

A marble bust of a philosopher, likely Plato, is shown in profile, facing right. The bust is set against a dark blue background. The text is overlaid on the bust. The title is in a large, stylized, metallic font with a 3D effect. The subtitle is in a simpler, white font with a horizontal line above it.

ІСТОРІЯ
ФІЛОСОФІЇ

— СЛОВНИК

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

СЛОВНИК

*За загальною редакцією
доктора філософських наук,
професора В.І. Ярошовця*

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України

НБ ПНУС



699966

КИЇВ
ЗНАННЯ УКРАЇНИ
2006

УДК 1(091) (075.8)

ББК 87.3

I-89

Редакційна колегія:

д-р філос. н., проф. *В.І. Ярошовець* (голова редколегії); д-р філос. н., проф. *О.В. Александрова*; д-р філос. н., проф. *Г.Є. Аллев* (заст. гол. редколегії); д-р філос. н., проф. *І.В. Бичко*; к-т філос. н., доц. *В.А. Бугров*; к-т філос. н. *О.П. Варениця*; к-т філос. н., доц. *Д.Є. Прокопов* (відп. секретар); д-р філос. н. *А.В. Толстоухов* (заст. гол. редколегії).

Рецензенти:

В.С. Горський – д-р філос. н., проф., проф. кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія»; *В.В. Лях* – д-р філос. н., проф., зав. відділом історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

*Рекомендовано Міністерством освіти і науки України
(лист №14/18.2-790 від 11.04.2005 р.)*

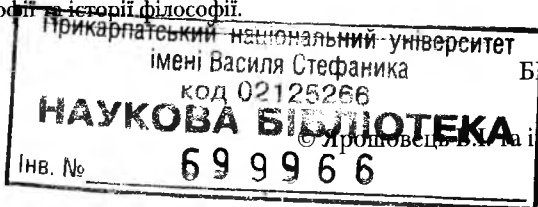
*Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
(протокол № 7 від 26.04.2004 р.)*

**Видано за сприяння Благодійної організації
«Центр практичної філософії»
Президент Центру – А.В. Толстоухов**

Історія філософії. Словник / За заг. ред. В.І. Ярошовця. – К.:
I-89 Знання України, 2006. – 1200 с.
ISBN 966-316-069-1.

У словнику розглядаються основні етапи історико-філософського розвитку, процес становлення різноманітних напрямків, течій, шкіл. Важливе місце приділяється парадигмальному характеру історико-філософського знання. Словник нараховує бл. 900 статей, які присвячені основним персоналіям, працям, напрямкам, що характеризують окремі історико-філософські періоди, а також базовим поняттям, необхідним для розуміння тих чи інших філософських систем, концепцій, теорій.

Рекомендується студентам, аспірантам, викладачам, всім тим, хто цікавиться проблемами філософії та історії філософії.



ISBN 966-316-069-1

ББК 87.3

© Ярошовець В.І. та ін., 2006

Від редакційної колеґії

Пропонований читачеві словник є результатом колективної роботи членів кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка (професорів та викладачів, докторантів й аспірантів). Це перше вітчизняне наукове видання словника з історії філософії, яке є як самостійним джерелом для вивчення історії філософії, так і логічним продовженням започаткованого під керівництвом проф. В.І. Ярошовця проекту зі створення науково-теоретичної бази для викладання історії філософії у вищій школі України (підручник, словник, хрестоматія, багатотомне видання історії філософії для студентів філософських факультетів).

В основу словника покладено історико-парадигмальний підхід до розуміння розвитку філософії. При цьому, на глибоке переконання авторів, адекватність охоплення специфіки тієї чи іншої філософської системи або напряду значною мірою залежить від знання того історичного та культурного контексту, в якому вони формувались. Тому цим аспектам приділено значну увагу в статтях словника (насамперед у вступних статтях, які відкривають розділи).

Парадигмальний підхід до історії філософії визначив певну нетрадиційність побудови цього видання. На відміну від звичайних словників та енциклопедій, побудованих за принципом абеткової структури, пропорований словник організований за хронологічно-абетковим принципом, тобто має кілька окремих розділів, кожен з яких відповідає певній історико-філософській парадигмі, і є, практично, «словником у словнику».

Отже, структурно словник складається з восьми частин, кожна з яких присвячена окремому періодові в розвитку філософської думки.

Єдиним виключенням з цього правила є частини VII та VIII, згруповані за національною ознакою. Подібне виключення, на думку авторів, є доцільним з огляду на своєрідний взаємозв'язок та взаємодоповнюваність рос. та укр. філософської традиції, а також на необхідність знання історії вітчизняної філософської думки для адекватного розуміння сучасної філософії в Україні. Зважаючи на те, що словник, за задумом авторів, повинен був стати не лише джерелом інформації для всіх зацікавлених історією філософії, але й допоміжним матеріалом для вивчення дисциплін історико-філософського циклу, було цілком виправданим виділити як окремі розділи ті традиції, що викладаються у вищій школі як окремі дисципліни (нім. філософія Нового часу, укр. та рос. філософія).

Тематично всі статті кожного розділу можна розподілити на чотири групи: а) статті, що присвячені *персоналіям*, які репрезентують окремі історичні періоди в розвитку філософської думки; б) статті, в яких дається визначення основних *понять*, важливих для розуміння як окремих філософських систем, так і тих чи інших філософських традицій; в) статті, де характеризуються окремі *напрями* філософування, як вони сформувались у межах історико-філософських періодів; г) статті, присвячені філософським *творам*, які є ключовими для розуміння окремих систем і усвідомлення специфіки філософування тих чи інших мислителів. Разом з тим, кожен з представлених розділів відкривається вступною статтею (розділи V та VI мають спільну вступну статтю), де надається загальна характеристика епохи, визначаються основні культурні та соціальні складові, що мали суттєвий вплив на розвиток філософської думки, дається загальна характеристика наявної в дану епоху філософської парадигми. Вступні статті покликані сформулювати в читача цілісне уявлення про філософію кожного із зазначених періодів, допомогти скласти в єдину картину різнобарвну палітру згаданих у статтях напрямів, персоналій та творів.

У межах кожного розділу статті подаються за абетковим принципом. У тексті статті її основний термін (прізвище, поняття, назва праці) позначається скорочено першою літерою (літерами) цього терміна. Використовуються також основні традиційні ско-

рочення, перелік яких подається окремо. Для зручності користування Словником в кінці надається перелік всіх вміщених у ньому статей із зазначенням розділу, в якому вони знаходяться, а також покажчик імен. Посилання на інші статті словника позначені *курсивом*.

Словник підготований за загальною редакцією доктора філософських наук, професора, завідувача кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка В.І. Ярошовця.

Авторський колектив:

Вступ: д-р філос. н., проф. В.І. Ярошовець; д-р філос. н., проф. І.В. Бичко; д-р філос. н., проф. Г.Є. Аляєв.

Частина I, розділ 1: д-р філос. н., проф. В.В. Ільїн (індійська філософія); к-т філос. н., доц. А.П. Андреус (китайська філософія).

Частина I, розділ 2: д-р філос. н., проф. О.В. Александрова; к-т філос. н., доц. Т.П. Кононенко (окремі статті – к-т філос. н. Г.В. Бокал; асп. Є.В. Козлов).

Частина II: д-р філос. н., проф. О.В. Александрова (окремі статті – к-т філос. н. Г.В. Бокал; асп. Є.В. Козлов).

Частина III: к-т філос. н., доц. Т.П. Кононенко (окремі статті – к-т філос. н. М.С. Кириченко; к-т філос. н. І.П. Дедаєва; к-т філос. н. М.М. Якоб).

Частина IV: д-р філос. н., проф. Ю.В. Кушаков; к-т філос. н., доц. Д.Є. Прокопов (окремі статті – к-т філос. н. В.В. Приходько; асп. Н.М. Бобошко).

Частина V: к-т філос. н., доц. М.Д. Решетник (окремі статті – д-р філос. н., проф. І.В. Бичко; д-р філос. н., проф. Г.Є. Аляєв; к-т філос. н., доц. А.І. Трубенко; д-р філос. н., доц. П. М. Ємельянова).

Частина VI: д-р філос. н., проф. В.І. Ярошовець; д-р філос. н., проф. І.В. Бичко; к-т філос. н., доц. В.А. Бугров; к-т філос. н. О.П. Варениця, д-р філос. н. А.В. Толстоухов (окремі статті – д-р філос. н., проф. Г.Є. Аляєв; к-т філос. н., доц. С.В. Куцепал; к-т філос. н., доц. М.Д. Решетник; к-т філос. н., доц. А.І. Трубенко; к-т філос. н., доц. Д.Є. Прокопов; к-т філос. н. М.С. Кириченко; к-т філос. н. О.В. Руденко; к-т філос. н. Н.А. Аверкіна; асп. О.Л. Зубчик; асп. Т.М. Заваженко; к-т філос. н. І.П. Дедаєва).

Частина VII: д-р філос. н., проф. Г.Є. Аляєв (окремі статті — д-р філос. н., проф. І.В. Бичко; к-т філос. н., доц. А.І. Трубенко; к-т філос. н. О.П. Варениця).

Частина VIII: д-р філос. н., проф. А.К. Бичко; д-р філос. н., проф. І.В. Бичко; д-р філос. н., проф. В.І. Ярошовець, д-р філос. н., проф. Г.Є. Аляєв.



Історія філософії.

Вступ

«Філософія – це історія філософії» – теза *В.І. Шинкарука*, яка не є запереченням існування філософії як певної сукупності проблем і запитувальних та відповідних способів їх розв'язання. Проте з одного боку це вказує на те, що вивчати філософію не можливо поза контекстом багатовікової традиції, обізнаність у якій вже означає знання філософії (як твердив *Г.В.Ф. Гегель*, «вивчення історії філософії є вивченням самої філософії»), а з іншого – філософувати можна лише індивідуально, і тільки непересічна особистість здатна піднести думку до такого осягання дійсності, яке означатиме «нове слово» в історії філософії. Саме особистісний характер «нового слова» перетворює його з нахабного галасування, яке намагається заглушити всі попередні звуки, на акорд, органічно влитий у симфонію одвічних філософських мелодій.

Якщо основний зміст будь-якої науки – сукупність найновітніших досягнень, кожне з яких здатне знецінити попередні, то філософія є сукупністю позачасового змісту історично конкретних філософських систем – змісту, об'єднаного унікальністю особистості філософа. Наголошуючи на цьому, можна навіть сказати, що «філософія є виключно особистою справою того, хто філософствує» (*Е. Гуссерль*), або «однією з нечисленних можливостей автономного творчого існування» (*М. Гайдеггер*). Твердження не применшує суспільної ролі філософії, а йдеться про те, що вона існує тільки всередині історії філософії як її внутрішній творчий стрижень, формуюча сила – те, що *Арістотель* називав ентелехією – справді її *modus essendi* (спосіб існування). У цьому сенсі, продовжуючи аристотелівську аналогію, історія філософії виступає матерією, що оформлюється і вже частково оформлена, причому є справжньою стихією філософування і тією

основою, яка певною мірою визначає форми й межі нового філософування.

Історія філософії – та сфера знань, яка має унікальне (порівняно з іншими історіями галузей знань) відношення до вихідної сфери – самої філософії. Було б, звичайно, дуже примітивно при цьому зводити мову до визначення якихось пріоритетів, адже справа не в тому, щоб довести, що історія філософії є, скажімо, першою, а не останньою філософською дисципліною. Йдеться про незвичну, ні з чим не порівнювану взаємопроникність філософії та її історії, про історичний вимір філософування як невід’ємний контекст постановки будь-якої філософської проблеми. Щоправда, історія філософії знає мислителів, котрі намагались «почати все спочатку», свідомо відкидали здобутки попередників і проголошували себе засновниками нової філософії. Але повністю уникнути історичності було неможливо. М. Гайдеггер, наприклад, зневажаючи всю попередню філософію (як платонівську метафізику), знаходив, однак, змістовні джерела у філософії *досократиків*. А *постмодернізм*, звільняючись від пригнічуючих метанаративів класичної доби, час від часу звертає увагу на історико-філософські сюжети, мовби намацуючи (свідомо чи несвідомо) точки дотику, перетинання або протистояння думки в минулому.

Виявлена специфічна історичність філософської думки не є, проте, остаточною та повною відповіддю на питання про співвідношення філософії та історії філософії. Намагання показати їхню взаємопроникність (цілком виправдане з огляду на вказану характеристику) може виявитись одностороннім, якщо не враховуватиметься самостійне існування історії філософії. Йдеться не тільки про суто пропедевтичний, шкільний (та інколи штучний) розподіл філософських дисциплін. Маємо на увазі існування історико-філософської науки як окремої, самостійної галузі знань.

Такий ракурс проблеми спонукає до постановки принаймні двох концептуальних питань. По-перше, якщо ми визнаємо філософію специфічним культурним феноменом поруч із наукою, і це відособлення від науки можна зрозуміти як невизнання філософії наукою (точніше – тільки наукою), то чи може при цьому певна частина філософських знань мати виключний характер науковості, і, відповідно, чи має історія філософії такий характер, тобто чи є вона наукою? По-друге, якщо філософія неможлива поза історією

філософії, тобто поза певним історичним включенням, то чи можлива історія філософії поза філософією, тобто поза філософуванням, яке передбачає побудову власних філософських концептів?

Отже, чи є історія філософії наукою, і чи є вона філософією? Історія філософії як дослідження сукупності об'єктивних фактів реальності (історії філософської думки), їх пояснення та узагальнення цілком ясно випромінює етос науковості, який відрізняє її від будь-якого, навіть суто позитивістського філософування. Цей етос передбачає певні концептуальні побудови (і ми знаємо чимало таких історико-філософських концепцій), опрацювання відповідної методики, застосування допоміжних наукових дисциплін. Він, зрештою, зберігає характер науковості в тому, що предметом даної науки є певний відрізок буття, а не буття в цілому – обмежена множина фактів, а не їх актуальна безконечність, що сприймається у всій своїй сукупності. Останнє, тобто «реакція на буття в цілому», «почуття цілісності речей і життя» (*Г. Зіммель*), притаманне тільки філософії як такій.

Разом із тим, такою «обмеженою множиною» якраз і є здатність сприймати буття як ціле у всьому розмаїтті. Очевидно, що важко написати історію математики або фізики, не розуміючись принаймні на основних законах математики чи фізики. Так само неможливо писати історію філософії, не маючи хисту до філософування. Але, на відміну від історика математики чи фізики, для історика філософії це означає справді нову якість – якість філософа, набуття якої тільки й відкриває обшир для справжнього історико-філософського дослідження. Історія філософії певною мірою трансформується у філософію так само, як філософія неминуче набуває історичного забарвлення.

Підкреслимо, проте, що це не означає втрати науковості. Зрештою, етос філософії, виступаючи самостійним феноменом поруч з етосом науки, не є автоматично ненауковим. У певному широкому сенсі філософія завжди залишається спорідненою науці – адже якщо вона, згідно із софізмом *В. Ерна*, «прагне не науковості, а об'єктивності», то чи не є об'єктивність лише однією з визначальних рис науки? Між *Логосом* і *Раціо* немає безодні – філософія ніколи не задовольниться межами раціональної науковості, проте завжди залишиться, за *І. Кантом*, певною «дисципліною розуму». Істинна філософія є, за визначенням *С. Франка*, раціональним подоланням обмеженості раціональної думки чи «філософським подоланням будь-якої

раціональної філософії» – намагаючись досягнути й адекватно висловити в системі наукових понять все буття без залишку, вона, зрештою, усвідомлює нездійсненність цього задуму, і в цьому усвідомленні підноситься до свого справжнього призначення як знання про необмежене, яке бачить свою обмеженість. Відповідно історія філософії зберігає (точніше, повинна зберігати, адже йдеться про концептуальні орієнтири, а не про емпіричне існування історико-філософської науки) всі риси науковості, одночасно перетворюючись на філософський дискурс.

Але специфіка історії філософії полягає, усе ж таки, в тому, що вона постає найбільш науковою (наукоподібною) серед усіх філософських дисциплін (чи сфер філософського знання), тобто такою, від якої вимагається найпослідовніше дотримання основних формальних ознак науковості, перш за все – об'єктивності та загально-визнаності її висновків, верифікованості фактів і суджень. З іншого боку, вона виявляється найбільш філософічною наукою – наукою, філософські міркування в межах якої виявляються не випадковими примхами окремих вчених, здатних подолати вузькі межі власного предмета, а неминучою рисою історико-філософського дослідження, яка його прикрашає або спотворює залежно від таланту дослідника.

В історико-філософському дослідженні потрібно шукати максимального погодження та рівноваги обох його складових – дослідження історичного й дослідження філософського, або інакше – історичного й логічного підходів. Логічна реконструкція системи може бути більш або менш прив'язаною до конкретних етапів її розвитку, механізмів впливу та взаємовпливу, в які вона включена. Врешті-решт, звичайно, ступінь цієї погодженості визначається партикулярними завданнями того чи іншого дослідження, його характером та метою. Але в певний момент чистий логіцизм може призвести до відриву від живої історико-філософської пам'яті, до створення ідеальних образів у свідомості історика філософії. З іншого боку, можна припустити (і це, справді, має місце) суто історичний підхід до цих самих феноменів, розгляд їх як історичних явищ із застосуванням усього арсеналу суто історичних методів. Такі дослідження цікаві й важливі, у певному розумінні навіть незвичні (принаймні, для чистих філософів), але за своєю суттю вони не можуть не бути допоміжними.

Щоб не бути простим переліком фактів, історико-філософська наука передбачає вибудовування *парадигм*, у яких «знімаються» подробиці та згладжуються нерівності історико-філософського процесу, філософські системи минулого осягаються (реконструюються) в їхніх сутнісних інтуїціях й основних рисах, достатніх для того, щоб скласти загальне уявлення про їхню роль та значення. Проте будь-яка схема лише тоді є життєвою, коли вибудовується із самого матеріалу, а не нав'язується ззовні. У даному випадку типологізація філософських систем можлива лише на підставі їх осягання як особливого виду реальності, як конкретного життя, яке поєднує суще та належне, загальне й часткове, первинну інтуїцію і процес її розгортання та висловлювання. Парадигмальність історії філософії постає не як її аксіоматичність і апіорність, а як спосіб її існування, у якому схрещуються та переломлюються одвічні філософські питання й відповіді.

Якщо філософія має своїм предметом відносини людини і світу, що реалізується в процесі філософування, то предмет історії філософії – це історичний процес, історія формування філософського знання. Історія (власне – людська форма часовості) формується разом із становленням людини як особливого роду (духовно-природної) істоти. У цьому становленні на перший план висувається предметно-речова форма рефлексії, предметно-визначальний спосіб пізнавального упорядкування та організації світу. І це виявляється не тільки на дофілософському (міфологічному) етапі формування людської свідомості, але й на першій «сходинці» (в історії філософської, так само як і наукової форми суспільної свідомості, такі «сходинки», з ініціативи амер. історика науки *Т. Куна*, прийнято називати «парадигмами») історико-філософського знання – в античній філософії. При всьому розмаїтті шкіл античної філософії світ у ній постає у вигляді предметно-речового Космосу, якому притаманний циклічний час, що його *Платон* називає «рухомим образом вічності», – такий час ще далекий від справжньої історичності.

Античний предметно-речовий Космос, що, правда, вже є реально-ідеальним, але «ідеальність» ця (числа *Піфагора*, ідеї Платона та ін.) є просто специфічною формою «речовості» (числа, геометричні фігури, ідеї та ін. є просто «досконалими речима», «тінями» яких є речі звичайні). Проте й тут, як і в міфології (антитетичність міфу про Лабіринт міфові про Прокруста), способи послідовно-однозначного

проведення принципів предметно-речової «сталості» світу породжують протипаги, а то й відверті кризи: ідеї стабільності першоречовини світу – «архе» (вода, повітря, *апейфрон Мілетської школи*) – збалансуються гераклітівською ідеєю «вічного становлення» (Космос-полум'я, що «мірами спалахує і загасає», або річка, у яку неможливо увійти двічі); абсолютне Буття *Парменіда*, що принципово відкидає Небуття і, як наслідок – Зенонові «*апорії*», які «шматують» неперервність справді людського (історичного) часу, і в результаті – «елейська криза», що кардинально долається лише заміною моністичного принципу «архе» (першоречовина) плюралістичними конструкціями *Емпедокла* й *Анаксагора*, і, нарешті, – *атомізм Демокріта*, який оголосив реальністю нечуттєвий світ атомів і порожнечі, а чуттєві речі назвав порожньою видимістю. Класична доба Античності починається антипарменідівським проголошенням легітимності небуття («неіснування»): «Людина є мірою всіх речей, існуючих у тому, що вони існують, і неіснуючих у тому, що вони не існують» (*Протагор*). Дана теза фактично є інтуїтивним передчуттям екзистенційності людської істоти (людини як єдності-незлитності тіла й духу, буття та небуття). Відкриття ж діалектики (*Сократ*, Платон) протиставляє лінійному детермінізму природної необхідності нелінійний детермінізм свободи духу (вже в наші дні *Сартр* назве діалектику «специфічною логікою людської реальності – логікою свободи»). А Платон своїми діалогами переконливо демонструє нереальність «спільної» (однакової для всіх) мислительної позиції. Жоден із Платонових діалогів не завершується згодою хоча б двох учасників полеміки (як тут не згадати пророчий фінал міфу про Прокруста). Все це завершується кризою античного речово-предметного монізму – добою еллінізму, в рамках якої було відкрито поряд із речово-предметною природою сферу духовної реальності (*Епіктет*, неоплатоніки, ареопагітизм) і, разом із нею, – її невід'ємні атрибути: свободу (*Епікур*) і творчість «з ніщо» (ареопагітизм, *александрійська школа*), «лінійний», справді історичний час (*Августин*). І на цих ідеях виростає нова – середньовічна – філософська парадигма, центральним ядром якої стала проблема несумірності духу й тіла, позитивного розв'язання якої так і не змогла знайти західноєвропейська схоластика, на відміну від східноєвропейської (включаючи нім. містику *Й. Екгарта*, *Я. Бьоме*, нім. Реформацію *М. Лютера* і кордоцентризм *Б. Паскаля*) бароково-кордоцентричної

традиції І. Вишенського, К. Транквіліона (Ставровецького), П. Могили, Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича та ін.

Названа традиція істотно послабила жорсткий натуралістично-раціоналістичний антропоцентризм Ренесансу, який під «гуманістичними» гаслами всіляко «розмивав» уявлення про «замежовість» природного й духовного буття (саме з ренесансного «гуманізму» народжуються незугарні «кентаври» новочасної філософської парадигми типу «людина – мисляча річ», «людина – мисляча тварина», «людина – тварина, що розмовляє» тощо, які механічно поєднують принципово несумірні характеристики природної й духовної реальності).

Відродження, виростаючи з прагнення подолати нездатність раціоналістичної схоластики «прямолінійно» розв'язати проблему духу й тіла, оголошує себе «відродженням» Античності (античного монізму реально-ідеального Космосу). Проте, змушене зважати на незаперечний факт еліністичного відкриття духовної реальності, воно стає на шлях редукції духовного до природного. Для цього здійснюється операція препарування духовного чинника, що стосується його припасування під структуру матеріальної природи шляхом переосмислення структури духу за «зразком» Арістотелевої формальної логіки «правильного мислення». А в цьому особливих труднощів не було, оскільки формальна логіка є «ідеалізована» («перенесена» з природи в людську голову) природна необхідність. Так виникає ренесансний (згодом новочасний) Розум – Ratio, проголошений Р. Декартом «світлом самої природи» (*lumen natural*) і витлумачений у відомій спінозівській формулі: «порядок ідей в розумі той самий, що й порядок речей у природі». У результаті постають два різновиди єдиної («природної», звичайно) субстанції: «протяжна субстанція» (матерія) і «мислительна субстанція» (розум), як охрестив їх батько новочасної філософії та науки Декарт. При цьому матерія проголошувалась «первинною», а розум – «вторинною», породжуваною за певних умов матерією. Це був моністичний (до того ж, механістичний) новочасний матеріалізм, що панував у XVII – на поч. XVIII ст., доки під вагою критичних аргументів Дж. Берклі й Д. Юма він не поступився теж моністичному, але вже ідеалістичному під. класичній філософії, яка була дзеркально-симетричним відображенням того самого новочасного матеріалізму (первинним тут був уже дух – раціональний, звичайно, а природа була його відчуженим інобуттям), за єдиним (щоправда,

істотним) винятком — це був діалектичний ідеалізм (діалектика була ним прийнята від І. Канта, що запозичив її від реформаційного пієтизму).

Саме в межах новочасної філософії досягає свого розквіту предметно-раціоналістичне уявлення про пізнання як дзеркальне відображення в людській свідомості пізнаваної реальності. Це механістичне уявлення бере свій початок ще від предметно-речових уявлень Античності про пізнання як «зустріч» «внутрішньо подібного» із «зовнішнім подібним». І тільки Кант, критично осмислюючи аргументи Берклі проти матеріалізму *Дж. Локка*, відкидає подібну примітивну епістемологію та пропонує принципи «діяльнісного відображення» (вчення Канта про «продуктивну уяву»). Діяльнісна ідея пізнання через *Г. Файгінгера* (філософія *фікціоналізму*) підхоплюється *Ч. Пірсом* («принцип Пірса»), потрапляє до *В. Джемса*, *Дж. Дьюї*, у поглядах яких розгортається в систему філософії *прагматизму* (один з її сучасних відомих представників — *Р. Рорті*). Оригінального розвитку діяльнісна теорія пізнання набуває у філософській творчості *К. Маркса*. Позиція Маркса виявилась близькою до розуміння пізнання родоначальником *екзистенційної філософії С. К'єркегором*.

В окресленому тут напрямку формулює свою епістемологічну позицію і *М. Гайдеггер*, ставлячи в центр своєї уваги зв'язок пізнавальної тематики з історичністю, виводячи своє дослідження на шлях, що виявляється чи не найпродуктивнішим саме для історико-філософського пізнання, щоб підкреслити на цьому шляху глибинний зв'язок історії філософії з власне філософією. У цьому зв'язку Гайдеггер згадує Маркса: «Оскільки Маркс, осмислюючи відчуження, потрапляє до сутнісного виміру історії, остільки Марксів погляд на історію перевищує інші історичні теорії». Саме тому, резюмує свою думку Гайдеггер, мало хто із сучасних філософів досягає такого «виміру, всередині якого вперше виявляється можливим продуктивний діалог із марксизмом» (Хайдеггер *М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. — М., 1993. — С. 207*). І в іншому місці: «Людина не володар сущого. Людина — пастух буття. Вона отримує необхідну бідність пастуха, чия гідність ґрунтується на тому, що вона самим буттям покликана до збереження його істини. Цей поклик приходиться, як той кидок, із якого походить «кинутись» — *dasein*. Людина у своїй буттєво-історичній сутності, є суще, чие буття — екзистенція — полягає в мешканні близького буття... це гуманізм, що мислить людськість людини зі своєї близькості до буття. Але водночас

і гуманізм, у якому головне є не людина, а історична сутність людини з її витоків в істині буття. Тоді чи не стоїть цілком на істині буття з її історією і екзистенція людини? Так воно і є» (Там само. – С. 208).

Існування людини у світі має не «просторовий – речовий» (як у висловлюванні «дерево росте в лісі»), а часовий характер, оскільки мається на увазі не фізичний факт суміщення обсягу людського тіла з певною частиною обсягу світу, а процес розгортання людської життєдіяльності (мешкання, проживання), сумірної з потенціалом актуалізації буттєвого «поля можливостей», яких потребує людина. Таке «розгортання» людської життєдіяльності якраз є історичністю людського існування. Іntenційна спрямованість людського існування на буття зачіпає його й тим самим робить прозорим, зрозумілим, знаним не лише в теперішності («здійсненності»), не тільки яким воно є, але і яким може (могло) бути, не лише як дійсність, але і як множину можливостей, не тільки як суще («згорнутість» у мить «тепер»), а як повноту буття («розгорнутість» у спектр часових «екстазів» – минулого, теперішнього, майбутнього). Це і є справжня істина буття, репрезентована не судженням «про...», а «історичною прозорістю» самого буття. Така істина є «відкритістю» буття (erschlossenheit – як це звучить нім. мовою у Гайдеггера). Саме таке уявлення про істину («софію» – мудрість) формувалось ще в Сократа, коли той говорив, що відповідь на одне питання породжує нові питання, у відповіді на які постають нові питання і т. д. Відповідно помилковість є «закритістю» буття, коли прагнемо дати «остаточну» відповідь, яка не продовжується в нових питаннях.

Філософія, виходячи з розуміння людини як історичного (часового) існування, наголошує на його (існування) здійснюваності, відбуванні в часі. Недаремно, нагадує Гайдеггер, саме слово «історія» (нім. – geschichte) походить від дієслова geschehen (у перекладі з нім. – відбуватися, здійснюватися). Історія, справді, відбувається, здійснюється. Проте здійснюється вона не в натуралістично-позитивістському сенсі – від минулого до майбутнього, ніби несучи в собі від початку якийсь попередній задум. Історія, її сенс, твориться в самому її плині, триванні, тому остаточний її результат визначається майбутнім. Адже твориться історія людьми, і кожне покоління вкладає в її зміст свій внесок. Звичайно, неможливо змінити минуле, вже зроблене, але додати до нього щось своє – цілком можливо. Колись Сартр зауважив, що неможливо змінити минулого, але ми можемо надати йому іншого

продовження. Підсумок тих чи інших подій певної історичної доби дає не минуле (коли ця доба тільки розпочиналась), а майбутнє. Таку визначуваність історії майбутнім Гайдеггер тлумачить як «долю» (до речі, нім. мовою слово «доля» – schicksal – має той самий корінь, що й «історія» – geschichte). Ми лише хотіли б звернути увагу на методологічний вияв категорії «доля» в історії філософії.

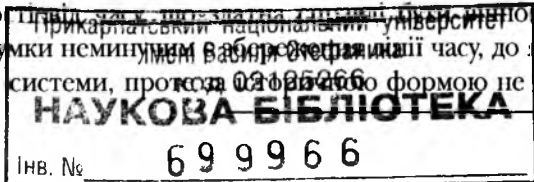
Вище вже йшлося про поняття «парадигма» як про специфічну форму змісту філософського (і наукового) знання на певному історичному етапі його розвитку. Лише в кінцевій стадії кожної з парадигм філософського знання стає можливим зробити загальний висновок про специфічність філософського змісту, кожного з його історичних етапів: Античність постає як картина цілісного, речово-предметного, реально-ідеального Космосу; Середньовіччя – як картина непримиренного конфлікту духовної та природної реальності у різноманітних його варіантах (конфлікт душі й тіла людини, конфлікт божественного і земного, конфлікт доброчесності та гріховності тощо); Новий час – як спроба моністичного примирення (гармонізації) духовної та природної реальності шляхом матеріалістичної редукції духу до природи або ідеалістичної редукції (не менш радикальної) природного до духовного; і, нарешті, сучасна філософія демонструє спроби «рівноправного» поєднання духовної та природної реальності у феноменах мови (позитивізм), людського існування – «екзистенцій» (екзистенційна філософія), практики (К. Маркс, прагматизм); маємо й деякі найновітніші ідеї (філософія постмодернізму, певною мірою *комунікативна філософія* та ін.), які виявляють претензії на створення новітньої (так би мовити, «постсучасної») філософської парадигми.

Іншою (поряд із «долею») характеристикою специфіки функціонування історико-філософського знання, вкоріненою в тлумаченні філософської істини як «відкритості» буття, є звернення до віднайдення в історико-філософських текстах можливостей, нереалізованих їхніми авторами, з метою їх актуалізації – перетворення на дійсність (здійснення) у нових – сучасних – філософських текстах. Такий – творчий – підхід до формування нового філософського знання М. Гайдеггер називає «повторенням» (wiederholen). Цей підхід полягає у постійному зверненні («поверненні») до одних і тих самих історичних фактів, подій, ідей (останнє властиве, насамперед, для історії філософії) з метою їх переосмислення. Йдеться про такий метод

нового «прочитування» думок мислителів, який дає можливість на базі текстів минулого творити нові знання.

Історія філософії наочно демонструє наявність у філософському знанні (як у рамках однієї парадигми, так і в міжпарадигмальному просторово-часовому континуумі) т. зв. «одвічних» ідей чи проблем, які внаслідок методології «повторення» і є одвічними (існують протягом якогось тривалого відрізка історії або нерідко впродовж усієї історії). Згадаймо хоча б ідею атомізму (Демокрит, Епікур, *Лукрецій Кар*, Гассенді та ін.), філософію Арістотеля (Ібн-Рушд, *Тома Аквінський*, Ф. Суарес, Д. Месьє і сучасний *неотомізм*), філософію Гегеля і численні національні (англ., амер., італ., нім., франц. та ін.) її варіанти. Загальновідомі історико-філософські феномени «нео» (*неоплатонізм, неокантіанство, неопозитивізм, неомарксизм, неофрейдизм* тощо) або ж «пост» (*постпозитивізм, постструктуралізм, постмодернізм* тощо) – приклади давніх і новітніх оригінальних напрямків, шкіл і течій, сформованих на базі творчого прочитування попередніх (так би мовити, «материнських») філософських ідей, концептів, точок зору, шкіл, рухів тощо. Уже не йдеться про те, що етапи історичного розвитку філософського знання й парадигми – Античність, Середні віки, Новий час, сучасність, а також «перехідні» періоди між ними – еллінізм, Ренесанс, 2-а пол. XIX ст.; східна й західна парадигми окцидентальної – європейської філософії – тісно пов'язані взаємодіями та взаємовпливами в дусі названих вище феноменів «долі» й «повернення». Можна назвати, нарешті, ще один різновид історико-філософської (навіть, історико-філософсько-наукової) тяглості, прикладом якого може бути теоретико-концептуальний шерег, який склався на базі ідей екзистенційної філософії – екзистенційна психіатрія (*К. Ясперс, Л. Бінсвангер*), екзистенційна історія (школа «Анналів»), екзистенційні політологія та соціологія тощо.

Історію філософії не слід уявляти як процес поступового й неухильного накопичення знань. Якщо ми говоримо про зняття в історико-філософських парадигмах конкретики окремих систем, то це зовсім не означає зняття, поглинання вищими системами нижчих. Ідея прямолінійного прогресу не спрацьовує в історії людської думки взагалі, а в історії філософії – тим паче. Філософія як думка про вічне має таку ступінь незалежності від конкретних історичних умов, якої при-
в'язуються люди й системи, проте за формою не повинен



бути втраченим зміст філософії. У цьому її парадокс – Платон або Кант можуть виявитись у чомусь більш сучасними, ніж люди сьогодення. Вони, звичайно, не зможуть безпосередньо відповісти на питання буденного життя або допомогти засвоїти нові технології, проте є певна сфера людської мудрості, любов до якої не потребує останніх винаходів наукового раціоналізаторства, адже вона виявляється цілком самодостатнім інструментом і водночас – «критерієм істини» (*Л. Фойєрбах*).

Філософія, як вже зазначалось, має своїм способом існування історію філософії, оскільки справжнє філософування в момент, коли воно відбувається, вже є фактом історії філософії. Виходячи з цього, важливим розділом історії філософії виступає історія сучасної філософії. Звичайно, історична дистанція і більш ґрунтовні дослідження дозволять у майбутньому уточнювати оцінки й виправляти помилки, неминучі при першому зверненні до матеріалу, але природа філософії не дає можливості чекати, коли сучасність стане історією, – вона живе та вимагає осмислення тут і тепер. З іншого боку, історія сучасної філософії – це не ізольований розділ наукової картотеки, до якого збираються мислителі за ознакою незакінченості життєвого і творчого шляху. Нині філософія – це вся сукупність живих, сучасних (завдяки своїй вічності) ідей, незалежно від часу їх виникнення й авторства: або артикульованих сучасними філософами, або висловлених мислителями минулого, або, зрештою, безсуб'єктних – ідей *дискурсу*, в якому, за думкою *Р. Барта*, автор вмирає.

Сучасна філософія – це філософія, яка живе й рухається, торкається і дає торкнутись до неї, яка «спілкується, а не вивчається» (*Ж. Дерріда* відзначав як кращих саме тих учнів, які не читали його праць). Тим складнішим є завдання дослідника, який у даному випадку перетворюється з історика філософії на співтворця філософуючого суб'єкта. Якщо взагалі не можливо займатись історією філософії, не маючи бодай мінімального хисту до філософування, то це саме є вдвічі, утричі вірнішим для дослідника сучасної філософії, який кожним своїм кроком втручається в живу матерію розуму. Адже існує, як правило, певний період невизначеності, невпевненості та рухливості, коли філософська конструкція тільки шукає своє справжнє місце, визначає його, «розштовхуючи ліктями» інші конструкції, які вже закріпили свої позиції, або шукаючи собі «дах» чи «колію» серед цих

фортифікаційних історико-філософських споруд. І відбувається це зовсім не обов'язково зусиллями лише автора (авторів) концепту.

У цьому контексті слід розвінчати ще один стереотип. Стосовно мислителів-сучасників постановка питання про взаємовпливи не ускладнена упередженостями наївного поняття «лінійний час», і, здається, має вирішуватись лише на підставі об'єктивного та прискіпливого аналізу текстів. Проте тут виявляється інша однобічність – слідування історико-філософським стереотипам, апріорне сприйняття живої духовної реальності як статично-ієрархізованої структури, де мислителі заздалегідь поділені на «великих» і «малих», а дієвість та інтенсивність впливів може бути виключно односпрямованою. При цьому сам цей поділ на «великих» і «малих» саме і є предметом історико-філософської шаблонізації, яка часто-густо виявляється упередженням і обмеженням обставинами поглядом. Не йдеться про те, що взагалі цей поділ беззмістовний, а лише про те, що «великі» існують не «над малими», а разом із ними, також зазначаючи впливів та корегування ззовні; вони, лишень частіше не помічають (або не визнають) цих впливів, але це не означає, що їх немає або не можливо реконструювати. Можна говорити про різний характер цих впливів, оскільки йдеться, все ж, не про механічну, а про творчу причинність, і результатом може бути поштовх до виникнення цілком оригінальних ідей, а не репродукція вже готових.

