковано потреб інших людей (наївний гедонізм, споживацька мораль). Те, що є добрим, ототожнюється з тим, що приємно. Прагматично-інструменталістське ставлення до інших втілюється у принципі взаємності, але розуміється він як дія «послуга за послугу», а не як обов'язок щодо «вдячності». Дія є правильною, якщо задовольняє інструментальним шляхом власні потреби. Дія щодо інших людей інструментально мотивована як спосіб реалізації власних потреб. Відносини між людьми мають характер торгового обміну. Доконвенційний рівень – у принципі ще егоїстичний, доморальний – досягається дітьми, що нормально розвиваються, перед дев'ятим роком життя.

Рівень II. Конвенційний. На цьому рівні набуває особливої впливовості очікування певних суспільних груп (сім'ї, народу), а також складається підпорядкування існуючому суспільному порядку і визнаним авторитетам. Метою цього підпорядкування є уникнення неприємностей й загроз. Конвенційного рівня досягає більшість підростаючої молоді та дорослих людей.

Ступінь III. Орієнтація на схвалення оточуючими. В дослідженнях її представило: 22% суджень десятирічних, 30% суджень тринадцятирічних, 20% суджень шістнадцятирічних. Третій ступінь моральнісного розвитку характеризується тим, що правильна і цінна поведінка має характер конформістського повеління, такого, який подобається іншим, очікується ними. Мотивом дії є в цьому випадку бажання набутти і зберегти добру думку про себе в оточення, звідси прийняття поглядів і оцінок загальноприйнятих, що відповідають думці більшості з метою набуття доброго ставлення інших. Гарним, добрим є те, що відповідає думці, або зразкам поведінки, сприйнятих оточуючими.

Ступінь IV. Орієнтація на закон і порядок. У дослідженні він був представлений: 9% суджень десятирічних, 23% суджень тринадцятирічних, 26% шістнадцятирічних. Цей ступінь втілює визнання певного рівня організації суспільства з утверджен-

ми в ньому приписами і заборонами. Це стосується виконання обов'язків, прописаних законом та соціальною роллю, а також визнання авторитетів, наявних у соціальних інститутах і групах. Діяльність означає виконання обов'язків, продиктованих лояльністю щодо існуючого суспільного порядку, який є найвищою цінністю. Цей ступінь конвенційної моральності не виражає сліпої слухняності, а являє собою прояв свідомого консерватизму. Визнання авторитетів і соціальних структур, що підтримують суспільний порядок, забезпечує узгодження спільного існування і широке розуміння суспільного добра. Правильна поведінка ґрунтується на виконанні своїх обов'язків, поваги до авторитетів, діяльності щодо зміцнення суспільної системи.

Рівень III. Постконвенційний. Він характеризується прагненням до автономії принципів і моральних цінностей, які визнаються правильними незалежно від авторитетів і впливових осіб з їхніми очікуваннями. Особистість, яка приймає моральні рішення, дедалі менше орієнтується у своїх вчинках на вимоги ідентичності з групою, на приналежність до неї.

Ступінь V. Орієнтація на виконання законів, або суспільного договору (легітимістська).

У дослідженнях представлено: 1% суджень десятирічних, 9% тринадцятирічних, 28% шістнадцятирічних. П'ятий ступінь моральнісного розвитку характеризується тим, що морально позитивні дії визначаються в категоріях загальних повноважень людини, що втілені в приписах і нормах, які є результатом добровільного суспільного договору в рамках даного суспільства.

Таким чином, джерелом цінності є «суспільний договір», домінують легітимістські й утилітаристські принципи. Правильним велінням є таке, котре рахується з загальними нормами, перевіреними і узгодженими з всіма членами суспільства. Переконання в певній цінності особистої думки супроводжується акцентуванням важливості правил, що визначають принципи досягнення розуміння і згоди в дискусійних питаннях.

На думку Л. Кольберга, важливою передумовою моральнісного розвитку є зміни в межах пізнавальних структур. Разом з тим зв'язок моральнісного та інтелектуального розвитку не абсолютизується, інтелектуальна зрілість розглядається як обов'язкова умова,

хоча і не самодостатня для зрілості моральнісної. Вчений вважає стимулятором моральнісного розвитку участь у діяльності всіх типів суспільних груп. Кожний суспільний контакт дає знання про засоби і наслідки функціонування певних правил. Спілкування з людьми, які мають певні переваги й авторитет, є джерелом досвіду, на підставі якого в майбутньому людина може самостійно діяти.

Л.Кольберг визнає також те, що закони, за якими люди беруть участь у колективному житті, визначають їх ставлення до правил моралі. Це є причиною значних розбіжностей у моральнісних поглядах представників різних суспільних груп. Існує залежність між наявністю свободи в діяльності певної суспільної групи і шансами її представників досягнути найвищої стадії, яка характеризується активним і творчим ставленням щодо правил моралі. Основою зрахування особистості до певної стадії слугує аналіз її моральнісних суджень. У його дослідженні узагальнювалися судження з приводу проблемних ситуацій, в яких виникав конфлікт між різними моральнісними принципами. Аналіз оцінок виконувався з точки зору таких критеріїв, як способи обґрунтування необхідності бути слухняним та суджень про цінність людського життя. У відповідності до критеріїв відповіді дітей оцінювалися за шестиступеневою шкалою. Таким чином було виявлено, що стадії ідуть одна за одною, і не існує можливості «перестрибнути» на іншу, не пройшовши попередню. Темпи розвитку дітей у моральнісному відношенні виявились різними. Існує можливість затримки особистості на певній стадії, залежно від різних ситуацій, або навіть в одній і тій же ситуації існує певна варіативність, неоднороззначність рівня моральнісних суджень, але разом з тим завжди можна виявити домінуючий рівень їх суджень.

Оптимального варіанту розвитку досягає лише певна частина дорослих людей. Чимало людей затримуються в своєму розвитку на середніх рівнях, а інколи відбувається регрес, перехід від вищої фази до більш низького ступіню. З різних причин може відбуватися призупинення розвитку. Найбільш значною перешкодою стає гіпертрофоване переважання в системі мотивації цілей, що спрямовані на різні прояви індивідуального або групового егоїзму.

За Л. Кольбергом, тільки третя частина молоді досягає ступеня автономної моральності, або постконвенційного рівня моральніс-

ного розвитку. Непоодинокі випадки, коли моральна свідомість дорослої людини розвинена настільки слабо, що залишається практично на рівні свідомості малої дитини. Водночас треба брати до уваги, що моральнісна досконалість, про яку йдеться в рамках динамічної схеми Л. Кольберга, являє собою досконалість у межах громадянської моралі й обслуговує її індивідуальні чесноти. До того ж існують інші концепції розвитку моральної свідомості, що конкурують з теорією Л. Кольберга. Так, К. Гілліган і Н. Нодінгс визначають цінності, пов'язані з материнством, концентруються навколо турботи і відповідальності.

Певне напруження протистояння між ціннісними орієнтаціями особистостей, які однобічно втілюють або конвенційні, або постконвенційні цінності, аналізувалося в працях Е. Шілза. Важливий потенціал, що не цілковито використаний, на нашу думку, в етичних дослідженнях представлений у тих концептуальних побудовах Е. Шілза, які стосуються співвідношення центру і периферії, від взаємовідношення яких залежить тип суспільства. Сучасне суспільство, з його точки зору, на відміну від попередніх європейських і східних суспільств, в яких харизма найчастіше була присутньою в центрі, характеризується більш широким її розподіленням. Основними факторами, що створюють і зберігають суспільство, він вважав наявність центральної влади, злагоди і територіальної цілісності. Разом з тим важливу увагу Е. Шілз приділяв такому інтегративному фактору, як культура, виділяючи центральну і варіативну культуру. На його думку, для ефективного функціонування суспільства центральна культурна система повинна включати продукти культури, позитивно орієнтовані щодо центральної інституційної системи. У випадку розходження між ними центральна інституційна система втрачає свою законність, що призводить до соціального конфлікту і порушення соціального порядку. В сфері наукових інтересів Е. Шілза також знаходилися різні соціальні групи, зокрема, інтелектуальні групи й інститути, що виробляють «інтелектуальну продукцію». Він аналізував місце інтелектуалів як в розвинених країнах, так і в країнах «третього світу». Історія становлення і розвитку прикладної етики свідчить про те, що інтелектуальні еліти відіграють в цьому процесі провідну роль. Водночас,

важливо зазначити, що в руслі неоконсерватизму інтелектуальна еліта, яка більш позитивно розглядалася при ліберальних підходах, зазнала небезпідставної критики. Для прихильників неоконсерватизму етичний аспект був завжди дуже вагомим. Їх прагнення спрямоване до відродження авторитету таких соціальних інститутів, як сім'я, школа, церква, різні асоціації, що виконують функцію посередника між індивідом і суспільством. Дослідження соціальних інститутів у визначного представника неоконсерватизму Х. Шельскі дозволило йому виділити таку важливу характеристику сучасної доби, як надбудову над ідеологіями і програмами інститутів додаткового верхнього рівня критично-аналітичних потреб свідомості, виконання яких вимагає постійного вимірювання «банальної стабільності інституту мірилом інституційного нормативного ідеалу («заклик до вершин»)). Критично-рефлексивне ставлення до інституту самим же інститутом і породжується, і запроваджується в інституційні межі. Цю «інституалізацію постійної рефлексії» можна спостерігати в процесі розвитку біоетики, екологічної етики, особливо на першому етапі їх становлення. На думку Х. Шельскі інтелектуальна еліта виступає як новий пануючий клас. Вона виконує важливу функцію, оскільки дає людям сенсожиттєві орієнтири, не задовольняючись діяльністю служіння, а претендує на панування. Разом з тим підривається і стабільність інститутів, бо перебільшується ступінь інституційної залежності людей, і свобода особи, бо індивідуальне самовизначення людей замінюється ілюзіями сліпої віри. На думку Х. Шельскі, право – єдиний механізм, здатний опосередковувати суб'єктивну свободу та інституційний примус, викликаний об'єктивною необхідністю. Так, за останні 30 років розвитку прикладної етики вона, з одного боку, набула ознак, що зближують її з правом, а, з іншого боку, узасадничується не вузьким колом професіоналів, а значно більшим загалом та залишається нормативним механізмом, відкритим до змін, інновацій.

Критика «інтелектуалів» тісно пов'язана у Х. Шельскі з вивченням поведінки та умов існування особи, куди включається і критична рефлексія суб'єкта, і його совість, і діяльність щодо створення й підтримки інститутів, і добросовісна робота.

З протилежних позицій, у порівнянні з Х. Шельскі, виступав А. Гоулднер, який віддавав перевагу «критично-рефлексивній» соціології в дусі ліворадикальних підходів і розвивав концепцію інтелігенції як нового класу. На його думку, в соціальній структурі сучасного західного суспільства є три класи: стара буржуазія, або грошовий клас капіталістів, пролетаріат і новий клас інтелігенції, основною характеристикою якого є володіння культурним капіталом. Для А. Гоулднера культура є таким же капіталом, як власність на засоби виробництва, або грошова власність та особливо він вирізняє культуру критичного дискурсу як специфічну мовну спільність. Він розрізняє науково-технічну і гуманітарну інтелігенцію, але загалом вважав цей новий клас реальною силою, що може здійснити позитивні зміни в суспільстві. Незгоду з такою позицією неодноразово висловлював А. Гелен, який надавав перевагу інституту національного етосу, вважаючи, що універсалізована гуманістична мораль вступає в суперечність з етосом політичних інститутів. Ця думка знайшла підтвердження в ході розвитку прикладної етики, який свідчить, що найбільш несприйнятливою до впровадження етичної інфраструктури виявила саме політична етика. Певну відповідальність за це А. Гелен покладає на інтелектуалів, які, на його думку, проповідуючи мораль братства, фактично приховують жагу влади.

Немає ніяких підстав вважати секуляризовану соціальну мораль такою, що не відкриває нових можливостей для зміцнення і збагачення духовних сил особи. Загальнолюдські мотиви соціальної моралі були органічною складовою, ідейним забезпеченням могутніх об'єднавчих процесів у західному світі, що обумовили розвиток державного життя щодо динамічного розвитку і формування відповідного цьому процесу змісту морального обов'язку. Моральні цінності свобода, рівність, братерство відіграли значну роль в об'єднанні різних етносів у національну державу сучасного зразку. В цій духовній атмосфері стало можливим співіснування різних церков. Духовність перестала розглядатись як сфера безумовної компетенції і діяльності церкви як соціального інституту. Негативним побічним продуктом цього процесу були ідеологічні зловживання ідеєю національно-патріотичного єднання, які практично блокували ті елементи

духовно-всезагального, загальнолюдського, що вже склались у культурі. Позитивним продовженням цих процесів є якісно нове духовне навантаження етичної проблематики, що складається в контексті сучасних процесів планетарної глобалізації.

Протягом всієї еволюції людства технології і соціальні інститути, що склались історично, являють собою певну соціальну структуру в межах якої діють індивіди.