Отже, не слід забувати про впливи «малих» величин. Користуючись економічними аналогіями, можна розрізнити макрофілософський та мікрофілософський аспект взаємодії різних філософських світоглядів і культур. Йдеться не стільки про перетинання «великих» чи «малих» філософів, коли інтенсивність впливу а ргіогі визначається величиною фігури, яка, у свою чергу, береться як історико-філософський стереотип. Йдеться про інтенсивність ідей, які постають перед мислителем, асоціюючись при цьому (можливо, не одразу) з тим чи іншим іменем.

Макрофілософські впливи пов'язані з визначенням каркаса, типу, загальної концепції тієї чи іншої філософської системи. До того ж, кожен філософ формується в глибинах простору й часу, які накладають відбиток на формування неповторних особливостей його системи та поглядів. У межах такої мікрофілософії досліджуються безпосередні контакти, конкретні зв'язки та впливи, через які транслювались більш загальні ідеї, але які своєю формою визначали особливий

ЧАСТИНА

I

ІСТОРІЯ
СТАРОДАВНЬОЇ
ФІЛОСОФІЇ

РОЗДІЛ 1.

**Філософія в Стародавній Індії
та Стародавньому Китаї**

РОЗДІЛ 2.

Антична філософія

справді політичний стан» (Гегель Г.В.Ф. Лекції по історії філософії. – С Пб., 2000. – С. 200). Це затрудняє конкретизацію часу виникнення філософської думки Індії. Проте складний і суперечливий процес формування давньоінд. суспільства невіддільний від становлення духовності. Для уточнення уявлень про етапи розвитку філософсько-релігійного знання можна виділити наступні історичні періоди, які виникли після розкладу первіснообщинного ладу аборигенів Індустану: 1) протоінд. цивілізація Хараппи і Мохенджо-Даро в долині Інду (2 тис. до н. е.); 2) первіснообщинні племена арійців, які прийшли з північного заходу в долину Інду і Гангу в 2-й пол. 2 тис. до н. е.; 3) арійські ранньокласові держави періоду бронзи 1-ї пол. 1 тис. до н. е., які постійно боролися між собою; 4) період піднесення держави Магадха (середина 1 тис. до н. е.); 5) період піднесення держави Маур'я (322-185 до н. е.).

Процес еволюції формування суспільних відносин призводить до утворення класово диференційованого суспільства – з розвиненим землеробством, ремеслом і торгівлею, соціальною структурою та ієрархізацією. Найхарактерніша риса давньоінд. суспільства – його розпад на чотири *варни*, які в Європі називалися кастами. Санскр. слово «варна» означає «оболонка, покриття, колір, забарвлення». Кожна варна мала свій колір-символ: брахмани – білий, кшатрії – червоний, вайш'ї – жовтий, шудри – чорний. Варна – це замкнена група людей, яка займає строго визначене місце в общині. Вона ендогамна – шлюби укладаються лише всередині неї. Приналежність до варни визначається народженням і успадковується. Її члени мають свою традиційну професію: інтелектуальна праця стала монополією вищої варни жерців-брахманів; військова справа – кшатріїв; землеробська, реміснича і торговельна праця – вайш'їв («вайш'я» – відданість, залежність); сама найнижча, неблагородна праця – варни шудр. Походження терміна «шудра» неясне. Слово «кшатрій» походить від дієслова «кші» – «володіти, мати, мати владу, правити; знищувати, вбивати». «Брахман» означає «благочестиве життя», а також ім'я одного з головних богів Стародавньої Індії.

Перші три варни були арійськими, вони різко відмежовувалися від найнижчої варни шудр, яка складалася з основного населення Індії. Чоловіки перших трьох варн проходили обряд посвячення і залу-

чалися до знання, а тому називалися «двічі народженими». Шудрам і жінкам всіх варн це залучення заборонялося, тому, згідно із законами, вони нічим не відрізнялися від тварини. Шудра – «слуга іншого, він може бути за бажанням вигнаний, за бажанням вбитий» (Айтарея-брахмана, VII, 29). Політична влада знаходилася в руках кшатріїв, духовно-моральна – у брахманів. Тільки брахмани могли вчити священними текстами, здійснювати встановлені ними складні обряди. Основна маса населення – вайш'ї (землероби, ремісники, купці) платили податки, утримували своєю працею брахманів і кшатріїв.

Вайш'ї – общинники. Сільські общини – непорушний фундамент інд. суспільства. Дана соціальна структура, розвиваючись, утворює пізніше основу взаємозв'язку надзвичайно складної системи варн (каст). У процесі генези давньоінд. культури ведичного періоду, яка також все більше стає диференційованою, беруть участь різні етнічні групи тодішньої Індії: крім індоєвропейських аріїв це, зокрема, дравіди і мунди.

Ведичні тексти, які виникають на фоні строкатого й тривалого історичного процесу, не є монолітною системою поглядів й ідей, а постають поліфонією різних течій думки: від архаїчних міфологічних образів, літургійного звернення до богів, різних релігійних, частково й містичних, спекуляцій, до перших спроб і намагань формувати філософські погляди на світ і місце людини в ньому.

Домінуюче положення в духовному житті Стародавньої Індії займає ведична релігія. Вона є складним комплексом релігійних і міфологічних уявлень, які поступово розвиваються, та відповідних їм ритуалів й культових обрядів. У ньому прослідковуються частково архаїчні індоєвропейські уявлення індоіранської культури (спільної інд. та іранським аріям). Завершується формування цього комплексу на фоні міфології та культів корінних (не індоєвропейських) жителів Індії. Ведична релігія є політеїстичною, для неї характерний антропоморфізм. Причому ієрархія богів не закрита, одні й ті самі властивості й атрибути по черзі приписуються різним богам. Пізніше це знайшло відображення в інд. філософії, в якій одна й та сама категорія чи поняття використовуються різними течіями і напрямками.

У деяких ведичних гімнах зустрічається прагнення знайти загальний принцип, який міг би пояснити окремі явища і процеси

оточуючого світу. Цим принципом є універсальний космічний порядок (*рта*), який володарює над усім, йому підкоряються і боги. Пізніше кожна стала філософська система виробляє свій універсальний принцип, який розповсюджується на буття світу, соціуму і людини, стає смислоутворюючим законом життя. Рта – це принцип, який керує протіканням людського життя: народженням і смертю, щастям і нещастям. Його можна порівняти з *фрактіті*, *пурушею* тощо.

В *Упанішадах* першоосновою буття, універсальним принципом виступає безособистісне суще (*Брахман*), яке ототожнюється також із духовною сутністю кожного індивіда (*Атман*). Концепція Брахмана бере початок у прадавніх ведичних спробах знайти основу того, що повідомляє жертві її всемогутню силу і в кінцевому понятті є універсальним космічним принципом. Жертва є основою ведичного культу, через яку послідовник *Вед* звертається до богів, щоб забезпечити виконання своїх бажань. В *Упанішадах* Брахман є абстрактним принципом, повністю позбавленим колишніх ритуальних залежностей і призначений для осягнення одвічної сутності світу. Поняття «Атман» використовується для позначення індивідуальної духовної сутності, душі. Ця констатація ідентичності різних форм буття, зокрема вияснення тотожності буття кожного індивіда з універсальною сутністю всього оточуючого світу, є ядром вчення *Упанішад*, які завершують ведичну літературу.

Концепція *сансари* (*самсари*) і тісно пов'язаний з нею закон воздаяння (*карми*) – невіддільні частини вчення *Упанішад*. У них подається своєрідна спроба пояснити майнові та соціальні відмінності в суспільстві як наслідок етично-морального результату діяльності кожного індивіда в минулих життях. Той, хто діє згідно з існуючими нормами, може підготувати собі кращу участь у майбутньому житті. *Упанішадам* належить важлива спроба похитнути монопольне положення брахманів у духовному житті та ідеології суспільства. Вважається, що більшість мислителів *Упанішад* походили з варни кшатріїв, а іноді – вайш'їв. Це стало наслідком змін в економічному положенні окремих варн, які завершили своє формування до кінця ведичного періоду (бл. VIII-VI ст. до н. е.).

Ведична література, особливо *Упанішади*, мала великий вплив на розвиток філософського мислення в Індії. Насамперед, вчення

про сансару і карму стає вихідним положенням для всіх наступних релігійних і філософських вчень, за виключенням матеріалістичних. До багатьох ідей Упанішад часто звертаються більш пізні філософські школи, і в першу чергу *веданта*.

Період піднесення держави Магадха — четвертий період в історії Стародавньої Індії. У сер. 1 тис. до н. е. в староінд. суспільстві починають відбуватися великі зміни. Суттєво розвивається аграрне і ремісниче виробництво, торгівля, поглиблюються майнові відмінності між членами окремих варн (каст), змінюється становище безпосередніх виробників. Поступово посилюється влада монархії, приходять в занепад і втрачає свій вплив інститут племінної влади. Виникають перші великі державні утворення. У III ст. до н. е. під владою Ашоки в межах єдиної монархічної держави об'єднується практично вся Індія. Важливим компонентом соціальної й економічної системи залишається община, в якій відбуваються, однак, деякі зміни. Поглиблюється майнова диференціація між її членами, і все помітніше виділяється вищий стан, який зосереджує в своїх руках економічну й політичну силу; зростає число залежних громадян і найманих працівників.

Це також і час пошуку в духовній, релігійно-філософській сфері. Традиційний ведичний ритуалізм і стара, часто примітивна міфологія не відповідають новим умовам. Виникає ряд нових доктрин принципово незалежних від ідеології ведичного брахманізму, які заперечують привілейоване положення брахманів у культурі, по-новому підходять до питання про місце людини в суспільстві. Навколо провісників нових вчень поступово утворюються окремі напрямки і школи з різними теоретичними підходами до важливих питань. З багатьох нових шкіл всеінд. значення набувають насамперед вчення *джайнізму* і *буддизму*.

В.В. Ільїн



2. Китай у час виникнення філософії

Великий кит. народ має багатоміліардну історію, а Китай — одна з найстародавніших держав світу. Кит. ієрогліфічна писемність виникла бл. 5 тисяч років тому, а корені філософії сягають 2 тис. до н. е. У сер. 1 тис. до н. е. кит. філософія набирає енергії й розквітає, пропонуючи усім зацікавленим у філософії різнобарвний філософський квітник, час розквіту якого тривав з V по III ст. до н. е. То була епоха, яка відома в Китаї під традиційною назвою Чжаньго, або епоха воюючих держав (481-221 до н. е.); історія кит. філософії умовно називає її «золотим сторіччям кит. філософствування». Далі духовний світ Китаю пожинав ті плоди, які обрав сам.

V ст. до н. е. (точніше час між 800-200 до н. е.) з «легкого слова» К. Ясперса ми вже звикли називати осьовим часом, тобто емпірично неспростованим часом, який був спільним для становлення духовності різних країн світу, принаймні таких, як Індія, Греція, Китай. У цей час людина почала усвідомлювати буття в цілому, саму себе та свої межі. Перед нею відкрився жах світу та власна безпомічність; з'явилася людина такого психічного типу, який зберігся і по сьогоднішній день. «У Китаї жили тоді Конфуцій та Лао-цзи, виникли всі напрямки кит. філософської думки, творили Мо-цзи, Чжуан-цзи, Ле-цзи та багато інших. В Індії виникли Упанішади, жив Будда; в Ірані Заратустра вчив про світ, де відбувається боротьба добра і зла; у Палестині виступили пророки — Ілія, Ісайя, Ієремія та Второісайя; у Греції — це час Гомера, філософії Парменіда, Геракліта, Платона, трагіків, Фукидіда й Архімеда. Все те, що пов'язано з цими іменами, виникло майже одночасно впродовж небагатьох сторіч у Китаї, Індії та на Заході» (К. Ясперс. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 33). Проте якщо зв'язок між Грецією, Іраном, Палестиною та Індією історики все ж таки доводять (військові походи, торгівля та ін.), то Китай, можна сказати, довгий час був відокремлений від усього світу. Т. зв. «шовковий шлях», завдяки якому керуюча влада в Китаї намагалася захопити важливі торговельні шляхи та ринки збуту власного товару, а також Китай вперше проникає далеко «у західний край» (Сі юй), аж до Персії, Сирії, Римської імперії, Фергани, виникає лише в II ст. до н. е. при імператорі У Ді (140-87 до н. е.).

Таким чином, кит. філософія і процес її становлення – незалежна подія, хоча головними своїми рисами співпадає зі становленням духовного світу людства. Сьогодні поки що важко прослідкувати закономірність цього становлення, його можна розглядати лише як факт, що відбувся, і трапився на певній території (у Китаї) в певний час («епоха Чжаньго»). Що ж відбувалося в ту епоху в Китаї та наскільки достовірно нам про це відомо?

Сучасні історики не скаржаться на можливості дослідження багатовікової історії Китаю. Перш за все, у цій справі їм допомагає стародавня кит. писемність, яка зберегла неперервну нитку історичних традицій кит. народу. Найбільшу цінність для історика мають найдревніші документи, надписи, що збереглися на т. зв. камінцях для ворожби та панцирах черепах. Ці надписи відносяться до 2 тис. до н. е. Існують також надписи на бронзових ритуальних посудинах, кам'яних барабанах. Нарешті, великий культурно-історичний матеріал містять рельєфні зображення та дарчі грамоти. Історична традиція Стародавнього Китаю була відображена у творах стародавньої кит. літератури «У-цзин» («П'ятикнижжя»): «Ши-цзин» (Книга пісень) – XI-VII ст. до н. е., «Шу-цзин» (Книга історії) – складалася впродовж XXIV-VII ст. до н. е., «І-цзин» (Книга змін) – час виникнення невідомий (правитель Фусі), «Лі-цзин» (Книга ритуалу, практична філософія) – час виникнення невідомий, «Чун-цю» (Енциклопедична пам'ятка Стародавнього Китаю) – III ст. до н. е. Читаючи і досліджуючи ці твори, треба тільки мати на увазі, що деякі з них перероблялися під впливом політичної влади і тексти іноді спотворені.

Археологічні розкопки в Китаї були розпочаті лише в XX ст. н. е. Однак саме вони внесли помітний вклад і прояснили деякі сторінки його історії. Так, завдяки розкопкам було встановлено, що Китай – одна з найстародавніших цивілізацій світу, що Північний Китай був заселений з часів кам'яного віку. Розкопки, які відбулися в 1928-37 поблизу Пекіна, виявили кістки первісної людини, що отримала назву «пекінський синантроп». Інші розкопки довели, що рівнина Хуанхе між Шенсі та Шансі була заселена вже в епоху палеоліту. У різних районах Китаю були знайдені поселення неолітичного періоду. Населення того часу вже знало культуру рису, вело мінову торгівлю із сусідніми племенами. А в самих пізніх поселеннях були знайдені

кістки домашніх тварин і чорна кераміка, яка і сьогодні вважається однією з дивовижностей кит. культури.

Перші свідчення про далеку та загадкову країну стали надходити в Європу лише починаючи з XIII ст., завдяки славнозвісним мандрям Марко Поло (1273-91). А вже в XVI-XVII ст. в Китай почали проникати португальські купці та місіонери. Саме вони виявили велику зацікавленість до вивчення Китаю та його стародавньої культури.

Сьогодні вся історія Китаю поділяється на кілька періодів (епох): епоха «Ся» (з XXI ст. до н. е. — малодосліджена), епоха «Шан-Інь» (XVIII-XII ст. до н. е.), епоха «Чжоу», яка в свою чергу поділяється на два періоди — «Західне Чжоу» (XII-VIII ст. до н. е.) та «Східне Чжоу» (VII-III ст. до н. е.). «Східне Чжоу» має свою структуру: «Лего» (окремі держави) та «Чжаньго» (воюючі держави). За епохою «Східного Чжоу» слідує епоха, яка має назву «Імперія Цинь» (III ст. до н. е.) та епоха «Імперія Хань» (кін. III ст. до н. е.). Хронологічно епохи виділяються за роками правління імператорів.

Таким чином, ми бачимо, що епоха, яка цікавить нас у зв'язку зі становленням філософського знання, тобто епоха Чжаньго, належала в історії до епохи «Східного Чжоу». Саме в цей час стали помітними передумови утворення міцної імперії (за східним зразком), яка остаточно склалася наприкін. III ст. до н. е. і проіснувала до кін. II ст. н. е. Вона була поширена на території від пустелі Гобі до Південно-Китайського моря і від Ляодунського півострова на сході до гір Паміру на заході. Чжаньго, або період воюючих держав, був своєрідною передтечею для її складання.

Характерною ознакою цього періоду є якісні зміни в засобах виробництва: була засвоєна техніка обробки заліза (до VI ст. до н. е. Стародавній Китай знаходився в бронзовому віці) і завдяки цьому поширилось плужне землеробство, про що свідчать археологічні розкопки. У цей час виникають великі іригаційні споруди, був проведений Ханський канал, що з'єднав ріки Янцзи та Хуанхе, русло якого стало потім частиною славнозвісного Великого китайського каналу. Відомо, що спочатку обробка землі проводилася сільськими спільнотами. Землероби були вільні. Завдяки цьому вони досягали найкращих результатів. Це було причиною дуже поважливого ставлення до земле-

робства та землеробів, про що свідчать усі стародавні кит. джерела. Але з часом тут відбулися зміни.

Уміння обробляти залізо сприяло розвитку ремісництва. Із заліза виготовлялися як знаряддя виробництва, так і зброя. Швидко розвивається будівництво та суднобудівництво, зростають ринкові відносини. Політична влада стає залежною від торгівлі. У VI ст. до н. е. в Китаї вперше з'являються металеві гроші.

Можливо, все це призводить до розділення давньокит. спільноти. Її зв'язки у сер. 1 тис. до н. е. дуже послабли. Була введена нова податкова система, податковою одиницею стала сім'я. Крім того, спільнота мала державну повинність; особливо тяжкою була військова повинність. Поширювалася практика куплі-продажу землі. Існують свідчення про те, що поступово праця вільного землероба переростала в рабовласницькі відносини. Для позначення рабів вживалося багато назв: ну, бей, тун, пі, фу, цзе, пу, лі та ін. Взагалі ж існувало дві основні категорії рабів: раби приватні та раби державні. Джерелом для поповнення рабства було засудження за злочини і війни, що велися між кочовими та напівкочовими племенами, і безперервні війни, які виникали між царствами.

У стародавній кит. духовній скарбниці «Цзо Чжуань», яка була коментарем до літопису царства Лу «Чунь цю» («Весна та осінь», хроніка подій з 722 по 481 до н. е.) наводяться випадки помсти, яку здійснювали раби по відношенню до своїх хазяїв. У джерелах, що відносяться до періоду Чжаньго, часто згадуються «смутки». Про це свідчить і «Ши цзин» (книга пісень), яку складав сам кит. народ.

Кит. аристократи вели жорстоку боротьбу за владу поміж собою. Це призводило до того, що представники нової майнової знаті — багаті рабовласники, які не мали ні родового походження, ні титулів, отримували перевагу в суспільстві. З посиленням грошей руйнувалася влада попередніх систем наслідування посад. У деяких царствах посади почали купуватися за гроші, а ті правителі, що були при владі, для її зміцнення проводили реформи. Зрозуміло, що вони виступали проти привілеїв, пов'язаних з аристократичним походженням, а також проти патріархально-родових пережитків, вимагали об'єднання держави та надання законності куплі-продажу землі. Посилення нової, майнової знаті зіштовхнулося з обстоюванням прав аристократів.

означає причини природних і морально-психологічних явищ, які не пояснюються у світі факторів, що спостерігаються.

АНУ (санскр. anu – найтонший, пайдрібніший) – атом. Ідея атома приймалась як ортодоксальними, так і неортодоксальними школами інд. мислення. У *джайнізмі* головною властивістю атома, на відміну від давньогрецьк. *атомізму*, виступає не стільки неділимість, скільки «тонкість», яка настільки велика, що він позбавлений непроникливості. У школах *буддизму* підкреслюється миттєвість і мінливість атомів. Не проводячи відмінності між властивістю та її носієм, як самостійні атоми розглядаються й самі елементи (*бхутти*), і похідні від них чуттєві якості (запах, смак і т. ін.), а також вторинні елементи і навіть органи чуттів. Ідея атома (А., параману) в школі *вайшешики* – це найменша частина, яка має сферичну форму, є вічною і незмінною причиною речей, субстратом постійних якостей (на відміну від *джайнізму*), виступає носієм «кінечних розрізнявачів». Логічне обґрунтування неділимості атома дає *ньяя*: якщо речі діляться на частини до нескінченності, то дві будь-які величини можна порівняти одна з одною (напр., гірчичне зерно і гору), що абсурдно; якщо ж поділ призводить до нуля, то дві речі складаються з «ніщо», а це також абсурдно. Тому межею поділу речей повинно бути «щось», чим і є неділимий атом.

АНУМАНА (санскр. anumāna, anu-mā – вимірювати вслід за чимось або згідно з чимось) – термін інд. логіки й епістемології, що означає логічний висновок, який вважався другим після сприйняття джерелом достовірного пізнання (прамана). Концепція А. одержує розвиток насамперед у рамках мистецтва ведення публічного диспуту, а з появою систематичного філософування А. розглядається ще і як джерело одержання нового знання.

АРТХА (санскр. artha – мета, смисл, користь, вигода) – багатозначний термін інд. духовної культури, який означає одну з чотирьох цілей людського існування, що визнавалася всіма інд. філософами. А. включає насамперед матеріальне влаштування, багатство і прибуток, але також традицію та успіх у світському житті в широкому значенні.

АРХАТ (санскр. arhat — гідний, достойний) — в ортодоксальному буддизмі тхеравади найвища ступінь, яку може досягнути послідовник Будди, який став ченцем. З метою досягнення цього результату він вивчає дисциплінарні правила і приступає до морального тренування. Потім йдуть вправи з контролю над почуттями, в постійній увазі до себе і в культивуванні радості живим істотам. Після цього можна приступати до самотнього споглядання, потім до ступенів медитації (чотири *дх'яни*) і, нарешті, до здобуття надздібностей (напр., бачення минулих власних і чужих реінкарнацій), і досконалості всезнання (всевідання).

АСТКА, НАСТКА (санскр. āstika, nāstika) — прийнятий в інд. філософській традиції поділ систем на ортодоксальні (А.) і неортодоксальні (Н.). Назва походить від санскр. дієслова (асті — існує, насті — не існує); вона відсилає до заперечення неортодоксальними вченнями існування «іншого світу», а іноді й вищої духовної сутності — *Атмана*. Вважається, що в інд. філософській традиції склалося шість ортодоксальних систем (А.-даршана): *ньяя, вайшешика, йога, санх'я, міманса, веданта*, і три неортодоксальних (Н.-даршана): *буддизм, джайнізм, локаята*.

АТМАН (санскр. ātman — дихання, дух, я, самість) — одне з основних понять інд. релігійно-філософської думки. У самому загальному значенні А. розуміється як всеоб'ємне духовне начало, чиста свідомість, самосвідомість; як правило, як абсолютна свідомість корелюється з *Брахманом* як абсолютним буттям. Джерела уявлень про А. відносяться до Рігведи, де він означає дихання як життєву силу, втілену у всіх істотах, а також дух, що оживляє увесь всесвіт. У філософських гімнах Атхарведи А. розуміється як особистісне «Я», що є відображенням Брахмана в людині. Концептуальне оформлення вчення про А. одержало в *Упанішадах*, де А. покладається як духовна серцевина, що міститься у всіх свідомих істотах. З одного боку, А. виступає як внутрішнє «Я», тобто індивідуальний, суб'єктивний принцип, з іншого — співпадає з буттям як таким, тобто з вищим Брахманом. У буддизмі протиставлення А. як найвищої духовної реальності, що співпадає з абсолютним буттєвим началом (Брахманом), всьому, що не є А., втрачає своє значення. З точки зору буддизму уявлення про А. лише сприяє закріпленню хибних звичок і ототожнень, які заважають звільненню.

АХІМСА, ахінса (санскр. ahimsā – невбивання, незавдання шкоди) – не заподіяння шкоди всьому живому у фізичному, емоційному і моральному планах. А. – центральна норма поведінки в *джайнізмі*, істотна в *буддизмі*, важлива в індуїзмі. А. не ототожнюється із співчуттям і любов'ю до людини, а розуміється як дисциплінуючий елемент нормативної поведінки окремого індивіда, завжди здатного до насилля.

БАДАРАЯНА – інд. мудрець, відомий як засновник ортодоксальної *даршани веданта*. Автор «Брахма-сутри». Роки життя не відомі (приблизно між II ст. до н. е. і II ст. н. е.)

БОТХІСАТТВА (санскр. bodhisattva – істота, яка прагне до провітлення) – в традиційному *буддизмі* та *буддизмі* махаяни особа, яка прийняла рішення стати Буддою, щоб досягти *нірвани* і допомогти іншим істотам вийти із страждань. Альтруїстичний ідеал Б., який «затримується» в *сансарі* заради того, щоб допомогти іншим, протистоїть більш егоїстичним орієнтаціям буддиста – досягненням *архата* і власному «звільненню».

БРАХМАН (санскр. brachman, спочатку – молитва) – одне із системоутворюючих понять інд. релігійної та філософської думки. Означає першоначало буття і глибинний зміст всіх світових феноменів, які структурували міфологічні, ритуальні та містичні парадигми всієї «ортодоксальної» релігійної традиції, починаючи з Брахман, Араньяк і *Упанішад* (див. *Веди*).

БУДДА (Сіддхартха Гаутама, Шак'ямуні) – інд. мудрець, засновник *буддизму*. Слово Б. означає «Просвітлений». Більшість з існуючих свідощів про життя мудреця агіографічні, вони складені послідовниками буддизму і намагаються показати Б. як святого, з часу його зачаття та народження до смерті. Достовірні свідощтва сповіщають про те, що Сіддхартха походить з царського роду Гаутама арійського племені шак'їв. Нар. він у середині VI ст. до н. е. в Капілавасту (північ Біхара, передгір'я Гімалаїв). Капілавасту іноді ототожнюють із сучасним Тілаура, що поблизу Тауліви в Непальському Тераї.) Індологи вважають, що час життя Б. – перша визначена дата в історії Індії, хоча по різному називаються роки його життя. Одна з названих дат: 563-483 до н. е.

Буддизм відомий перш за все як одна із світових релігій, однак кожна релігія базується на філософії. Б. запропонував своєрідну філософію (метафізику *дхарм*), яка стала підґрунтям раннього буддизму, його першого періоду, т. зв. «першого повороту колеса Закону», що тривав з V ст. до н. е. по V ст. н. е.

БУДДИЗМУ філософія – система раціонально обґрунтованих поглядів на світ, людину і пізнання, які склалися в рамках різних напрямків і шкіл Б., найдавнішої світової релігії, що виходить з вчення інд. аскета Шак'ямуні, названого Буддою («просвітлений», «пробуджений»). Провідну роль у розвитку Б. ф. відіграли школи хінаяни та махаяни. Після смерті Будди його послідовниками був створений буддійський канон Трипітака (Тіпітака), найдавніша версія якого збереглася в школі тхервада (вчення старіших). Філософська сутність Б. полягає в підтвердженні про залежність світу від людини, а також динамічного й мінливого характеру всього існуючого, у т. ч. й людини. Із цього виводяться вчення про чотири благородні істини: 1) загальна мінливість викликає страждання всього живого; 2) у страждання є своя причина – бажання; 3) цю причину можна усунути; 4) існує шлях до усунення страждання. Цей шлях має 8 ступенів проходження: правильне життя, правильне прагнення, правильне судження, правильне рішення, правильна увага, правильна зосередженість, правильна мова, помірковане життя (заперечення аскези і надмірних чуттєвих задоволень). Дотримання шляху призводить до *нірвани*. Якщо *сансара* – це стан усього світу, то *нірвана* – стан тільки людини. Шлях до *нірвани* – у викоріненні в собі хибної думки про «самість», незмінюваність «я». Якщо кожна істота здатна до духовного вдосконалення, то в ній є «природа Будди» і її необхідно виявити. *Нірвана*, яка розуміється як реалізація «природи Будди», іманентно міститься в сансарі. Знання в Б. розглядається не як результат пізнавальної діяльності, а як засіб звільнення від страждань. Це не раціональне знання, а містичне просвітлення (*праджня*), яке нагадує просвітленість (бодхи) Будди. Реальність складається з двох царин: нижчої та вищої, незалежних одна від одної. Вища істина – *дхарма*, яка призводить до найвищої реальності – потоку *дхарм*, який заспокоюється в *нірвані*; вона досягається за допомогою практики *йоги*, зосередженням,

мінливим станом свідомості. Нижча істина є результат пізнання емпіричного світу в процесі спеціальних пізнавальних процедур, які називаються також інструментами достовірного знання, чуттєвого сприйняття і висновку, що тлумачиться буддистами і як логічна операція, і як мислення взагалі. Пізнавальну ситуацію буддисти описували двояким чином: у термінах вищої реальності й у термінах емпіричної реальності. Вони пов'язані законом взаємного виникнення: дхарма свідомості завжди підтримується об'єктом і здатністю сприйняття. Концепція висновку, споріднена з концепцією сприйняття, дає філософське пояснення інтелектуальних процесів, які мають місце під час одержання вивідного знання, і водночас озброюють засобами формально-логічного аналізу міркувань, що застосовуються не тільки в процесі пізнання, але й у релігійно-філософській полеміці.

Існує багато різних напрямів шкіл Б., які розвивають вихідне вчення і прагнуть відповісти на питання, що залишилися без відповіді. Провідну роль у розвитку Б. ф. відіграли дві школи хінаяни – вайбхашіка і саутраптика і дві школи махаяни – мадх'яміка і йогочара.

БХАВА – (санскр. bhāva, від кореню bhū – бути) – поняття релігійної філософії з широким спектром значень – «становлення», «дія», «стан», «існування», «буття» – на противагу «небуттю» (*абхава*).

«БХАГАВАТГІТА» (санскр. Bhagavadgītā – «Пісня Бхагавата», «Пісня Господа», тобто Крішні) – давньоінд. релігійно-філософська поема. Спочатку самостійний твір, «Б.» пізніше увійшла в епічний склад «Махабхарати». Складається з 700 віршів, поділених на 18 розділів. Основне вчення «Б.» було сформульоване в III-II ст. до н. е., але формування тексту поеми розтягнулося майже на 1500 років – від VII-VI ст. до н. е. до VIII-IX ст. н. е. – часу появи перших коментарів на «Б.». Вчення «Б.» було синтезом містично-ритуальних спекуляцій *Упанішад*, раннього вчення *санкх'ї* та *йоги*, а також емоційного теїзму вішнунтської секти бхагаватів з її культом Крішні. Відповідно до вказівок «Б.» і більшості коментарів, текст поеми повинен бути не «зрозумілий», «осмислений», а вивчений напам'ять і потім регулярно повторюватися (вголос або про себе). Звідси традиція інтерпретації «Б.» як особливого інструмента психічного тренування. Образи

поєднання внутрішньо суперечливі, так що при достатньо тривалому повторенні адепт приходиться до звільнення цих образів від будь-якого конкретного змісту. У результаті виникає стан неперервного знання – пригадування, позбавленого будь-якого уявлення про предмет. Поєднуючи в собі елементи різних умоспоглядальних систем, «Б.» здійснила вплив на багато шкіл інд. філософії.

БХРАМА – (санскр. bhrama – заблуд, омана) – в інд. філософії – помилка, заблуд, хибне сприйняття дійсності, різновид невірного, неістинного знання. Оскільки в чуттєвого пізнання є реально існуючий субстрат, з яким орган чуттів вступає в контакт, воно не може бути хибним, адже сприйняття залишається істинним. Приклади подібних помилок трактуються як випадки концептуальних заблуд.

БХУТИ (санскр. bhūta – елемент) – в інд. філософських системах елементи, стихії, які складають матеріальну основу космосу. До Б. належить п'ять «великих елементів» в порядку, що відповідає послідовності їх космогенези: акаша (ефір, простір) – носій звуку, корелюється з органом слуху; вітер, який корелюється із сприйняттям; вогонь – із зором; вода – із смаком; земля – з нюхом.

ВАДА (санскр. vāda – мова, бесіда) – багатозначний термін інд. філософії, який означає: 1) доктрину як цілісне вчення, яке обґрунтовується в диспутах; 2) диспут як такий.

ВАЙШЕШИКА – (санскр. vaiśeṣika, від viśesa – особливе, відмінне) – школа інд. філософії, яка належить до індуїстської системи, яка визнає авторитет *Вед*. Першоджерело – «Вайшешика-сутра». Засновником школи вважають мудреця Улуку, на прізвище Канада (I ст. н. е.). В інд. духовності В. відома своїм вченням про атоми і системою категорій (падартха). Основні тези цієї школи виходять з того, що існують постійні зміни, вічний і циклічний процес виникнення і занепаду. Однак у цьому процесі є стійкий елемент-атом (*ану*). Вайшешики вважають, що атоми вічні, незнищені, ніким не створені. Вони володіють також і різними якостями, яких нараховується сімнадцять. Із завжди тимчасового поєднання атомів виникають

◆
Б
•
В
◆

одухотворені та неодухотворені предмети, доступні до наших почуттів. Переродження в такому випадку є результатом постійного з'єднання і роз'єднання атомів. У текстах вайшешиків говориться, що атоми кулевидні (парімандала). В. поділяє категорії на загальні (саманья) і особливі (вішепа), звідси і назва всієї школи. Вони містяться у всіх предметах, що дає основу їх розрізняти. Особливість онтології В. полягає не стільки в плюралізмі первинних субстанцій (нескінченні атоми, простір, час і т. д.), скільки в їх нескінченному розмаїтті. Воно настільки велике, що навіть два атоми одного класу не схожі між собою. Причина такої фундаментальної різноманітності зовсім не в індивідуальній природі першопринципів, а в саманья, які є універсальними принципами, які в індивідуальних речах визначають субстрат загальних понять. При всіх якісних і кількісних відмінностях всі тілесні та не тілесні речі мають загальну сутність, бо вони складаються із субстанцій (*драв'я*), яких всього дев'ять. Йдеться про субстанції, які мають матеріальну основу (вода, вогонь, земля, ефір), однак В. визнає існування нематеріальних субстанцій, це – душа (*атман*), яка складається з психічних якостей. Душа нематеріальна, вічна і нескінченна, існує в двох формах: *ішвара* (параатман) – абсолютна, або вища душа, по своїй суті досконала і всюдисуща; індивідуальна душа (атман), яка мандрує в нескінченному кругообігу життів. На відміну від шкіл *веданти*, душа у В. є не сутністю Атмана, а лише його тимчасовим (на період втілення) атрибутом. Позбавившись тіла, Атман стає несвідомим, неодуховленим існуванням.

ВАРНА – термін, за допомогою якого позначають соціальну структуру Стародавньої Індії. Слово «В.» давніше за слово «каста». Воно означає «колір». В. називалися соціальні групи, які поєднували людей спочатку за кольором шкіри (світлий колір шкіри аріїв та темний – корінного інд. населення). З часом, завдяки змішаним шлюбам, В. поєднували людей за іншими ознаками (спільне місце проживання, професія, загальні релігійні обряди, спільна соціальна сходинка). Розподіл людей на В. відносять до часу розпаду родового суспільства, коли стверджується родова аристократія. У більш пізніх «Законах Ману» замість слова «В.» використовують слово «джаті», що означає каста.

Стародавня інд. легенда, яка збереглася в одному з текстів Рігведи і в «Законах Ману», описує надприродне походження В. і тим самим закріплює примхи вищих каст на владу та привілеї. За цією легендою перші брахмани були створені з рота первісної людини (*Пуруши*), тому їх головним заняттям стало вивчення священних книг, відповідальність за освіту людей та відправлення релігійних обрядів. Перші кшатрії створені з рук Пуруши, їм належить сила та мужність, вони повинні боротися, захищати народ, управляти ним. Люди третьої В. — вайш'ї — за легендою були створені зі стегон Пуруши, їм було заповідано займатися сільським господарством, ремісництвом, торгівлею. Представники четвертої В., шудри, були створені з ніг Пуруши, тому їм наказано бути слугами трьом вищим В.

В. були замкненими соціальними групами. Заради припинення змішання етнічних, соціальних та культурних якостей, шлюбів між людьми з різних В. (каст) вважалися неприпустимими.

ВЕДАНТА (санскр. *vedānta*, букв. — «кінець Вед», тобто їх підсумок і завершення; інше тлумачення — вчення, яке спирається на ключову частину *Вед* — *Упанішади*) — найбільш впливовий напрямок інд. релігійно-філософської думки, одна з шести ортодоксальних шкіл індуїзму. Склалася приблизно до VII-VIII ст. н. е. У своїй основі В. є систематичною обробкою тез Упанішад, ведичних текстів, часто на містичній основі. Найдавнішим джерелом при вивченні В. є трактат Бадараяни (II ст. н. е.). В. заперечує положення про те, що світ є продуктом взаємодії матеріальних сил з єдиною реальністю, з якої все виводиться, визнає *Брахмана*, розуміючи його як абсолютну духовну сутність світу. Відповідно до коментарів *Шанкари* (VIII-IX ст. н. е.), світ явищ, який ми сприймаємо органами чуттів, викликаний впливом *майя* (ілюзій) з їх трьома якостями (*гуна*). Світ явищ тільки видимість, причина якої міститься в незнанні (*авідья*). Незнання призводить до того, що людині світ уявляється як справжній (в просторі й часі), а Брахман (абсолютна сутність світу, яка не визначається) — як персоніфікована найвища істота (*Ішвара*). Вихід з кругообігу народжень полягає в знанні, віданні (*відья*), тобто в розгляді всього з точки зору вищої істини. На їх основі досягається пізнання того факту, що світ у всій його мінливості — суцільний обман, а незмінною сутністю реаль-

ності є Брахман, з яким ідентифікується індивідуальна душа (*Атман*). Шлях до досягнення цього знання полягає в дотриманні морального кодексу, насамперед у медитації, що розуміється як концентроване міркування про приховані проблеми Упанішад. При медитації важлива допомога вчителя. Філософське вчення *Шанкари* містить багато чого з попередніх традицій (культ богів, система *варн*, індуїстські ритуали тощо). Все це пронизано містичною теорією пізнання.

ВЕДИ (санскр. *veda* – знання, відання) – одне з найстародавніших джерел духовної культури людства. Його походження пов'язують з арійським народом і з першими мудрецькими цього народу – ріши, творчість яких була безпосередньо пов'язана зі створенням гімнів для прославлення богів. Гімни сприяли втіленню в представників арійського народу впевненості у власні сили з метою волі до влади.

У зв'язку з вторгненням аріїв на територію Індії в сер. 2 тис. до н. е., і з тим, що впродовж тисячоліть в Індії відбувалося змішання арійської та корінної інд. культур, сьогодні маємо В. як духовна пам'ятка не чисто арійської, а й індоарійської культури.

Слово В. належить до словника санскриту. Воно означає знання, причому знання-одкровення (*sruti* – *шруті*), яке відкривалося не всім, а лише посвяченим. Інакше – священне знання. Сучасна схема шруті розгортає його форму в горизонталі в таких структурних частинах, як: Рігведи (*Rigveda*; *гс* – гімни), Самаведи (*Samaveda*; *саман* – наспіви), Яджурведи (*Yajurveda*; *yajus* – жертovní формули), Атхарваведи (*Atharvaveda* від *Atharvan* – ім'я легендарного жерця; зібрання магичних формул).

Вертикальна структура В. співпадає з інд. тлумаченням життєвих стадій (*asrama* – ашрам), які свідчать про зміну форм та сенсу ведійського знання в часі від найстародавніших самхіт (*samhita* – зібрання), через Брахмани (*brahmana* – «пояснення *Брахмана*») й Араньяки (*aranyaka* – «лісова книга») до *Упанішад* (*upanisad* – «сидіти біля ніг вчителя» або «руйнуючі узи незнання»). Між Араньяками та Упанішадами межа іноді зовсім відсутня. Кожна частина В. має Самхіти, Брахмани, Араньяки та Упанішади. Наприклад, Самхіта Рігвед містить 1028 гімнів (*sukta* – шукта), які складають 10 мандал (*mandala* – коло, схема Всесвіту).

Сенс змісту В. розгортається від міфу до філософського знання. В., як знання-одкровення (*шруті*), із прадавніх часів протиставлялося

знанню смерті (*smṛti* – «те, що запам'ятовується», традиція, яка передається по пам'яті та належить окремим авторитетам). До *smṛti* належали ритуальні, законодавчі, наукові трактати, що виникли на підставі брахман. Вони відомі під назвою *сутр* (*sutra* – «нитка») і створюють ведангу («*vedāṅga*» – «частина вед»). Сюди входили правила фонетики, граматики, етимології, метрики, ритуалу, астрономії та ін. Ведангу мали право читати представники нижчих за брахманів та кшатріїв каст, а також жінки.

ВІДЖНЯНА (санскр. *vijñāna* – пізнання, яке розрізняє) – в інд. філософії найвища пізнавальна здатність, пов'язана із розрізненням істинного і неістинного, а також із визначенням місця, ролі та функції кожного елемента (*бхутти*) в системі космосу.

В'ЯВАХАРИКА-ПАРАМАРТХІКА (санскр. *vyavahārika-paramārthika* – практичне і найвище смислове) – найважливіша парадигма інд. філософії, демаркація емпірично-умовного і сутнісно-безумовного, яка визначає різні рівні пізнання та ступені відповідної їм реальності. Відмінності типу В.-п. можна визначити як філософію компромісу між «найвищою істиною», доступною для небагатьох, і «практичними істинами», за якими живуть всі інші, але заперечувати які не повинні ті, хто апелює до цінностей «звичайних людей».

В'ЯКТА-АВ'ЯКТА (санскр. *vjakta-avyakta* – проявлене, непроявлене) – одна з важливих парадигм інд. філософії, приблизно відповідна опозиції феноменального і ноуменального. Проявлений і непроявлений рівні розрізняються в космічних началах, функціях менталітету, звуках мови і у всіх інших сферах реальності.

ГАУДАПАДА – інд. мудрець, один із провідних представників ортодоксальної *даршани веданта* періоду Середньовіччя. Точні дати його життя та діяльності невідомі, приблизно V-VI ст. н. е., можливо VIII ст. н. е.) Автор філософського трактату «Мандук'я-каріки», інша назва «Гаудапада-каріки». Він пропонує розглядати світ окремих душ та світ зовнішніх об'єктів як проекцію єдиної та неподільної свідомості. Філософську доктрину Г. іноді ототожнюють з тогочасними буддистськими доктринами, однак при цьому слід мати на увазі, що на відміну

від спалахуючих миттєвостей (*дхарм*) буддистських шкіл, філософська доктрина Г. розглядає свідомість, яка є підкладкою видимого всесвіту, тотожною вічному та незмінному *Атману упанішад*.

ГОТАМА (Гаутама чи Акшапада) – інд. мудрець, відомий як засновник ортодоксальної *даршани н'яя*. Автор «Н'яя-сутри». Роки його життя невідомі (приблизно сер. I тис. до н. е.).

ГУНИ (санскр. гуна) – одне з основоположних понять філософії *санкх'ї*, в якому виражена своєрідність її онтології, – означає певну якість буття. У процесі еволюції Г. отримують різні назви: як реалії індивідуального існування обумовлюють *саттву* – радість, *раджас* – незадоволення, *тамас* – інертність; Г. пов'язуються з «тілом» і «гинуть» після його руйнування; у зрілій докласичній *санкх'ї* Г. співвідносяться з першоматерією (*пракріті*) і похідними від неї космічними «сутностями»; протиставляються духовному началу (*Атман*), завдання якого і полягає у звільненні від обумовлених Г. станів, з якими він себе помилково ототожнює. Вчення *санкх'ї* про Г. здійснило вплив на всю ментальність індуйзму.

ДАО – одна з перших філософем у кит. філософії, яка виникла під час її становлення. Вона існувала в стародавніх кит. філософських текстах поруч із такими міфічними образами (міфологемами), як «небо», «земля», «стихії», однак розглядалася як першоджерело їх виникнення. Кит. ієрогліф, що графічно зображує філософему Д., складається з двох значень: «голова» і «йти». Його можна перекладати по-різному, наприклад: «йти усвідомлено», «усвідомлений шлях», «сенс» і, навіть, «передбачення». Однак усі ці ознаки Д. у перекладі з кит. мови на інші мови світу приблизні. Не існує слова, адекватного ієрогліфу Д., тим більше немає поняття, яке б конкретно описало його зміст. І в стародавній кит. філософії Д. використовується філософами неоднозначно. Так, в принципово протилежних за змістом філософських книгах «*Лунь юй*», яка була написана учнями *Конфуція*, та «*Дао де цзин*», автором якої вважається *Лао цзи*, зміст Д. викладається по-різному. У книзі «*Лунь юй*» Д. розглядається як «шлях людяності». Автор книги «*Дао де цзин*» називає його «шляхом розвитку Всесвіту» і описує «дао» так: «Є дещо хаотичне, однак завершене, існуюче вже

до народження неба і землі, беззвучне та безформне. Незмінне і незалежне, воно не втомлюючись обертається по колу. Його можна вважати матір'ю Піднебесся. Імені його я не знаю, але називаю “дао”.

«ДАО ДЕ ЦЗИН» – книга (цзин) про дао та де. Одне з найстародавніших джерел кит. мудрості. Кит. традиція приписує авторство книги легендарному мудрецю *Лао-цзи* («старе немовля»), який жив у VI-V ст. до н. е. Серед сучасних кит. істориків філософії існує думка, що ця пам'ятка духовної культури кит. народу створена пізніше, приблизно в IV-III ст. до н. е. (епоха Чжаньго), а її автор невідомий. Дехто вважає, що зміст книги належить Лао-цзи, який висловлював свої думки усно, а записаний він був пізніше. Тим самим пояснюються деякі розбіжності стилістичного характеру, які носять відбитки різних епох. Дискусія про авторство книги та тлумачення її ідейного змісту ще не закінчилася.

Зміст твору розгортається за допомогою двох ієрогліфів: «дао» та «де». Оскільки ієрогліфічне письмо відрізняється від письма літерами тим, що кожний ієрогліф містить у собі цілі думки, ми не можемо віднести «дао» та «де» ні до понять, ні до образів. Це ускладнює їх тлумачення; в будь-якій західноєвропейській мові важко знайти адекватний вираження їхнього сенсу. На думку відомого сходознавця, культуролога та психолога К.Г. Юнга, «західний дух» взагалі не має поняття, яке передавало б сенс «Дао». Він наводить кілька прикладів його тлумачення: «Китайський ієрогліф “дао” складається з двох знаків – “голова” та “йти”». Вільхельм перекладає дао як “сенс”, інші – як “шлях”, “передбачення”, і навіть, як єзуїти – “бог”. У цьому, – пише Юнг – можна побачити сумнів. «Голова» мала б вказувати на свідомість (голова – це також ще й “престол світла небес”), “йти” – на “здійснювати шлях”. Повинна вийти ідея “йти усвідомлено” або “усвідомлений шлях”. З цим нерозривно зв'язане також те, що “світло небес”, яке як “серце небес” “існує між очима”, використовується як синонім дао. Сутність та життя містяться у світлі небес. “Світло” і є символічним еквівалентом свідомості, а сутність свідомості виражається через аналогії світла» (К.Г. Юнг. *О психологии восточных религий и философии.* – М., 1994. – С. 170-171).

Найбільш звичне для нас тлумачення «Дао» полягає в тому, що цей ієрогліф означає керуючу силу, яка створила і Небо, і Землю, керує і піднебессям (поведінкою імператора і народу). На той час така думка

була новою для кит. мудрості, яка всю владу віддавала волі неба і його володарю Шань-ді. У «Дао» для нас, як і для стародавнього кит. мудреця, висвітлюється, перш за все, безособистісна сила (енергія), що створила світ і керує ним, тому можна припустити, що духовним корінням «Д. д. ц.» був еволюційний (на відміну від креаційного) міф. Крім того, тут знаходить своє підтвердження як об'єктивний ідеалізм, так і діалектичний матеріалізм. Час зробив із твору «Д. д. ц.» канон даоської релігії та поєднав поради кит. даоського мудреця з інд. йогою в єдиній духовній практиці – даоській йозі. Щоб зрозуміти це, необхідно звернутися до процесу розгортання змісту твору, який складається з 2-х частин та 81 параграфа.

Твір починається не з другорядного, предметного (т. зв. асоціативного ряду), яке б поступово підвело нас до самого головного, що характерно для західного складу мислення, а безпосередньо із самого головного, з «Дао». Тому вже в першому параграфі читаємо про Дао, яке, як з'ясується тут же, має дві форми: Дао, що не має імені, і Дао, що має ім'я. І те, й інше Дао – важливі, «перехід від одного до іншого – двері до дивного» (Див.: Дао де цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – Т. I. – С. 115). Перед нами констатація факту конкретного знання про світ, який розуміється як єдність сутності та існування. З точки зору стародавнього кит. мудреця, про відокремлену від існування сутність ми не можемо нічого знати і висловити; але як тільки ми назвемо її, вона перетвориться в те, що існує, тобто у визначене Дао, а останнє завжди буде неповним, одностороннім знанням, знанням однієї протилежності, або знанням, віддаленим від головного (на західний манер класичного філософування – абстрактним знанням). Тобто в сутності все відносно.

Тому другий параграф розгортає саме цю сентенцію: «Коли в Піднебесі дізнаються, що прекрасне є прекрасним, з'являється і потворне» (там само. – С. 115). У цілому «буття та небуття переходять одне в одне» – і цей перехід є безкінечність, вічність, а знання саме про цей перехід – конкретне знання, всеохоплююче знання, яке, на протилежність знанню про сутність (одна протилежність) та про існування (інша протилежність), є знанням про дійсність (тотожність цих крайнощів). Перед нами приклад діалектики.

Лише в § 42 автор називає таке знання гармонією і неначе мимохідь зауважує: «Дао народжує одне, одне народжує два, два народжують

три, а три народжують всі істоти. Всі істоти носять у собі інь та ян, заповнені ці та створюють гармонію» (там само. – С. 128). Можна припустити, що в цьому параграфі автор натякає на «триєдність» світу, але більше про це у творі не йдеться.

Дійсність, як те головне, що необхідно пізнавати, походить від слова діяти. Однак заради правди треба сказати, що автор неначе суперечить нашій думці, він говорить не про дійсність, а про її протилежність – недіяння. Виходить, що конкретне знання – це знання не про дійсність, а про недіяння. Помилки тут немає, тому що з точки зору діалектики стародавнього кит. мудреця ті крайнощі збігаються: абсолютне діяння й абсолютне недіяння в сутності одне й те саме.

А ось що можна прочитати про «де»: «Дао народжує [речі], де згодове їх, вирощує, вдосконалює їх, робить зрілими, ходить за ними, підтримує їх» (там само. – С. 130). Як бачимо, йдеться про те, як можна досягти Дао. Результатом досягнення є наймудріший. Твір пронизаний визначеннями ознак наймудрішого. Кінець кінцем, «наймудріший» як результат співпадає з процесом його становлення і позначається одним ієрогліфом «де», а конкретне «де» співпадає з «дао». Якщо спробувати навести вислови стосовно «дао» та «де», то можна переписати всю книгу; деякі з них:

«Людина з вищим де недіяльна та здійснює недіяння» (§ 38, С. 126).

«Зміст великого де підкоряється тільки дао. Дао безтілесне. Дао туманне та невизначене. Однак в його туманності містяться образи. Воно туманне та невизначене. Однак у його туманності та невизначеності приховані речі. Воно глибоке й темне. Однак в його глибині й темряві приховані найтонші часточки. Ці найтонші часточки володіють найвищою дійсністю та достовірністю.

Тільки слідуючи за ним, можна пізнати початок усіх речей» (§ 21).

«Наймудріший виходить не тільки з того, що сам бачить, тому може бачити ясно; він не вважає правим тільки себе, тому володіє істиною; він не славить себе, тому має заслужену славу; він не піднімає себе, тому він старший серед інших. Він нічому не суперечить, тому він непереможний у Піднебесі» (§ 22).

У творі також піднімаються питання про владу людини над самою собою, народом та імператором, даються поради стосовно управління державою та ін.

Що стосується зовнішньої форми твору, то виклад матеріалу не можна назвати систематичним. Автор неначе повторює те, про що вже йшлося. Проте будь-який кит. текст – справа тонка, і читач, котрий звертається до нього не один раз, знаходить для себе все нові й нові пласти роздумів, нові й нові глибини думки.

ДАРШАНА (санскр. darśana – бачення, зір) – термін інд. філософії, який охоплює широке коло значень: погляд, інтуїція, прозріння, споглядання і т. п., які виходять з єдиного прообразу – схеми зорового сприйняття. На цій основі Д. трактується як «внутрішній», «духовний зір», промені якого прояснюють, освітлюють думки і образи. Також це інтуїтивна «прозорість» одкровення та інтелектуальна ясність систем умоспоглядання. Звідси значення Д. і як інтуїтивного прозріння, і як раціонального образу реальності. У XIX-XX ст. інд. мислителі стали вживати термін «Д.» як аналог західного поняття «філософія».

ДЖАЙМІНІ – інд. мудрець, відомий як засновник ортодоксальної даршани пурва-міманса (перша *міманса*). Автор «Міманса-сутр». Роки його життя невідомі (приблизно 1 тис. до н. е.)

ДЖАЙНІЗМ – одна з інд. національних релігій. Його засновником вважається Махавіра Вардхамана (VI ст. до н. е.), або Джина (Переможець круговороту перероджень і *карми*). Тривалий час джайністське вчення існувало лише у вигляді усної традиції, і тільки в V ст. н. е. був складений канон. У Д. (як і в інших інд. системах) релігійні положення змішуються з філософськими міркуваннями, що робить його дуалістичним. Сутність особистості людини подвійна – матеріальна (*аджива*) і духовна (*джива*). Зв'язуючою ланкою між ними виступає карма, яка розуміється як тонка матерія, що утворює тіло карми і дає можливість душі з'єднатися з грубою матерією. З'єднання неживої матерії з душею через карму призводить до виникнення індивіда, а карма постійно супроводжує душу в нескінченних переродженнях. Джайни розрізняють вісім видів різних карм, які мають дві головні якості. Злі карми негативно впливають на основні властивості душі, які вона набула, являючись досконалою у своїй природній формі. Добрі карми утримують

душу в круговороті перероджень. І лише коли людина поступово звільняється від злих і добрих карм, відбудеться її звільнення від пут *сансари*. Джайни впевнені, що людина за допомогою своєї духовної сутності може контролювати матеріальну сутність і керувати нею, сама вирішуючи, що є добро і зло. Бог — це лише душа, яка колись жила в матеріальному тілі й звільнилася від пут карми і ланцюга перероджень.

Звільнення душі з-під впливу карми і сансари можливе лише за допомогою аскези і здійснення благих діянь. Тому Д. великої уваги приділяє розробці етики, яка традиційно називається три дорогоцінності (Триратна). У ній говориться: 1) про правильне розуміння, обумовлене правильною вірою; 2) про правильне пізнання, з якого виходить правильне знання; 3) про правильне життя. Перші два принципи стосуються насамперед віри і знання вчення джайнів. Правильне життя, в їх розумінні, по суті, більша чи менша ступінь аскези. Принципам, різним ступеням і формам аскези присвячується багато місця в текстах. Шлях звільнення душі від сансари — складний і багатофазний. Метою є особисте спасіння, оскільки людина може врятуватися лише сама і ніхто їй не може допомогти. Цим пояснюється егоцентристський характер етики Д.

Складовою частиною джайністського канону є уявлення про впорядкування світу. Воно впливає з вчення про душу, яка постійно обмежується матерією карми. Душі, які нею більшою мірою обтяжені, розміщуються найнижче і, по мірі того, як вони звільняються від карми, поступово піднімаються вище і вище, поки не досягнуть найвищої межі. Крім того, канон містить і міркування про обидві основні сутності (джива-аджива), про окремі компоненти, з яких складається космос, про середовище спокою і руху, простір і час.

З часом у Д. сформувалися два напрямки, які відрізнялися, зокрема, розумінням аскези. Ортодоксальні погляди відстоювали дігамбари (букв. — одягнені повітрям, тобто одяг заперечують); більш поміркований підхід проголошували шветамбари (букв. — одягнені в біле). Д. і сьогодні зберігається в Індії, нараховуючи близько трьох мільйонів прихильників.

◆
Д **ДЖИВА** (санскр. *jīva*, букв. — жива істота) — в інд. релігійно-філософській традиції — окрема індивідуальна душа. Уявлення про Д. тісно пов'язане з поняттям «*Атман*», оскільки Д. по суті є Атман, що
◆

розглядається крізь призму просторово-часових відношень природного світу. Тому в *буддизмі* з його концепцією Атмана Д. не має реального існування як окрема, постійна сутність. У *джайнізмі* Д. вважаються однією з головних сутностей всесвіту; у світі взагалі є лише дві групи сутностей: Д. (одухотворені предмети) і *аджива* (неодухотворені). Всі Д. діляться на три види: звільнені (сіддха, букв. здійснені); пов'язані *сансарою* (баддха); т. зв. пекельні (наракія). Джайни вважають, що за своєю природою всі Д. вічні та всезнаючі, але їхній розмір залежить від розмірів тіла, яке вони займають, так що в сансарному переродженні Д. стискаються або розтягуються в просторі. Найбільш повно і детально уявлення про Д. розробляється в різних школах *веданти*.

ДРАВ'Я (санскр. *dṛavya* – предмет, індивідуальна річ) – перше і основне поняття школи *вайшешика*, відповідне західному терміну «субстанція». Вайшешика виділяє дев'ять субстанцій: чотири матеріальні стихії, які складаються з атомів (махабхути – земля, вода, вогонь, повітря), акаша (ефір, простір), час, діш (спрямування), *Атман*. Як всепроникаючі та нескінченно великі, вони не мають ні форм, ні частин. Остання – *манас*, який є також виключно рухомим атомом.

ДУХХА (санскр. *dunkha* – страждання, незадоволеність, переживання, обтяжливість) – одна з важливих категорій інд. релігійно-філософської думки, особливо *буддизму*, яка об'єднує всі негативні аспекти людського буття (від фізичних і психологічних страждань до глибинної незадоволеності). В індуйзмі Д. виступає здебільшого антиподом *сукхи* (радість, задоволення). У буддизмі Д. є наявним положенням речей (перша благородна істина: «все є страждання»), викликаним певною причиною – бажанням задоволення і продовження існування (друга благородна істина). Д. властива буттю людини не споконвіку, а породжена нею, отже, усуваючи цю причину (третья благородна істина), можна за допомогою практики (четверта благородна істина) викоринити її в індивідуальному існуванні.

В онтологічному аспекті Д. є однією з трьох характеристик *дхарм* – елементів існування. Дхарми мінливі, позбавлені самості, і, поки існування людини є «хвилюванням» дхарм, вони можуть бути тільки пасивною фігурою, яка терпить це «хвилювання». Отже, Д. виступає і як



об'єктивний механізм такого «терпіння» (символ *сансари*), і як суб'єктивне ставлення людини до цього процесу – психологічна незадоволеність, страждання.

ДХАРМА (санскр. dharma) – одне з найважливіших понять всієї інд. думки. У найзагальнішому плані означає «порядок», «норму», «парадигму» існування і розвитку як космосу, так і суспільства; регулятивний духовний, соціальний і моральний «закон». Обсяг поняття «Д.» включає значення і «релігії», і «права», і «моралі». У системі цілей людського існування наслідування Д. – одне з головних завдань і перспектив. У *буддизмі* Д. є центральним поняттям. Вона ідентична «триратні» і чотирьом благородним істинам про страждання. Д. втілює і весь практичний аспект буддизму, який включає три основних компоненти мудрості (панна), моральної поведінки (сила) і медитації (дххана). Д. – мінливі елементи, на які «розбивається» потік буття. Д. є базовою категорією індуїзму. Вона інтерпретована в текстах (дхармасутрах), в яких містяться правила поведінки індивіда в залежності від його перебування на тій чи іншій стадії життя (*ашрами* учня, господаря, аскета), і обов'язки згідно з *варною* (брахмани, кшатрії, вайш'ї, шудри). В онтології *джайнізму* Д. і адхарма є субстанціями, що забезпечують можливості для руху і спокою у світі.

ДХ'ЯНА (санскр. dhyāna – міркування, медитація, зосередженість) – поняття інд. релігійно-філософського умоспоглядання, яке часто ототожнюється з медитацією як методом релігійного самовдосконалення. У *буддизмі* терміном «Д.» визначалась сукупність медитативних практик (4 або 8 Д.), використаних Буддою в досвіді «пробудження» (бодхи) і досягнення *нірвани*. Вони є обов'язковими для всіх віруючих, які прагнуть до вищого духовного вдосконалення. У текстах буддизму підкреслюють відмінність Д. від практики аскези: замість продовження діяльності почуттів – їх поступова релаксація, яка супроводжується почуттям полегшення і блаженства при збереженні контролю свідомості, а потім «відключення» її аж до повного зникнення. Традиція тхеравади об'єднує 8 Д. категорією *саматхи* – спокій, заспокоєння. В інших школах Д. трактується як спосіб «подавити» «хвилювання» *дхарм* і досягнути істини.

ІНДРІЇ (санскр. indriya – сила, могутність) – загальноінд. термін, який означає позаментальні здібності індивіда. У текстах їх часто змішують із відповідними органами як локалізаціями цих здібностей. Наприклад, у *буддизмі* 5 здатностей сприйняття – зорова, слухова, тактильна, смакова, нюхова – разом із мисленневою утворюють групу з 6 І. Кожна з І. походить з 4 матеріальних елементів (*бхути*), «реагує» на них і є базою почуттів і бажань. І. визначаються як мінливі, вони приносять страждання і непричетні до «Я».

ІНЬ-ЯН – одна з найстародавніших філософських доктрин народного Китаю, яка належала натурфілософській школі – «прибічникам вчєння про І. та Я.». Історія кит. філософії не має первісних джерел, які дали б можливість прослідкувати найстародавнішу стадію розробки цієї доктрини. Найбільш достовірні свідчення пов'язують з «Книгою змін» («І-цзин»), яка є однією з головних книг «П'ятикнижжя» («У-цзин»). Однак синологи не зводять доктрину «І-я.» лише тільки до цього джерела; вони вважають, що вона має найбільш давні джерела. Одним із можливих шляхів її сприйняття є тлумачення самих ієрогліфів «І.» та «Я.», які від самого початку виникнення мали своєрідний узагальнюючий сенс і не використовувалися в повсякденному мовленні. У процесі розвитку кит. філософської думки кожен із тих ієрогліфів набував багато різних значень. І. розглядалося як негативне, пасивне, слабке та руйнівне начало (відповідно: жіноче начало темряви, вологості, спокою); Я. – позитивне, енергійне, активне, сильне, творче (відповідно: чоловіче начало світла, тепла, сухості та руху). Первісною ж парою протилежностей, які знаходяться в підґрунті цілої нитки пов'язаних пар, є протилежність темряви та світла. У стародавніх кит. текстах ієрогліф «І.» означає «північний схил вершини», тобто «темний» схил, а ієрогліф «Я.» – «південний схил вершини», тобто «ясний» схил. Виходячи із сенсу самих ієрогліфів, можна припустити, що вони використовувалися для позначення сонця, яке виходить з-за хмар і, навпаки, ховається в них, тобто доктрина І-я. була пов'язана зі спостереженням за явищами природи, зокрема метеорологічними явищами тепла та холоду.

Розвиток цієї доктрини безпосередньо поєднав її з астрономічними спостереженнями за рухом небесних тіл, які вважалися причиною протилежних подій, що відбувалися в земній природі.

Доктрина перетворилася на першопринцип створення стародавнього кит. календаря. Разом з тим, кит. мудреці в давнину зіставляли і безпосередньо пов'язували природні явища з політичними подіями.

Більше того, трактування світла й темряви в кит. стародавній думці було зосереджено не стільки на вияві протилежностей, скільки на вияві їх ритмічного чергування. Ритмічне ж чергування «І.-я.» було покладене в підґрунтя розгляду ритмів сезонів, а також у розгляд ритмічної формули життя. Сучасні синологи вважають найбільш адекватним терміном для характеристики доктрини І.-я. термін «пульсація».

ІШВАРА (санскр. *isvara* – володар, повелитель) – в інд. релігійно-філософській думці – особистий Бог. На відміну від трансцендентних, позбавлених якостей Ніргуна і *Брахмана*, І. наділяється атрибутами божественної величі.

ЙОГА (санскр. *joga* – поєднання, участь, лад; а також споглядання) – філософська традиція Індії, яка «надбудовує» над собою ієрархічну систему психотехніки і тісно пов'язана з основними принципами філософії *санкх'я*. Етимологічне коріння слова – *уґ* (санскр. – «зв'язувати», «міцно тримати», «з'єднувати»). Воно неначе протистоїть іншому, найбільш відомому визначенню Й. як «приборкання», «утримання», «зосередження». Відомо, що словом Й. позначають також будь-яку аскетичну практику або техніку медитації. Існують безліч форм аскетизму та медитації в рамках самої Й. Так, поруч з «класичною» Й. *Патанджали* можуть бути названі інші загальнопоширені види «несистематичної Й.» (брахманістська, небрахманістська, буддистська, джайністська Й., структура побудови яких є «магічна» або «містична»).

Такі протилежні визначення Й. не виключають одна одну, а навпаки, показують одне й те саме – «зв'язок», який повинен здійснюватися як процес, головною умовою якого є «роз'єднання», «розрив» зв'язку з існуючим світом, неначе «роз'єднання душі й тіла». Завдяки цьому Й. розглядають більше не як філософську школу, а як школу містики та магії. Оскільки паранормальні сили, які пов'язані з різними стадіями практики Й., навряд чи можуть бути узгоджені з відомими законами фізики та психології, розуміння філософією Й. «Я» як транс-

цендентного суб'єкта, зовсім відмінного від тіла, виходять за межі розуміння здорового глузду.

Класичне визначення Й. знаходимо в «Йога-сутрі» (Патанджалі): «Й. є здібність направляти розум виключно на об'єкт і утримувати це спрямування, не відхиляючись».

ЙОГА ПАТАНДЖАЛІ (класична) – одна з шести ортодоксальних *даршан* Стародавньої Індії. За своїм філософським змістом споріднена з філософією *санхх'я*. Разом з тим, вона конкретизує її безпосередніми практичними вправами, які здатні утримати (звільнити) свідомість людини від зайвих перепкод, заради пізнання Блага (Істини). Першоджерело – «Йога-сутри» складається з чотирьох частин: 1) Самадхіпада: частина про *самадхі*. У цій частині розглядаються проблеми, пов'язані з досягненням стану *йоги*. 2) Садханапада: частина, в якій описуються якості, необхідні для поступової та ефективної зміни розуму від стану неувважності до стану підвищеної уваги. 3) Вібхутіпада: частина, в якій *Патанджалі* описує здібність розуму досягти стану, вільного від хвилювань. Такий розум, на його думку, здатний глибоко проникнути в суть предметів та концепцій. 4) Кайвальяпада: частина, яка розповідає про усілякі можливості особистості з високим рівнем усвідомлення.

Для Патанджалі розум – не кінцева мета самопізнання, а лише його засіб, слуга. Кінцева мета – свобода (Істина – Бог, безтурботність, спокій у діях). Він вважає, що коли досягнена мета, три якості (*гуни*) реального світу (*саттва* – радість, *радžas* – пристрасть, *тамас* – туга) більш не комбінуються для руйнування особистості. Й. П. називають 8-часною, тому що вона складається з 8 компонентів: 1) Яма – наше відношення до оточення; 2) Ніяма – наше відношення до себе; 3) Асана – вправи з тілом; 4) Пранаяма – вправи з диханням; 5) Пра-т'яхара – обмеження наших відчуттів; 6) Дхарана – здібність направляти розум; 7) Дх'яна – здібність розвивати взаємодію з тим, що ми прагнемо зрозуміти; 8) Самадхі – повна інтеграція з об'єктом, який ми намагаємося зрозуміти.

КАМА (санскр. *kāma*) – в інд. духовності термін, який визначає чуттєве бажання або чуттєву насолоду. В індуїзмі К. означає задоволення чуттєвих бажань як одну з цілей, отже, і цінностей людини. К. найбільш

індивідуальна з цілей, вона стосується найбільш інтимної сфери життя, але в ній інд. культура пропонує бачити систему зв'язків, яка покликана показати кожному індивіду, як реалізувати його власні якості (трактат «Кама-сутра»). Як мета людини К. головним чином стосується чоловіка, проте жінка не слугує простим інструментом задоволення, а виступає (але тільки в цій сфері) рівноправним партнером чоловіка в тому смислі, що не тільки приносить задоволення, але й сама його одержує. В інд. літературі К. постає найважливішою *дхармою* жінки, витісняючи на другий план її роль матері. У всіх інд. релігіях К. розглядається як одне з найбільш важкоподоланих перепон на шляху духовного самовдосконалення, яке може позбавити значення навіть великі досягнення. У *буддизмі* К. складає, поряд з гнівом і туїстю, один із «коренів зла» (акушала-мула).

КАНАДА – див. *Улука*.

КАПЛА – легендарний мудрець, якому інд. духовна традиція приписує створення ортодоксальної *даршани санкх'я*. Автор «Санкх'я-сутри» (коротка сутра) та «Санкх'я-правачана-сутра» (пояснення санкх'я сутри). Роки його життя невідомі (приблизно сер. I тис. до н. е.). Тексти належать найбільш давній інд. філософській традиції, про них згадують всі твори Стародавньої Індії (*шруті, смріті, пурани*), а також твори буддистів.

КАРМА (санскр. – *карман* – дія, діяння, доля, жертвопринищення) – одне з головних понять інд. філософії, релігії та культури, свого роду «природний закон», який в загальному вигляді означає вплив сукупності здійснених індивідом дій на все його наступне життя і характер майбутнього народження (клас існування: богів, людей, тварин, комах і т. п., соціальний статус, зовнішність, стать, здоров'я, тривалість життя і т. д.). Доктрина К. передбачає, по-перше, моральну оцінку вчинків людини (*дхарма, адхарма*); по-друге, ствердження причинно-успадкованих зв'язків між діяннями істот в минулому, теперішньому і майбутньому; по-третє, віру в переродження душі, що призводить до перетворення земного світу в місце морального покарання і до розвитку ідеї моральної плати в інших світах. Саме за допомогою К. пояснюється ієрархічне влаштування космосу і нерівність у ньому класів

живих істот. У центрі доктрини К. – моральна активність людини, що відрізняє К. від божественного провидіння (в інд. релігіях боги, як і люди, підкоряються дії закону К.). У філософських традиціях індуїзму і буддизму переважає переконання, що кожна людина повинна «перебувати» своєю К. Ідея К. в тому чи іншому вигляді сприймається більшістю релігійно-філософських шкіл Індії. Хоча для них найвищою цінністю було звільнення від дії закону К. і припинення перероджень (ніврітті), широкого розповсюдження отримали уявлення про достатність простого «покращення» К. В їх рамках розвивалися ідеї кармічної дієвості ритуалу і поклоніння особистому Богу (*Ішварі*).

КАСТА – термін, за допомогою якого позначають соціальну структуру Стародавньої Індії (близький до терміна «варна»). Початки кастової структури з'являються в Індії вже в період складання *Вед*. У ранніх Ведах (Рігведах) згадуються чотири основні К.: жерці (брахмани), кшатрії – військові, вайш'ї – землероби, ремісники, торговці, шудри – пригноблена, безправна частина населення, фактично раби.

КОНФУЦІЙ (Кун цю, Кун-Фу-цзи – «вельмишановний вчитель Кун») (551-479 до н. е.) – перший філософ Китаю. Достовірних свідоцтв про його життя не існує. Філософське вчення К. отримало назву конфуціанство, перетворилося на релігію і формувало свідомість кит. народу впродовж двох тисячоліть. Викладав свою філософію усно. Найбільш близькі до вчителя учні зберегли свідоцтва про образ його життя і склали збірник афоризмів, який увійшов в історію філософії під назвою «*Лунь юй*» («Бесіди та вимови»). У 555 в Китаї був виданий наказ імператора про спорудження в кожному кит. місті храму на честь К. та про необхідність проведення в них регулярних жертвопринесень.

Головна думка, яка турбує філософа, – знайти засіб приборкати стихійний норов народу і примирити його з імператором, у респі-решт – сформувати людину нового типу («шенжень» – шляхетну людину). К. шукав власний засіб її формування і знайшов його. Його філософське вчення може бути названо «атакою на серце». Він вважав, що керувати народом за допомогою законів та насилля не результативно. Необхідно сформувати в серці людини сором. Для цього треба заповнити її серце знанням про абсолютне знання «Дао».

На противагу *Лао-цзи*, К. визначає «Дао» як знання про норми поведінки, головною з яких є добродійність. Якщо розуміти під «добродійністю» К. обов'язок, то це не буде помилкою. Знання про обов'язок, або знання про совість, складається за К. з таких положень: взаємність, міра та людяність (любов до людей). Взаємність означає умову жити в злагоді із самим собою. Міра – це знання про «золоту середину» як найвищий принцип. Золота середина – це в цілому правильний шлях, дао, мудрість, вміння бути обережним. Любов до людей та її значення К. пропонує розглядати як благо, добродійність. Навчатися бути добродійною і навчатися любові до людини можна в предків, треба лише виконувати те, що вони говорять, дотримуватись ритуалу. К. приділяє величезну увагу духовній спадщині Китаю, власно переробляє її. Ця його діяльність увійшла в історію філософії під назвою «виправлення імен». Водночас К. вчив про велике (абсолютне) знання, яке одним дається з народженням, іншим – завдяки навчанню. У результаті отримання знання людина набуває такі риси, як любов до імператора, любов до батьків, любов до вищих посадових осіб. Вона вчить бути слухняним та вірним слугою. Не випадково філософська школа К. отримала назву «школа людей, які служать» (*фа-цзя*). К. сам намагався бути прикладом у цьому.

ЛАО-ЦЗИ («старий вчитель», або «стара дитина», власне ім'я – Лі Ер) – автор твору «*Дао де цзин*». Достовірних свідочств про життя Л. історія не зберегла. Його агіографія зазвичай викладається на підставі «Історичних записок» Сима Цяня.

Філософські погляди Л. протилежні вченню *Конфуція*. Він намагається вирішити такі головні питання: що є «Дао», шлях до нього і хто такий наймудріший. Розв'язання тих питань, на його думку, дасть можливість знайти вірний спосіб поведінки людини, народу, імператора.

Керуючою силою поведінки є не воля Неба, а воля, яка керує Небом, Землею, імператором, народом. На противагу конфуціанському розумінню «Дао», для Л. воно не визначається як совість. Взагалі будь-яке визначення Дао обмежує його, і перед нами з'являється дві форми Дао: Дао невизначене (неоформлене) і Дао визначене, тобто те, яке має певну форму (ім'я). Та головним акцентом у вченні є перехід від одного до іншого Дао. Тут він бачить «двері

до дивного». Пізнати цей перехід – означає стати наймудрішим. Пізнання «переходу» він називає «Де». Воно зводиться до того, щоб зробити своє серце виключно безпристрасним, спокійним, споглядаючим за світом, де відбувається перетворення форм речей. У світі – безліч різноманітних речей, але всі вони повертаються до свого начала. Якщо людина навчається і отримує якесь знання, то вона схоплює лише одну з крайнощів і абсолютизує її. Звідси мудрець робить дуже незвичний висновок: він вважає, що всі смути в державі походять від освіченості людини, а не від неосвіченості. Щоб припинити їх, він радить людям перестати навчатися, не шанувати мудрців, негативно ставитися до конфуціанської ідеї гуманності, вважаючи, що вона виникла на підставі нехтування непізнаним Дао. Всі поради запропоновані у славнозвісному творі «*Дао де цзин*», який складається з двох частин та 81 параграфа. Надалі ідеї цієї книги, з'єднавшись з інд. йогою, дали своєрідну кит. релігійну практику – даосизм. У змісті твору можна виявити паростки визначення триєдності світу: «Дао народжує одне, одне народжує два, два народжує три, а три народжує всі істоти. Всі істоти носять у собі «*ін'янці*» – писав кит. мудрець можливо десь у сер. I тис. до н. е. («*Дао де цзин*», § 42).