Етична складова соціальної філософії Аристотеля є узагальненням традиційного «етосу», що обумовлював суттєву специфіку тогочасної моральнісної регуляції, яка не була відділена повністю від інших форм нормативної регуляції. На виокремленні поняття «моралі» як категорії новоевропейської філософії, наголошують О. Дробницький та Р. Апресян. У наш час більшість науковців поділяє точку зору, що феномен традиційної моральності більшою мірою узагальнюється такими сучасними поняттями, як «етос», «природна моральність», «етика закону». Ціннісним еквівалентом такої регуляції поведінки стали уявлення про «благо», «добродесність», «справедливість», пов'язані з раціональним регулюванням добре облаштованого суспільства, гармонічним співвідношенням різних інститутів. На цьому ґрунті набуває самостійного значення ціннісна категорія «спільного блага». Подальша розробка цього питання призвела до розуміння інститутів як утворень, що дають змогу людям досягати мети у нерозривній пов'язаності з відповідними цінностями. Вся інституційна система створює образ життя в певному суспільстві, що регулюється системою цінностей, що є прийнятою в ньому.

Історія еволюції соціальних інститутів розглядається як історія поступового перетворення інститутів традиційного суспільства в сучасні соціальні інститути на основі концепцій Ф. Тьоніса та Е. Дюркгейма. Зокрема, важливе значення для аналізу має виділення Е. Дюркгеймом поняття «колективні уявлення» і здатність цих уявлень забезпечувати соціальну солідарність, його прогноз щодо подолання «аномії» шляхом створення професійних корпорацій як нових органів суспільної солідарності. Евристично плідною є концепція А. Гелена щодо «інституційного етосу», який є свідченням конфлікту універсалізованої моралі та політичних інститутів. Формування наприкінці ХХ та на по-

чатку ХХІ ст. прикладної етики як відносно самостійного фактора в діяльності соціальних інститутів свідчить про постійно зростаючий рівень виділення специфічно моральної регуляції поведінки та зростання її впливовості.

Зведення до феномену соціальної моралі в її розвиненій формі доби Модерну вимагає розгляду її у пов'язаності з ціннісно-орієнтаційним потенціалом ідеї «вищого блага» в людському існуванні. Для етапу «передетики» є характерним «трайбалізм» (Р. Апрусян), дихотомія своїх і чужих, яка в подальшому доповнюється якісно новими формами взаємодії і комунікації. Подолання ворожнечі і недовіри відбувається за рахунок спільних духовних цінностей, які консервуються традицією й інтегрують більш масштабні об'єднання людей.

Соціально-організаційні передумови розвитку логіки моральної свідомості в формі універсального, всезагального закону вперше склалися в полісній державі як у формі зразка-ідеалу воїнської доблесті, так і в життєво-практичних цінностях пересічного громадянина. Прагнення до досконалості всупереч соціальному життю характерне лише для певних етапів середньовічного світу і певних процесів пізнього Модерну. Цим обумовлюється специфічне співвідношення моралі і права, розрізнення моралі високих прагнень і моралі правил (Л. фон Фуллер), «правового моралізму» і «правового позитивізму», безпосередніх ціннісних станів і рефлексії про цінності (М. Гайдегер). Зразком поєднання громадянськості і високих ідеалів став досвід гуманістів Відродження. Саме в цей час почали закладатись основи підприємницького етосу, в якому свобода господарювання поєднувалася з гідністю людини. На цьому етапі набули розвитку засади універсалістської моралі конвенційного та постконвенційного рівнів свідомості (Л. Кольберг). Концептуальні побудови Т. Парсонса, Й. Шумпетера, Е. Шилза, А. Гелена дозволяють узагальнити багатofункціональність моралі в контексті підвищення оціночно-імперативного рівня суспільної думки, появи етичних дискурсивних практик серед широкого загалу та особливої ролі в цьому процесі соціальної групи «інтелектуалів».

ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ ТРЬОХ ПРОЄКТІВ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ В ЦАРИНУ ФІЛОСОФІЇ ТА ІСТОРІЇ НАУКИ

Сергій Таранов

Проєкт перший. Кумулятивний прогресизм

Для плідного мисленнєвого руху вперед маємо розуміти, що існують принаймні два трактування теми «Історія філософії як філософія науки». Перший підхід – це розгляд реального історико-філософського процесу, головних його напрямків, важливих течій, провідних шкіл та конкретних доктрин в якості безкінечного джерела ідей для становлення та розвитку філософії науки.

Другий, набагато менш відомий й водночас напрочуд евристичний, спосіб дослідження – це аналіз не процесу, а самої історико-філософської науки з її теоретико-методологічними принципами, які можуть бути екстрапольовані в сферу філософії науки.

Цю стратегію можна назвати дослідженням філософії історії філософії, що містить у собі і теорію і методологію вивчення історико-філософського процесу.

Детальне вивчення філософії історії філософії може виокремити три її можливі типології. Перша – це *кумулятивний прогресизм*, що вибудовує струнку систему розвитку філософського знання, де найважливішим взірцем є гегелівський спосіб структурування історико-філософського процесу. Друга – *релятивістська герменевтика*, що розробляє ідеї неповторності і тому своєрідної окремішності філософських доктрин, і чи не найяскравішими тут проявами є погляди з джерела екзистенційної філософії. До них примикають за смыслом вчення про мовні ігри пізнього Людвіга Вітгенштайна, а з часом і постмодерністські химерні побудови. І третя – *онтологічна феноменологія* історії філософії, що, не втрачаючи розуміння не просто відмінності, а й унікальності вчень, в той саме час розуміє їх спільну фундаментальну інтенцію.

Спочатку розглянемо перший тип філософії історії філософії – кумулятивний прогресизм, що прямо і побічно сприяє побудові чіткого проєкту науки в її філософському та історичному осмисленні. Тут відразу варто прояснити, що саме в цьому випадку однозначного причиново-наслідкового зв'язку між образами історико-філософської науки та науки як такої немає, скоріше ми бачимо кореляцію смислів першої та другої.

Отже, ми знаємо, що Гегель створив першу струнку систему історії філософії. В простих словах ця система полягає в єдності логічного та історичного, логіки та історії. Логіка виявляє цілісність процесу розвитку – становлення та самоусвідомлення Абсолютного Духу. Історія філософії є лише підтвердженням та демонстрацією цього руху. Де кожне вчення минулого є чітко вписаним в структуру еволюції Світового Духу. Тобто історія філософії є прогресуючою, спадкоємною та постійно збагачуваною єдністю. Де останнє в часі вчення вбирає в себе часткові прозріння минулих доктрин та більш адекватно виражає конкретну повноту істини Абсолютної Ідеї. При цьому в минулому вже закладена мета майбутнього і останнє наближається невинно.

Саме Гегель найяскравіше здійснив устремління до єдності історії філософії. Для нього історія філософії є по своїй суті логічною структурою: «Окремі частини мають насправді свою головну цінність лише в їх відношенні до цілого». «Ціле», засобами якого є філософи та їхні вчення – це Абсолютний Дух, Світовий Дух, Абсолютна Ідея. Так Гегель будує апіорну історію філософії, яку лише задумував Кант. Історико-філософський процес є прогресом, рухом «в-собі-буття» до «для-себе-буття», самоусвідомленням самостановлення Духу. Таким чином було здійснено ідею історії філософії як прогресуючої, спадкової, постійно збагачуваної єдності.

Гегелю було важливо створити саме наукову історію філософії, де науковість є відмовою від будь-якого плюралізму систем на користь чіткої систематизації єдиної історії філософії. Філософські доктрини, попри те, що позірно входять у конфронтацію, і, здається, заперечують одна одну, за Гегелем, є лише необхідними ланками єдиного процесу поступового розвитку пізнання, де розвиток має закономірний характер.

Закономірність ця полягає в збагаченні Духу, у все більшому його самоусвідомленні, в певній кумулятивності знання. При цьому власна система Гегеля – результат і завершення цього процесу. Бідніші, абстрактні системи збагатилися в «знятті» (aufheben) іншими, аж до всебічно конкретного і всеохопного його вчення. Слід зазначити, що у шерег розвитку входять не всі існуючі філософські доктрини, а лише ті, які «ведуть» до «останньої», тобто є багато чого у філософській спадщині, що є начебто «несуттєвим» в логіці розвитку, а тому й може бути відкинутим.

Дещо схоже бачення в трохи іншому ключі пропонує і войовничо налаштований до гегелівських спекуляцій позитивізм. Варто лише згадати Огюста Конта з його стадіями розвитку людства (а головне думки останнього) від релігійної через метафізичну до позитивної.

Наслідок такого підходу – розуміння історії знання як зростаючого якісно. При цьому і кількісна складова тут не полишена остеронь. Знання накопичується як снігова куля. Але водночас стає більш адекватним, ба навіть потрохи абсолютним, проходячи етапи відносності. Так поступово розкривається Абсолютна Істина.

І що ми спостерігаємо – цей сценарій знаходить своє домінування в розумінні філософії науки і головне в історичному аналізі науки. Історики науки Ернст Мах та П'єр Дюем на рубежі дев'ятнадцятого та двадцятого сторічч пропонують основні положення теорії історичного процесу науки: кожний наступний крок в науці робиться в оперті на минулі досягнення, нове знання є більш довершеним та точним відносно старого, минуле є передісторією сучасності, з нього мають вагу лише ті складові науки, що співпадають з сучасною наукою, інші є заблудженнями, хибами.

І Мах, а також Герберт Спенсер кажуть про неперервність в ланцюгу розвитку наукового знання. Наука поступово йде до своєї мети. Поступово, наголошую, без революцій.

Кумулятивний прогресизм, втілений в історію науки та філософське її розуміння, вочевидь має позитивний наслідок. Як приклад цього слід згадати справедливую реабілітацію мисленне-

вої культури Середньовіччя в якості провісника та навіть причини виникнення новочасної науки, що здійснив той же Дюем.

В той же час реальний процес історії науки ставить таке однозначно «гладеньке» розуміння під питання. Бо в дійсності ми бачимо конкуруючі способи опису та розуміння. До того ж руйнують лінійний процес виникаючі в ньому теорії *ad hoc*. І глибше – приходить відчуття, що різні теорії описують начебто ті ж самі факти по-різному. Зароджується розуміння теоретичної навантаженості фактів, тобто залежності їх від системи опису. З цього з часом виникнуть ідеї неспівставності теорій, пізніше парадигм, далі поняття наукових революцій, а ще підхід до вивчення науки у вигляді *case studies*. І тут постане новий проєкт науки, для якого є вирішальне та конституююче слово скаже така філософія історії філософії, що зможе відхилити просвітницький (за своєю суттю) прогресизм.

Проект другий. Релятивістська герменевтика

Окрім розглянутого мною кумулятивістського прогресизму філософія історії філософії пропонує і зовсім інший, не континуалістський і не прогресистський підхід в осмисленні історико-філософського процесу, релятивістську герменевтику. Вона є своєрідними релятивізмом та емпіризмом, де кожне з досліджуваних вчень має своє *власне* значення, що не зводиться до взаємодії з іншими вченнями і не виступає елементом всеохоплюючої системи (в даному випадку системи історії філософії). Тепер нашим завданням є виявлення суті даної методологічної установки, а також її віддзеркалення та розвиток в сфері історії (та філософії) науки.

Підхід, який напряду веде до становлення релятивістської герменевтики, чи не найяскравіше підкреслила екзистенційна філософія. Наприклад, Карл Ясперс, професійний історик філософії, заявляє що, попри існування різних можливих форм прочитання історії філософії, серед яких важливе значення мають історія форм мислення (до якої входять історія понять, історія постановок питань та історія систем) та історія філософських змістів (історія предметного наповнення систем), все ж таки найважливішим підходом до матеріалу інтелектуальної історії є ско-

ріше історія філософських особистостей. Універсальність, якщо вона існує, розкриває себе в особистісному вимірі.

Тобто філософія кожного достойного мислителя потребує окремої уваги, проникнення в індивідуальну неповторність конкретної ситуації, що може допомогти виявити і універсальні моменти, але не зводиться до них. Історія філософії – це історія Великих філософів, де вони є нашими вічними сучасниками». Таким чином проголошується, що такий, індивідуалізуючий, проєкт історії філософії аж ніяк не є єдиним можливим, однак він є найбільш суттєвим – саме до цього схиляється Ясперс.

В той же час звучали й інші голоси з екзистенціалістського табору, які не допускали навіть можливості інших поглядів на історію філософії, окрім персоналістського її бачення. Такого роду заявами просякнута спадщина своєрідного «історика філософії» Лева Шестова¹⁰². Слід нагадати, що він все своє творче життя боровся з різними формами раціоналізму. Тож у нього і історія філософії не може і не повинна виражати раціоналістичне уявлення про її єдність та системність. Спрямовуючи свої випадки в бік гегелівської чітко структурованої доктрини історико-філософської єдності в формі прогресу Світового Духу, Шестов наполягав на абсолютній цінності різноманіття окремих філософських вчень. Кожен конкретний випадок вдалого філософування, «філософське ім'я», по суті неповторна екзистенція має першорядне значення. Творчість особистісно забарвлена і інакше бути не може. При цьому крізь оригінальну, незалежну, пристрасну особистість по суті себе проявляє ірраціональний Абсолют, свавільний Бог.