ЛЕГІЗМ – див. *Фа-цзя*.

ЛОКА (санскр. loka – світ, всесвіт, світобудова) – в інд. релігійно-філософських системах – всесвіт або його складова частина. Мислителі Індії уявляли світ як ієрархічну конструкцію світів, які слугували місцем морального вишробування живих істот залежно від їхніх діянь. У *джайнізмі* всесвіт складається з трьох світів: нижнього (світ пекла – покарання); середнього (світ людей – покарання і нагороди); вищого (світ богів – нагороди). Для *буддизму* властива тенденція збільшення кількості світів до нескінченності. В *індуїзмі* трилока включають землю, небо і атмосферу, які у свою чергу діляться на сім сфер.

«ЛУНЬ ЮЙ» («Співбесіди та висловлювання») – одне з найстародавніших джерел кит. мудрості, де безпосередньо передаються погляди *Конфуція*. В одній зі стародавніх кит. бібліографій, яка відноситься до I ст. до н. е., сповіщається, що ця книга складена учнями Конфуція

після його смерті на підставі збережених ними записів. Однак в наш час все більше вчених схиляються до тієї думки, що книга підготована через 70-80 років після смерті Конфуція (IV ст. до н. е.), хоча в підручній її значна частина матеріалу будується на справжніх записах учнів. У III ст. до н. е. при імператорі Цінь Ши-Хуанді текст було знищено. На початку династії Хань (II ст. до н. е.) його відновили. Однак були відомі три редакції «Л. ю.» Всі вони містили різну кількість глав та ієрогліфів. Кожен із варіантів тексту не був стилістично єдиним. Незважаючи на те, що усі наступні коментатори намагалися надати йому стилістичну єдність, цього не вдалося зробити ще нікому. Останній (сучасний) варіант тексту міститься в «зібранні класичних текстів» Китаю («Чжунци цзиген»), т. I. (1935). Переклад рос. мовою здійснений В.А. Кривцовим.

«Л. ю.» написана лаконічною мовою і складається з окремих висловлювань, в яких розглядаються найрізноманітніші теми, починаючи з рис повсякденного життя Конфуція і закінчуючи розглядом проблем філософії, культури, політики та моралі. Книга не має продуманої системи; частини, на які вона поділяється, названі за першим ієрогліфом першого уривку. Основний зміст тексту розгортається у формі, що відображає взаємодію (спілкування) Вчителя (Конфуція) з учнями.

Кожний афоризм починається словами – або «Вчитель сказав», або «учень (ім'я) сказав чи запитав». При читанні тексту кидається у вічі контраст протилежності основних вимов Вчителя порівняно з висловами *Лао-цзи* в книзі «*Дао де цзи*». Якщо там головним (Дао) є «недіяння», «заперечення навчання», «заперечення гідності людської мудрості», то для висловлювань Конфуція характерно, навпаки, підкреслення добродетності, гуманності, потягу до освіти, що має яскраве політичне забарвлення. Слова Вчителя перемешуються зі словами учнів; можна побачити повтор поставлених запитань і різноманітні відповіді на одне й те саме запитання. В «Л. ю.» відкривається постійна робота думки, яка намагається вирішити основні питання людського життя, відношення людей один до одного. До цих питань мислитель підходить з різних сторін, щоразу пропонує інший аспект їх вирішення.

Найбільш яскраво стиль книги може відобразити наведення кількох висловлювань. Наприклад: «Вчитель сказав: “Якщо керувати народом завдяки законам і підтримувати лад завдяки покаранню, народ буде прагнути відхилитися від кари і не буде мати сорому, якщо ж

керувати народом завдяки доброчинності та підтримувати лад за допомогою ритуалу, народ засоромиться і виправиться» (Древнекитайская философия. — М.: Мысль, 1972. — С. 140).

Або: «Вчитель сказав про Цзи-чана: «Він має чотири якості шляхетного мужа: його поведінка відмічена достоїнстю, серед старших являє шанобливість, піклується про свій народ, використовує народ на суспільних роботах як потребує обов'язок» (там само. — С. 150).

І ще: «Вчитель був ласкавий, але твердий; сповнений достоїнстю, однак не гордий, шанобливий та спокійний».

Ті рекомендації, що дійшли до нас зі сторінок книги «Л. ю.», дуже обережно можна називати філософським текстом, хоча багато з них оповиті мудрістю. Найголовніше там те, що постає перед нашою увагою в образі видатного кит. вчителя.

«Л. ю.» відіграла величезну роль у житті Китаю, без неї неможливо зрозуміти традиційну систему поглядів кит. народу та психологію китайців. Вона була однією з перших книг, яку впродовж двох тисячоліть напам'ять вивчав кожен кит. школяр, сприймаючи її як керівництво у власному житті.

МАЙЯ (санскр. māyā — ілюзія, видимість) — в інд. духовності означає матеріальну енергію, загадковий процес, який породжує і підтримує космос, ілюзія, з якою людині треба взаємодіяти, доки вона не звільниться від неосвіченості. М. — одне з найважливіших понять в інд. філософії, як індуїзму, так і *буддизму*. Свідомість, яка не звільнилася від М., бачить світ у розмаїтті явищ та подій і намагається його класифікувати. Класифікація світу і є сама М. Водночас М. є потік, який необхідно схопити за допомогою імен та слів, але це неможливо зробити, тому що він, граючись з філософом, уникає осягнення.

МАНАС (санскр. manas, від кореня man — думати) — в інд. філософії означення психічної здатності координації та синтезу *індрій* (моторних і сенсорних органів); М. відповідає також за те, щоб чуттєві дані надходили до суб'єкта пізнання в певній послідовності. М. часто виступає ядром психічної індивідуальності, яке визначає специфічний спосіб пізнання і діяльності особистості. Санскр. термін М. визначає пасивну

◆
Л
•
М
◆

пізнавальну здатність (як «розум» у європейській традиції), а несвідомий інструмент, діяльність якого спрямовується свідомою душею.

МЕН-ЦЗИ, Мен Ке (бл. 372-289 до н. е.) – стародавній кит. мудрець, послідовник *Конфуція*, з аристократичного роду. Осн. джерело для вивчення ідей М. – твір «Мен-цзи». Філософські погляди розвивав у напрямку практичної необхідності керування народом. Вчення про управління народом автор ґрунтував на «установленні постійного майна для народу», тим самим він підсилював конфуціанський принцип «любові до людини». Розробив ряд положень, виконуючи які можна виявити свою турботливість про народ, надати йому милість, змогу працювати. Намагаючись здійснити управління народом за допомогою любові, він виступав проти системи наслідування і стверджував, що навіть проста людина може отримати Піднебесся, якщо вона добродійна. Усім людям від природи властиве співчуття, тому всі люди від природи добрі. Пізнання своєї доброти людиною дорівнює пізнанню неба. В особистості М. історія філософії зберегла приклад того, як вміло, використовуючи тонкі почуття людини, можна встановити над нею владу. «Одні напружують свій ум, інші напружують мускули. Ті, хто напружує ум, управляє людьми. Ті, що управляються, харчуються своєю працею, ті, що управляють, харчуються працею інших, і це є спільний обов'язок у Піднебессі», – писав він. Серед інших особливостей його філософствування необхідно відмітити притаманний йому історичний спосіб мислення.

МІМАНСА (санскр. *mīmāṃsā* – міркування, дослідження) – одна з шести ортодоксальних шкіл інд. філософії, безпосередньо пов'язана з *даршаною Веданта*. Найперша назва веданти – пізня М. (*uṭāga-mīmāṃsa*), тоді як М. має назву *ṛigva-mīmāṃsa*, тобто перша М. Засновником першої М. вважається мудрець Джайміні. Спочатку дуже важко побачити відмінність думок веданти та М. У будь-якому разі, для кожної з них вивчення сакральних текстів є «корінням» істинного знання. Пурва-міманса вважала ці тексти головним чинником у виконанні людиною сакральних обрядів, а цінність сакральної мови була для неї незаперечною. Звідси й головне спрямування вчення на визначення того, що тільки має здійснитися в майбутньому. Для М. жертвопринесення – це і ритуал, і дещо більше за ритуал, а саме – космічна

з'єднуюча дія, внутрішній динамізм всесвіту, всезагальний світовий закон (гта), доля. Це – світ, заведений неначе годинниковий механізм необхідною дією, ритуалом, який не передбачає необхідність у творчому началі; сакральний припис визначається власним зусиллям людини. Веданта ж шукає знання про вже існуючу сутність, дійсність.

Загалом даршану М. можна назвати філософією, яка обґрунтовує світогляд ведійського ритуалізму. Обґрунтування представлено як старанно розроблена теорія пізнання. Головна її мета – показати, як завдяки ведам можна отримати істинне знання та віру одночасно. Після усунення перешкод, веди самі розкривають читачу свій зміст. Стан звільнення розумівся першою М. як один із станів небесного блаженства. Душа повинна розглядатися як безсмертна, вічна субстанція. Свідомість виникає в душі тільки тоді, коли вона з'єднується з тілом і коли який-небудь об'єкт знаходиться перед органами пізнання (п'ять зовнішніх органів почуттів і внутрішній орган, який зветься *манас*). Знання виникає шляхом порівняння. Школа М. називається реалістичною, тому що вона вірить в існування фізичного світу, і водночас – у реальність душі. Однак вона не визнає існування первісної душі, бога, який створив світ. Філософи школи М. вважають, що коли людина виконує ритуал, то в її душі виникає потенція, яка колись, у відповідних умовах, принесе свої результати.

МОКША (санскр. mokṣa, від кореня «тис» – залишати, покидати, звільнитися, через «мокш» – бажати звільнення) – в інд. релігійно-філософській традиції – остаточне звільнення від *сансари*, тобто дурної нескінченності все нових і пових народжень. М. як одна з чотирьох цілей людського життя перевершує три інші (*артху*, або матеріальний добробут, *кам*, тобто чуттєві радощі, *дхарму*, або морально-релігійний закон) і тим самим відміняє їх; вона передбачає вихід з-під влади *карми*. Уявлення про М. склалося вже в *Упанішадах*, а потім було остаточено оформлене у філософських *даршанах* (школах).

МО-ЦЗИ (Мо Ді) (бл. 475-395 до н. е.) – вчитель Мо, прізвище якого було Мо, а ім'я Ді. Існуючий твір «Мо-цзи» складається з 53 частин, більшість із яких є нотатками слів самого М. Серед них такі частини, як «Цинь ши» (зближення з вченим), «Сюшень» (самовдоско-

налення) та «Сожань» (те, що фарбується), є пізними інтерполяціями. Шість частин – «Цзин шан» (канон, ч. 1), «Цзин ся» (канон, ч. 2), «Цзиншо шан» (канонічні вимови, ч. 1), «Цзиншо ся» (канонічні вимови, ч. 2), «Да цюй» (придбання великого) і «Сяо цюй» (придбання меншого) – написані пізними моїстами.

Філософське вчення М. базується на «загальній любові» (цзяньай), «запереченні нападів» (фейгун), «пануванні єдності» (шантун), «пануванні мудрості» (шан сян), «економії витрат» (цзеюн), «економії при похованнях» (цзецзап), «запереченні музики та веселощів» (фейюе), «запереченні волі Неба» (феймін), «бажання неба» (тяньчжи) та «споглядання» (мінгуї). У теорії пізнання наголошував на необхідності прикладів та зразків, приділяв найбільшу увагу чуттєвості. Його долучають до послідовників емпіризму та матеріалізму з усіма особливостями такого світогляду: механістичним поглядом на світ, абсолютизацією крайніх точок зору. Змінити стан Піднебесної на краще означає, за його думкою, подолати «взаємне роз'єднання» за допомогою «загальної любові». «Загальна любов» – любов до людини та обов'язок, однак такий обов'язок, який не зводиться до зиску. М. протиставляє свої погляди конфуціанству. Будь-яка воля, майже воля Неба, призводить до безладдя; замість волі Неба пропонував загальну любов Неба до людей. М. надавав великого значення «дійсності», однак він не усвідомлював різниці між сутністю об'єктивної реальності та явищем, а тому не зміг поділити пізнання на чуттєве та раціональне. Знання, про які він висловлюється, як правило, відносяться до категорії чуттєвого досвіду або до такої дійсності, яку можна почути вухами або побачити очима.

Моїсти були політичною організацією, що виглядала немов науковий заклад. Її голова називався «великий вчитель», а членами були у своєї більшості представники народу.

НАСТІКА – див. *Астіка, настіка*.

НІРВАНА (санскр. *nirvāna* – згасання, потухання) – в інд. релігійному мисленні вища мета живих істот; одне з ключових понять *буддизму*, яке означає трансцендентний стан, досягнутий Буддою в результаті пізнання чотирьох благородних істин і проходження восьми ступенів медитації (*дх'яни*). Стан Н. передбачає повне викорінення

афектів та індивідуальних звичок, які «живлять» процес переродження. Її прихід часто порівнюють із згасанням вогню внаслідок вичерпання запасів палива. У текстах Н. іноді описується в чисто негативних термінах, як відсутність деяких фундаментальних властивостей сансарного буття – пасамперед *дуккхи*. У буддизмі Н. служить не тільки контрастом звичайної практики, але й привабливою метою. Н. не обов'язково означає фізичну смерть. Смерть *архата*, який пережив Н., називається найвищою Н. (*парі-нірванною*). У махаяні Н. є вищою одвічною істиною, яка приховано міститься в емпіричному існуванні.

НЬЯЯ – (санскр. *nyāya* – метод) – філософська школа, тісно пов'язана з *вайшешикою*. Обидві системи в певному смислі доповнюють одна одну – Н. запозичила метафізику вайшешики; тексти обох шкіл не полемізують між собою. Засновником Н. вважається Акшонада Їотама (поч. н. с.). У Н. робиться акцент на дослідженні філософських питань за допомогою логіки. Особлива увага – засобам надійного, достовірного пізнання (прамана), джерелом якого є почування, висновок і висновок через аналогію. У текстах Н. детально розроблялись різні категорії, наприклад повідомлення, об'єкт пізнання тощо; викладалися принципи логічного аналізу, проблеми критерію істинності та ін. Цікавим є введення поняття «силогізм», необхідного для підтвердження правильного висновку. У більшості шкіл використовується п'ятичленний силогізм, який містить наступні елементи (наведені нижче приклади часто цитуються в текстах Н.): 1) теза (прадиджня) – на горі вогонь; 2) доказ (хету) – (тому, що там) дим; 3) приклад (удахарана) – там, де дим, там і вогонь; 4) аплікація (упанаяна) – те саме й тут; 5) висновок (нігамана) – тоді це так (тобто відповідає тезі). Н. часто застосовує приклади, які повинні були підкріплювати аргументацію і часто допомагали зрозуміти лаконічні формування основних тез.

ПАТАНДЖАЛІ – легендарний мудрець, якому інд. духовна традиція приписує створення класичної йоги (*йоги Патанджалі*). Автор «Йога-сутри». Жив приблизно в II ст. до н. с. Іноді його особу ідентифікують з граматистом Патанджалі.

ПРАДЖНЯ (санскр. prajñā – мудрість, знання, розуміння) – одне з понять у *буддизмі*, яке визначає вищу мудрість, найглибше і всеохоплююче розуміння реальності. Воно властиве лише інтуїтивному пізнанню. Складає важливий компонент практики буддизму, яка надає вищого смислу як моральній поведінці, так і медитації.

ПРАКРІТІ (санскр. prakṛiti – природа, творче начало) – одне з двох першоначал світу в дуалістичній філософії *санх'я*, яке одночасно є його Першоматерією і діючою причиною. Синоніми П. – «не проявлене» й «основне». П. є особливим модусом взаємовідношення трьох *гун*, станом їхньої «рівноваги». Як не проявлене начало світу, П. протиставляється іншим 23 «проявленим» началам, які є його еманатами, і як особливий модус тригунної реальності – *Пуруші*. Як матеріальна причина світу П. містить всі його феномени в нерозділеному стані, але саме є началом «тонким» – надчуттєвим, яке постулюється на основі абстрактного умовиводу. Як діюча причина П. «розгортає» світи в незмінній послідовності еманаций і періодично «згортає» їх у зворотному порядку.

ПРАЛАЯ (санскр. pralaya – розчинення) – в інд. космогонічних вченнях період руйнування (або переходу в не проявлений стан) всього, що є у всесвіті, і повернення до первинної єдності космосу.

ПРАНА (санскр. prāna – дихання) – сукупність життєвих «вітрів» і вітальних енергій, які розглядаються інд. мислителями як основа життя людини. Розрізняють 5 основних різновидів П., які локалізуються в різних школах по-різному. Одна з простих локалізацій поміщає: 1) П. – в серце, 2) анану – в нижню частину тіла, 3) саману – в пуп, 4) удану – в горло, 5) в'яна «пронизує» весь організм.

ПУРУША (санскр. puruṣa, букв. – чоловік, муж) – друге космічне першоначало в дуалістичній онтології *санх'ї*, яке знаходиться у відношенні взаємодоповнення з *Пракріті* та відповідне духовному началу як «чистий об'єкт». П. позбавлений об'єктності, загальності, несвідомості та здатності до породження будь-чого. Власні характеристики П. – сама його суб'єктність, «ізолюваність», індиферентність, споглядальність і бездіяльність. П. – це «світла» свідомість – присутність:

відчування, хотіння, і саме пізнання здійснюється не ним, а гунними психічними здібностями. Без нього вони, як несвідомі, не здатні здійснити ці функції.

ПУРУШАРТХА (санскр. puruṣārtha – мета людини) – важлива категорія індуїстського світогляду та інд. «практичної» філософії, яка означає основні цілі людського існування. До них відносяться *дхарма*, *артха*, *кама*, *мокша*.

РАДЖАС – в інд. духовності матеріальна *гуна* пристрасті, під впливом якої людина прагне насолоджуватися речами матеріального світу, джерело руху, матеріальна енергія.

РІТА (ṛta) – одна з перших філософем, які виникають у міфічній свідомості; означає приблизно те саме, що може бути названо «космічний закон» (слова «космос» в інд. духовності не існувало). Співіснує разом зі словом протилежного значення – анріта (anṛta).

САМАВАЯ (санскр. samavāya – присутність) – одне з понять філософської школи *вайшешика*, яке визначає особливо тісне відношення між двома різними сутностями. Надає своїм елементам цілісність і єдність, поза якою вони просто не існують. Це відношення визначається як «нероздільне існування».

САМАДХІ (санскр. samādhi, букв. – покладене разом) – у практиці медитації *буддизму* та *індуїзму* – вищий стан (транс), який знаменує повну уніфікацію свідомості й об'єкта. У буддизмі – загальне визначення всіх медитаційних і логічних практик, спрямованих на припинення «хвилювання» *дхарм*, елементів, які утворюють індивіда, і підготовку адепта до пізнання істинної природи речей. Стан С. в буддизмі передує вищим стадіям, які є шляхом до *нірвани*. За допомогою С. буддист може отримати вищу мудрість і навіть стати *архатом*. С. – це зосередження розуму, відсутність метушні, неуважності, розпорошеності, поєднання станів розуму, однак це ще не є *нірвана*. Згідно з *Йогою Патанджалі*, С. – це залучення особистості до об'єкта настільки, що стає очевидним його осягнення. Все інше зникає, неначе індивід «втрачає» себе. У С. існує повне збігання між «знанням»

об'єкта та об'єктом знання; об'єкт уявляється свідомості не обмеженим і визначеним, як добре відоме явище, а «новим». С. повністю знищує ілюзію (*майю*) та уявлення.

САНКХ'Я (санскр. *sāṅkhya* – те, що від вирахування) – найдавніший і пайважливіший напрямок інд. філософії, в якому розроблялась специфічна модель онтологічного і космічного дуалізму. Перший трактат цієї школи, автором якого є Ішваракрішна, датують IV ст. н. е. У джерелах раннього періоду С. називають вченням про основу світу, якою «є те, що позбавлено свідомості». С. вчить, що існує первинна матеріальна першопричина світу – *пракріті*. Спочатку *пракріті* існувала в аморфній, нерозчленованій формі, а її перетворення на світ істот і предметів, які сприймаються почуттями, здійснилося під впливом трьох якісних елементів (*гуна*). Такими є *раджас* (прагнення), *тамас* (пітьма) і *саттва* (ясність). У кожній речі, відповідно до її характеру, переважає один з цих трьох якісних елементів. У речах, які тяжіють до краси, мудрості чи правди, переважає *саттва*, тоді як *тамас* є вирішальним елементом всього пасивного, обмеженого чи темного. Все активне, енергійне і агресивне містить переважно *раджас*.

Поряд з *пракріті* в С. визнається існування *пуруші* (абсолютної душі), яка незалежна від матеріальної основи світу. Її неможливо спостерігати і виявити, не дивлячись на те, що вона присутня у всіх речах та істотах, які існують завдяки її наявності. При з'єднанні *пракріті* та *пуруші* (природного і духовного) виникає двадцять п'ять вихідних принципів, серед яких поряд з матеріальними (вода, земля, повітря і т. д.), існують і духовні (інтелект, самосвідомість). Відношення між двома елементами об'єктивної реальності (*пракріті* та *пуруші*) складне, і його оцінка далеко не однозначна. Із трактату Ішваракрішни та інших творів зрозуміло, що С. є дуалістичною філософією, але простежується значний вияв матеріалістичної тенденції. С. здійснила великий вплив на інші релігійно-філософські системи і на інд. культуру в цілому.

САНСАРА (санскр. *saṅsāra* – проходження, протікання) – основний термін інд. філософії, який означає перевтілення. С. обумовлена незнанням людиною своєї дійсної природи, через що неминуче виникають пристрасті та супроводжуючі їх страждання. С. – єдиний

ієрархічний шлях перевтілень, по якому індивіди сходять або піднімаються в залежності від рівня заслуги чи вини, що склалися в попередніх перевтіленнях, насамперед в останньому. С. не має почала, як і світ, в якому індивіди, відповідно до закону *карми*, повинні постійно перевтілюватися в різні образи, і навіть нехотворені об'єкти. Проте той, хто позбавився незнання, може припинити свій потік перевтілень.

САТ (санскр. sat – суцільний, реальний) – в інд. філософії поняття, яке визначає істинно суще, яке розуміється як обов'язково вічне, незмінне і єдине; кожна зміна, кожне розділення і багатоманітність вражена зсередини тлінністю і смертю.

САТТА (санскр. sattā – існуючий) – поняття філософської школи *вайшешика*, яке означає існування, буття, але не як щось відмінне від існуючих речей, а як їх загальну властивість. У цьому смислі С. є «вищою, вічною універсалиєю», яка охоплює все суще, завжди є, перебуває, навіть якщо конкретні речі з'являються і зникають.

САТТВА – в інд. духовності *гуна* світла, що символізує психічний стан радості й порівнюється з легкістю та духовним началом.

СВАБХАВА (санскр. svabhava – власна природа) – в інд. духовності означає розуміння природи речей як спонтанних і незалежних від зовнішніх факторів.

СМРІТІ (санскр. smṛti – букв. пам'ять, спомиг) – форма знання, яка доповнює *шруті*, т. зв. веданга, або п'ята веда, веда *вед*. С. означала пригадування й існувала у формі різноманітних *сутр*. Найбільш відомими серед них є «Манусмріті», або «Зведення законів Ману». Читання Веданги існувало і для непосвячених, тобто для шудр та жінок.

СУТРИ (санскр. sūtra – букв. нитка) – невелика кількість слів або слово, яким може бути названий перший науковий та філософський твір. У брахманізмі – збірник афоризмів, які формують квінтесенцію знання в тій чи іншій галузі. С. висловлює твердження, вільне від амбіцій та критики. Вона іноді не формує навіть речення, схожа на афоризм, висловлює дещо, що може бути пояснене лише в усній формі

за допомогою вчителя, тому С. була опосередковуючою ланкою між вчителем і учнем. Її стиль лаконічний і її легко запам'ятати, вона була першим кроком у навчанні, коли учень зачував С. і декламував її згідно з оригіналом. Іноді С. уявляють за допомогою образу намиста. Перші С. були характерні для веданги.

СЮНЬ-ЦЗИ, Сюнь Куан, Сюнь Цин (бл. 313-238 до н. е.) – давньокит. філософ. Свідощтва про його життя, які дійшли до нас, дозволяють припустити, що він походив із заможної родини, яка мала змогу дати йому досконалу освіту, відкрила шлях до храмів правителів та в славнозвісну академію Стародавнього Китаю «Цзися», де він став визнаним головою вчених царства Ці. Для С. характерні енциклопедичність поглядів, критичний та узагальнюючий склад мислення, завдяки якому його праці стали визнаним джерелом вивчення стародавньої кит. філософії. Осн. джерело для вивчення ідей С. – твір, що має назву «Сюнь-цзин». Він складається з 32 глав. Вважається, що 26 з них написані самим С., а шість інших, починаючи з «Да люе» (Великий конспект), є нотатками його учнів. Його соціально-політичні тези – «возвеличувати правила поведінки, поважати закон», «правила поведінки – основа для посилення держави», «доля держави залежить від правил поведінки» – ґрунтуються на розробленому ним філософському світогляді, в центрі якого – антропологія. Людина від природи зла, народжується з інстинктом бажання наживи, звідси походить ворожнеча і боротьба людини з людиною. Це характеризує людину як слабку істоту порівняно, навіть, з тваринним світом. Тільки завдяки єдності в суспільстві люди отримують свою силу, а єдність, як довели наймудріші, після тривалих роздумів і спостережень за поведінкою людей, має своїм підґрунтям нерівність, а рівність – нерівність («щоб досягти рівності, необхідна нерівність»). Для досягнення єдності в суспільстві необхідно перш за все надати людині можливість усвідомити свою обмеженість і таким чином сформувані потяг до єдності, а вже виховання, ритуал, обов'язок, закон та сама державна влада – єдиний засіб стримати людину, захистити її від власної злої природи. С., на противагу легістам, був за гуманні засоби виховної роботи. Він також вважав, що людина не повинна підкорятися долі, в її силах самій творити власну долю, треба лише бути активною. Історія філософії долучає його до прибічників конфуціанства.

ТАМАС – в інд. духовності *гуна* темряви, що символізує психічний стан депресії та порівнюється з тгарем (матеріальною масою).

ТАТВА (санскр. *tattva*) – багатозначний термін інд. філософії, який означає: 1) істину; 2) реальну природу речей; 3) начала світу, перелік яких складає космологічну «константу» деяких філософських шкіл.

ТАТХАТА (санскр. *tathātā*, букв. те, що є) – термін махаянської буддійської філософії, що означає дійсну, вищу реальність, яка присутня у всіх істотах і речах феноменального світу. Вона нестворена і вічна, недосяжна буденній свідомості, але відкрита очищеній свідомості просвітлених, невизначена і невисловлювана. Т. обумовлює єдність всіх рівнів буття, пояснює зв'язок кожної окремої людини з Буддою, тому що виступає єдиною основою всього, стоїть за уявним існуванням чуттєвих і ментальних об'єктів. Водночас вона не має нічого спільного з феноменальним світом, ніяк не детермінує його чуттєву різноманітність, і світ у свою чергу ніяк не впливає на її характеристики. Т. присутня на всіх рівнях індивідуальної свідомості: і в просвітленій, і в непросвітленій.

ТРИМУРТИ (санскр. *trīmūrti* – три форми) – індуїстська модель відображення Абсолюту в трьох взаємодоповнювальних формах, співмірних із космогонічними функціями творення, збереження і зруйнування світу. Відповідає трьом верховним божествам пантеону – Брахмі, Вішну і Шиві.

У-ДЕ – філософська концепція, яка належить стародавньому кит. філософу Цзоу Яню (350-270 до н. е.). Сенс її полягає в тому, що вона поєднує в собі дві первісні філософські доктрини: «*у-сін*» (примітивна класифікація природного простору за допомогою п'яти елементів – землі, води, вогню, повітря, металу) та «*ін'ян*» (доктрини пульсуючого руху всесвіту).

Назва У-д. складається з двох ієрогліфів. Перший – «у» (п'ять) – вказує на числовий компонент і на те, що він безпосередньо пов'язаний з «*у сін*». Однак замість ієрогліфа «сін» (елементи) стоїть ієрогліф «де». Він означає – «шлях», «енергію», «специфічну якість», або «добродійність», ще не проявлену («потаємну в чомусь»). Таким чином,

збіг ієрогліфів «у» та «де» означає «п'ять енергій». Це вказує на зв'язок простору та часу і тим самим розкриває енергійний цикл не тільки в природі, але й в історії, поєднує енергії, які властиві як природі, зовнішній до людини, так і природі людини.

УЛУКА (Канада) — інд. мудрець, відомий як засновник ортодоксальної *даршани вайшешика*. Автор «Вайшешика-сутри». Роки його життя невідомі (приблизно сер. 1 тис. до н. е.)

УПАМАНА (санскр. upamāna — схожість) — одне з джерел пізнання в *ньяї* та *мімансі*. У. — це засіб пізнання предмета через його схожість із вже пізнаним.

УПАНІШАДИ (санскр. upniṣad — букв. «сидіти біля») — група текстів, які завершують ведичну літературу і є важливим джерелом пізнання давньоінд. релігійно-філософського мислення. Всіх У. більше двохсот (великих і малих — від однієї сторінки до сотні й більше). Одні з них написані віршами, інші — прозою, треті — змішані. У. створювались упродовж більш ніж двох тисячоліть, починаючи з кін. 2 тис. до н. е. і закінчуючи сер. 2 тис. н. е. Головні, найстаріші У. — це «Бріхадараньяка» (XIII-VI ст. до н. е.), «Чхандог'я» (той самий період), «Айтарея», «Кена», «Майтри», «Мундака» і ряд інших. У. анонімні, але всередині них діють живі особи, головним чином брахмани і кшатрії. Стиль У. афористичний і догматичний. Вони складні за формою, є сукупністю оповідань, повчань, молитов, обрядів, гімнів, порівнянь, загадок, алегорій і т. п. Ритуалізму в У. менше, споглядальна пошана ставиться вище традиційних обрядів. В У. весь комплекс ведичної ідеології підлягає ревізії, але в них немає цілісної системи уявлень про світ, у них можна знайти багато суперечливих поглядів. Примітивні анімістичні уявлення, інтерпретації жертвовної символіки перемешуються з першими формами справді філософського мислення Стародавньої Індії. Пасивне місце в У. займає нове тлумачення явищ світу, згідно з яким першоосновою буття виступає універсальний принцип — безособистісне суще (*Брахман*), ототожнюваний із духовною сутністю кожного індивіда (*Атманом*). Складовою частиною цього вчення є концепція *сансафи* (круговороту життя), і тісно пов'язаного з нею закону відплати (*карма*).

Елементи вчення сансари можна знайти вже в Брахманах, але в У. ця думка абсолютизується і виводиться як одна з найголовніших тез. Закон карми диктує постійне включення в коло перероджень, детермінує майбутнє народження, яке є результатом всіх діянь попереднього життя. Тільки той, свідчать тексти У., хто здійснював благі дії, жив згідно з діючою мораллю, народиться в майбутньому житті як брахман, кшатрія або вайш'я. Той, чиї дії не були правильними, може в майбутньому житті народитися як член нижчої *варни* – шудрою, або ж його атман потрапить у тілесну оболонку тварини. Пізнання – одна з центральних тем У. – полягає в повному усвідомленні тотожності Атмана і Брахмана, і лише той, хто цю єдність зрозуміє, звільняється від сансари і підноситься над життям і смертю, радістю і скорботою. Його індивідуальна душа повертається до Брахмана, де і залишається вічно, вийшовши з-під впливу карми. Це і є, як вчать У., шлях богів (деваяна).

У. дають знання про людину, розробляють концепцію світобудови, методу пізнання, містять елементи діалектики. Світогляд У. в цілому ідеалістичний, хоча є елементи матеріалізму, розробка яких належить Удалака. У. мали великий вплив на розвиток філософського мислення Індії.

У-СІН – концепція стародавньої кит. натурфілософії. Найбільш давнім джерелом, де вона викладається, є книга «Хун фань» («Великий взірець»), яка включена до «Книги історії» («Шу-цзин»). Цей документ належить I тис. до н. е. Назва складається з двох ієрогліфів: «у», який означає «п'ять», та «сін», який означає «діючі фактори», «сили», «елементи». Найбільш поширена думка про тлумачення назви – «п'ять елементів».

У.-с. – одна з перших спроб класифікації природного світу на рівні відчуття його властивостей. У першому параграфі «Хун фань» вона представлена наступним чином: «Перший називається водою, другий – вогнем, третій – деревом, четвертий – металом, п'ятий – землею». До цього додаються інші п'ятірки: 1. П'ять смаків; 2. П'ять здатностей; 3. П'ять якостей; 4. П'ять добродійностей; 5. П'ять зразків хронології; 6. П'ять приємних свідоцтв; 7. П'ять неприємних свідоцтв; 8. П'ять пороків; 9. П'ять видів щастя.

Звідси видно, що кит. стародавні мудреці безпосередньо пов'язували природний універсум з універсумом соціальним і з людським універсумом, який був виміром здоров'я людини і використовувався в медицині.

Те, що ключовим у класифікації є число п'ять, пов'язують з образом перехрестя доріг, «вісь чотирьох частин світу». Розкопки показують, що орієнтація за частинами світу була типовою для кит. міст із найстародавніших часів. Місто планувалося як земний образ космосу, «схема якого припускала орієнтацію на центр». Важливість поняття центр в концепції У.-с. дозволяє оцінити одну з її суттєвих характеристик: У.-с., намагаючись ввести порядок у хаос видимого світу, орієнтується на просторову модель. Це видно із самого характеру руху, про який ідеться в «Хун фань»: вода рухається донизу, вогонь рухається догори, до дерева прикладається сила, що згинає чи випрямляє її. Тільки п'ята рубрика «Хун фань» пов'язана з часом.

«У-ЦЗИН» – ієрогліф, який складається з двох і означає: «у» – п'ять, «цзин» – книга, тобто п'ятикнижжя. П'ятикнижжя – одна з найдавніших пам'яток кит. духовної культури, яка була створена *Конфуцієм* на матеріалі дослідження стародавньої кит. духовної спадщини. П'ятикнижжя складається з: «Книги змін» («І-цзин»), «Книги історії» («Шу-цзин»), «Книги пісень» («Ши-цзин»), літопису «Весни та осені» («Чуньцю») та «Лі-цзи» («Книга обрядів», «Книга установ», «Трактат про правила поведінки»). «У-ц.» як конфуціанський канон стала основою освіти в Китаї. Без знання «Лі-цзи» так само, як і без знання будь-якої іншої книги з П'ятикнижжя, не можна було отримати навіть якусь посаду, не можна було й називатися освіченою людиною.

ФА-ЦЗЯ (легізм) – одна з філософських шкіл Стародавнього Китаю. Назва школи походить від ієрогліфа «фа» – закон. Основні філософські концепції школи виникають у IV ст. до н. е. Сучасні синологи класифікують її як школу радикального спрямування, головна ідея якої полягала в здійсненні боротьби з конфуціанством, із заміною у свідомості пересічних громадян конфуціанського «лі» (ритуалу) на «фа» (закон), а вчинку за совістю на вчинок, який керується страхом перед законом. Усі ідеологи школи вважали, що керувати імперією можна за допомогою винагород та кар.

На відміну від вчень *Конфуція* та *Мо-цзи*, легізм не мав визнаного засновника. У першій кит. бібліографії, яка включена до «Історії Ранньої династії Хань», говориться, що цей напрямок філософії був ство-

рений чиновниками. Традиційно до числа засновників легізму включають, поруч з Шан Яном, державного діяча та мислителя IV ст. до н. е. Шень Дао. Завершується легістська доктрина найвідомішим теоретиком легізму *Хань Фей-цзи*, котрому приписують трактат «Хань Фей-цзи».

Вчення ранніх легістів можна поділити на три напрямки. Головним теоретиком першого був філософ Шан Ян (або Гунсунь Ян, 361-338 до н. е.). Він вважається одним з ідеологів централізованої бюрократичної держави. Послідовниками Шан Яна був складений трактат «Шан цзюнь шу» («Книга правителя волості Шан»). Твір має 26 глав, з яких лише друга («Указ про обробку пустуючих земель») та дев'ятнадцята («У межах границь») глави написані самим Шан Яном. На перше місце він ставив закон і переконував у тому, що найкращим засобом поєднання Китаю є сила. Теоретиком другого спрямування був Шень Бухай (351-337 до н. е.), який займав посаду головного міністра в царстві Хань. Теоретиком третього спрямування був Шень Дао. Від творів Шень Дао та Шень Бу-хая залишилися лише окремі уривки. Якщо порівняти всі три напрямки, то можна побачити, що Шан Ян був представником напрямку, який ставив на перше місце закон, Шень Бу-хай – напрямку, який ставив на перше місце владу, і Шень Дао – напрямку, який ставив на перше місце мистецтво управління.

Що стосується Хань Фей-цзи, то він спробував підвести під децю пом'якшені положення політичної філософії Шан Яна даоську теоретичну базу і доповнив їх окремими думками, які взяв у Шень Дао та Шень Бу-хая. Основні тези *Хань Фей-цзи* запозичені в Шан Яна, а деякі глави «Шан-цзюнь-шу» майже переписані в «Хань Фей-цзи» з невеликими змінами та скороченнями.

ХАНЬ ФЕЙ-ЦЗИ, Хань Фей (бл. 280-233 до н. е.) – стародавній кит. мудрець, якому належить оформлення *легізму* (*фа-цзи*, законники) в самостійну філософську школу наприкін. періоду Чжаньго. Головне джерело для вивчення його філософських поглядів – твір «Хань Фей-цзи».

Х. Ф. – учень *Сюнь-цзи*, послідовник теоретичних поглядів представників раннього легізму: Шан Яна, Шень Бухайя та Шень Дао. Спираючись на ідеї стосовно засобів управління народом за допомогою лише тільки законів і страху, відкидаючи совість, обов'язок та ритуал, він розвинув ці ідеї далі. Якщо Шан Ян на перше місце в мистецтві

управління народом ставив закон, Шень Бухай приділяв найбільшу увагу владі, а Шень Дао – самому мистецтву управління, то Х. Ф. створив теорію, де послідовно обґрунтував необхідність усіх напрямків управління. Він вважав, що закони створюються в державних установах, а страх покарання повинен обов'язково зберігатися в серцях народу. Закон – письмовий уклад, який встановлюється та публікується державою, а здійснюється чиновниками. Головний зміст закону – нагороди та покарання, він поєднує в собі грубу силу та подачки. Мудрий правитель, майстер в ділах управління, показує, що в нього немає ніяких справ, що він перебуває в бездіяльності й не відає того, до чого прагне. Це – т. зв. мистецтво шляхетного мужа. Разом з тим, він покладається на закон, але мистецтво управління відрізняється від закону тим, що закон відкритий для всіх, мистецтво ж приховане від народу. Х. Ф. пропонував еволюційний погляд на історію; процес розвитку історії поділяв на три періоди («стародавній, середньовічний та сучасний») і прийшов до висновку, що наймудріший не має потреби наслідувати давнину, він не наслідує також встановленні норми, а обмірковує сучасні справи і вживає відповідних заходів. Погляд на людину Х. Ф. базувався на тезі про егоїзм. Природа людини – любов до себе та ненависть до біди. Не має людини, котра б не прагнула отримати допомогу від інших і котра не чекала дещо від інших, керуючись розрахунком, не ставила б свої інтереси перед іншими. Виходячи з цього положення, Х. Ф. дав пропозицію: «Кожний правитель Піднебесся повинен обов'язково слідувати почуттям людей. Почуття людей бувають добрі й погані, тому необхідно використовувати винагороди та покарання». У теорії пізнання він обґрунтовував положення про почуття, мислення і дію як джерело та критерій знання. Об'єктами пізнання, на його думку, є об'єктивно існуючі предмети, і тільки завдяки контакту між органами почуття та об'єктивно існуючими предметами виникає знання. Дія, що відбувається до того, як предмет з'явився, вчинки, які здійснюються до появи закономірності, називаються передчасним знанням. Передчасне знання – це абсурдне припущення, яке не має підґрунтя. Х. Ф. визнавав, що запропоноване легістами управління на базі закону є протилежністю і запереченням поглядів школи «жуцзя» *Конфуція*, які пропонували керувати народом за допомогою добродетельності та любові до людини. Він вважав: якщо надати свободу любові та ми-

лості до людини, то система законів буде зруйнована, а якщо керуватися гуманністю і почуттям обов'язку, то це призведе до того, що вдарить по управлінню на підставі законів, тому треба прикласти жорстокі закони і відкинути жаль, на який спираються конфуціанці. Філософська спадщина Х. Ф. виявляє, що його світогляд базувався на даосизмі.

ЧАКРИ (санскр. *sakru* – колеса, диски) – в індуїстському тантризмі енергетичні центри, які співвідносяться з ділянками людського тіла (хоча і не мають реальних анатомічних отворів), по яким відбувається сходження латентної жіночої енергії в результаті практики *йоги*.

ЧАРВАКА-ЛОКАЯТА – одна з філософських шкіл, яка належала до настіки – неортодоксального спрямування стародавньої інд. філософії. Чарваки увійшли в історію інд. філософії як її матеріалістична традиція. Про це свідчить і сама назва, що походить від слів «чарв» – «чотири» (чарваки визнавали лише чотири складові частинки-елементи матеріального світу – повітря, землю, вогонь та воду, – виключаючи з цього списку п'ятий елемент – ефір, для обґрунтування існування якого не знайшли підтримки) та «локаята» – корінь слова має кілька значень, таких, наприклад, як «народ» чи «всесвіт».

Про походження та розвиток матеріалістичних поглядів у Стародавній Індії існує дуже мало свідчень, тому що більша частина джерел втрачена чи знищена й пошкоджена опонентами «чарваків».

Сучасними дослідниками інд. філософії доведено, що виникнення і розвиток матеріалістичних поглядів в Індії відноситься до віддалених часів й історично передувало багатьом, т. зв. ортодоксальним, ідеалістичним школам.

Матеріалісти Стародавньої Індії висловлювали інтереси пригнічених верств суспільства, вони були непримиренні до існуючих у тогочасному світі законів, встановлених брахманами, і намагалися активно боротися проти кастового устрою суспільства, проти святості *Вед* та вчення *буддизму* і *джайнізму* з головним їх принципом – «непротівлення злу насильством».

Філософське вчення Ч.-л. базується на теорії пізнання, яка дійшла до нас частково. Відомо, що достовірним джерелом пізнання

чарваки вважали лише сприйняття. Вони вчили не вірити нічому, крім того, що ми пізнаємо безпосередньо через сприйняття.

Сприйняття, за Ч.-л., розкриває нам матеріальний світ, який складається з чотирьох елементів. Кожний предмет світу і сама людина також складається з тих елементів. Індивід та тіло – одне й те саме. Душі та Духу не існує. Свідомість людини є якість живого тіла, а значить і якість матерії. Не слід думати, що, якщо елементи матерії позбавлені свідомості, то і всі предмети, які виникли з них, теж її не мають. Є багато доказів, коли якості, відсутні в складових частинах, з'являються потім завдяки різноманітним зв'язкам тих частин. Крім того, одна й та сама субстанція набуває нових якостей під впливом різноманітних умов. Так само жива матерія породжує живе тіло й разом із ним – свідомість. Очевидно, що свідомість не може існувати поза тілом. Існування людини після смерті в будь-якій формі не доведено. Бога не можна сприймати за допомогою органів почуття, тому його не існує. Все це вигадки брахманів, щоб пригнічувати народ.

ЧЖУАН-ЦЗИ, Чжуан Чжоу (бл. 369-286 до н. е.) – стародавній кит. філософ. Про його життя відомо лише те, що він недовго був дрібним службовцем, потім покинув службу і жив на самоті. Філософські погляди Ч. збереглися в творі «Чжуан-цзи», який складається з 33 глав. Головну тему його філософствування можна побачити вже в назвах тих глав, наприклад: «Мандри в безмежному», «Головне для довголіття», «Найвище щастя», «Як керувати Піднебессям» та ін. Його погляди спрямовані на пошуки духовного світу, в якому можна було б знайти самосп'яняючу, хмільну волю. Він був прибічником даосизму, керувався авторитетом *Лао-цзи*. Ч. вважав, що не існує критерію істинності та хибності знання. Істинне та хибне повністю відносні, а якщо так, то можна сказати, що це є одне й те саме. Його теорія пізнання має назву «заперечення (півелювання) істинного та хибного». Усі речі однакові, немає серед них такої, яка б не була цією, і немає такої, яка б не була іншою. Це є те саме, що й інше. Коли існує можливе, існує і неможливе, і навпаки. Ч. робить наголос па відносності речей в існуючому світі та заперечує абсолют, його теорію пізнання відносять до релятивізму. Дао, відповідно його поглядам, має власне підґрунтя і власне коріння, воно існувало, коли ще не було ні землі, ні неба, надихало духів

та Верховного владику неба, воно й породило небо та землю. Воно «не річ», воно «небуття» – містичне духовне тіло. Дао від початку не мало межі. Кінцева мета релятивізму Ч. – досягнення свободи для суб'єктивного духу, т. зв. «безтурботного блукання». Такої свободи, на його думку, може досягти удосконала людина, яка не має власного Я, не має слави, наймудріша, свята. У філософії Ч. багато песимізму та декадансу.

ШАКТИ (санскр. śakti, від кореня śak – могли, бути здатним) – «потенція», «сила», «енергія». В інд. філософії кожна діяльна активність неминуче асоціюється з жіночим началом. Тому творча енергія, завдяки якій розгортається всесвіт, персоніфікується в образі Шакті – дружини бога Шиви.

ШАНКРА – один із засновників середньовічної школи моністичної *веданти* (адвайта). Роки його життя невідомі (приблизно між 788-820 н. с.) Ведагитистська агіографічна традиція розглядає Ш. земним втіленням бога Шиви, який пішов з життя у віці 33-х років, оточений багатьма прибічниками його вчення. Біографічні данні невідомі, хоча безсумнівним є той факт, що він був не тільки філософом-теоретиком, але й авторитетним релігійним діячем, талановитим проповідником свого вчення та індуїзму, створив монастирську організацію індуїзму. Головний твір – коментарі до «Брахма сутр». У своїй філософській доктрині він розглядає бога немов чародія, який створив світ завдяки магічній силі, яка називається *майя*. Звідси світ є лише ілюзія, яку бог збуджує в нашій уяві. Але, якщо пізнання світу долає бар'єр ілюзії, бог перестає бути творцем, він втрачає свою магічну силу.

ШРУТИ (санскр. śrutī – букв. почуте) – сакральне знання індоарієв (*Веди*), включаючи найстародавніші розділи ведійської літератури. Відповідно до релігійно-філософських уявлень т. зв. ортодоксальних філософських шкіл, *Веди* існували до створення світу. Вони не були створені поетами мудрецами (ріші), а були почуті ними. Згідно з брахманськими правилами, читання *Вед* (Ш.) було дозволено лише «двічі народженим» (dvija – «народженим духовно», що пройшли обряд посвячення) виключно представникам трьох вищих *варн*.

РОЗДІЛ 2

Антична філософія

Антична спадщина складається з теоретичних роздумів та специфічного світовідношення і світосприйняття, що й створювало неповторний спосіб життя. Проте для подальшого дослідження і усвідомлення особливостей нового періоду філософування необхідно згадати деякі риси того, що тепер ми визначаємо як філософію.

Філософія – це звернення до фундаментальних основ буття. За М. Гайдеггером, вона є запитуванням, яке водночас ставить під запитання того, хто запитує. Можна сказати, що філософія є сформульованим прагненням людини до цілісного буття. Це звернення людини, що усвідомила своє дійсне призначення.

Таким чином, філософія – це особливий стан свідомого інтелектуального заглиблення в царину буття. Однак такий інтелектуальний стан передбачає внутрішню зрілість, субстанційність людини. Тобто по-справжньому звертатись до буттєвих глибин може людина, що усвідомлює себе в ньому і намагається здійснити власну присутність. Філософія суттєво вирізняється від наукових дисциплін і метою, і об'єктом, і суб'єктом. Вона, за *Гераклітом*, – дещо відмінне від усього звичайного, дещо принципово «самостійне».

Філософія – це усвідомлення єдиної буттєвої праоснови всього існуючого, а також того, що т. зв. реальний світ займає своєрідне проміжне становище між буттям і ніщо. Людина має не тільки зрозуміти таке своє серединне положення, але й усвідомити власне призначення. Тоді вона вдається до філософування. Для стародавніх греків «філософування» було не простим мисленням, а специфічним способом життя, здатним вести людину до розгадки «останніх питань» буття, до розуміння метафізичного, такого, що є підґрунтям природного.

Початки грецьк. філософії співпадають, іншими словами, із суб'єкт-об'єктним роздвоєнням світу. Роздуми, аналізування, порівняння, співставлення збігаються у філософський дискурс, за *Піфагором* — «любомудріє». Він ніби акцентує, що філософія — це вже «не мудрість», бо остання відкрита буттю. Повна мудрість, у розумінні грека, притаманна лише античним богам. Мудрість в людському світі ніби повертає людину до буття як цілісності, втягуючи її всередину, внаслідок чого вона забуває власне «я». Можна сказати, що мудрий знає буття ціною власного «я». Філософ, навпаки, шукає смисл буття за допомогою власного «я». Однак на цьому шляху його чекають перешкоди. Справа в тім, що розгортання логічного апарату мислення, як не дивно, віддаляє шукача від усвідомлення метафізичного, тобто цілісності буття, зводячи його інтерес до суттєвостей поцейбічного, тобто наближуючи його до науки. Філософський дискурс формує власного носія — дослідника, який здатний грамотно формулювати питання і, спираючись на логіку, поступово шукати на нього відповідь, але нестримне прагнення буття і злиття з останнім у нього зникає. У кращому випадку воно перетворюється на звичайний інтерес, а саме філософування зводиться до логічних операцій, що згодом робить людину нездатною ані до дійсного запитання буття, ані до отримання відповіді (бо чистий теоретик, позбавлений внутрішньої цілісності, також втрачає здатність входити у владу цілого), навіть позбавляє її такої потреби. Тобто, віддаляючись від мудрості, філософія як любомудріє переводить прагнення першої в латентний стан, так би мовити, у стан «до запитання», до дійсного запитування. Але очевидним це стане значно пізніше, коли філософія повною мірою історично відпрацює себе як чистий дискурс і наукова дисципліна.

Для грека філософія ще містила активну пам'ять мудрості. Проте саме тут вона формується і як зникаюча мудрість, і як дискурс, що вже розпочався. Мудрість і дискурс постають у ній в діалектичній єдності. У період ранньої класики (*досократики*) в цій єдності передувала мудрість; висока класика є свідченням їх динамічної врівноваженості; згодом, в еліністичній філософії, передує дискурс. Відомо, що для *Сократа* і *Платона* філософування було дійсним способом буття-мислення, коли філософія змогла заявити про себе як логіка (діалектика) тільки тому, що була етикою, яку надихав буттєвий логос. Справді,

«філософія має сенс як людський вчинок» (Гайдеггер). Таким чином, щоб здійснити запитання, яке потім стане підґрунтям дискурсивної інтерпретації, людина має вести життя відповідно до вічного буття, а не до потреб тимчасового сьогодення. Тому дивуватись фатальному вибору Сократа може лише той, для кого філософування звелось до гоголого дискурсу. Для філософа Сократа не було етичного вибору в тому, чи пити йому чашу з отрутою, — він ще знав потаємне і ще не міг не діяти відповідно. Це людина, яка своєю екзистенцією дісталася буття, а буття розкрилося певною мірою в її екзистенції. Може тому саме Сократ став уособленням людини взагалі (звідси — типовий приклад логічної побудови: «Сократ — людина»).

Вірність духу філософування не залишає вибору і учню Сократа — Платону. На його думку, нефілософ відрізняється від філософа так само, як той, що спить, від того, хто не спить, тобто знає буття. Це знання є не абстрактним знанням, а своєрідним «захопленням» буттям, яке не залишає людині вибору, роблячи її провідником буття, істотою справді вільною на відміну від тих, хто перебуває в мареві ілюзій поцейбічності. Гайдеггер вважав, що істина філософування укорінена в долі людської присутності. А ця присутність здійснюється у свободі. Етика Сократа і Платона не просто органічна їхній філософії. Вона і робить їх філософами. Вона ніби народжена з мисле-буттєвих основ і відповідає божественному у світі. У цих умовах філософський дискурс бере початок не в мінливій випадковості сьогодення, а в натхненні, надиханні буттям, і завершується в способі життя. В одному з листів Платон писав: «Мне было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам никогда добровольно не взялся бы ни за какое дело». Але відчуття сорому в даному контексті збігається з відчуттям страху, впевненістю, що його слова втратять метафізичну вагомість, якщо він не підкріпить їх дійовим вчинком. Він вважав, що етичною недосконалістю людина відлучається від мисле-буттєвих основ.

Співвідношення етичних поглядів з онтологічною доктриною в елліністичних системах дещо інша. Для нових мислителів філософія вже досить суттєво диференційована. Це своєрідна сукупність логіки, фізики та етики, де етика логічно моделюється та картинно демонструється. Часом здається (на прикладі сократичних шкіл), що етичні

принципи штучно педалюються, щоб справити більш сильне враження на оточуючих. Часом тут етика занадто розумна, бо впливає з логіки поцейбичності, і не завжди підказана самим буттям. Пізніше редукція філософії в європейській свідомості до суто теоретичної діяльності відсуне її від античного ідеалу філософування, яке передбачало єдність буття і відкрити йому людину.

Антична філософія цілеспрямована до мудрості, але не здатна її досягти. Це туга за мудрістю, прагнення і водночас усвідомлення неможливості досягнення її мисленневими хитрощами часткової людини, у свідомості якої буття обмежене поцейбичністю і думкою про неї. Хоча, можливо, з усіх надбань європейської культури саме філософія, у дійсному значенні слова, найближче стоїть до осягнення буття в його тотальності. Філософія не гірша за мудрість. Просто це різні плани сприйняття світобуття. Можливо, зрештою, зусилля індивідуального духу буде здатним перевести майстерність чистого філософування на принципово новий щабель, щабель мудрості.

Як феномен теоретичної діяльності антична філософія починається з VI ст. до н. е. в Стародавній Греції й завершується в VI ст. н. е. за часів Римської імперії. Тобто, вона проіснувала бл. 1200 років, поєднуючи в собі духовну спадщину стародавніх грецьк. і рим. мислителів, і укладається в такі етапи: перший – класика (або еллінська філософія), другий – елліністична філософія та філософія доби Римської імперії. Їм передував міфологічний період як переддень філософії, де міфологія постає як певний стан світогляду (краще – світовідношення), і лише містить у собі дещо філософічне: т. зв. дорефлексивна філософія, яка не розрізняє існування живих істот і життя людини. Класика (VI-IV ст. до н. е.) – початок античної філософії, перша рефлексія над міфожиттям, що призвела до усвідомлення в ньому суб'єкта і об'єкта. Чуттєвий космос у цілому постає як об'єкт, хоча різні періоди класики вносять до його розуміння свої риси.

Рання класика (VI-V ст. до н. е.) трактує чуттєвий космос інтуїтивно (досократики); середня класика – дискурсивно, як пошук наделементних узагальнень (*софісти*, Сократ); відношення високої класики до космосу – діалектичне і загальнокосмологічне, тобто у вигляді системи ієрархічних рівнів категорій (Платон); у пізній класиці чуттєвий космос розумівся не категоріально-діалектично, а енергійно,

у вигляді вчення про Розум-першодвигун як межу всіх чуттєво-елементарних проявів (*Афістотель*).

Досократівська думка була в захопленні від відкриття «фюсіс» (φύσις) – того, що за звичаєм перекладають як «природа». Але важливим є не простий переклад, а заглиблення в значення грецьк. слова. «Фюсіс» тут – не природа на протигагу людській історії. Такого протигавлення Античність поки ще не знає, бо ще не усвідомлює специфіки соціального. Тому «фюсіс» тут – повновладдя буття, що саморозгортається у світ, втілюючись у світ речей, істот, явищ як загальний першопочаток, першозакон їх існування, тобто божественної основи. «*Логос*» є законом, що іманентно притаманний «фюсіс». Тому людина має, за Гераклітом, прислуховуватись до сили речей і діяти в згоді з нею. Оскільки «володарю речей властиво намагання приховуватись», то людина має скористатися своїм найціннішим даром осмислення, обмірковування. Геракліт ніби уособлює в собі дві тенденції Античності. З одного боку – заглибленість у тотальність буття, в якій перебуває мудра людина, а з іншого – він (а в його особі всі досократики) розпочинає «запитування» буття.

Досліджуючи матерію, що стає, і сталі форми її буття як одне ціле, усвідомлюючи чуттєвий космос як абсолютну єдність протигаженостей – матерії та форми, – рання класика відкриває діалектику. Проте діалектика тут ще не мала статусу самостійного механізму існування буття і свідомості, а була вплетеною в чуттєву матеріальність космосу.

Тільки середня класика зробить діалектику предметом теоретичних досліджень. Відбудеться переорієнтація філософської свідомості з космогонічної проблематики на тему людини, бо саме тут зосереджені проблеми, вирішенням яких зацікавлена філософська думка класичної доби (софісти, Сократ). Дехто таку діалектику називає суб'єктивною, проте краще говорити про дискурсивний характер їх філософії, протигаваючи його інтуїтивно-описовим побудовам поередників. Середній класиці притаманне висування на передній план дискурсивного розуміння речей. Зрозуміло, така виключна дискурсивність руйнувала цілісну картину світу і вносила риси релятивізму, проте саме в цьому полягав новий крок у розгортанні філософського досвіду.

Основним змістом високої класики (Платон) стала діалектика не інтуїтивна (рання класика) і не дискурсивна (середня класика),

У цілому Стародавня А. мала певне значення для розвитку і розповсюдження математики й астрономії. Середня А., діяльність якої пов'язують, перш за все, з ім'ям Аркесілая (265-241 до н. е.), виходить на шлях *скептицизму*. Засновником Нової А. був Карнеад (бл. 155-137 до н. е.), який заглибив академічний скепсис, дискутуючи зі *стойками*. Його метод став поверненням до сократівських методів. Згодом, відповідно IV А. (Філон з Лариси) і V А. (Антіох з Аскалона) відходять від скептицизму і стають на шлях *еклектизму*, намагаючись поєднати філософію Платона і сучасні їй школи *стоїцизму*, *піфагореїзму* з перипатетичною школою. У IV-V ст. н. е. з Плутарха Афінського в А. здійснився перехід на позиції *неоплатонізму*. У 529 імператор Юстиніан закриває А., мотивуючи цей крок боротьбою з язичництвом. Відродження духу платонівської А. відбулось у Флоренції (1459). Флорентійська Академія вела боротьбу зі схоластизованим *Арістотелем*, а також займалась перекладами і коментуванням Платона. Найвидатнішим представником Флорентійської Академії, яка проіснувала до 1521, був Марсіліо Фічіно.

О.В. Александрова

АНАКСАГОР (Ἀναξαγόρας) з Клазомен (бл. 500-428 до н. е.). Нар. в Клазоменах — місті малоазійської Іонії. А. тривалий час перебував у мандрах, набуваючи знань та знайомлячись з різними філософами та їхніми вченнями. Завершивши свої мандри в Афінах, він залишається там, і згодом започатковує власну школу філософії. Саме Афіни часу Перікла (з яким А. перебував у дружніх стосунках) перетворюються на політичний, культурний та філософсько-науковий центр грецьк. світу. Різними джерелами засвідчені освітні впливи А. Його творчість стає переосмисленням вже не стільки релігійних, міфологічних чи містичних вчень, скільки спадщини молодших філософів. Він був обізнаний з вченнями *Мілетської школи*, тривалий час перебував під впливом філософії *Парменіда*, в його працях розпізнавані мотиви філософії *Емпедокла* та *Левкіппа*.

А. належав прозовий філософський твір під типовою назвою «Про природу», який, проте, визнаний взірцем літературного стилю того часу. За свідченням доксографів імовірно (оскільки повного тексту не збережено) цей твір складався з трьох книг. У першій викладався погляд на космотворчий процес та вчення про «зародки» буття; у другій

та третій відбиті питання різноманітних наук. Значення постаті та філософії А. визначається двома чинниками. По-перше, це подальший розвиток теорії, яка б поєднувала принципи елейської доктрини про єдине буття та спроб його матеріального насичення (з визнанням змінності, руху, предметності довкілля), і, по-друге, сприяння становленню образу філософійності як життєвої, професійної діяльності. Саме А. вважають першим професійним філософом – «приятелем мудрості».

Захищаючи тезу про єдність, незмінність та, водночас, речовинність буття, А. у вченні про «зародки», «сім'я» буття стверджує, що по відношенню до нього жодних «нових речей» чи речовин не виникає. Відтак нічого не зникає, оскільки основна елейська теза свідчить, що те, що є, не може перестати бути. Все те, що «виникає», є ніщо інше, як «змішування», перерозподіл першочасток. Тим самим є й «знищення», але з протилежним до «змішування» чи «поєднання» значенням – «знищення» є роздрібнення, розрізнення. Якісні зміни, які ми начебто сприймаємо зором, не належать самим речам. Поява та знищення речей є лише перерозподілом незмінних першочасток. Таких часток існує нескінченна кількість, яка «заповнює» все буття. За А., слід розглядати частки не як прості, а як складні частки, стихії.

Принципового значення для становлення грецьк. філософії набуло вчення А. про *Розум-«Нус»*. На противагу речовині Розум-«Нус» нескінченний, діяльнісний, і не є пасивним предметом, на який могла б бути спрямована ще якась сила. Він однорідний, тому не може ні з чим змішуватись, поєднуватись, а відтак – зазнавати впливу. Властивостями його природи є розумність і потужність, яка впливає з потреби спрямування всього речовинного світу.

Своєрідні принципи-настанови знаходимо в А. і його вченні про пізнання та засоби пізнання. Джерелом всіх відчуттів він розглядає певну діяльність мозку. Всупереч *Емпедоклу*, А. у визначенні ролі відчуттів стверджував, що подібне не може впливати на подібне, бо не виникало б відмінності між тим, що сприймає, і тим, що сприймається. Будь-яке відчуття виникає лише на основі дії контрастності – «подібне сприймається неподібним». Чим сильніший контраст, тим сильніше і чіткіше сприйняття, тим очевиднішим є його відбиток у мозку, як джерелі відчуттів. Збіг протилежностей, який призводить до сприйняття, супроводжується стражданням.

Все, що ми можемо сприйняти відчуттями, є проявами «невидимого», як відчуттєва річ позірно виявляє певне невидиме змішання первинних часток. Для цього А. обґрунтовує пізнання засобом «розумового бачення» — «умогляду», який набув як основа методу провідного значення для більшості з відомих філософських методів.

Т.П. Кононенко

АНАКСІМАНДР (Ἀναξίμανδρος) з Мілету (бл. 610-546 до н. е.). У літературі переважає думка про те, що А. був «учнем» *Талеса*. Цей висновок обґрунтовується тим, що іонійський філософ хронологічно був дещо молодший Талеса. Однак характер його думки свідчить про практично самостійне творче джерело. З творами А. були знайомі *Арістотель*, Теофраст, Аполлодор. Значну кількість витягів із творів А. подає Сімплікій.

Вирішуючи однакову з талесою задачу — пошук першоселемента (праелемента) буття, — А. витворив поняття «*апейрон*», яке етимологічно зі старогрецьк. утримує два суміжні змісти: «безмежне» («а-пейрон» — «а» заперечує кореневе значення слів «межа», «кінець») та «неозначене».

А. належить і переосмислення поглядів на природу вічного. Всупереч міфологічному і космогонічному світоглядам, у яких навіть найперші боги є безсмертними, космологічний напрямок мислення філософа визнає першопочаток вічним. У міфології та космогонії боги безсмертні, бо не мають завершення, але вони не вічні, бо мають початок, причину поставання. Космологічний філософський погляд визнавав вічним те, що не тільки не має завершення, але й не має початку. Така позиція співзвучна з аргументацією *Ксенофана* щодо обґрунтування існування лише єдиного і одного Божества, яке згодом істотно вплинуло на стратегічне вчення про вічне та незмінне буття *Парменіда*.

Космологічні погляди А. також вирізняються евристичністю. Саме філософські розумисли філософа дали змогу висловити припущення щодо існування не одного, видимого і позірного для людей світу, а безлічі «світів» і «небес». Він виникає завдяки виокремленню з первинного одвічного «апейрон»-у двох контрастів, двох протилежностей — теплого і холодного, світла і темряви. Всі інші складові образу світу, подібного до вавилонських зразків, виникають завдяки чинності протилежностей. Світ А. побудований на симетрії, Земля

в ньому нагадує рівновіддалений від всіх інших рухомих небесних тіл непорушний циліндр. Люди живуть на горішній поверхні циліндра Землі, яка, відтак, має значення заселеної, олюдної Землі — «екумена» (οικουμένη).

Ознаки нового світогляду А. знаходимо і у свідченнях доксографів про технологічні наміри застосування висновків про природу «апейрон»-у — пояснення явищ природи та зародження життя на Землі з води.

Безумовне визнання світогляду А. моністично матеріалістичним не узгоджується зі словами Арістотеля, в яких «апейрон»-у надається значення дієвої й творчої сили: «Тому, як кажемо, воно (тобто апейрон) не має початку, але саме є початком усього. І воно огортає все і керує всім, як кажуть ті, що крім апейрон-безмежного не приймають інших причин, як от розуму (тобто Анаксагор) або любові (тобто Емпедокл). І це є божество, ... бо воно безсмертне і незпищенне, як каже Анаксимандр і більшість філософів природи» (М. С., С. 542).

Істотного значення для усвідомлення еволюції філософських вчень *досократиків* має філологічний погляд Вернера Єгера, в якому пояснюється видозміна значення слова «божество», яка вплинула на формування підстав вчення Ксенофана про єдине божество як не суто міфологічної істоти: «Відомий вчений Вернер Єгер у своїй праці про теологію раних грецьк. мислителів (Werner Jaeger. Die Theologie der fruhen griechischen Denker. — Stuttgart, 1953.) думає, що саме Анаксимандр перший ужив тут відприкметникового іменника ... на філософічне поняття «божество» для відрізнєння від міфічних богів. Це слово згодом увійшло в нормальний словник літературної мови: цього слова дуже часто вживали в V ст. Геродот і трагічні поети. Єгер думає теж, що ... оригінальна цитата про вину й кару людини — це перша філософічна теодицея» (М. С., С. 543).

Т.П. Кононенко

АНАКСІМЕН (Ἀναξίμενης) з Мілету (бл. 588-525 до н. с.) — наймолодший зі згадуваних у літературі представників *Мілетської школи* філософії. Вважається учнем *Анаксимандра*. Відомий астрономічними і метеорологічними дослідженнями. У космологічній теорії наслідував із певними корективами основні настанови свого вчителя Анаксимандра.

Досліджував явища природи, зокрема природу граду, землетрусів, блискавки.

У філософському контексті А. не створив принципово відмінного від засновників школи вчення, але надав їхнім думкам своєрідного розвитку. В означенні першоелемента світу А. надав перевагу «повітря», яке суспіль поєднує безперечнішу відчуттєво означену якість «води» Талеса та властивість «безмежності» Анаксимандра. Філософ, водночас, відкидав у визначенні чинності «повітря» як зайве перенасичення відчуттєвістю талесового першоелемента, так і властивість «неозначеності» анаксимандрового «*апейрон*»-у.

Згідно з поглядами філософа речі виникають шляхом квалітативних (якісних) змін повітря. Ці якісні зміни спричинюються згущенням та розрідженням повітря. Однак згущення та розрідження, у свою чергу, як засіб утворення речей, є не зовнішніми до повітря чинниками, а радше іманентним станом його існування. Саме тому А. тісно пов'язує означення властивостей повітря з властивостями людської душі, повітря є найбільш одухотвореним з усіх природних елементів: «Як наша душа, – каже (Анаксімен), – що є повітрям, тримає вкупі нас, так увесь світ огортає дух ... і повітря» (М. С., С. 545). Навіть боги, за А., постають з повітря: «Св. Августин каже, що Анаксімен не заперечував богів і не промовчував; однак він вірив, що не вони створили повітря, але самі походять із повітря» (М. С., С. 545).

Т.П. Кононенко

АНАХАРСІС з Абдер. Послідовник атомістичного напрямку і один із провідних представників школи, заснованої *Левкіппом* та *Демокритом*. За доби творчого розквіту був вчителем Пірра, укладача збірки основоположень філософії скептицизму.

Т.П. Кононенко

АПЕЙРОН (грецьк. *ἄπειρον*) – термін, який запровадив *Анаксимандр* на означення речовинного елемента чи істоти буття. Поняття «А.» етимологічно зі старогрецьк. утримує два суміжні змісти: «безмежне» («а-пейрон» – «а» заперечує кореневе значення слів «межа», «кінець») та «неозначене».

Філософський зміст поняття «А.» суттєво переважає зміст поняття «вода» *Талеса*. А. як космотворчий першоелемент не має осязанного як «вода» відповідника (космотворчий, але не природний у сучасному

картенізованому розумінні природи як фізичної протилежності всього, що ми називаємо мисленням), проте є не суто міфологемою, чи абстрактним поняттям розуму. А. не має початку та закінчення. Значення А. з певними застереженнями поєднується зі значенням «архе» — «початок», термін, який за Сімплікієм запровадив саме Анаксимандр.

Значення першопочатку визначається ще й тим, що саме з нього виокремлюються всі наступні контрасти, які стають складовими вже відчутного світу, отже «А.» стає своєрідним генетичним поняттям-попередником поняття «потенціальність» в *Арістотеля*: «З одного відокремлюються існуючі в нім контрасти, як каже Анаксимандр» (М. С., С. 540). А. виступає і як принцип однорідності у всіх зовні відмінних подіях. Ніщо не може постати, з'явитися поза ним, і відійти, зникнути, не повертаючись до нього. Його безмежність охоплює всі прояви тривалості та стає для них нормотворчим законом розрізнення і, головне, покаранням за бажання вирізнитися з першопочатку: «А з чого є поставання всьому сущому, з того є й загибель по необхідності. Бо сплачує одне одному кару й покуту за несправедливість згідно з нормою часу» (М. С., С. 540).

Зміст поняття А. в *досократичній філософії* вперше систематично проаналізував Арістотель. Він згадує про дослідження значення А. в Анаксимандра, Анаксімена, Анаксагора та Діогена з Аполлонії. Тема А. наявна у спадщині *Геракліта*, слейців *Парменіда* та *Зенона*, Мелісса із Самосу. Значна увага А. надана в теоріях *пітагорійців* та Платона.

Т.П. Кононенко

АПОРІЯ (грецьк. ἀπορία — утруднення, здивування) — ускладнення, перешкода, скрутне становище. Стосується можливості розмислу над відчуттєвим сприйняттям. Вперше А. зустрічається у творчості *Зенона* з Елеї. Зенон створює низку А. для захисту основоположень філософії *Парменіда* про єдине та одишне буття. В А. Зенон зосереджує випадки ускладнень, які постають, коли необхідно помислити множинність як множинність речей, та можливість помислити рух як рухому річ. Найвідоміші А. Зенона: «Про множинність речей», «Дихотомія», «Ахілл».

Т.П. Кононенко

АРІСТОТЕЛЬ (Ἀριστοτέλης) Стагірит (384/5-322 до н. е.) — античний мислитель, одна з найвизначніших постатей світової філософії. Походить з фракійського міста Стагір, із сім'ї лікаря при дворі

македонського царя Амінти II. У 17 років вступає до *Академії* Платона, де перебуває протягом двадцяти років. Після смерті *Платона* полишає Академію, багато подорожує, читає лекції, засновує школи. У 343-335 до н. е. – вихователь і наставник *Александра Македонського*. У 335 до н. е. в Афінах засновує філософську школу – Лікей.

А. належить багато творів. Згідно із переліком, що дістався від араб. перекладачів, його спадщина містить 1000 книг. Сучасне зібрання творів античного філософа налічує праці з логіки («*Органон*», дві «*Аналітики*», «*Топіка*»); праці з природознавства («*Фізика*», «*Про небо*», «*Про всесвіт*» тощо); праці з біології («*Про душу*», «*Про походження тварин*» тощо); трактати, що збереглися з предмета «першої філософії», згодом, увійшли до збірки, яка отримала назву «*Метафізика*»; етика була викладена в книгах «*Нікомахової етики*» і «*Евдемової етики*»; соціально-політичні твори: «*Політика*» і «*Політії*», що містили в собі конституції 158 грецьк. державоутворень; праці з поетичного мистецтва і риторики: «*Поетика*», «*Риторика*». Здебільшого це підручники, що склалися з лекцій лікейської доби. Проте значна кількість праць, створених у перший період перебування в Афінах в Академії Платона, частково або повністю втрачені.

У своєму вченні А. не тільки не заперечує категоріальну субстанційність загального, але, навпаки, вважає науковим тільки таке пізнання, що вміє знаходити в будь-якому одиничному загальні принципи. Ці принципи не тільки ним визнаються, але й постійно залучаються до пізнання як дійсна необхідність. Однак будь-яке загальне для А. має сенс лише тоді, коли воно працює, тобто діє, становиться, рухається саме і рухає матеріальні речі. Те, що в Платона було присутнім імпліцитно, А. намагається виписати так, щоб позбавити філософську позицію Платона загрозливої невизначеності. Тому для А. важливою виступає не сама «ідея», а її плінно-сутнісне становлення; її сила, що спрямована на оформлення; її потенція; її енергія, а також «зорово-сміслові обличчя речі, що породжується нею, яке він називає «ейдосом»» (О.Ф. Лосев). (За звичаєм, «ейдос» – εἶδος – перекладають як «форма», що викликає багато непорозумінь). Саме у цьому відношенні потенція і енергія становлять єдність виразного смислу, або «ентслехію» (εντελέχεια).

Ентелехія як повна виразність смислу може проявити себе лише за умови наявності чотирьох основних причин. Справді, кожна річ

для свого здійснення повинна реалізувати в собі матеріальну, ейдетичну (формальну), дієву і цільову підстави. Отже, А. тут не стільки заперечує платонізм з його діалектикою категорій, скільки осмислює, як здійснюється процес матеріалізації ідей, або їх становлення. Щоб уникнути загрози «подвоєння світів», А. висуває як опорне поняття власної філософії – «сміслові буття речі», акцентуючи увагу на особливому стані ідеї, коли вона мислиться не сама по собі, а у співвідношенні з фактом, як тотожність смислу і факту, тобто як «осмислений факт». Це факт, просякнутий смислом; це смисл речі, даний як факт і зафіксований в понятті (зрозумілий факт); це смілова тотожність ідеї та матерії. Тому ідея речі є відповіддю на запитання – що таке дана річ, і на ту її узагальнюючу значущість, без якої вона б взагалі втрачала будь-який смисл.