Так постає бачення історії філософії як історії філософій. Свій голос на захист цієї картини всього мислення приєднує французький філософ Поль Рікер. Ним знову таки розгортається своєрідна боротьба проти кумулятивістського погляду на історію думки, а головне – проти уявлення про цілісність та єдність історії філософії. Рікер прямо заявляє про те, що він відмовляє зазіханням історії філософії на єдність¹⁰³. За його думкою ми маємо в активі лише плюралістичну картину інтелектуаль-

¹⁰² Таранов С. Лев Шестов як історик філософії. – К.: ЦГО НАН України, 2004.

¹⁰³ Рікер П. Історія та істина. К.: КМ Academia: Пульсари, 2001. – с. 21.

ного процесу. Вивчення «сингулярностей» – завдання історика філософії, і сама термінологія каже нам про своєрідний історико-філософський емпіризм. Але ще більшими емпіриками в цій царині є постмодерністи.

Один зі стовпів постмодерністської думки Жиль Дельоз каже: «Я завжди відчував, що я емпірик, тобто плюраліст... Для так званих філософів-раціоналістів саме абстрактне висувається в якості завдання роз'яснення, і саме абстрактне є зреалізованим в конкретному. Тоді ми починаємо з таких абстракцій, як Єдине, Ціле, Суб'єкт, і шукаємо процес, за допомогою якого вони втілюються в світі, вимагаючи світ корелювати зі своїми вимогами... Емпіризм натомість починається із зовсім іншої оцінки: з такого аналізу стану речей, щоби з них міг би бути виділений не передіснуючий їм концепт. Стани речей – це ані єдності, ані цілісності, але *множинності*... Отже, концепт існує в емпіризмі так само як і в раціоналізмі, але в нього тут зовсім інше застосування та зовсім інша природа і концепт виявляється як буття-множинним, а не як буття-одним, не як буття-цілим або буття в якості суб'єкта. Емпіризм фундаментальним чином є прив'язаним до логіки – до логіки множинностей»¹⁰⁴.

Така загальнофілософська установка доволі просто екстраполюється в царину історії філософії. І вона, історія філософії, постає тут у вигляді набору розрізень та диференціацій. Головним дієвим підходом тут є не збирання загального сенсу, синтез, а натомість розкладання єдностей, диз'юнктивний аналіз. Цей паратаксичний підхід (є *i* те, *i* те, *i*...) є трансцендентальною установкою постмодерністських історій філософії, вочевидь збудованою наперекір кантівській трансцендентальній єдності апперцепції. Єдність мислення тут повинна бути розкладена, щоби відтворити реальне багатоманіття досвіду. Радикальний плюралізм замінює минулі форми монізму. Причому заклик індивідуації не є зверненням до особистостей філософів, він у постмодерністів є *аперсональним*, безсуб'єктним підходом – існують безособові концепти поруч з іншими, і з іншими... Як помічають самі адепти цього бачення, історія філософії в такому

¹⁰⁴ Deleuze G., Parnet C. Dialogues. N.Y., 1987. – с. VII-VIII.

вигляді перестає бути сама собою та перетворюється на географію філософії¹⁰⁵.

Варто зауважити, що індивідуалізуючий, емпіричний підхід не був абсолютною новацією теоретиків осмислення історико-філософського процесу. Схожі інтуїції виникли в різноманітних вченнях та школах, і їх об'єднує ця увага до одиничного.

В цьому напрямку йдуть неокантіанці, своєрідно захищаючи кантівський світ свободи від світу природи, або, як формулює неокантіанець Фрідріх Альберт Ланге, доповнюючи картину дійсності осмисленням і самого ідеального світу. В надрах баденської школи виникає методологічний напрямок, що рельєфно відокремлює і тим самим підкреслює специфіку та значимість світу свободи, світу власне людини. Апріорні здатності пізнання Канта можуть бути застосовані двобічно, вирішує Генріх Рикерт – через генералізацію та індивідуацію. Генералізуючий підхід або номотетика властивий наукам про природу, натомість вельми важливим наукам про культуру (про Дух) притаманні індивідуалізація та ідеографіка. Тобто науки про культуру не шукають схему узагальнення, а відтворюють неповторне одиничне буття. Візрцем таких наук для Рикерта є історія, тож робимо ще крок – отже і історія духу, історія філософії. Пошук неповторного одиничного – в цьому полягає її суть як науки.

Ну і, закінчуючи екскурс в індивідуалізуючі форми історії філософії, не можемо обійтись без світоглядних настанов (трохи вже згадуваної в персоні Поля Рикера) герменевтики.

Саме герменевтика в працях від Ф. Шляєрмахера через В. Дильтея до Г.-Г. Гадамера виявила безкінечну повагу до традиції минулого, до існуючих в ньому різних точок зору на основні філософські проблеми. Минуле в герменевтиці аж ніяк не «знімається» в теперішньому, залишаючи свою значимість для кожного, хто до нього «доторкається». Цьому слугують методологічні настанови не відкидати перед-розуміння, історичності творців та їх творінь, актуалізуючого минавшину герменевтичного кола та шлях емпатії, занурення в неповторні способи мислення та дії.

¹⁰⁵ Deleuze G., Guattari, F. What Is Philosophy? N. Y.: Columbia University Press, 1994.

І хоча діячі герменевтичної школи намагаються намацати стрижневі та позачасові вузлові моменти культуротворчої (зокрема мисленнєвої) діяльності минулих поколінь, що змогли б поєднувати бувше з теперішнім, в усякому разі ми бачимо безсумнівну повагу до неповторних образів смислотворчої практики.

Широка картина, яку демонструє нам наука історії філософії в намаганні звернути увагу на незводимість одних доктрин до інших, їх унікальність та самозначущість, та навіть само-істинність, змальована істориками філософії з екзистенціалістського, постмодерністського, герменевтичного та почасти неокантіанського таборів, дає підстави можливо не для однозначного заперечення, а з тим хоча б для сумніву в адекватності та істинності жорстко побудованого історико-філософського кумулятивного прогресизму.

Із цієї картини постає історико-філософський підхід *релятивістської герменевтики*, що з одного боку вказує на емпіричне різноманітне вчень, з іншого ж – закликає до намагань розуміння цих смислових «сингулярностей». Такий образ історико-філософського процесу не міг не знайти відгук у загальнонауковій методології, не спричиняючи зміни в ній напрямку, а все ж таки суттєво її збагачуючи. І історія науки, і методологія останньої поступово почали вбачати в науці не однозначний хід накопичення та покращення знань, а дискретний набір підходів розуміння. Концепт еволюції поступово почав поступатися революційним моделям.