Наступна ідея аристотелівської філософії – вчення про Розум-першодвигун. За А., ейдос будь-якої речі є її матеріальною причинно-цільовою конструкцією, а увесь космос також постає грандіозним ейдосом, що є ейдосом усіх ейдосів, тобто ідеєю ідей. Такий космічний ейдос він називає «Розумом», що водночас виступає причинно-цільовою енергією існуючого, тобто «першодвигуном». Відносно космосу Розум-першодвигун є, з одного боку, чимось самостійним, а з іншого – як ейдос будь-якої речі – невід’ємним від нього і, навіть, тотожним із ним. Для усвідомлення ейдосу будь-якої речі потрібна не тільки наявність останньої, але й суб’єкт, який здатен мислити цей ейдос. Проте космічний Розум, що охоплює геть усе, вміщує в собі об’єкт і суб’єкт, тобто предметом мислення космічного Розуму є він сам. Таким чином, він мислить сам себе, ототожнюючи того, хто мислить, і те, про що мислять. Ця рівновага і гармонійність в космічному Розумі є прекрасне. У ньому немає нічого випадкового. А. структурує платонівську ідею Розуму. Мислення завжди має якусь мету. Мета спрямовує до себе. Таке «спрямування» можна визначити як любов. У космічному Розумі усе зовнішнє, чого він намагається досягти, співпадає з його внутрішнім, тобто його мисленневою діяльністю, а сам він – не тільки вічне прагнення любові, але й володіння нею. В абсолютній нерухомості космічного Розуму здійснюється процес, який не призводить до змін та збитку (як це має місце в чуттєвому світі). Цей процес прямує до мети, але мета є вже присутньою в кожній його точці. Все це є життям у межах

Розуму, життям, яке зводиться до споглядання. Саме звідси А. виводить суто філософське розуміння Бога, що фіксується окремим поняттям. Космічний Розум – це Бог, він є першопричиною – вічною і незмінною; нерухомою, але тою, що рухає все; він мислить самого себе; має вічне життя і вічну насолоду від власної діяльності.

Певні корективи А. вносить до платонівського вчення про душу («Про душу»). Він вважає душу початком життя, проте розрізняє її «рівні»: нижчу – рослинну, що відповідає за функції живлення, зростання, розмноження в будь-яких живих істот; середню – тваринну, в якій до вище наведених функцій додаються відчуття і здатність бажання (прагнення до приємного і уникання неприємного); вища – розумна душа, яка притаманна людині, додає розсудливість і мислення. А. вважає тіло нейтральним субстратом, що слугує підставою для більш високих форм життя. Проте власне розум, за А., не залежить від тіла. Розум є вічним та незмінним, здатним до усвідомлення вічного буття, чим формує сутність вищої з арістотелівських форм, що зовсім позбавлена матерії, – «довічного рупія», який постає «чистим мисленням», і який рухає і живить усе у світі. Цей розум А. називає діяльним, творчим, і відрізняє його від пасивного розуму, який тільки сприймає. Поміж двох наведених типів розуму людині, головним чином, притаманний останній, тоді як творчий – лише незначною мірою. Безсмертною А. вважає тільки розумову здатність людської душі, що після смерті зливається з всесвітнім розумом.

А. не поділяє позицію етичного раціоналізму *Сократа*. Знання, вважає філософ, ще не є добродієністю: людина може знати, що є добрим, проте її воля не завжди здатна слідувати доброму. А. накреслює роль не тільки знання, але й навичок до добра. У нього ще недостатньо сформоване поняття «воля», хоча свідомий факт розрізнення розуму і волі є присутнім.

Призначення держави в людському житті, на думку А., постає в досягненні (за допомогою законів) добродієсного життя, умови і гарантії людського щастя. Останнє ж можливо лише в умовах громади. Адже тільки в умовах суспільства люди можуть формуватись, виховуватись як моральні істоти. А. визначає людину як суспільну істоту, яка наділена розумом. Проте необхідне виховання людини можливе лише в справедливій державі, де наявність добрих законів та їх дотримання

удосконалюють людину і сприяють розвитку в ній шляхетних задатків. Тому в «Політиці» А. визначає державу як суспільство рівних людей, що поєднані між собою з метою досягнення найкращого життя. Останнє передбачає не тільки середній матеріальний добробут, але й, у першу чергу, дотримування справедливості, яка увінчує всі добродієвності, до яких А. відносить розсудливість, великодушність, хоробрість, щедрість, правдивість, доброзичливість. Характерна для грецьк. свідомості любов до міри і розмірності притаманна і А. Усі перелічені добродієвності суть середина між крайнощами. Наприклад, справедливість є серединою: це вміння віддати ближньому не надто багато і не надто мало, а саме стільки, скільки він того справді заслуговує.

О.В. Александрова

АТОМ (від грецьк. *ἄτομος* – неподільний) – поняття, впроваджене *Левкіппом* та розвинуте *Демокритом* на означення найдрібніших, далі неподільних часток. Атомісти вважали, що першоречовина – це першочастки, нескінченні кількісно, неподільні та непроникні. Остання властивість важлива для ствердження відсутності в цих частках внутрішньої порожнечі, наголошення на цілісності й однорідності атомів.

Атоми огорнуті порожнечою, що забезпечує можливість перерозподілу їх різноманітних поєднань. Отже, тіла – це поєднання атомів і порожнечі. Як і кількість атомів, порожнеча нескінченна, тому може виникати нескінченна кількість комбінацій поєднань, тобто нескінченна кількість тіл.

З основного положення про речовинні частки як неподільні (атоми) та порожнечу випливає і підстава розрізнення атомів. Істотними відмінностями є їх форма, розмір, місцеперебування та порядок. Проблемною ознакою є визнання розрізнення за розміром. Деякі дослідники вважають, що розрізнення за розміром є пізнішим додатком до основоположень *атамізму*. Нескінченна не лише кількість атомів, але й сукупність імовірних поєднань, яка залежить безпосередньо від різноманітності форм атомів. Демокрит їх називає не лише «атомами», але й «неподільними формами». Атоми бувають кулеподібні, пірамідальні, неправильної форми, кутові, ввігнуті тощо.

Т.П. Кононенко

АТОМІСТИКА, атомізм – вчення *Левкіппа* – *Демокріта* про атоми та порожнечу як основні елементи буття. Її головною тезою вчення



атомістів є визнання існування неподільних часток речовини – атомів: «атомос» – «неподільний», а основне завдання збігається із завданням *Емпедокла* й *Анаксагора*. Як і у випадку з вченнями Емпедокла, і особливо Анаксагора, атомісти теж застосували принцип «найменшого» для визначення речовинної істоти буття. Однак «найменша» речовинна частка набула в Левкіппа та Демокріта значення далі вже неподільної частки.

Важливою складовою вчення атомістів є обґрунтування руху. Єдність буття як єдності атомів і порожнечі спонукала до пояснення всіх змін у межах єдиного речовинного буття. Всупереч всім попередникам-натурфілософам атомісти не розглядали причину руху як щось відсторонене від першочасток чи першоелемента – чи то суто фізичного руху, чи сили на зразок *Розуму* «*Нусу*» Анаксагора. Вони визнавали, що атом і рух є складниками однієї речовинної цілості. Рух перетворюється в атомістів на атрибут буття. Мислити буття як єдність атомів означає мислити рухомість, рух.

Водночас, атом не є суто відчуттєвим предметом, річчю. Сукупність атомів ототожнюється з позачуттєвим, умоглядним у значенні «розумового бачення» буттям *елеатів*. Проте атомістичність визначає не лише позірні, відчуттєві форми буття, але й духовну, «умоглядну» сферу, тобто не існує нічого, що не утворювалося б з поєднання атомів та порожнечі. Співмірність відчуттєвого та умоглядного рівнів єдиного атомістичного буття ґрунтується на підставі «аналогії».

Саме аналогія встановлює розрізнення того, що може мислитись, і що може чуттєво сприйматися, без порушення самої єдності буття цим розрізненням. Умоглядно ми сприймаємо істоту буття – єдність хаотично рухомих атомів та порожнечі, властивостей атомів – форми, розміру, місцеперебування та порядку. Колір, смак, тепло, звук є не якостями буття, а властивостями, які виникають внаслідок сприйняття людини відчуттями. Тобто ці властивості мають вторинний, неістотний характер. Суперечливого характеру тут набуває визначення таких властивостей як легке та важке. Якщо визнати ці властивості виключно наслідком відчуттєвого сприйняття, то це спричинює заперечення враховувати вагу істотною якістю атомів.

Із визначень атомів постає і необхідність всіх процесів і явищ природи. Жодна річ не може постати без якоїсь причини, і виключно за необхідністю. Відповідний порядок світобудови існує в ньому

завжди, він не народжений, тому ніколи не зникне. Цей порядок суцільний, рівнозначний для всіх «частин» світу. Проте атрибутивна хаотична природа руху атомів не зумовлює необхідність покладання мети всіх процесів буття. Кожна річ, кожне явище має власну причину, але, за Демокритом, з цього не випливає, що низка явищ призводить до певного запланованого наслідку, чи завчасно передбаченої мети. Причинність стосується лише того, що відбулося, але не чинна для того, що ще не здійснене. Таким чином, атомісти заперечували існування випадковості, розглядаючи її виключно як різновид необхідності.

В А. Левкіппа – Демокріта розроблені й питання пізнання. Як вже зазначалося, розрізнення за аналогією рівнів буття спричинювало і розрізнення видів знання. Відчуття не можуть мати безпосереднім об'єктом сприйняття рухомі атоми та порожнечу, які втілюють істоту буття. Саме для дослідження цієї сфери існує підстава розумового осягнення. Оскільки ж відчуттєве та умоглядне буття є складниками одного буття, то розумове пізнання не протиставлене відчуттєвому. Істинного знання ми набуваємо розумовими діями, але завершення і доповнення воно отримує у формах відчуттів. Відчуттєві форми знання є, водночас, і критерієм істинності розумових висновків.

Атомісти наголошували і на різних можливостях відчуттєвого і розумового пізнання. Їхнє співіснування визначається доповненням та взаємопоглибленням. Відомо, що Демокрит розробляв суто логічну проблематику в праці «Канони», в якій визначив три критерії пізнавальної діяльності: відчуттєве пізнання явищ; значення мислення в наукознавчих дослідженнях природи; дослідження сфери бажаного та небажаного.

Т.П. Кононенко

ГЕРАКЛІТ (Ἡράκλειτος) з Ефесу (бл. 544-480 до н. е.). Розквіт життя Г. припадає на час, коли на Близькому Сході, що межував з Іонійським грецьк. узбережжям панували перси. Г. походив з аристократичного ефеського роду Кодритів. Він змушений був взяти у шадцину посаду архонта-басилевса, але відмовився на користь свого брата. Наприкінці життя навіть відмовився і від участі в політичному житті поліса.

Цілісних творів Г. на сьогодні дослідники не мають. Відомо, що йому належав твір під загальною назвою «Про природу», який поділявся на три частини: «Про Всесвіт», «Про державу», «Про божество».

Із різних джерел збереглося і засвідчено понад сто фрагментів і уривків (126 дійсних і 15 сумнівних). Існують припущення, що філософ не мав цілісного твору, а лише певні записані висловлювання. Однак пізніші філософи і доксографи (напр., А. Тихолаз) наполягають на існуванні саме книг із вже згадуваними назвами.

За визначенням *Аристотеля*, Г. належав до т. зв. перших «філософів природи» – натурфілософів, чи «фісіологів». Саме питання *натурфілософії* складають серцеву ланку у спадщині філософа. Натурфілософія Г. є багато в чому розвитком ідей мілетців. Та про жодне наслідування цих ідей не може бути й мови – вчення Г. є цілком самостійним філософським явищем. Найістотнішим єднальним чинником мілетців з Г. є натуралістичний принцип пояснення явищ дійсності із стихійного матеріального начала – води, *апейфона*, повітря, вогню. Однак у Г. ми вже спостерігаємо переважання рис «філософа – товариша мудрості», а не вченого природодослідника. На перший план у мислителя виступає не лічба, не вимірювання, не геометрія, не універсальне ремесло, а дослідження розумових здібностей, космосу, закону.

Таким стихійним матеріальним космотворчим елементом у Г. постає Вогонь, суперечлива у собі сутність, постійно мінливе і плінне власними проявами першоначало. Розглядаючи першоначало, філософ слідує думки про вічність як матерії, так і руху. Саме таким чином він намагається поєднати незмінну цілісність природної єдності з позірною всезагальною змінністю та рухомістю. Для чинника такої всезагальної змінності та вічної матерії Г. намагається знайти діалектичне пояснення.

Космос у цілому і все, що перебуває в ньому, філософ оголошує видозміною першовогню, наслідком його згущення та розрідження (спільний з мілетцями засіб пояснення поставання речей). «Вогонь» переходить у протилежні стихії. Саме він є речовинним носієм всезагальної плінності та змін. Його «життям» є згорання, згасання, поступове перетворення на повітря, воду, землю (попіл). Однак ці елементи є виключно мертвими стихіями щодо першовогню, їхнє життя визначається лише переходом у власну протилежність. Загорання (розрідження) вогню є його життям. Це означає «шлях вгору», й разом з тим загибель всіх речей. «Шлях вниз» є «вмиранням»,

чи затуханням вогню, що призводить до виникнення речей. Ці процеси – загорання і затухання (згасання) – відбуваються одночасно й циклічно, в постійних «мірах». Такий взаємоперехід вогню в багатоманітність одиничних речей постає суперечливою єдністю. Згідно з основними якостями вогню, Г. визначає і основні діалектичні стосунки першоначала «вогню» до власних виявів.

Водночас із фісіологічною спрямованістю вчення, Г. падає вогню життєдайної сили, яка більше нагадує креативну духовну властивість. Вогонь насичує «душею» всі речі, які виникають з вогню, таким чином, що суцільно весь Космос постає як одухотворена дійсність. Г. уподібнює Сонце з *Логосом* (Словом), вчення про яке має таке ж істотне значення для його філософії, як і вчення про вогонь. Саме Г. застосував це слово як філософський термін.

І у вченні про вогонь, і у вченні про Логос Г. потужною основою постають діалектичні мотиви. Думка щодо всезагальності руху і зміни тісно пов'язана в Г. з антитетичним розумінням самого процесу руху. Філософ стверджує, що із спостереження руху і суцільної мінливості всіх речей випливає суперечливий характер їх існування, який єдино можливо висловити шляхом протиставлення понять, які відповідають протилежним станам. Отже, слід водночас твердити, що, по-перше, існування предмета визначається його рухомістю, і, по-друге, той самий предмет не існує в певній мірі, оскільки він постійно зазнає змін. Такими позірними носіями плінності Г. називає рух і зміну, виникнення та знищення, зміну речей та поколінь людей. У постійній зміні протилежностями перебуває все, що підпадає під визначення «смертної істоти». Протилежності начебто обмінюються в процесі виникнення та знищення, наближення та віддалення, розсіювання та скупчення. Обмін протилежностями відбувається навіть на рівні космотворчих начал – Вогню та Логосу.

Для Г. істота речей рухлива, сутність буття дієва. Все, що рухоме – живе; все, що живе – рухоме. Спокій не є істотною властивістю. Відсутність руху властива лише неживому, мертвому. Все живе може перебувати лише у відносному спокої. Пара протилежностей руху та спокою визначають пару протилежностей вічного живого (дивним чином незмінного, ненародженого, постійного) руху та змінного

смертного світу речей. Саме ці космічні протилежності утворюють найчарівнішу гармонію, позбавлену дисонансу та негативної руйнації.

Виявлення, усвідомлення суперечливої природи речей є справою пізнання як філософської діяльності. Г. — один із перших давньогрецьк. філософів, хто почав розглядати питання пізнання як основоположне завдання філософа та філософії. Він чітко наголошує на труднощах, які супроводжують людину в пізнанні, підкреслює невичерпність предмета вивчення. Завдання філософського пізнання істоти речей полягає у визначенні істинності певного шляху пізнання. Просте додавання та збирання знань не може забезпечити саме досягнення істини.

Розумування є чимось відмінним від синкретичного світосприйняття, яке ґрунтується виключно на відчуттєвості. Джерелом такого розумування стає не природна стихія чи міфологічне божество, а Логос, який є спільним для всіх, проте не очевидним законом впорядкування та мислення. Відчуттєве знання Г. визначає як недостатнє, обтяжене важкими щодо вогню-душі стихіями. Не-варварська душа, яка не покладається виключно на відчуттєвість, має самозростаючий логос, тобто діяльність, яка б мала самостійний характер розумування, діяльність, відмінну від не-самозростаючої відчуттєвості, оскільки воно цілком залежне від зовнішніх плинних предметів сприйняття. Водночас, філософ не заперечує правочинності відчуттєвого пізнання в тому випадку, коли воно узгоджується з розумовим самозростанням, або ж — мисленням. Мислення є завершальним етапом двоступеневого шляху набуття знань — відчуттєвого та розумового, яке увінчується пізнанням самого себе: «Я намагався зрозуміти (дослідив) самого себе» (А. Тихолаз. Геракліт. — К., 1995. — С. 116, Ф. 101).

Т.П. Кононенко

ГЕСІОД. За Геродотом Г. був сучасником Гомера. Проте зафіксовані у творах впливи творчої спадщини Гомера дають підстави визначати час розквіту Г. близько 700 до н. е., чи поч. VII ст. до н. е. Нар. в місті Теспій у Беотії. Все життя провів у центральній Греції, переймаючись турботами хлібороба. Його вважають засновником дидактичного епосу як літературного жанру. Саме Г. впорядкував міфопоетичне розмаїття стародавніх греків у цілісний виклад поставання світу. Збереглися три осн. праці, які засвідчені іменем Г.: «Теогонія», «Праця і дні» та «Щит» (Геракла). Для розвитку філософ-

ського письменства найбільшого значення набула саме «Теогонія» – «Походження богів», або ж «Родовід богів». Вагомою рисою цієї праці є вже чітко означене спільне міфологічно-космологічне конструювання уяв та представлень свідомості про походження світу (космосу), проте, ще як родоводу богів. «Саме оповідання починається словами: “У первопочині отже настав Хаос...”. Під словом “хаос” модерні люди розуміють неупорядковану масу, але це слово... для описання первісного стану світу означало спершу “позіхаючу порожнечу” (Індоевропейський корінь цього іменника спільний з грецьк. дієсловом... “широко роззявляти рота”, “позіхати” та з іменником ... “щілина”). Отож цю порожнечу згодом заповнюють божества: Гая... “Земля”, Тартар... “Підземелля”, Ереб... “Темрява”, “Ніч” і Ерос... “Любов”. Усі ці божества виникли безстатево. Також і Гая-Земля видала безстатево Урана... “Небо”,... “Гори” і Понт... “Море”. Але далі під впливом Ероса починається вже статеве родження богів» (М. С., С. 274-275).

Спадщина Г. значно вплинула на формування пізніших філософських космогонічних та космологічних представлень та етичну думку. Щодо його творчості позитивно висловлювався Плутарх, його згадував *Арістотель*, Александр Великий називав його «поетом хліборобів».

Т.П. Кононенко

ГОМЕОМЕРІЇ (грецьк. ὁμοιομετρεῖα, від ὁμοιος – подібний, μέτρος – частина) – термін, яким *Анаксагор* означував дискретну речовинну істоту буття: «зародки» чи «сім'я» буття. За допомогою цього терміна Анаксагор з'ясував можливість існування єдиного та одинного буття як речовинної, всупереч умоглядній, єдності. До Г. застосовуються принципи: найдрібнішого; нескінченного кількісно та якісно; нескінченно подільного; нерухомого; спроможного до поєднання та роз'єднання. Поєднувані та роз'єднувані силою *Розуму* («*Нус*») Г. утворюють лише відчуттєво вирізнявані із загальної єдності утворення – речі. У наступній історичній добі «Г.» *Арістотель* називав якісно подібні речовинні утворення.

Т.П. Кононенко

ГОРГІЙ (Γοργίας) Леонтінський (бл. 483-375 до н. е.) – софіст, філософ, ритор. Г. був учнем Емпедокла. Професійно займався викладацькою діяльністю: спершу в Сицилії, з 427 – в Афінах та інших містах. Афіняни були вражені його красномовством. За словами

очевидців, Г. міг довести будь-яке положення, говорити стисло або широко. Своїх учнів навчав риторському мистецтву, давав етичні настанови, викладав скептичні ідеї. Останню частину життя провів у Фесалійській Лариссі, де помер у 109-річному віці.

Г. – автор трактату «Про неіснуюче, або Про природу», який відомий за фрагментами. Про філософію Г. відомо з праць *Платона*, *Арістотеля*, *Секста Емпірика*. Всі свідчать про його релятивізм, який був спрямований проти догматизму і містив у собі початки діалектики.

Г. (як і *софісти* взагалі) вперше зробив мислення предметом філософського дослідження. Йому належить цікава думка, яку можна передати наступним чином: «буття» є дещо невідоме, поки воно не досягає того, щоб перебувати в «явищі» (тобто проявитись для когось); водночас «явлене» буде безсилим, якщо воно не досягає стану «буття» (тобто того, щоб мати свої корені в «бутті»). Як бачимо, Г. не твердить, що буття ніяк не з'являється, а явищу немає відповідного буття. Він наголошує, що «буття» існує для нас у прояві, як «явище», тому про «буття в собі» ані знати, ані сказати нічого не можливо. У відомому фрагменті Г. пояснює: ніщо не існує; якщо воно існує, то для людини воно непізнаване; якщо навіть воно пізнаване, то його неможливо висловити. При значній частці скепсису і нігілізму, тут немає абсолютного песимізму щодо можливостей пізнання. Г. тільки наполягає, що в мінливому, чуттєвому світі повне «буття» неможливе. Останнє лише являється, і явище «буття» в цьому світі – часткове. Тому Г. лише констатує свій сумнів щодо сутнісного співвідношення або міри «буття» в його явищі. Звідси випливає проблема можливостей людського пізнання. Разом з тим, свідомо окреслюється питання відносності істини, що також було новим кроком в історії античної думки.

О.В. Александрова

ДЕМОКРИТ (Δημόκριτος) з Абдер (460-370 до н. е.). Існує проблема щодо визначення точних дат життя Д. Найвірогідніше, він нар. 460 до н. е. Д. розвинув основоположення *Левкіппа* у визначенні часток як основи суцього. В осн. праці «Велика світобудова» філософ розглядав практично всі галузі тогочасного знання. Проте на сьогодні збереглися лише укладені пізнішими дослідниками списки з творів Д., які дійшли у вигляді цитат та уривків – приблизно 300 фрагментів.

Диоген із Лаерти засвідчив у своїх працях майже 70 назв праць філософа.

Т.П. Кононенко

«ДЕРЖАВА» («Політія», або «Про справедливість»). Діалог Платона (складається з 10 книг), написання якого більшість дослідників датують 70-ми IV ст., за колом питань і глибиною дослідження вважається одним із найвидатніших платонівських творів. Тема його не випадкова, адже Платона завжди цікавила означена проблема («Протагор», «Горгій» тощо). За свідченням самого автора, «Д.» можна визнати центральною працею з цієї проблематики. Фактичним підґрунтям побудови Утопії для Платона виступає досвід спартанського і афінського державних устроїв, до яких він застосовує конструктивно-критичний підхід. Він аналізує відомі різновиди державної влади (тимократія, олігархія, демократія і тиранія), складаючи класифікацію їх недосконалих та поганих форм (кн. 8-9), і пропонує свій проект найрозумнішого правління та організації оптимальної суспільної споруди на засадах справедливості (кн. 5-7). Проте дослідження питання справедливості виходить за межі суто політичної або етичної сфер. Усі книги «Д.» пронизані роздумами про цінність абстрактних наук, і в першу чергу філософії, про значення музики і поезії в житті суспільства. Тому більш поглиблене вивчення твору відкриває, що державні структури для Платона слугують вираженням різних душевних настроїв і форм душі. Це стосується і розв'язання проблеми справедливості на підставі розмірковувань про різноманітні моральні функції душі, про ті форми, в яких проявляється її моральна активність. Отже, питання ідеальної держави перетворюється на проблему «пайдейї» (виховання), формування душі як того важеля, за допомогою якого слід впливати на державу. Філософ не займається конкретним розглядом зв'язку між певним способом виховання й історично існуючими державоустроями, а також свідомим використанням останніми «пайдейї» в політичних цілях. Платона цікавить тільки таке виховання, яке переслідує божественну мету, тобто ідею Блага, якої повинна прагнути «найкраща держава». Звідси виховання перетворюється для мислителя на таку функцію влади, послаблення якої він вважає проявом занепаду сучасних форм правління. Тому саме зв'язок влади (як державоустрою) і виховання

стає в діалозі центральною проблемою, бо Платон переконаний, що вільний член суспільства невіддільний від держави в цілому, до якої він належить, і в інтересах такого зв'язку мають вирішуватись не лише практичні, але й суто теоретичні (філософські) питання.

О.В. Александрова

ДИОГЕН З АПОЛЛОНІЇ (Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης). Точного життєпису не укладено. За свідченнями доксографів був одним із найвагоміших натурфілософів свого часу. Був учнем *Анаксімена* (бл. 588-525 до н. е.), сучасником *Анаксагора* (бл. 500-428 до н. е.). Доксографи згадують належні йому праці: «Про природу», «Метеорологія», «Про природу людини». Його вчення вирізняється спробою поєднання, інтегрування ідей «перших» філософів із тенденціями розвитку філософії сучасності. Д. з А. розвинув теорію самочинного існування множинності речей та умов взаємозв'язку множини речей з першопочатковою єдністю. Мав оригінальну космологічну концепцію, в якій висловив припущення щодо існування множинності світів-космосів. Космоси постають шляхом згущення та розрідження першоелемента (першоречовини) – повітря. Земля розташовується в центрі космосу.

Т.П. Кононенко

ДОСОКРАТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (досократики). Д. ф. є терміном в історії філософії, який відображає водночас як назву періоду в розвитку історії давньогрецьк. філософії (тобто стосується проблем періодизації історико-філософського процесу), так і своєрідний характер філософської творчості, притаманний початкам філософування в Елладі.

Цілком очевидно, що префікс «до-» визначає не лише телеологічну спрямованість розвитку мисленної практики певної сукупності постатей давньої грецьк. філософії – «до Сократа», але й спонукає до визначення початку для цього типу філософії, тобто періодизує певний тип філософування. Філософія досократиків своєрідним чином збігається з поставанням такої духовної справи як філософування. Саме представники Д. ф. вербалізували завдання і цілі філософії – за визначенням Пітагора чи пітагорійців – «любові до мудрості», «любомудрія»; філософ – «приятель мудрості» (не «мудрець», бо мудрість має тільки божество).

Чітке і найсистематичніше означення «перших філософів» надав *Арістотель* у «Першій філософії» («Метафізиці»), з'ясовуючи для власних потреб предмет та зміст філософії: «З перших філософів... Талес, що був засновником того роду філософії» (М. Соневицький. Історія грецької літератури. – Рим, 1970, Т. 1. Рання доба. – С. 537) (далі – М. С.). Тобто за основу визначення початку філософської практики береться, по-перше, літературна спадщина саме давньогрецьк. мислителів, а, по-друге, особистий висновок філософа пізнішої доби з цієї ж давньої грецьк. філософії. Крім Арістотеля, посилення на Талеса (Фалеса) та інших «перших» філософів знаходимо в Платона, Теофраста, Діогена з Лаерти (Діогена Лаертського) та ін. Перелік «засновників» філософії встановлений дослідниками грецьк. літератури і філософії на основі систематизації й аналізу збережених письмових свідчень у XVIII-XIX ст. н. е.

Таким чином, усі матеріали стародавньої грецьк. словесності та письменства до життя і творчості Талеса належать до передфілософської доби, а все, що стосується Сократових життєвих та пожиттєвих подій в історії філософії, становить вже «Сократичний період» і далі. Хронологічно це відповідає часовому відтинку з VI ст. до н. е. (рік народження Талеса за Свідасом та Діогеном з Лаерти є 640/637 до н. е.) до IV ст. до н. е. (роки життя Сократа визначаються 470-399 до н. е.). Досократичний період є не лише першим у розвитку історії давньогрецьк. філософії, але й першим в історико-філософському процесі, який відображає генезу філософських проявів від «перших» філософів грецьк. Античності до сучасності.

Періодизація давньогрецьк. філософії чітко встановлена й прийнята у філософському співтоваристві. Вирізняють три найзагальніші періоди в розвитку давньої грецьк. філософії. Перший – досократичний період (філософія досократиків); другий – сократичний період (період високої класики), який включає досягнення найперше Сократа, далі Платона і Арістотеля; третій період – доба еллінізму, яка охоплює зразки переосмислення попередніх досягнень у працях представників різних шкіл та напрямків. До уточнюючих періодизацій належать такі, в яких наявні додаткові узагальнення – взаємини софістів та Сократа, як приклад, можуть розглядатися як виокремлений своєрідний тип полемічної філософії, відмінний суспіль і від досократичних зразків,

і від генетично системних філософій Платона й Арістотеля. Для підтвердження рецептивної (сприймаючої) природи культурного середовища Стародавнього Риму в історії філософії широко застосовується термін «елліністично-римська» філософія, оскільки ідейна вартість більшості з творів римських авторів може бути оцінена лише у призмі безпосереднього їх зв'язку з творчим джерелом відповідного грецьк. автора. Окремим рядком можуть оголошуватися традиції шкіл, які виникли на ґрунті спадщини певного мислителя – «пітагорійці» («Ускладнення викликає навіть визначення пітагорійцям належного місця у викладі історії філософії» – С.Н. Трубецкой), «сократичні школи» та ін. Проте найістотнішим для всіх існуючих періодизацій історії давньої грецьк. філософії залишається орудування переліком чітко визначених імен діячів філософської, літературної та мистецької царини (стиль та мову досократика *Анаксагора* вважають класичною літературною і науковою мовою, а філософ Платон розпочинав творчу діяльність поетом, глибоко досліджуючи теорію віршування Гомера) та зібранням збережених чи зафіксованих в інших джерелах писемних пам'ятках.

Тривале панування гегелівської історико-філософської парадигми в оцінках філософії досократиків визначило у сфері нашого власного історико-філософського досвіду ті незначні обсяги уваги, які традиційно надавались змісту цього періоду. Логіцизм у розбудові принципів історико-філософського поступу вихоплював творчість лише незначної кількості постатей, яка вже більше століття незмінно мігрує з підручника до підручника з історії філософії, визначав ланки та послідовність розгляду. Хоча лише в 1 частині «Фрагментов ранніх грецьких філософів» за порядковим покажчиком у розділі «Фрагменти грецьких філософів VI-V вв. до н. е.» вказано 61 позицію, згадано 73 імені та 2 школи.

За прийнятою схемою зміст філософії досократиків обмежується розглядом таких складових: 1) *Мілетська школа філософії* (*Талес, Анаксимандр, Анаксимен*) як перша суто філософська школа, та послідовники мілетців в особі *Гіпсона* із Самосу та *Діогена з Апполонії*; 2) *Філософія Геракліта з Ефесу* (Ефеського); 3) *Пітагор* та філософія *пітагорійців*; 4) *Ксенофан* і *Елейська школа філософії* (*Парменід, Зенон* та їхній послідовник *Мелісс* із Самосу); 5) Тематичний розділ під назвою «Натурфілософія V ст. до н. е.», в якому розміщені виклади філософії *Емпедокла*

з Акраганту, Анаксагора з Клазомен; 6) *Атомістика Левкіппа-Демокріта*; 7) Філософія софістів, яка за характером думки та культурним значенням більше належна «Сократичному періоду», ніж «Досократичному періоду» розвитку грецьк. філософії.

Подібний аристотелівсько-гегелівський шаблон змізерював значення інших постатей в історії давньогрецьк. письменства для започаткування та розвитку філософської думки. Стосовно більшості з постатей досократичної думки існує немало важливих свідчень, які спонукають до перегляду векторної, із зазначеним чітким початком, схеми вирішення питання про начала філософської практики, а відтак – історичної оцінки значення Д. ф. Ці свідчення, проте, перебувають у розділах не філософського, а літературно-мистецького письменства. Зрозуміло, що таких прикладів можна відшукати досить багато. Вони постають на сполученні філософської та філологічної писемності, породжують проблеми визначення початків філософської практики з огляду на своєрідний характер визначення предмета філософії тим чи іншим філософом, тими чи іншими філософіями. Тому і оцінки філософії досократиків розбіжні до протилежностей.

Для всіх істориків філософії, які тим чи іншим чином сприйняли концепцію розвитку філософського знання Г.В.Ф. Гегеля, філософія досократиків розглядається як попередні вправи світового духу перед появою таких вершин грецьк. думки як філософія Платона й Арістотеля. Цей мотив є переважаючим і практично у всіх історіях філософії, створених чи тих, які мали обіг у радянську добу. Гегелізм був у цій порі стрижневою парадигмою мислення та сприйняття історичного матеріалу. Проте ще в ХІХ ст. були проголошені поодинокі, і тому екстравагантні для філософської спільноти того часу, оцінки спадщини досократиків, які принципово різняться від щойно згаданої. Рос. філософ П.Л. Лавров у своїй праці «Критична історія філософії» (1873) дає розгорнутий виклад однойменної праці з історії філософії: «Критична історія філософії» доц. Берлінського ун-ту Є. Дюрінга (див.: Duhring E. Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 2-te vermehrte Auflage, Berlin, 1873) – маловідомого в нас як історика філософії, і цілком знаного як візаві Ф. Енгельса по роботі останнього «Анти-Дюрінг». Навіть в оцінці спадщини досократиків цими двома представниками нім. думки яскраво

виявляється конфлікт гегелізму (Ф. Енгельс) з іншими типами філософії (Є. Дюрінг).

Основні положення цього викладу мають такий вигляд — за Дюрінгом, найсильнішими представниками давньої грецьк. думки є особливо ціновані елсати, Анаксагор, Емпедокл, і, насамкінець, Сократ: «Спеціальний виклад засвідчить, що головні представники досократівської філософії з особливою виразністю закарбовують у сприйнятті речей певні необхідні форми пізнання і уяви... Ці форми пізнання та мислення вичерпують...область філософії, так що залишається зовсім небагато зробити справ такого ж роду і у тому ж напрямку... Відтак повнота творчої сили обмежується періодом, який завершується раніше Сократа»; Платон стає виразником поворотної точки розвитку грецьк. філософії, а згодом і занепаду; Арістотель позбавляється права на творчий чинник у філософічних пошуках: «З ним ми дійшли до закінчення творчої діяльності грецького духу»; Арістотель є радше представником не філософії, а вченості (Лавров П.Л. Избр. произв. в 2 т. — М., 1965, Т. 2. — С. 338-339).

Саме такий вигляд мають рівновіддалені оцінки філософії досократиків. Поміж ними існує ціла плеяда «поміркованих» позицій, з наданням переваги, чи додаткової виразності комусь з перелічених постатей. Вочевидь лише одне, що інтерес до Д. ф. підноситься щораз дужче тоді, коли свідомість певного покоління людей перенасичується науковістю та навченістю, соціальністю, технократизмом, містицизмом чи психологізмом, і виникає нестерпне бажання долучитися до творчої та ясної філософської практики людини.

Т.П. Кононенко

ДУША (грецьк. ψυχή, лат. anima) в античній філософії — поняття, що визначає саморухому річ, те, що є безпосередньою причиною самого себе і решти існуючого, залежного від нього. Душа, знаходячись у чуттєвому становленні та перебуваючи в часі, проявляє себе різноманітно, бо має різні рівні одухотворення. Це передбачає, у свою чергу, що існує сам принцип всезагального одухотворення, тобто душа як така, душа космічна. «И раз такая самодвижная и всеобщая душа признавалась, то тем самым устанавливалась и бесконечно разнообразная степень такого отождествления, начиная от вечной

и нераздельной полноты космической души и кончая нулем одушевления в безднах чувственно-материального инобытия» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х книгах. Кн. I. — М., 1992. — С. 571).

Наслідуючи традицію міфологічної свідомості, де душа ототожнюється з життям, рання класика інтуїтивно розглядає душу як матеріальну і безсмертну субстанцію. Так, людська душа, за *Анаксимандром*, подібна до «повітря», а за *Анаксименом* — це просто «повітря». У *Парменіда* вона складається «із землі й вогню», а у *Зенона* взагалі з різних елементів. Матеріальною є і космічна душа. Проте субстанційність не зведена до чистої субстратності, а є такою, що просякнута «законом», і стосовно тіла стає принципом його існування, часто ототожнюється з останнім, складаючи в сукупності єдину дійсність. Середня класика поступово виокремлює і висуває на перший план розуміння душі як принципу, який у високій класиці перетворюється на самостійну субстанцію. Саме як принцип душа знаходить певне місце в загальній ієрархії буття. Для *Платона* вона займає проміжне місце між космічним розумом і матеріальними тілами, доповнюючи діалектику розуму і завершуючи діалектику тіла. Наслідком дії безсмертної душі є весь космос (земля, небо, море і людське життя); вона «старіша» і «більш божественна», ніж речі; вона «старіша за тіло», бо виникла «раніше тіла»; вона займає друге місце після богів, випереджаючи тіло («Федон», «Тімей», «Закони»). Пізня класика, і в першу чергу *Арістотель*, залишила багато свідчень про душу. У «Метафізиці» і «Про душу» вона розглядається як матеріальний принцип усього живого. Душа неможлива без матерії, бо її стани мають матеріальне підґрунтя; на відміну від розуму як ейдосу, душа, що оформлює собою рухомість, постає як ейдос потенційного — «местонахождения эйдосов, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности» («Метафізика»); як «щойність» і ентелехія; як причинно-цільовий принцип. «Итак, душа есть причина и начало живого тела. О причине говорится в различных значениях. Подобным же образом душа есть причина в трех смыслах...: как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» («Про душу»). Арістотель пропонує класифікацію душ — рослинна, тваринна, людська, — де остання усвідомлена як інтелект, розум. Пізня Античність приділяє велику увагу

дослідженню душі. Для *стойків* душа – «інтелектуальне тіло», що відтворює собою певний смисл саморуку, самовідчуття, саморозвитку. В епікурейців вона також тісно пов'язана з тілом, і також тілесна. Проте за *Епікуром*, не душа оформлює і осмислює тіло, а навпаки: поки людина жива, її душа є діючим принципом людського організму. Але коли людина вмирає, її душа розсипається на безліч самостійних *атомів*. В епікурейців тілесний організм, а не душа, є субстанцією. У *неоплатонізмі* душа філософськи розгортається за допомогою діалектики як смисловий і водночас субстанційний саморухомиий принцип космічного організму, а також усього того, що еманційно виникає у середині космосу.

О.В. Александрова

ЕКЛЕКТИЗМ, *еклектика* (від грецьк. *ἐκλεκτικός* – здатний обирати) (II ст. до н. е. – II ст. н. е.) – філософія пізньої Античності, що містила в собі елементи різних філософських систем, які не мали єдиного теоретичного підґрунтя.

З часом теоретичні розбіжності між філософськими системами *Академії*, *перипатетиків* і *стойків* згладжувалися і ставала очевидною спорідненість цих шкіл. Вирішальне значення мали два фактори: успіх *скептицизму* Карнеаду (Нова академія) і зближення Греції та Риму. Критикою різних догматичних споруд Карнеад поставив під сумнів принциповість відмінностей між ними. У тому ж напрямку діяв римський дух, який починав набувати впливу на грецьк. філософську думку, що швидко поширювалась серед освічених кіл Риму. Саме римський дух поступово витіснив наукову ґрунтовність грецьк. науки, замінивши її ідеєю практичної доцільності. У пізній Античності Е. мав подвійний прояв. З одного боку, практично усі школи того часу були «вторинними», тобто відтворювали в собі певні ідеї античної класики. Але вони не просто повторювали їх, а ніби відроджували в нових умовах, під впливом нових ідей і тенденцій. Вони поєднували різні підходи, знаходячи власну філософську позицію і формуючи завершену цілісність, – *стойцизм*, *епікуреїзм*, *неоплатонізм* тощо. Так, в епікуреїзмі ми знаходимо атомістичні мотиви *Демокріта* в поєднанні з ідеями чуттєвої насолоди кіренаїків, хоча і перетворені в самостійний філософський світогляд. Отже, тут Е. постає як плідна філософська тенденція, яка сповна проявила себе в неоплатонізмі. З іншого боку,

можна свідчити про Е. як стратегію, що найбільш показово віддзеркалилась у творчості Цицерона, Варрона, Секстія. Вони не були самостійними і оригінальними мислителями, не створили власної філософської системи, але майстерно адаптували для Риму грецьк. філософську думку, подаючи її чітко, просто і зрозуміло. Так, мотив скептицизму Цицерона (106-43 до н. е.) міститься не стільки в наукових засадах, скільки у суперечностях між філософськими авторитетами, а тому йому властиве намагання свідомо оминати сумніви там, де для них немає підстав. Наприклад, він рішуче виступає проти епікурейського *атомізму*, проте не може знайти певної позиції стосовно стоїчного й академіко-перипатетичного вчень. Як прихильник вчення стоїків про доцільність, провидіння і безсмертя душі він не наважується однозначно висловитися про природу бога, або, всупереч їм, відстоює ідею безпосередньої достовірності та загальності вроджених моральних поняьть.

О.В. Александрова

ЕЛЕАТИ (ЕЛЕЙСЬКА ШКОЛА ФІЛОСОФІЇ). Філософська школа, основні спрямування якої були започатковані *Парменідом* з Елеї в 2-й пол. VI ст. до н. е. та 1-й пол. V ст. до н. е. Парменід вважається учнем *Ксенофана*, хоча є посилання на тісний світоглядний зв'язок мислителя з *пітагореїзмом* (зокрема згадується пітагореєць Амейній). Основні твердження щодо єдиного та одинного буття та істинного шляху пізнання, розвинені Парменідом, обстоювались та розвивались у творчості *Зенона* та *Мелісса*.

Т.П. Кононенко

ЕЛЛІНІСТИЧНО-РИМСЬКА ФІЛОСОФІЯ (III ст. до н. е. — VI ст. н. е.). Початком пізньої Античності, або доби еллінізму (грецьк. *ἑλληνισμός*, від *ἔλλην* — грек) вважають царювання Александра Македонського, який започаткував розповсюдження античної цивілізації на простори Передньої Азії (IV ст. до н. е.). Цей період пов'язують з діяльністю таких видатних шкіл Античності, як платонізм, аристотелізм, *стоїцизм*, *епікуреїзм*, а також *скептицизм* і *кінізм*. Вплив перелічених шкіл відчуває і Стародавній Рим ще в роки Римської республіки, а в перші віки нової ери Рим отримує філософську палму першості від Афін, долучаючись до Александрії, Пергаму, Антіохії, де продовжують діяльність вже відомі філософські школи, а також формує свій вплив

нова, найвизначніша школа пізньої Античності – *неоплатонізм*. Доба еллінізму змінюється добою Римської імперії, яка окреслюється кін. I ст. до н. е. (перемога майбутнього імператора Августа і падіння Єгипту) і закриттям імператором Юстиніаном у 529 Афінівської *Академії* – останнього оплоту античної філософської культури.

Змінився загальний настрій епохи, що віддзеркалював нове положення людини в новому суспільстві. Імперії (спочатку Александра Македонського, а потім і Римська) зруйнували простоту і безпосередність, що були характерні для грецьк. класики, і перш за все, самодостатність поліса (міста-держави), який формував в елліна певний спосіб життя, бо надавав йому і можливість праці в полі або в майстерні, і залучав до активної громадської діяльності та участі в політичному житті й воєнних походах. Еллінізм імперських часів вніс зміни як на макрорівні, так і в життєдіяльності одиничної людини. Державний устрій виштовхнув людину із середини громадського життя, перетворюючи активного учасника на пасивного виконавця чужої волі, що сформувало нове світовідчуття і свідомість, змінило стан, інтереси одиничної людини в цілому. Вона залишилась ніби наодинці із собою, відчуваючи власну безпорадність у великому, але чужому світі. Філософія замислилась над цим становищем, і чаша філософських терезів схилилась у бік індивідуальності.

Головними рисами нового світогляду можна визначити індивідуалізм і діалектично пов'язаний з ним космополітизм. Особливості філософування полягали, по-перше, у вторинності багатьох ідей. Так, перипатетики наслідували *Аристотеля*, епікурейці – атомістів і кіренайців, стоїки – *Геракліта*, сократичні школи, платонізм. То були самостійні системи мислення, що виникали і функціонували в річищі певних духовних традицій. По-друге, методологією виступає філософська *еклектика* (синтез різних елементів, настанов, ідей), що використовує раніше відпрацьовані образи з метою вираження самобутніх духовних і теоретичних побудов. По-третє, філософське мислення поєднується з іншими видами духовного досвіду: містикою, релігією, міфологією; відбувається сакралізація філософії. По-четверте, філософія поділяється на теоретичну і практичну частини, і перша виступає підґрунтям другої. Саме в пізньоантичний період філософія була структурована на логіку, фізику і етику, але при цьому зосереджена на проблемах

людського існування і мала яскравий етичний характер. По-п'яте, Е.-р. ф. стала теоретичним підґрунтям для здійснення філософської інтерпретації нового духовного досвіду християнства. О.В. Александрова

ЕМПЕДОКЛ (Ἐμπεδοκλῆς) з Акраганта (бл. 490-430 до н. е.) – один із представників того напрямку, який в історії філософії отримав назву «натурфілософія V ст. до н. е.». Е. нар. і більшу частину життя провів у сицилійському місті Акраганті. Походив із знаного та багатого роду. Брав активну участь у політичному житті й мав чітко означене демократичне спрямування. Відомо, що Е. за життя здобув серед співвітчизників глибокого визнання. Був не менш легендарною постаттю, ніж *Пітагор*. Він і філософ, і лікар, і поет, і пророк, і учитель, і релігійний проповідник. Про його філософські погляди відомо з різних джерел. Перу Е. належали дві суто філософські праці – «Про природу» (2000 віршів) та «Очищення» – твір, який базується на орфічно-пітагорійській доктрині.

Основні філософські теми Е. розгортає у творі «Про природу». Філософ виступає проти визнання за матеріальне першоначало якогось певного першоелемента і вказує на множинний характер первинних стихій, які утворюють космос. Їх існує чотири, і називаються вони «коренями» існуючого: вогонь, земля, повітря і вода. Ці «вічні» елементи він уподоблює божествам: вогонь – Зевсу (інколи Гефесту чи Ієліосу), землю – Гері, повітря – Айdoneвсу, воду – Нестіді. Ці корені є «вічними», ненародженими та незнищеними. Тобто, Е. застосовує для означення істоти коренів весь той здобуток філологічного, теологічного та філософського характеру, який був створений його попередниками. Водночас, він виступає проти тези ранніх пітагорійців про існування буття та небуття, стверджуючи висновки Парменіда про єдине буття. Це буття, однак, зумовлюється не подобою думки, а фізичними, матеріальними коренями, які начебто заповнюють собою все буття.

Це стає підставою для пояснення змінності в «межах» (зазначена проблема обмеження буття в Парменіда) множинного матеріальними коренями єдиного буття. Саме змішання, розклад і переміна серед частинок космосу (тобто коренів) стають причиною появи різних речей та предметів.

Е. також вказує на певні сили, які зумовлюють процеси змішання, розкладу і переміни – це сили Любові та Ворожнечі (Сварка). Вони відмінні за своєю природою від коренів, але також є «вічними» та одухотвореними «демонами». Це є самостійні чинники космологічних процесів. Цілком імовірно, що вчення Е. про сили підготувало ґрунт для появи вчення *Анаксагора* про *Розум* «Нус», чинника космотворення, принципово відмінного від матеріальної основи буття. Для пояснення утворення за допомогою змішування та розкладу різних форм буття можна навести приклад з фарбами. Різні кольори утворюються від поєднання різної кількості певних типів (коренів) барв.

До істотних розділів вчення Е. слід зарахувати його фізіологічні висловлювання, які стосуються поглядів на єдність всіх частин космосу згідно з вченням про чотири корені суцього, та початки теорії пізнання – реалізація принципу «подібне пізнається подібним». Роз'яснюючи склад та зовнішній вигляд людини, Е. визначає і фізіологічне осердя мислення. Центром мислення він визнавав серце та кров біля серця. Подібне фізіологічне підґрунтя Е. визначає і для діяльності наших відчуттів. Філософ вперше розрізнив п'ять органів відчуттів, які є рівнозначними в набутті знання. Людина сприймає світ довкілля тому, що все є наслідком змішання під проводом сил Любові та Ворожнечі чотирьох коренів. Отже, в довкіллі й у людині з її органами відчуттів закладена та сама природа, істота суцього у вигляді коренів. Однак ні відчуттева, ні розумова складова людини, ні лише їхня сума не спроможні виявити найглибшу цілісність світу. Е. залишається вірним тим релігійним, орфіко-пітагорійським та іншим містичним вченням, які мали на нього вплив під час навчання та формування світогляду.

Т.П. Кононенко

ЕНЕСІДЕМ (Αἰνησίδημος) із Кноса (I ст. до н. е.) – античний філософ, представник *скептицизму*. На засадах відродженого вчення *Піррона* заснував в Александрії нову школу скепсису. Гол. твори Е. – «Вступ до Піррона» та «Пірронові промови» (бл. 43 до н. е.); перший втрачено, від другого залишилися лише короткі фрагменти.

Акцентуючи увагу на гносеологічному аспекті пірронівського скептицизму, Е. надає йому більш систематизованого вигляду. Обстоюючи релятивний характер чуттєвого сприйняття, він формулює десять аргу-

ментів (т. зв. скептичні тропи) проти можливості категоричних (догматичних) означень щодо речово-предметної дійсності: 1) Внаслідок відмінностей в організації почуттів у різних живих істот їх відчуття не можуть не відрізнятись. 2) Досвід спостережень за різними людьми засвідчує як різницю між їхніми тілами та душами, так і впливаючий звідси наслідок про відмінності їх вражень, думок, поведінки. 3) Суперечливість у сприйняттях навіть окремого індивіда може бути обумовлена його певними внутрішніми структурами. 4) Будь-якій людині притаманні постійні зміни настрою та душевного стану, й відповідно до них формуються уявлення. 5) У різних людей думки стосовно однакових речей можуть значно відрізнятись в залежності від місця народження та типу виховання. 6) Немає будь-чого, що існувало б у «чистоту», виокремленому вигляді, все існує лише в змішаному стані, і це певним чином впливає на уявлення. 7) Наші уявлення про об'єкти значною мірою залежать від відстані до них. 8) Дії, що спричиняють на нас об'єкти, залежать від повторюваності. 9) Будь-які речі, що опиняються у сфері нашої уваги, завжди пов'язані з іншими і ніколи не існують самі по собі. 10) Явища змінюють наші судження стосовно них залежно від того, як часто вони нам зустрічаються.

Отже, якщо оточуючий феноменальний світ скрізь конститує плинність та всезагальну відносність, то найбільш зваженою позицією буде «епохе» – «зуинка» у судженні, «утримання» від судження, і, як наслідок, – «атараксія» – повна незворушність. *Секст Емпірик* повідомляє, що Е. трактував вчення *Геракліта* про оманливість та суперечливість чуттєвих вражень і мінливість та становлення речово-предметного світу в дусі скептичної традиції, «слідував» йому у визнанні вищим критерієм істини божественного розуму – Логосу, причетністю до якого лише і можливе для людини істинне пізнання.

Є.В. Козлов

ЕПІКТЕТ (Επίκτετος) (бл. 50 – бл. 138) – видатний представник Пізньої Стої. Вважав, що основне завдання філософії – навчити розрізняти, що підвладно нам, а що – ні.

Е. – фригійський раб, учень римського стоїка Музонія Руфа. У похилому віці відпущений на волю. Заснував у Нікополі (Епір) власну школу. Повернувся до Риму в часи правління імператора Траяна.

Був широковідомим, хоча творів не писав. Проте слухати його приходили поважні римляни, у т. ч. сенатор Флавій Арріан. Перед смертю встиг завоювати і гучну славу, і заступництво імператора Адріана, але не зрадив своїм стоїчним переконанням і кіничному способу життя.

Повчання Е. дійшли до нас у вигляді «Бесід», що були зібрані й записані його учнем, майбутнім істориком Флавієм Арріаном з Нікомідії, який подав їх стисло і дав назву «Підручник (У чому наше благо?)». Твір мав визнання як з боку язичників, так і з боку християн. Відомо, що в V ст. св. Ніл, учень св. Іоанна Златоуста, переробив «Підручник» для анахоретів гори Синай; його взяв за основу свого монастирського Статуту св. Бенедикт. «Підручник» ставав настільною книгою моралістів від Тертуліана до Монтеня, Паскаля і Канта, також надихав поетів від Корнеля до Вінї.

Вчення Е. зводиться до трьох положень: 1) будь-яка істота, отже і людина, прагне до того, що їй корисно; 2) істинна сутність людини полягає в духовності, завдяки якій вона близька Богу; звертаючись до цієї природи, яка справді цінна й вільна, людина знаходить щастя; 3) дух людини згідно з власною природою має вдосконалюватися і розвиватися, що є наслідком наполегливої праці над собою. Отже, досягнення свободи – це внутрішній особистий процес. Нам не підвладно все, що знаходиться поза нами, тілесне, зовнішній світ. Не самі речі, а тільки наші уявлення про них роблять нас щасливими, або нещасливими; але наші думки, прагнення, а отже і наше щастя, підвладні нам. На переконання Е., хазяїн – іграшка пристрастей – менш вільна людина, ніж раб, що мужньо зносить негаразди. «А если ты вправду хочешь верно мыслить и хорошо жить, то ты, напротив, будешь искать ошибки и думать только о том, как бы исправить себя. Ты будешь помнить, что ничего, от нас не зависящее, не должно ни печалить, ни радовать нас: ни тело наше, ни богатство, ни слава. Ты будешь помнить, что у тебя есть совесть и разум, которые только и могут привести тебя к душевному спокойствию и счастью» (Эпиктет. В чем наше благо? // Римские стоики: Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. – М., 1995. – С. 223).

О.В. Александрова

◆
Е
◆

ЕПІКУР (Επίκουρος) (341-270 до н. е.) – сповідувач стриманого і поміркованого настрою душі, що сповнена благородного спокою і споглядальної рівноваги.

Походить з міста Самос, із сім'ї вчителя, афінського колона. З молодих років цікавився філософією, вчився в Навсіфана — послідовника Демокріта. Е. був вже відомим, коли в 306 до н. е. разом зі своїми учнями приїхав до Афін і створив філософську школу — «Сад», що проіснувала бл. восьми століть.

Епікурова теоретична спадщина складалася з філософських творів, листів і бесід, які він вів з учнями і друзями, але, на жаль, значна частина з них до нашого часу не збереглася. Втім, відомі його листи до Менекея, Піфокла, Геродота тощо, де він викладає власні погляди на фізику, астрономію, філософію, етику. Крім того, існує низка фрагментів.

Е. не тільки формулював етичний візирець життя, але й намагався підтвердити його обґрунтуванням із боку фізики, яку відпрацьовував за допомогою теорії пізнання і логіки. Всі людські біди пояснюються тим, що люди не знають, у чому полягає істинна насолода. Е. відкидає платонічний і стоїчний вибір на користь прагнення Блага. Він вважає його самообманом. Тому завдання філософії — піддати насолоду раціоналістичному дослідженню, тобто дослідити дійсну насолоду. Бо прагнучи насолоди, люди часто не знають, чого їм шукати. У такому випадку слід лікувати душу, щоб навчити людину насолоджуватися. Етичне вчення має показати перевагу саме шляхетних насолод. Згідно з Е., існують задоволення, що, пронизуючи плоть, викликають сильну, але короткочасну насолоду. Коли людина прагне тільки таких насолод, то це стає підставою для незадоволення і страждань, тому що спрагу подібних задовольень не можна задовольнити, а крім того, досягнувши певної сили, вони перетворюються на страждання. Від цих плинних і мінливих задовольень слід відрізнити стійку насолоду, насолоду спокою як стану рівноваги. Це стан самозаспокоєного тіла, що позбавлене страждань, бо не відчуває ані спраги, ані холоду, ані голоду. У листі до Менекея Е. підкреслює: «когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствие распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, ... но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог... Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие... От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот...» (Материалисты древней Греции. — М., 1955. — С. 212).

Звідси випливає, що Е., подібно до стоїків, вважає найвищим задоволенням спокій духу (атараксію), душевний спокій, який стає можливим, коли людина навчиться стримувати угамовувати пристрасті та плотські нахили, підпорядковуючи їх розуму. Саме розум допоможе людині зрозуміти різницю між задоволенням і благом; між стражданням і злом. Дійсним благом є таке задоволення, яке не призводить до плачевних наслідків. Отже, епікурейські мудреці не тільки зосереджені в собі, але й ні від чого стороннього не залежать.

Філософським підґрунтям етичної максими Е. був *атомізм*. Послідовник *Демокріта*, він не тільки онтологічно зміцнив етичну позицію індивіда в суспільному житті, але й знайшов об'єктивні підстави для його свободи в спонтанній поведінці *атомів*. Атоми Е., з яких складається все існуюче, навіть боги, мають форму, розмір і вагу. Під дією останньої вони падають вниз. Але під час падіння атом може відхилитись від «заданої» вагою траєкторії. Таке вільне «ухиляння» атомів є принципом побудови світу. Проте якщо першопринцип буття вимагав від атомів такої «поведінки», на підставі якої виникало різноманіття існуючого, то цей принцип знаходив своє відповідне вираження на рівні буття і богів, і людини. Боги Е. — це також атоми, але ця «атомна сукупність» вже мала усі функції, що були закладені в самій природі богів. Тому епікурейські боги ні в чому не знають нестатку, маючи в собі все необхідне і достатнє. Вони настільки зосереджені на собі й самозаглиблені, що будь-який зв'язок зі світом тільки б зруйнував їх блаженство. Ось чому ні вони не впливають на світ, ні світ не впливає на них. Так демонструється абсолютна свобода задоволення і його незалежність від будь-яких обставин життя. Таку філософську відповідь імперському світові й такий зразок людської поведінки в соціумі, що став їй чужим, запропонували епікурейці. Людина має бути вільною у своїх вчинках, бо свобода запрограмована природою атомів. Людина має бути вільною від страхів за своє потойбічне майбутнє (загробне життя). Е. пояснює безпідставність побоювання смерті. По-перше, тому, що душа, яка теж складається з атомів, вмирає разом з тілом. По-друге, смерті не треба боятися, бо поки ми є, смерті немає, а коли приходить смерть, то нас вже немає. Отже, смерть не має до нас жодного відношення. Але, щоб так сприймати світ і усвідомити дійсне місце людини в ньому, слід займатись філософією:

«Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому — для того, чтобы, старея, быть молоду благами..., а второму — для того, чтобы быть одновременно и молодым и старым вследствие отсутствия страха перед будущим» (там само. — С. 208).

Вплив епікуреїзму на уми філософів був досить значним. Античний епікуреїзм — то феномен не тільки ранньої елліністичної доби. Дещо пізніше ці ідеї були широко розповсюджені в Римі, де з новою силою проявили себе у філософії *Лукреція Кара*. Доба Відродження підхопила і передала Просвітництву гасло епікуреїзму в інтерпретації Лоренцо Валли, Поджо Браччоліні та ін., проте, не завжди зберігаючи діалектичну помірність і розсудливість у вирішенні головних філософських питань.

О.В. Александрова

ЕПІКУРЕЙСЬКА ШКОЛА (кін. IV ст. до н. е. — поч. VI ст. н. е.) — філософська школа пізньої Античності, засновник якої вважав, що щастя в житті невіддільно від мудрості, чесності та справедливості, які у свою чергу невіддільні від насолоди.

Епікур заснував школу, що отримала назву «Сад», у 306 до н. е. Її підвалини складало філософське вчення вчителя. Епікур поділяв думку Ксенократа про те, що філософія складається з логіки, фізики і етики, з них фізика і логіка підпорядкована етиці. Тому Епікур цінував в області логіки лише вчення про критерії істини. У теоретичному відношенні критерієм істини є сприйняття, а в практичному — відчуття задоволення і невдоволення. Фізика цікавить епікуреїців лише тому, що знання природних причин звільняє нас від страху перед богами і смертю. Так, у листі до Менекея Епікур підкреслює: «Поки ми живі, смерті немає, а коли вона приходить, більше немає нас». Отже, знання людської природи відкриває нам, чого ми маємо бажати, а чого — уникати. Мета етики — зміцнити становище людини, додати їй впевненості в собі. Для цього людина повинна усвідомити, що її завдання — зберегти своє індивідуальне життя.

У своєму розвитку Е. ш. пройшла три етапи. Перший — елліністична доба (кін. IV-III ст. до н. е.) — ранній, або стародавній «Сад». До нього відносять творчість самого Епікура, його найближчих друзів — Метродора з Лампсака, Ермарха з Мітилені, які займались натурфілософією, але твори їх не збереглися. Серед молодшого оточення Епікура —

Геродот, Піфокл, Менекей; збереглися листи Епікура до них. У школі панували демократичні порядки, про що свідчить участь в її роботі рабів і жінок. Методом викладання були бесіди і листування. Другий період існування Е. ш. припадає на греко-римську добу (II-I ст. до н. е.) – середній «Сад». Серед численних учасників – Філодем, що розробляв питання індуктивної логіки, Аполлдор Александрійський, наукова спадщина якого складає бл. 400 книг і під керівництвом якого середній «Сад» досяг свого розквіту. Третій період історії Е. ш. пов'язаний з часом римської імперії (I-VI ст. н. е.) – пізній «Сад». Серед найвідоміших епікуреїців того часу – Сірон, що заснував школу поблизу Неаполя; Філодем з Гадари, відомий своїми атомістичними поглядами, який став вчителем *Лукреція Кара* – філософа, у творчості якого римський епікуреїзм досяг свого найвищого розквіту. Епікуреїзм існував у Римі до поч. VI ст., хоча на певний час школа була закрита імператором Доміціаном (кін. I ст.). Попри усе, епікуреїзм зберіг свій вплив на свідомість римлян. Школа була відновлена за часів імператора *Марка Аврелія* в 2-й пол. II ст. Вплив ідей епікуреїзму відчували Гораций, Вергілій, Овідій, Лукіан. Останній різко критикував його вульгаризацію і виродження в гедонізм. Пізніше, у добу Відродження епікуреїзм знову набере певного впливу.

О.В. Александрова

ЄДИНЕ, єдність, першоєдність – поняття античної філософії, що фіксує взаємозв'язок певних предметів, процесів, які утворюють цілісну систему взаємодії, стійку в змінах і таку, що входить до більш широкої системи; першопринцип, що забезпечує цілісність як одиничної речі, так і світу взагалі.

Антична думка визнавала такий початок, що містив у собі сукупність доцільного і недоцільного, упорядкованого і хаотичного, тобто буття і небуття. Він має бути вище самого мислення і водночас охоплювати все позамисленнєве. Такий початок в Античності позначався як «єдине», «одне», «єдність», «першоєдність». Його розуміли як таке, що вище душі й розуму, а наприкінці Античності навіть вище самого космосу. У давньогрецьк. філософській традиції Є. розглядалось і елементно-інтуїтивно (рання класика), і мисленнєво-дискурсивно (середня класика), і діалектико-спекулятивно (висока класика), і дискриптивно-конструктивно (пізня класика). Рання класика свідчить: *Анаксимандр*

◆
Е
•
Є
◆

вважав, що всі окремі елементи походять з Є.; *Геракліт* у душі власного вчення про всезагальне становлення визнавав, що з Є. – все, і з усього – Є.; *елеати* (на відміну від *Демокріта*) не тільки визнавали єдність як буття, але й аргументували її перевагу порівняно з множинним; для *Анаксагора* *гомеомерія* постає як чуттєво-матеріальна єдність елементів, що, відображаючись у кожному елементі, утворює єдину структуру; в піфагорейців «монада-одиниця» також виступає підґрунтям чисел, які у свою чергу слугують законом для кожної речі. Середня класика від інтуїтивного сприйняття дійсності переходить до свідомого дискурсу. Хоча спеціальних роздумів стосовно Є. її представники не залишили, проте, як вважав О.Ф. Лосєв, єдність для них була дискурсивним дослідженням загальностей, тобто намаганням дискурсивно подолати дискретно подані речі. Платон для усвідомлення Є. застосовує діалектико-спекулятивний метод, який дозволяє розуміти його як універсальну узагальненість, з якої можна було виводити як систему інтуїтивно даного чуттєво-матеріального космосу, так і дискурсивну визначеність останнього як цілого і частин цього цілого. Є., що осмислене таким чином, перевищує сутність і постає як концепція понадінтуїтивного і понадмисленнєвого «Блага», де в абсолютному злитті перебувають нерозгорнуте буття і свідомість (знання), «видиме» і сам процес споглядання. Благо водночас іманентно буттю і знанню як виток і сила, що їх пронизує, надаючи їм структурність, і трансцендентно буттю і знанню, тому що буття ніяк окремо Благо не втілює, а знання не може його безпосередньо схопити. Отже, Платон не просто фіксує зв'язок єдиного і множинного, але й діалектично інтерпретує його («Парменід», «Тімей», «Філеб» тощо). Він демонструє зведення множинності до єдності й наполягає на вищості єдності (як «безпідставного принципу») над множинністю («Федр», «Теетет», «Федон» тощо). *Арістотель*, у цілому поділяючи підхід Платона, досліджує проблему Є. не із загальнокатегоріальної позиції, а як проблему єдності, описуючи певні її типи (з підвидами), серед яких є акціденціальні та субстанціальні. Завдяки застосуванню формально-логічного методу, Арістотелю вдається, на думку О.Ф. Лосєва, структурна побудова і систематичне вираження «єдності» як єдинорозподіленої цілісності («Метафізика»), що була діалектично встановлена Платоном. За добу еллінізму (пізня Античність) проблема Є. перетворилась на теорію суб'єктивного сходження (стойки).

У неоплатонізмі проблема Є. досягає не тільки ступеня конструктивно-діалектичної системи, але й вчення про його теургійно-міфологічну сутність (Плотін «Еннеади», Прокл «Про першооснови теології», Ямвліх «Єгипетські містерії» тощо). Антична спадщина щодо проблеми Є. мала великий вплив на формування християнської філософії в Середньовіччі, а згодом і на філософію Нового часу. О.В. Александрова

ЗЕНОН (Ζήνων) з Кітія (Кітіона) (бл. 336-264 до н. е.) – філософ, засновник школи стоїцизму. Прибувши до Афін, протягом двадцяти років вивчає філософію в кініка Кратеса (Кратет), представника мегарської школи Стілпона, а також у філософів платонівської Академії Ксенократа і Полемона. З їх вчень З. намагався взяти найцікавіше: від кініків – індивідуалізм, космополітизм, вміння абстрагуватись від зовнішнього світу; від мегарців – визнавав реальність «загального»; від платоніків – культ знань, прагнення добродійного життя, узгодженого із Зевсом, тобто божественним Логосом. На поч. III ст. починає викладати власне вчення в «художній Стої» – колонаді на афінській агорі, що була розписана Полігнотом. Найбільш сумлінних учнів З. стали називати «стоїками».

З творів З. (Діоген Лаерцій налічував їх більше двох десятків) до нашого часу не дійшло жодного. Дослідники античної філософії аналізують і викладають вчення стоїків, посилаючись на фрагменти, що містяться у творах Цицерона, Плутарха, Секста Емпірика і Діогена Лаерція.

Своїм вченням стоїки намагались відповісти на питання про смисл і мету життя. З. вважав, що кінцева мета людини – жити «у згоді з природою». Але останнє співпадало в його свідомості з життям у згоді з добродійністю, адже сама природа веде нас до добродійності. «И наоборот, жить добродетельно – это значит то же, что жить по опыту всего происходящего в природе, потому что наша природа есть лишь часть целого. Стало быть, конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), – жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего. Это и есть добродетель и ровно текущая жизнь счастливого человека, в которой все совершается согласно с божеством каждого

и служит воле всеобщего распорядителя» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 295-296). З. тісно пов'язує фізику, логіку й етику, що типово для стоїчної філософії в цілому. Такій єдності відповідає система категорій, що була розроблена стоїками. Найцікавішою є категорія Логосу, яку стоїки запозичили в *Геракліта* разом з ідеєю про походження світу з «вогню», що циклічно спалахує і згасає. Першовогонь, як й імаєспітний йому Логос, має різну напруженість, отже, і матерія, що відповідає останньому, буде відрізнятись грубістю або витонченістю. Людина — одно з втілень Першовогню. Останній володарує в її душі, як і в небі, сонці, ефірі, землі тощо. Отже, світ, згідно з вченням стоїків, — єдине тіло — живе і розподілене, одухотворене, бо наскрізь просякнуте «тілесним диханням», тобто «пшевною». Разом з тим, світ ототожнюється з богом, що постає як вогняний початок, діяльна природа і розумний порядок, а тому все, що в ньому відбувається, відбувається логічно, тобто згідно з необхідністю і доцільністю. Світ стоїків позбавлений пустоти, тому він не знає свободи. А те, що у повсякденності оцінюється як свобода, є свавілля, або «помилковість серця і розуму».

Доля у стоїків тотожна Логосу. «Доля є Логос космосу», що згідно з божественною волею упорядковує все у світі. Для людини конче потрібно знати Логос, тобто закон будь-якого життя — чи то людини, чи то космосу. Мудра людина — це та, що зрозуміла душу (універсальний закон), отже, — бога, і виробила відповідне ставлення до нього. Тому стоїка, який усвідомив це, доля веде. *Клеанфу* приписують такий вислів: «Согласного судьба ведет, а несогласного тащит». Стоїк розуміє і любить свою долю, яка б не припала йому. Таким чином, Логос (тут) — не тільки слово, але й Закон, Доля, Необхідність і Справедливість. Мудрець живе добродесним життям, тобто в згоді із законами природи, що забезпечує йому атараксію (спокійне і безтурботне існування). Для цього він має умовно поділити все існуюче на те, що залежить, і на те, що не залежить від нас, а тому не підпадає під правову оцінку (добро-зло). Залежним від людини вважались лише наші моральнісні наміри. Отже, тим, що не залежить від нас, стоїки вважали життя, смерть, природу, страждання, багатство, злиденність — до них людина має ставитись байдуже. «Байдужість» тут відповідає бажанню прийняття того, що людині приготувала природа, тоді як

пристрасті свідчать про те, що в ній поки триває внутрішня боротьба. Гідне життя не є показником заможності, а щастя не співпадає із задоволенням. Отже, щасливим є той, хто буде власне життя згідно з божественним стрижнем. Тому справжній стоїк буде щасливим від послідовного дотримання власного моральнісного вибору, навіть під час фізичних страждань. Ідеалом мудреця для стоїків був *Сократ*, що зумів подолати владу чуттєвих пристрастей над собою, і тим самим отримав незалежність від зовнішнього світу. Проте стоїчна етика, на відміну від сократівської, не євдемонічна: добродішність і щастя в ній – два різних полюси.

Своє нове життя ідеї античного стоїцизму отримали в добу Відродження. Вони ставали предметом теоретичних дискусій, моральних диспутів. Питання «блага», «щастя», «задоволення», «чеснот», «людської долі» тощо активно переосмислювались, перетворюючись на філософські проблеми, вирішенню яких присвячували свої твори Лоренцо Валла і Мішель Монтень.

О.В. Александрова

ЗЕНОН ЕЛЕЙСЬКИЙ (Ζήνων ὁ Ἐλεάτης) (бл. 490-430 до н. е.) – найвідоміший представник школи Парменіда, яка проіснувала понад сто років. Вся діяльність школи була спрямована на захист основоположень філософії *Парменіда*. Це зумовлювалося тією обставиною, що, здійснивши кардинальні зміни в розумінні істоти буття, Парменід практично заперечив самочинний характер фізичного світу, світу відчуттєвих речей. Значний полемічний струмінь, спрямований на основоположення школи *елеатів*, спонукав до розробки своєрідної методики захисту, яка набула вигляду первісної діалектики як філософського методу у творчості З.

Діалектичний метод захисту основоположень Парменіда передбачав пошук суперечностей в аргументах інших філософів. Захисту підлягали в основному твердження, які стосувалися визнання неможливості множинності та руху щодо єдиного буття. З. будував власну аргументацію від супротивного. Спершу він начебто приймав позицію супротивника, а потім вказував на ті суперечності, до яких призводили складники такої позиції. З. визнає множинність, рух, самостійне буття речей у визначеннях часу та простору для того, щоб продемонструвати їхню суперечливу природу в процесі обговорення і

означити суперечності в аргументах співбесідника – «діалектиці», що, в реплі репліт, спонукало до визнання супротивником, що логічно ні рух, ні множинність помислити, продумати неможливо. Ці непересборні суперечності З. називав «апоріями». Апорії З. присвячені дослідженню «протяжних величин», «визначенню місця» та «можливості руху».

Т.П. Кононенко

«КАТЕГОРІЇ» («Κατηγορία») (приблизно 360-355 до н. е.) – логічний твір *Арістотеля*, присвячений аналізу категоріальної структури висловлювання. На думку деяких дослідників XIX-XX ст. (А. Брандис, В. Розе, Л. Шпенгель, К. Прантль, А. Герке, Е. Дюпрель, В. Йегер), «К.» не належать Арістотелю; інші (Ф. Вайц, Е. Целлер, Г. Гюмперц) вважали несправжніми лише Postpraedicamenta (гл. 10-15); останнім часом переважає тенденція визнавати автентичним весь текст твору (Л. Мініо-Палуелло, І. Хусик, В. Д. Росс, Дж. Екрілл, І. Дюринг).

Праця розпочинається з розгляду різновидів відношення між іменами та речами. Автор наголошує, що висловлене може мати істинний чи хибний зміст, а може і не мати змісту, якщо воно не має жодного змістовного зв'язку. Арістотель розрізняє те, що здатне висловлювати підмет, але самим цим підметом не є (вторинна сутність), і те, що є властивістю підмета, але сам підмет висловити не може. Автор постулює: з висловленого без жодного зв'язку кожне означає або сутність, або кількість, або якість, або відношення, або місцеперебування, або час, або положення, або стан володіння, або стан дії, або стан страждання. Усе з наведеного саме по собі не містить жодного ствердження чи заперечення. Арістотель розрізняє первинну сутність – те, стосовно чого будується висловлювання (підмет), і вторинну сутність – те, що здатне висловити підмет, але самим підметом не є. Визначною властивістю сутності, на думку автора, є здатність приймати протилежності внаслідок власної зміни. Арістотель використовує поняття «рід» і «вид» і визначає їх як вторинні сутності – загальні поняття, здатні висловлювати певний обсяг підметів (первинних сутностей). Усі категорії, крім першої, висловлюють ознаки первинних сутностей, перелік яких відповідає спектру питань, які можуть бути поставлені стосовно підмета. Головна властивість кількості полягає, на думку автора, у можливості визначення цієї ознаки через поняття «рівність»

та «нерівність». У 7 гл. Арістотель формулює тезу про первинність того, що пізнається, адже воно існує незалежно від процесу його пізнання. Автор аналізує поняття «співвіднесеність» і приходиться до висновку, що лише сутності є безвідносними інстанціями, тому що дійсність їх смислу не залежить від визначення їх відношення до чогось іншого. Аналізуючи категорію якості, Арістотель наголосив, що якість може бути більш чи менш тривалою або невід'ємною, але і та й інша є обов'язково відносними. Так само відносними він визначає категорії дії та страждання. У 10 гл. автор визначає чотири різновиди протиставлення речей: співвіднесеність, протилежність, позбавленість чи володіння, ствердження чи заперечення. Спроба змістовного визначення поняття «протилежність» в 11 гл. не дозволяє створити цілісного і завершеного уявлення про точку зору автора на це питання. У 12 і 13 гл. Арістотель аналізує проблему причинності та послідовності, наголосуючи, зокрема, що можливість зворотного зв'язку в імплікації не падає підстав для ствердження консеквента причиною буття антецедента. У 14 гл. здійснено дослідження шести виокремлених автором видів руху: виникнення, знищення, збільшення, зменшення, перетворення та зміщення. В останній, 15 гл. Арістотель коротко визначається із значеннями категорії володіння.