Такий погляд на історію науки став можливим зокрема зазнавши впливу ще й загальнофілософських поглядів Людвіга Вітгенштайна. В перший період своєї творчості він, під враженням роботи Бертрана Рассела, намагається збудувати систематичну мову науки, що спирається на аналіз атомарних суджень¹⁰⁶. Другий, як видається, більш плідний, період роботи Вітгенштайна розкриває значення атомарних цеглин суцього на культурному тлі – виникає концепція окремих, незалежних одна від одної, унікальних «мовних ігор»¹⁰⁷. Істинність окремої мовної гри, збудованої людиною форми життя, залежить від внутрішнього

¹⁰⁶ Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. London and New York: Routledge Classics, 2001.

¹⁰⁷ Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackell Ltd, 1986.

контексту кожної із них. І значення судження залежить від тла його використання. Тоді те, що здавалося «безглуздим» ранньому Віттенштайну, могло отримувати сенс та значення, навіть істинність, в дискурсі іншої мовної гри. Філософія і поезія, міф та релігія припинили своє існування в якості недоведених видумок на маргинумі «адекватного» наукового знання. Всі вони мають власну аксіоматику та правила виведення, що формують похідні атомарні (фактуальні) положення. В середині контексту певної мовної гри.

Теорія мовних ігор, задана як осмислення всієї культури, швидко отримує своє застосування в царині методології та історії науки. По-перше, зростає розуміння теоретичної навантаженості фактів. Тобто постає ідея про те, що «чистих» фактів та беззаперечних наукових фактів не існує. Вони залежать від використання тієї чи іншої теорії, з притаманними саме їй аксіомами та правилами дедукції з них. Таким чином те, що вважалося непорушним фундаментом науки – атомарні, базові, сингулярні, протокольні, пропозиційні, врешті фактуальні судження – є доволі умовними та сформульованими в обраній оптиці бачення. Поступово з цієї картини виростає принцип несумірності теорій, що напряду протиставляється передуючому йому кумулятивістському прогресизму Дюема-Спенсера-Маха, що був збудований за взірцем системи Абсолютного Духу Гегеля, зокрема його історико-філософської схеми. Принцип несумірності теорій наголошує на тому, що різні, перш за все фундаментальні, теорії будують різні образи досліджуваного об'єкту, а з тим послуговуються різними методами та поняттями. Історія науки постає в такому зрізі як множинність сингулярностей, де немає безпосереднього впливу одних теорій на інші.

По-друге, імпульс теорії мовних ігор Віттенштайна сприяє виникненню історичної школи науки, де провідне значення отримує праця Томаса Куна.

Наука має структуру революційних стрибків від однієї мовної гри до іншої, або «від парадигми до парадигми», як зазначає Кун¹⁰⁸. Ми всі знаємо, що «парадигма» Куна – це унікальна су-

¹⁰⁸ Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. – Chicago: University of Chicago Press, 1962.

купність цінностей та технічних засобів, що сприймається науковим загалом. Кун вважає, що нова парадигма, яка виникає у результаті наукової революції, відрізняється від попередньої парадигми радикальним чином.

У певному сенсі доповнює цю модель Імре Лакатос¹⁰⁹, що вважає парадигму, в його термінах «науково-дослідну програму» більш завданням, проєктом, ніж замкненим цілим з напередзаданими способами вирішення проблем.

Додав свій голос до цього розуміння і Карл Раймунд Поппер, який вказав, що критичний настрій – центральний нерв науки¹¹⁰, а отже фальсифікаційна, заперечувальна, врешті-решт революційна складова є для науки в її історії атрибутивною ознакою.

А Пол Феєрабенд проілюстрував розходження між різними теоріями за допомогою архаїчних малюнків, що демонструють фундаментальну відмінність між рядоположеннями та цілісними системами¹¹¹.

Все це призводить до виникнення ще одного методологічного підходу в історії науки, як видається, доволі близького до ідей розділеного дискурсу та емпіризму в баченні доктрин. Це так званий метод *case studies*¹¹².

Case studies, або ситуаційні дослідження, виражають думку про необхідну увагу до окремої події з історії науки, що відбулася в визначених місці та часі. Вони сфокусовані на точках наукових подій і намагаються відтворити їх в цілісному та унікальному образі.

Case studies індивідуалізують наукову подію, що в такому вигляді не вписується в єдиний шерег інших подій, в загальну схему з ними. Жорсткий емпіризм таких ситуаційних досліджень вже каже не про унікальні парадигми-періоди, а більшою мірою про неповторні теорії.

І це призводить до очікуваного недоліку даної методологічної установки, що впливає з фрагментарності її результатів.

¹⁰⁹ *Lakatos I. The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers Volume 1.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

¹¹⁰ *Popper K. The Logic of Scientific Discovery.* – London and New York: Routledge Classics, 2002.

¹¹¹ *Feyerabend P. Against method.* London: Biddies Ltd, 1993.

¹¹² *Stake R. The Art of Case Study Research.* – Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1995.

Вочевидь тут не може бути і мови про цілісну картину будь-якої науки, відсутні інтегративні стратегії окремих подій, немає навіть спільного поля їх бачення. Є площина різних випадків, ситуацій в науці, але не зрозуміло, що власне збирає цю площину в ціле. Логіка відступає і з'являється безкінечна багатоманітність, багатосуб'єктність науки.

При цьому наукова подія може бути навіть не теорією, а окремим текстом, доповіддю на конференції, науковим відкриттям. Така емпірично досліджена дискретність веде та прийняття мабуть єдино можливої тут стратегії – герменевтики.

І так і відбувається – відомий філософ науки сучасності Ричард Рорті закликає¹¹³ в ситуації розділеного дискурсу науки та відсутності загальної мети сподіватись на єдність лише у вигляді поля перетину малих дискурсів, де відбувається «розмова», взаєморозуміння, не як відкриття загальної основи, а лише як надія на просту згоду з іншим. Герменевтика є дискурсом про все-ще-неспівмірні дискурси. Стратегія розуміння іншого – єдина можливість в ситуації дискретності, бо немає того, до чого маємо прийти, немає базису та загального знаменника.

Отже ми отримали ситуацію в методології (історії) науки, де відкинута кумулятивний прогресизм і натомість постала релятивістська герменевтика.

Було б не вповні правомірним судженням казати, що ця ситуація спричинена лише теоретико-методологічними змінами в науці історії філософії. Жорсткого причиново-наслідкового зв'язку тут скоріш за все немає. Тут нам слід зазначити, що екстраполяція відбувається не в буквальному сенсі, це корелюючі процеси, історія філософії найбільш рельєфно виявляє методологічні установки всієї науки. Водночас екстраполяція є однозначно можливою, бо вона відбувається нашими зусиллями зараз в ході мисленнєвого експерименту для виявлення головних течій у царині методології.

В усякому разі висунення на передній план уявлення про само-значущість та навіть само-істинність чи то парадигм, чи навіть наукових подій, веде до амбівалентної в оцінках тези про

¹¹³ Rorty R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

співіснування минулого з теперішнім, де минуле не втрачає свою своєрідність і не поглинається теперішнім. Наступники не «стирають» попередників. Але водночас стає доволі складно, а іноді навіть неможливо, думати та говорити про єдність наукового дискурсу, головним чином про мету наукової діяльності. І тут на допомогу знов приходить історико-філософська наука, даючи можливість переключувати однобічні методологічні стратегії кумулятивного прогресизму та релятивістської герменевтики в бік єдності, що відкриває онтологічна феноменологія.

Проект третій. Онтологічна феноменологія

За історичним багатоманіттям може бути виявлена логічна системність, яка не стане деспотичним вирішенням проблеми множинності, не буде вслід за Гегелем знищувати факти, і водночас не розсиплеться на уламки-цікавинки. Історія філософії може виявляти непідвладні часу сингулярні духовні цінності, водночас розуміючи і ієрархію цінностей і вищу з них.

Історико-філософська наука може бути не тільки емпіричним дослідженням чи еклектичною мішанкою, натомість вона може синтезувати, але не по-диктаторському, а виявляючи схожі мотиви в устремліннях різних мислителів.

Ми ж називаємо певні тексти філософськими, отже існує деяке об'єднуюче начало, а може статися, певна мета філософування. На цьому шляху маємо долати і диктат, і анархію, при цьому бачачи різноманіття, долати безкінечну та беззмисловну поляризацію вчень, згладжуючи дивергенцію, залишаючи диференціацію.

І хоча в деякому сенсі філософія прогресує (в зрізі розвитку понять, завдань тощо), в основному її історія свідчить про те, що вона є вирішуванням людством низки вічних філософських проблем. І майже всі філософські доктрини «обертаються» навколо них.

Жодна філософія не «знімає» (як у Гегеля) іншу, бо ж є багато цінного в «минулому» духа. Жорстка логіка (розвитку) має бути змінена діалогікою, комунікацією індивідуальностей, але спілкуванням саме про важливе, про те, що турбує всіх.

Диктат і безлад – однаково небезпечні для теорії історії філософії, в першому втрачається унікальне, в другому – немає мети. Натомість можна бачити неповторні підходи безлічі мислителів і аналізувати їх унікальні спроби відповідей на споконвічні питання про вище життя і про вищий сенс.

Бо філософи бачать чи намагаються угледіти світ ідеалів, вищих об'єктів, сенсів, мету буття, саме Буття як найвищу цінність, Абсолют.

В ближчі часи це чи не найкраще вдавалося філософії існування. Її традиція рельєфно виявляє атрибутивні для людини сенси екзистування (*ex-sistere*) як буття-поміж, суміш скінченного і нескінченного, часу і вічності, вказує на проєктивність існування, його трансцендентність. В кінцевому рахунку на спрямованість від Ніщо до Буття. Це відбувається в традиції релігійного та теологічного екзистенціалізму чітко, у вченнях так званого «атеїстичного» приховано, але однак рельєфно – в інтенції від амбівалентного речового *пере-бування* і кінцевості до стійкого образу Абсолютного, Бога.

Устремління до Абсолюту, інтенція до Божественних ідеальних повноти, цілісності та стійкості в екзистенційній захопленості, заангажованості всієї людини, у відмові від розсіяності душі – шлях, що має привести людину до її абсолютної при-сутності, до з-дійснення та с-повнення. Людина саме в безкінечній інтенції безкінечна абсолютно.

Будь-яка філософія внутрішньо є бунтом та ствердженням одночасно. Вона є бунтом проти ознак скрутності існування і разом з тим є дієвим пошуком іншого, Буття. Розколота (майже шизофренічно) свідомість виявляє його в архе, усії, *ding an sich*. Відбувається зважування на вагах Іова способів вірного з-бування, словами Кіркегора вибір «Або-Або». І має обиратися дійсно «філософія існування», де головне зберегти саме існування і збагатити його. В цьому пошуку відбувається взаємовплив філософських, наукових, а з тим і релігійних та теологічних ідей.

Зв'язок культури з культом, а отже з поклонінням, глибше з вшануванням, а ще глибше та по суті з прийняттям вищої цінності для людського існування та його здійснення – принципи теonomії культури.

Діастазис («розрив»), відрив від цієї вищої цінності та водночас діалог («спілкування») з цим найбільш значущим ведуть до розуміння з однієї сторони несталості, незавершеності людського існування, а з іншого боку демонструють важливість єднання різноманітного та комунікативної стратегії як засадничих ознак будь-якої культурної діяльності.

Актуалізація даного підходу в умовній сучасності безпосередньо пов'язана з творчістю видатного мислителя XX сторіччя Пауля Тілліха.

Він розумів ідею теonomії культури в рамках її протиставлення концепціям гетерonomії культури та частково автономії культури. Сенса теonomії культури, за Тілліхом, розкриває її як справжню автономію (від мінливих умов людського існування – станів економіки, ідеології, політики тощо).

Ототожнення теonomії культури з її справжньою автономією вказує тим самим на вічний поклик людини до Найвищої Дійсності, *Буття* як такого, що «існує» над реальністю, а також на втілення цієї дійсності в акті створення того, що має бути.

Моделі історико-філософського процесу, серед яких є стріла часу безповоротної зміни, а сильніше – розвитку, сходження по спіралі зі зверненням до минулого в наявному збагаченому стані, обертання навколо центральних вічних проблем, філософського плану, де всі рівні, філософської поверхні, де є вершини різної «висоти» або «глибини», поверхні типу глобусу чи мозку (Дельоз) зі складками-ідеями, міста з різними будівлями (іноді в руїнах – Кант), системами-планетами (як в «Маленькому принці» Сент-Екзюпері), кола співрозмовників, та інші мають бути доповнені моделлю, де кожен шукає Буття (і своє в тому колі), але знаходиться в унікальній ситуації свого існування, існує історично, тому рухається своїм неповторним шляхом (зі своєї точки знаходження). Втім, хоча шляхи і різні, вони спрямовані до Буття, компаси кожного показують відмінні показники, але горизонт їх вказівки в одному боці. І «розмови», які ми чуємо в історії філософії про те ж саме – «Як бути?» Тому-то Шопенгауер міг свого часу казати, що *всі* філософії істинні, лише одні «вищі», інші «нижчі» (та деякі нові поглинають старших).

Існує багато інших вдалих «ключів» до історії філософії. Один з найкращих був у Гегеля, впливовим на багато років став погляд Маркса. Після періоду єдності той же Шестов і багато з ним (екзистенційно мислячих і не тільки) філософів призвели до «розпаду» єдності погляду на історію філософії. Вочевидь настав час збирати каміння і спробувати побачити єдність іншого стибу ніж у Гегеля, в якій є плюралізм, але він не затьмарює ідею про те, що різноманіття то і можливе в силу об'єднуючого цілого. І це шлях і філософії і теології одночасно. Це збереження і наближення Буття, Абсолюту, бо абсолютне є «буттєвим» вповні.

Про це свого часу спробував розповісти Мігель де Унамуно, запропонувавши свою ідею «інтраісторії», «глибинної історії»), яка відкриває «зачинене» і «приховане» від розуму в історії і демонструє індивідуальне як справжнє, істино універсальне. Його інтраісторія – розповідь про сутнісні устремління людини.

Історія філософії не є галереєю «чужих» думок, а скоріше джерелом смислів, що дарує можливості виникнення сучасного власного саморозуміння. Яка своїми першопоштовхами та потрясіннями викликає вібрації та резонанс у душі читача чи навіть її «дослідника». Яка заводить до найвисокіших обертів рефлексії (бо справжні філософи – «вершини» серед людства), і дає нам змогу немов по інерції певний час мислити з великою силою та на височині. Тоді ми побачимо, що в певному сенсі духовне «минуле», його «історія» (тепер ми вже домовляємось, що вони не «відійшли», а є сучасними) є такими, яким треба надати перевагу, зокрема у формуванні думки наших днів, бо є багатшими, і не тільки кількісно.

В історії та філософії науки услід за історією філософії слід поставити феноменологічне питання – до чого і для чого рухається наукове пізнання? І феноменологія, що шукає спрямованість та її мету, може знайти її в онтологічному рівні. Якщо мета науки – буття людства в двох його (буття) складниках, то діяльність науковців матиме справжній сенс. Перший складник постає у вигляді задачі зберегти дане буття людства. Другий компонент отримує своє значення як завдання покращити дане буття людства.

Третій підхід – онтологічна феноменологія в просторі вже історії науки (та її філософського осмислення) розкриває зміст наукової творчості не в сенсі продукування науки для самої науки та інновації для інновації (що ми спостерігаємо в моделі кумулятивного прогресизму науки) і не смислі вироблення аби якого, лише нового знання, що створює лише набори різної інформації з тієї чи іншої науки (такі справи виникають в проєкті релятивістської герменевтики науки). Натомість важливим є усвідомлення фундаментальної важливості різнобарв'я теоретичних та методологічних установок в поєднанні з цільовою інтенцією науки. А вона має у своїй суті те, про що свого часу казав Спіноза в своїй теоремі буття, збереження та, по можливості, покращення людського існування та існування природного оточення, а з тим і всієї світобудови.

Саме про це казав Ганс Йонас, пропонуючи свій принцип відповідальності, і про це ж з іншого боку розгляду казав Ернст Блох, закликаючи до принципу надії.

Культурна сучасність (з її початком у двадцятому сторіччі) демонструє скоріш необхідність виживання самої культури. Культурний та моральний потенціал науки в справі відповіді на виклики сьогодення (почасти й створені наукою) виявився вочевидь недостатнім. Одна з важливих на те причин полягає в тому, що високий та вільний дослідницький дух науки був перетворений лише на приземлену та практичну інноваційно-технологічну настанову в науковій діяльності. Зиск в науці корелює (спричиняє і є наслідком одночасно) із загальним рухом світогляду до утилітаристського (в кращому випадку прагматичного) та техніцистського погляду на людей і світ, культуру та цінності, людини на саму себе.

Слід усвідомити, що всі три схеми методології або проєкти науки є позитивними складниками її осмислення, і жоден з цих проєктів не має бути відкинутий. Натомість слід застосовувати діалектичну логіку, а саме хід роздумів діалектичної тріади, де знаходить місце взаємозбагачення підходів. Теза, отримавши повніше розуміння в антитезі, веде до ще більшої ємності синтези. Кумулятивний прогресизм вчить нас сприймати та приймати розвиток науки, її ускладнення і разом з тим відмову від

недостовірною знання. В ньому ж, кумулятивному прогресизмі, також закладені основи руху до абсолютної істини, або, в м'якому виразі, до більш адекватного знання. Релятивістська герменевтика, «мандрування по душах», прищеплює нам навички бачити унікальні характеристики індивідуальної наукової творчості, дає можливість досягнути неповторності кожної людської особистості на прикладі вчених. Онтологічна феноменологія, не забуваючи про прагнення єдності та водночас не втрачаючи бачення віяла різноманітних мовних ігор в науці (у вигляді парадигм, дисциплінарних матриць, науково-дослідних програм тощо), наставляє нас знаходити в науковій діяльності можливість для виконання фундаментальної інтенції людини – зберігати Буття та будувати Його.

На закінчення, видається можливим та потенційно важливим подумати над тим, що різні форми культури або форми суспільної свідомості корелюють в цій інтенції завжди. І ми навіть можемо простежити смисловий зв'язок проєктів історії науки наприклад з базовими концептами християнської релігії. Так ми здатні побачити кореляцію кумулятивного прогресизму з некритичним сприйняттям лінійного розуміння часу в християнстві, зокрема в Августина. Так ми спроможні відчути відносини релятивістської герменевтики науки з однобічно зрозумілими титанізмом Відродження та почасти з індивідуалізмом протестанства. Так ми маємо підстави вважати, що онтологічна феноменологія науки, що поєднує намір єдності науки з реальним різнобарв'ям чи-то парадигм, чи-то наукових актів, має одне не з останніх своїх джерел в автентичному християнському світогляді, де всі ми, особистості, є неповторними відображеннями Абсолютного й водночас знов-таки всі спрямовані до Нього.

Наукове видання

Центр гуманітарної освіти НАН України

Історія Філософії та Шляхи Науки

Колективна монографія

За загальною редакцією Сергія В. Таранова

Підписано до друку 10.09.2024 р.
Формат 60х84 1/16. Папір офсетний
Гарнітура Book Antiqua. Ум.-друк. арк. 12,32
Наклад 100 прим.

Видавництво «Четверта хвиля»
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру ДК № 5172
від 07.05.2018
01042, Київ, вул Володимирська, 57
Тел.: (044) 221-13-82 e-mail: 4w@4w.com.ua
www.4w.com.ua
Адреса для листування: а/с 59, м. Київ, 03189