Г.В. Бокал

КІНІКИ (κυνικοί) (2-а пол. V – III ст. до н. е.) – одна із сократичних шкіл, метою якої була практична філософія і обґрунтування принципу свободи духу, що полягає у відмові від свідомого регулювання життя.

Засновником кінічної школи вважають Антисфена Афіньського, який спочатку вчився у софіста *Горгія*, а потім – у Сократа. Викладав у гімназії з назвою «Кіносарг» (перша частина слова в перекладі з грецьк. – «собака»). За спосіб життя, який вели члени цієї школи, сучасники, як і вони самі себе, називали їх «собаками». Проте Діоген Сінопський разом зі своїм вчителем Антисфеном вирізнялись не тільки своєю епатажною поведінкою, але глибиною і оригінальністю філософського мислення. К., як і кіренаїки (як послідовники Сократа), намагались з'ясувати співвідношення смислу і явища, свідомості й буття, культури і природи, свободи духу і свавілля тіла, матерії, що у свою чергу, вимагало визначення принципу пізнання і людської поведінки. Для Сократа ідеал зв'язку «культура-природа» полягав

у рівновазі, а свобода людського духу проявлялась у розумному перетворенні життя, беручи до уваги його властивості й важливості. К. також визнавали благо загальною метою і запитували, в чому слід шукати його прояв для конкретної людини. Одиничність, вважали вони, містить у собі всезагальне, треба тільки не заважати повсякденному життю затьмарити її. Тобто, людина – цілком розум, свідомість, дух. Вона є чистий смисл, ідея – нерухома, непристрасна, незмінна. Отже, з одного боку, життя для мудрої людини не повинно давати жодного приводу для хвилювання. А з другого – всі природні потреби людини і будь-яке їх задоволення – законні та пристойні. Тому чим більш зухвалою є поведінка, тим більше, на думку К., вона свідчить про їх свободу.

О.В. Александрова

КІРЕНСЬКА ШКОЛА (2-а пол. V – 1-а пол. III ст. до н. е.) – одна із сократичних шкіл, метою якої була практична філософія з обґрунтуванням свободи духу і самостійності індивіда.

Засновником школи був Арістіпп із Кірені (добре освічена людина), який протягом певного часу спілкувався із Сократом. Умовно кіренаїків за часом і за напрямками вчення поділяють на старших, яких саме і очолював Арістіпп, і молодших, що реформували первинне вчення школи в напрямку, за виразом О.Ф. Лосева, «кіничного гедонізму» (Феодор Кіренський, Гегезій). Провідною метою філософії К. III ст. була мета Сократа – прагнення створити для людини свободу духу, тобто теоретично обґрунтувати умови поведінки, слідуючи яким людина вивільняє себе з виру життєвого хаосу. Загальну ідею добра і прескрасного, на якій зупинився Сократ, Арістіпп провів далі. Він вважав, що загальне міститься в одиначному. Питання тільки в тому, щоб знайти людську достовірність. На відміну від *кініків*, він вважав, що сутність для свідомості є усвідомлення себе як одиначності, або відчуття, тобто людська достовірність полягає в чуттєвому досвіді. Звідси «добро» слід шукати в комфорті почуттів, тобто в насолодах і задоволеннях. Кіренаїки намагаються здолати абстрактну суб'єктивність введенням принципу мислення, розсудливості (поміркованості) і розумової культури. За виразом Гегеля, «культура мислення стає єдиною умовою, за якою можна отримувати задоволення», зберігаючи свободу духу. Арістіпп наголошує, що не людина існує

для задоволень, а задоволення — для людини, вона відкриває в них для себе сенс добра і зла. (З цього приводу Діоген Лаерцій наводить багато прикладів дотепного захисту Арістіппом власної позиції.) Проте усвідомлення незбігу досвіду одиничного (відчуття) із всезагальністю в молодших кіренаїків переростає у впевненість, яку афористично сформулював Гегезій: «Нет полного счастья. Тело мучимо многообразными страданиями, и душа страдает вместе с ним; поэтому безразлично, выберем ли мы жизнь, или смерть. Само по себе ничто ни приятно, ни неприятно.» Отже, «всезагальне» перестає задовольняти кіренаїків як критерій індивідуального, а разом з тим і як путівник для свободи духу.

О.В. Александрова

КЛЕАНФ (бл. 330 — 232 до н. е.) — один із засновників стоїцизму (керував школою в 264-232 до н. е.). Відсутність творів К. не дозволяє сучасним дослідникам виокремити його персональний внесок у вчення стоїків. К., як і всі стоїки, розподіляє філософію на фізику, логіку і етику. Логіку він розуміє як вчення про слово, поділяючи її на риторику і діалектику. Як «фізик», К. обстоює єдину матерію, що в залежності від згущеності, існує в різних станах: вогонь, вода і земля, являючись водночас світовим Логосом, який є формоутворюючим принципом. За свідченням Стобея, К. належить гімн, в якому є рядки, присвячені Логосу: «Ничего не происходит во вселенной, ни в эфирном полюсе неба, ни в море... Ты умеешь... превратить кривое в прямое, и приводить в порядок то, что не имеет порядка... Во всем лишь единое понятие (логос), которое всегда существует и которого избегают те, которые являются дурными среди смертных... они всегда желают обладать благом, но не понимают божьего общего закона и не внимают тому, починаясь чему разумно, они жили бы счастливой жизнью». Погоджуючись з *Гераклітом*, визнає періодичне спалахування Всесвіту — «все з вогню, і все — у вогонь». Боги і демони — теж сили природи, на різних ступенях їх розвитку. Логос мислиться як закон і мета буття усього існуючого. Отже, і життя людини має відбуватися згідно з природою (= розумом, логосом), бо тільки таке життя є добродетельним. За свідченням Діогена Лаерція, К. вважав: «Добродетель — это согласное расположение души... В ней заключается счастье, так как душе полагается пребывать в согласии со всей жизнью». Щоб стати мудрою, людина

має викоренити в собі усі пристрасті, знати і любити свою долю, бо розумного доля веде, а нерозумного тягне, бути індиферентним до того, що від неї не залежить.

О.В. Александрова

КСЕНОФАН (Ξενοφάνης) з Колофону (бл. 565-473 до н. е.) – традиційно вважається попередником творчості елейців (*Парменід*, *Зенон*, *Мелісс із Самосу*) і, зокрема, попередником філософії Парменіда. Хоча цей зв'язок тематично умовний, оскільки хронологія мотивів творчості К. та Парменіда свідчить про зміну провідного і похідного значення взаємин. Існує думка, що К. підготував появу основних ідей філософії Парменіда, а згодом застосовував вже для власної творчості розробки останнього. Це стосується, зокрема, і вчення про єдине божество. Стратегія мислення обох філософів практично однакова. Якщо ж зважити на тривалість життя К. – 92 роки – ця думка цілком заслуговує на увагу.

Найбільшого визнання серед сучасників К. здобув завдяки новітнім поглядам на природу божества, тобто в царині теології. Його супротивниками стали авторитети Гомера та *Гесіода* в міфологічному напрямку з'ясування істоти богів. К. виступив з критикою приписування богам людських вчинків, які мають неетичний характер. За К., саме люди створили образи богів за власною подобою, тобто уклали антропоморфні уяви про богів. З критики антропоморфних уяв людей про богів К. виводить і твердження щодо існування не багатьох богів (люди приписують їм власні риси, і, водночас, суспільний людський родовід – вбачають їх множинно), а лише одного. Діоген Ласертський згадує про те, що К. уявляв собі божество «кулистовидним». Відмінність божества К. від людей стосується і відмінності від міфологічних богів. Він наполягав на перевазі божества над силою богів Гомера та *Гесіода*.

Бог (божество) К. є істотою вічною, не подібною до тілесності й моралі людей, і, за міфологічною подобою, неподібного до істоти пантеону богів ні сутнісно, ні, головне, кількісно. Критика К. антропоморфічних рис бога включає і кількісний чинник: множинність людської спільноти співмірна з множинністю богів Олімпу та підрядної дійсності. Тому-то бог К. має не лише відміншу від міфологічних богів і людей істоту, але є одиним, одиничним, одним та єдиним. Отже, він не може бути ні обмеженим, ні необмеженим, ні порушним,

ні непорушним, оскільки всі ці визначення стосуються в першу чергу властивостей світу людського позірного та приписаних людьми властивостей власного світу міфологічних богів. Філософський розвиток цих ідей шляхом їхньої раціоналізації знаходимо в Парменіда.

Т.П. Кононенко

ЛЕВКІПП (Λεύκιππος) (500-440 до н. е.). Постать Л. і на сьогодні викликає значні дискусії, оскільки не збереглося виключно достовірних свідчень про перебіг його життя та творчості. Однак існує припущення, що принципи теорії *атомізму* в основі були започатковані саме Л. на підставах поєднання здобутків іонійської філософії та елейської доктрини з елементами діалектики *Зенона*, і розвинені згодом у цілісне вчення *Демокрітом*. Саме тому атомістичну теорію світобудови розглядають під іменами двох грецьк. філософів, узагальнюючи основні положення як належні обом.

Т.П. Кононенко

ЛОГОС (грецьк. λόγος) – термін давньогрецьк. філософії, що мав принципове значення для античної та християнської середньовічної філософії. Він позначає єдність мислення і мови, яка доходить до повної тотожності. Залежно від контексту в грецьк. мові Л. трактується або в широкому, або у вузькому сенсі. Серед смислових визначень дослідники наводять такі: «смысл», «поняття», «категорія», «визначення», «думка», «умовивід», «судження», «принцип», «відношення», «дослідження», «наука», «закон», «доказ», «метод», «розум» тощо. Серед мовних – «слово», «мовлення», «розмова» тощо. А. Тихолаз наводить такі значення слова «Л.» за часів *Геракліта*: «1) щось вимовлене, висловлене; 2) ідея, або сенс, зміст; 3) точка зору, думка, те, що мають на увазі, «в голові»; 4) підстава («на якій підставі»); 5) суть, реальний смысл; 6) міра; 7) співвідношення, пропорція; 8) загальний принцип або правило; 9) розумова здатність; 10) сутність чого-небудь...» (А. Тихолаз. *Геракліт*. – К., С. 35). У цілому, в античній філософії Л. – це і об'єктивний зміст, і діяльність розуму, що його усвідомлює. Л. символізує смислову упорядкованість буття і свідомості, а також опозицію всьому несвідомому, невербальному, безглуздому та безформному у світі й людині.

Термін «Л.» у філософське вживання вводить *Геракліт*, можливо, «з метою підкреслити прірву між логосом як законом буття і неадек-

ватною йому мовою людей» (С. Аверинцев). Для нього як представника ранньої класики, яка шукала «самосуще», «природу» (грецьк. — «фюсіс») кожної речі та існуючого світу в цілому, «матерія» Вогню передбачала внутрішню закономірність власного розгортання. Л. надає світові цілісність і гармонійність. У середині світової всеєдності «все тече», тобто речі й субстанції перетікають одне в одне, проте ритм їх взаємопереходу (заданий Л.) не хаотичний, а закономірний. Тому, завдячуючи поняттю Л., Гераклітова картина світу зберігає стабільність і гармонію. Л. — це незнищений, незмінний закон, закономірність, або ж міра мінливості й мінливих речей. Саме він визначає відношення вогню до власних видозмін та станів. І якщо вогонь варто визнавати за стихію світової єдності, то свідчить нам за це Л. Цій єдності Л. сповіщає не лише форму закону, визначеності, але й справедливості світу вогню. Він діє як впорядковуюча мудра сила, подібна філософському божеству, якому вже підкоряється весь попередній пантеон міфологічних богів. Л. є прихованим, не очевидним законом, який править світом. Він прихований не лише у позірних відчуттєвих явищах, але й для розуму людей та їхньої душі. Теологічний аспект Л. знаходимо у фрагменті, в якому Геракліт сув'язно висловлюється і про божество-досконалість, і про вогонь-єдність, і про Л.-закон, відмінний від усіх речей, але споріднений з ними тим, що ними керує.

У філософів середньої, високої та пізньої класики поняття Л. втрачає фундаментальний онтологічний зміст і отримує логічне значення. У Платона Л. вживається в значеннях «поняття» і «судження» («Теетет»), «обґрунтування» і «критерій» («Горгій»), «теорія», «розум» і «розумне обґрунтування» («Держава»), «логічний принцип» і «категорія пізнання» («Софіст») тощо. Продовжуючи платонівський підхід, Арістотель доповнює вживання терміна Л. у значенні «слово», «пояснення», «визначення», «аксіома» тощо. У добу еллінізму стоїчна філософія відновлює субстанціальність розуміння Л. як творчої складової Вогню, від спалахів якого періодично виникає і руйнується існуюче. Для стоїків Л. — ефірно-вогняна душа космосу і водночас сукупність потенцій-ідей, які в поєднанні з інертною матерією народжують речі. Зенон і Клеанф називають його «божественним розумом» і «провидінням»; Хрисипп — «універсальною доцільністю». Їхня концепція

стоїчного способу життя та ідеал мудреця базувалися на розумінні Л. як єдиного закону, за яким побудована природа і людська доля, і з яким має узгоджуватись людська поведінка, бо саме розумна людина повинна любити свою долю і свідомо слідувати їй. *Неоплатонізм*, продовжуючи традиції *Платона*, *Арістотеля* і *стоїцизму*, остаточно ідеалізує «логоси-принципи», що еманують з нуса-першодвигуна, формуючи і регулюючи чуттєвий світ.

На відміну від субстанційного, але не особистісного розуміння Л. в античній філософії, в іудейській і християнській традиції Л. було переосмислено як Слово особистого «живого» Бога, що Словом творить світ, приводячи його з небуття до буття. Для Філона Александрійського Л. перетворюється на «образ Бога», «другого Бога», що відіграє роль посередника між трансцендентним Богом і поцейбічним світом. Засади християнського тлумачення Л. (як Слова) були закладені в Євангелії від Іоанна, де сказано: «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово». Ісус Христос – «втілений Бог» – несе людям одкровення і спасіння. Як Слово Бога Він є тотожним Богу-Отцю і постає Другою Іпостассю Трійці. Таким чином, ідея Л. входить у патристику, формулюючи Символ Віри, що був прийнятий на Нікейському соборі (325), і стає одним із найплідніших філософських понять християнського Середньовіччя.

О.В. Александрова, Т.П. Кононенко

ЛУКРЕЦІЙ, Тіт Лукрецій Кар (Titus Lucretius Carus) (бл. 99/95 – 55 до н. е.), римський поет та філософ, представник і популяризатор античного *атомізму*. Про життя Л. майже нічого не відомо; ймовірно, мешкав у Римі та походив із знатного роду. Л. був винятково освіченою на свій час людиною, філософії навчався в епікурейській школі Філодема в Неаполі; за іншими свідченнями – в афінській школі («Саду») епікурейця Зенона Сідонського.

Л. відомий як видатний послідовник Епікура й автор філософської поеми «Про природу речей» («De rerum natura»). Латиномовна поема Л. містить найбільш систематизований аргументований виклад епікуреїзму, за жанром наслідує традицію давньогрецьк. філософсько-дидактичного еносу, складається з 6 книг і має 7415 рядків – дактилічних гекзаметрів. Л. повторює Епікура, надаючи переваги практичному аспекту його вчення – етиці. Своє покликання він вбачає в тому,

◆
Л
◆

щоб донести до людей «правдиве вчення», просвітити їх, жадає «від пут забобону» та «од тіснин марновірства», від «полону страху» «людські душі звільнити». Звідси призначення поеми та мета Л. – «озирнути найпотаємніші глибини речей», «пробитися до початків речей», осягнути «найвищу сутність неба й богів», але «...щонайперше слід розумом чуйним пізнати з чого душі, як і духу людського, природа постала» (I, 124-125). Отже, пізнання світу людиною починається класично – з пізнання самої себе. Проте в розбудові філософської концепції Л. переважає фізична частина, й цілісна картина всесвіту набуває ознак механічно функціонуючої самодостатньої системи, де людина постає як структурна складова світобудови.

За Л., подолати невігластво та страх людини здатна сама природа, «весь лад її, вигляд», достатньо лише показати її такою, якою вона є насправді, відшукати причини земних та небесних явищ, виходячи з власних законів природи. Все у світі відбувається «незалежно від волі безсмертних», і «з нічого ніколи не виникає ніщо», а тому потрібне «...насіння, що з нього могли б народитися речі» (I, 200). Атоми в Л., – «родотворне насіння», «першопчатки речей», «первісні тільця», «первні», – вічні, щільні, непроникні; вони послуговують матеріалом для природи – «майстрині речей». Сама ж природа в Л. уособлює творче начало всесвіту, – вона «винахідниця всіх речей», «родотворна» та «животворна», вона створює, узгоджує, керує та чинить покарання, – отже, по суті, божественна. Атоми різні за формою, розміром та вагою, що обумовлено кількістю та характером поєднання вже в самому атомі «найдрібніших частинок» («шпилів»), які самі по собі (поза атомом) існувати не можуть. Кожна річ – це «найстрокатіша суміш» атомів, які «своїм збігом, рухом, порядком, положенням» зумовлюють її фізичні властивості. Будь-які зміни в речовому світі відбуваються завдяки зникненню старих та виникненню нових «стійких сполук» «первісних тілець». Атоми є також носіями руху – вони налітають із порожнечі безмежного всесвіту прямовисно з однаковою швидкістю незалежно від своєї ваги. У цьому одвічному русі деякі з них здатні спонтанно ледь відхилитися від лінії падіння. Стикаючись та поєднуючись з іншими, атоми протягом віків «народили» весь довколишній світ. Розвиваючи надзвичайно важливе положення Епікура про відхилення атомів в їхньому падінні, Л. звільняє людину

від неблаганних «приписів долі» — фатального детермінізму; випадкове відхилення атомів стає теоретичною основою розкутої волі людини.

Душа людини складена з найдрібніших та округлих атомів; саме вони, перебуваючи в усьому тілі, дають можливість людині відчувати. Головне ж місце посідає дух (розум), який неподільно пов'язаний з душею та міститься в грудях. Як дух, так і душа смертні; народжуючись із тілом, разом з ним розвиваються та занепадають, а покидаючи його в момент смерті, розпорошуються в просторі: «Смерть для нас, отже, — ніщо; ми не маємо з нею... жодних стосунків» (III, 830-831). За Л., світ пізнаваний. Чутгеве сприйняття дає достовірні свідчення, які за певними правилами зазнають відображення в розумі та усвідомлюються ним. Будь-яка річ неперервно «вищпромінює» зі своєї поверхні «образи-тіні», «тонкі подобизни» (точні копії форми речі) у вигляді надзвичайно витончених «плівок», які навсібіч «легкоплинно пурхають» у просторі. Завдяки проникненню через очі та «тілесні отвори» («пори») душі всередину тіла людини, вони утворюють певні враження і стани свідомості.

Критикуючи марновірство та культовість традиційної релігії, Л. не заперечує існування богів, навіть ставиться з повагою до них. Боги прекрасні, могутні, вічні; вони перебувають поза природним космосом в особливому божественному світі — «священних оселях», «міжсвітах». Але вони не беруть участі у світобудові, вони відсторонені від будь-яких справ земних та небесних, їм непотрібні вшанування і жертви, оскільки вони байдужі до людей та їх проблем. Живописуючи стан блаженного буття «ясносіяйних» богів, Л. вбачає в ньому епікурейський ідеал «мудрого життя» людини. Якщо всесвіт безмежний, і в його «незглибимих просторах» «кружляє» в невичерпній кількості «родотворне насіння» речей, то природно прийти до висновку про можливість існування інших світів, які «...існують, подібні до наших, у всесвіті землі... десь інше людство розвивається, водяться звірі» (II, 1075-1076).

Л. виступає проти будь-яких форм соціальної нерівності та насильства, проти прагнень влади, слави і багатства, проти загарбницьких воєн на користь всезагального миру та добробуту. Але громадянська позиція Л. непослідовна, прогресивні погляди не узгоджуються зі світоглядними засадами. Задля збереження душевної рівноваги Л. закликає до відстороненості від буденної реальності, суспільних та полі-

тичних справ, до «споглядання природи» і самоспоглядання, до «найпишнішого вивчення природи речей» (III, 1072).

Визначним був вплив поеми Л. на розвиток філософії й природознавства в епоху Відродження та Новий час. Окремі положення Л. знайшли подальший розвиток у вченнях Л. Валли, Е. Роттердамського, Дж. Бруно, М. Монтеня, П. Гассенді. Розробку атомістичної теорії продовжували Р. Бойль, І. Ньютон, К.-А. Гельвецій. Наслідували римського мислителя Ф. Бекон, Т. Гоббс, Дж. Локк, П.-А. Гольбах, Ж.-Ж. Руссо (концепція «суспільного договору»). Професори Києво-Могилянської академії Ф. Прокопович, Г. Конисський, Г. Щербацький у своїх філософських курсах значної уваги приділяли здобуткам думки Л. Помітним був вплив Л. на творчість Г. Сковороди, М. Ломоносова, О. Радищева.

Є.В. Козлов

МАРК АВРЕЛІЙ Антонін (Marcus Aurelius Antoninus) (121-180) – мислитель, видатний представник Пізньої Стої. Був переконаний: людина сама, ціною власних зусиль створює свою внутрішню красу подібно до того, як і природа створює свою красу з власних ресурсів.

М. А. походить з родини, наближеної до імператорського дому. Після втрати батька виховання М. А. взяв на себе його дідусь Анній Вер, що надав хлопцю перші настанови щодо обов'язків правителя, прав і свобод громадян, і якого М. А. (поряд з батьком і матір'ю) з вдячністю згадує у своїх творах. З 138 – співправитель держави, в 161-180 – імператор Римської імперії.

М. А. – автор своєрідного філософського щоденника і настанови з поведінки «До самого себе» (рос. – «Наедине с собой»). Праця написана грецьк. мовою. У щоденнику знайшли відбиток переконання автора, його сумніви, неспокій і гіркі розчарування, які очікували його на вершині слави, яку М. А. сподівався використати для служіння загальному благу.

Був палким прихильником філософії Епіктета. Зазнав впливу стоїчного платонізму Посідонія. І хоча М. А. попереджає: «Постоянно и по возможности при каждом представлении применяй учения физики, этики и диалектики» (Марк Аврелий. Наедине с собой / Римские стоики: Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. – М., 1995. – С. 325), сам він (як і Епіктет) негативно ставиться до абстрактних теоретичних

досліджень, що не мають на меті безпосередньої заглибленості у власне внутрішнє життя. «Начни с самого себя и исследуй прежде всего самого себя» (Там само. С.349). Розвиток вчення про індивідуальний розум як принцип душі та рушійності органічного тіла виводить філософа до проблеми всезагального, тому що без усвідомлення їх співвідношення неможливо з'ясувати призначення людини. «В чем твое искусство? В том, чтобы быть хорошим. Но разве достигнешь ты в нем совершенства иначе, нежели с помощью познания как о природе Целого, так и об особом строе человека?» (Там само. — С. 350). Людський розум називає лише частинкою універсального космічного розуму, з якого він сходить в індивідуальне тіло, і повернувшись до якого після смерті людини — розчиняється в божественному розумі. У галузі моралі М. А. наслідує скептицизм. Він переконаний, що тільки від нас залежать наші вади і чесноти. Те, що не є ані пороком, ані добродійністю — «байдуже», це хвороба і смерть, бідність і багатство, невідомість або слава... Наші зовнішні біди — то лише наше суб'єктивне враження, якого треба позбутись. Справді нещасливою є погана людина, яка шкодить (своєю поведінкою), перш за все, самій собі, у той час, коли мудрець чудово почуває себе в оточуючому, бо не впадає у відчай від залежності від світоустрою, перебуває вільно і спокійно навіть серед тяжких незгод. А тому «Устрани воображение, останови стремление, подави склонности: пусть властвует над тобой руководящее начало» (там само. — С. 334). І незважаючи на ставлення імператора М. А. до християнства, стоїк М. А. завжди підкреслював братерство, що пов'язує людей як чад Божих, і це об'єктивно наближує його вчення до християнства, яке народжувалось.

О.В. Александрова

МАТЕРІЯ І ІДЕЯ. Серед понять античної філософської спадщини «матерія» й «ідея» займають гідне місце, проте свій теоретичний сенс вони розкривають не завдяки простому лінгвістичному перекладу, а лише за умов діалектичної інтерпретації наведених термінів у контексті культурно-мисленнєвої традиції еллінізму. Філософською свідомістю грека «матерія» сприймається як «потенція», а «ідея» — як формоутворюючий принцип доцільної структури» (О.Ф. Лосев). Їх наочна протилежність водночас передбачала єдність і потребувала діалектичної інтерпретації, і саме остання перетворила названі понят-

тя на філософську проблему. На переконання Лосева, матерію визнавали не тільки «натурфілософи», але й Платон і *Арістотель*, хоча, беручи до уваги її позасмисловий і плінний статус, вважали її неспроможною для створення цілісної картини світу. Відмінність між *Демокритом* і Платоном полягала не в полярності позицій матеріалізму та ідеалізму (вживання таких ідеологічних напрямів стосовно античної філософської спадщини взагалі не доцільне), а в розподіленні логічних наголосів у межах певної абстрактної категорії. Отже, матерія в античному смислі є потенцією будь-яких явищ дійсності, що передбачує і «очікує» свого оформлення. З іншого боку, антична ідея – також не чиста абстракція, а дещо завжди пов'язане з тілесно-речовинним продукуванням. Тому вона постає як динамічний формоутворюючий принцип побудови космосу. По відношенню до речі ідея виступає субстанцією, законом існування, принципом побудови і функціонування, породжуючою моделлю, силою, що внутрішньо її визначає. Ідея «есть специфически осуществленная целесообразность и самое тело целесообразности. Если она есть такое «особенное», которое несет на себе все «целое» и «общее» (хотя и специфическим образом), и если она есть субстанциальная мощь всей данной области бытия, имеющая свой собственный, видимый умом лик, то, очевидно, каждая такая идея есть не что иное, как тот или иной бог... боги, ... переведенные на язык абстрактной всеобщности» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969. – С. 150, 151). Теоретичне розмежовування ідеї та матерії в Платона (і Арістотеля) передбачає їх синтез у реальному тілі або в реальній живій істоті. Їх діалектична єдність забезпечує пізнавальний процес, бо ідеї без матерії просто неізнаванні, а чиста матерія, позбавлена ідеальних форм, про яку говорить теоретичне мислення, також неізнавання. Реально існує і реально відкрите пізнанню тільки те, де обидва початки – матерія і ідея – поєднані до повної перозрізності.

О.В. Александрова

МЕГАРСЬКА ШКОЛА (2-а пол. V – 1-а пол. III ст. до н. е.) – одна із сократичних шкіл, що еkleктично поєднала в собі ідеї Сократа, *елеатів* і софістів, здобувши славу зразками логічного мистецтва.

Засновником школи був Евклід із Мегари, безпосередній учень Сократа; до школи входили Євбулід із Мілету, Діодор Крон, Стілпон та ін. До зустрічі із Сократом Евклід був близьким до елейської школи, звідки наслідував вчення про абсолютне протиставлення чуттєвого і раціонального світів. Від Сократа мегарці успадкували захоплення діалектикою, надавши їй, на жаль, однобічного розвитку, перетворивши із знаряддя на мету власної філософії. Погоджуючись із сократівською вимогою логічного знання, заснованого на поняттях, вони намагались довести хибність чуттєвого досвіду і уявлень, протиставляючи їх логічному поняттю. За допомогою дотепних *апорій* мегарці доводили, що загальне поняття не може бути перенесене на будь-яку одиничність. Таким чином, вони абсолютизували принцип розуму, відірвавши його від принципу чуттєвого світу, від принципу життя. Протилежність трансцендентного і чуттєвого світів вони усвідомлювали не діалектично, як Сократ і Платон, а як прірву. Ідеї для мегарців — нерухомі та ніяк не пов'язані з чуттєвим світом. Так, Стілпон заперечує, що його співбесідник — людина, тому що «людина» позначає дещо загальне, відмінне від конкретної особистості. Із роз'єднання ідеального і матеріального випливає заперечення можливості пізнання (бо пізнання є свідченням зв'язку двох світів), а також будь-якого синтетичного судження (так, судження $A \in B$ — хибне, а можливе лише судження аналітичне, — наприклад, $A \in A$, — яке мало чого дає процесу пізнання). Отже, саме в мегарців ми зустрічаємо т. зв. «подвоєння» світів і безплідність ідей, з чим, безумовно, не погоджувався Сократ і піддавав нещадній критиці Платон («Парменід», «Софіст» тощо), і на що була спрямована аристотелівська т. зв. «критика ідей Платона».

О.В. Александрова

МЕТЕМПСИХОЗА (грецьк. *μετεμψυχοσις*, від *μετα* — пере- та *ἐμψύωσις* — одуховлення) — один із грецьк. термінів на означення переселення душі, душ. Вперше застосований у I ст. до н. е. Діодором із Сицилії. Термін М. охоплює зміст вчень у Стародавній Греції, починаючи з VI ст. до н. е., які стосуються переселення душ та можливості етичного вдосконалення душі на шаблях переселень. Ранні зразки давньогрецьк. М. розвинуті в релігійно-міфологічному вченні орфіків та релігійно-філософському вченні *пітагорійців*. Про теорію М. згадують

Геракліт й Арістотель. Платон впровадив видозмінене вчення про М. пітагорійців у власну доктрину про душу. Т.П. Кононенко

МЕТРОДОР ІЗ ХІОСУ – послідовник атомістичного напрямку і представник школи, заснованої *Левкіппом* та *Демокритом*. Крім імені та належності до атомістів, історичні джерела жодних свідчень не зберегли. Т.П. Кононенко

МІЛЕТЬКА ШКОЛА ФІЛОСОФІЇ. Школа, з якою *Арістотель* пов'язав становлення філософської практики. Розглядаючи М. ш. ф., дослідники згадують три постаті – *Талес* (Фалес), *Анаксимандр* й *Анаксимен*. Походження філософії пов'язують з іонійським містом Мілет VI ст. до н. е. Саме творчість перших філософів вирізняється прозовим письмом, на протипагу поетичному чи епічному стилю, в якому творили представники міфології. Т.П. Кононенко

НАТУРФІЛОСОФІЯ (від лат. *natura* – природа) – термін, яким означаються дослідження природи як предмет філософського осягнення. Існують різні історичні типи натурфілософських теорій. Означення поняття «Н.» пов'язують з творчістю *Сенеки*, який широко застосовував принципи школи стоїків – «*Philosophia naturalis*». Концептуального значення Н. набула у творчості представників нім. філософії XIX ст., зокрема *Ф.В.Й. Шеллінга*. Розвиток цього поняття призвів до його методологічного застосування в історико-філософській науці на означення типових філософських явищ в історії філософії. Ранні типи Н. охоплюють творчість «перших філософів», чи «фісіологів» – представників *Мілетської школи*, *Геракліта*, «плюралістів» – *Емпедокла*, *Анаксагора*, атомістів *Левкіппа* та *Демокріта*, *Діогена з Аполлонії* та представників їхніх шкіл. Т.П. Кононенко

НЕОПЛАТОНІЗМ – найвеличніший спекулятивно-теоретичний напрям античної філософії III-VI ст. Він виникає як спроба духовного протистояння особистості воєнно-монархічній організації Римської імперії. Це вчення було націлене на збереження внутрішнього спокою людини і захисту її від катастроф і потрясінь з боку зовнішнього світу.

У Н. були сконцентровані всі надбання античної філософської думки для боротьби з християнським монотеїзмом. Він увібрив у себе

і творчо переробив теоретичну спадщину платонізму, аристотелізму, стоїцизму, створивши струнку, органічну і досконалу споруду. Проте самі творці нового напрямку уникали визначення своєї філософії як науки, бо залучали до неї весь духовний досвід — від теоретичного до містичного. Засновник Н. Плотін вчив розрізняти два типи істини: перший — істина позитивна, що існує для всіх і переконує усіх; другий — містична істина, що відкривається тільки обранцям і то не завжди, а тільки тоді, коли, як висловлювався Якоб Бьоме, Бог тримає над ним свою правицю. Тому Плотіну тісні межі «наукової істини», якій можна навчити будь-кого. Йому не цікава етика «можливого», бо в людині закладені (але в прихованому стані!) божественні можливості, які перевищують логіку. Для Плотіна філософія (і в цьому він, безумовно, наступник Платона) є філософією Пробудження людської душі до іншого світу, з якого походить наш світ. Тому він і визначає її дуже просто: «філософія — це найголовніше».

Н. виник і сформувався в м. Александрія, яке на той час перетворилось на центр розвитку елліністичної мудрості, що синтезувала попередню грецьк. духовну спадщину, а також значні релігійно-філософські здобутки Сходу. Започаткував неоплатоністичну тенденцію александрійський філософ Аммоній Саккас (175-242). Він заснував власну школу, з якої вийшли як Оріген — у майбутньому видатний представник патристичної філософії, так і Плотін, з діяльністю якого пов'язана блискуча філософська слава Н. — основної ідеологічної опозиції християнству перших віків нової ери.

Окрім римської школи, яка була представлена, перш за все, Плотіном («Еннеади») і Порфирієм (бл. 232-304) («Вступ до «Категорій» Арістотеля»), і втілювала в собі спекулятивно-теоретичний напрямок досліджень, існували: сирійсько-пергамська школа, яка відома розробкою і введенням діалектики в античну міфологію, а також своєю культовою спрямованістю (Ямвліх, 240/245 — бл. 325, «Про єгипетські містерії»); александрійська школа (IV-V ст.) — Гіпатія, Гермії, Аммоній; афінська школа, діяльність якої пов'язана, по-перше, з теоретиками Платонівської Академії в Афінах у IV-V ст. (Плутарх Афінський, Гієрокл Александрійський і Сіріан Александрійський); а по-друге — з людиною, якій належить остаточна логічна розробка, як усього античного Н., так, значною мірою і усїєї античної філософії — Прок-

лом (410-485). У Прокла («Першооснови теології», «Про душу», «Про причини») всі ознаки неповноти, що мають місце в попередників, ліквідовані остаточно.

О.В. Александрова

«НУС»-РОЗУМ (грецьк. νοῦς – розум, думка, дух). Якщо першою з чотирьох причин сущого *Арістотель* називав матеріальною і висновував її з надбань перших «фісіологів» та натурфілософів, то друга причина, дієва, власного означення в Арістотеля набула саме зі змісту, розгорнутого *Анаксагором*. Анаксагор продовжив спрямування *Емпедокла* на вирізнення рушійної сили космосу з речовинної підстави. Проте роль цієї сили набула протилежного до ролі першоелементів значення у космотворчому процесі. Всупереч Емпедоклу та іншим натурфілософам Анаксагор вказує на принципову відмінність істоти першоречовини (першоелемента) від істоти рушійної сили. Вона не споріднена з речовинним тлом світу ні якісно, ні за призначенням. Її роль – це світовпорядкування. Анаксагор визначає її як світовий Н-Р.

Космотворча дія Розуму має певні етапи. На першому етапі Розум виконує роль першопоштовху, чинника, який виводить з пасивного стану первинну суміш. Цей поштовх задає *гомеомеріям* обертового руху, який визначає весь космотворчий процес та призводить до появи передумов «виникнення» речей. На другому етапі під дією Н-Р відбувається власне творення речей, які наповнюють космос. Процес творення речей є вторинним по відношенню до першого, оскільки речі не є чимось самостійним, а механізм їхньої появи відтворює механізм глибших взаємостосунків первісної суміші *гомеомерій* та Н-Р.

Т.П. Кононенко

ОРФІКИ (орфізм) – представники та члени спільноти, яка мала ознаки секти. Сформувалася в VI ст. до н. е. У суспільному вимірі мала вигляд руху – орфічний рух. Членом секти О. могла стати кожна людина з власної волі та вибору, яка прийняла відповідні освячення. Світогляд О. значною мірою визначався впливом екстатичної релігії Діоніса. Секта О. неоднозначно сприймалася в різних спільнотах давньогрецьк. культури. Існують свідчення як про практичну підтримку О. (тираном Пісістратом), так і про суспільні та культурні переслідування членів секти. Платон у «Республіці» досить саркастично характеризує суспільну чинність орфізму та О.: «Ошуканці та

ворожити йдуть до дверей багатів і персконують їх, нібито вони мають силу, роздобути від богів жертвами та закляттями, щоб у розкішних святкуваннях налагодити кривду, якщо її вчинив господар або його предки» (Resp. II, 364 b.) (М. С., С. 529).

Значення орфізму визначається різноманітно. Незаперечним фактом дієвості О. є спричинення появи численних зразків т. зв. релігійної літератури в VI ст. до н. е. Проте щодо впливу на розвій філософської думки дослідники помірковані у висновках. Вчення про протилежність душі та тіла, безсмертя душі, плинність тілесного і перебування душі в тілі як покарання за певну провину, яке знаходять в О., виразно відлунює в одночасовому поставанні, з яскраво представленою філософською та етичною домінантою пітагорейської доктрини. Тому розрізнити взаємовпливи надзвичайно складно.

Т.П. Кононенко

ПАНЕЦІЙ Родосський (бл. 185-110/109 до н. е.) – філософ Середньої Стої, провідник грецьк. культурного надбання на теренах Риму, засновник римського стоїцизму, позбавленого орієнталіської містики, ригоризму і аскетичної спрямованості етики Стародавньої Стої.

У цілому філософію П., що формувалась під впливом вчень *Сократа*, *Платона*, *Арістотеля*, *Ксенократа*, *Теофраста*, визначають як стоїчний платонізм. На відміну від попередників, яких цікавили питання фізики і логіки, його займає проблема доцільності в природі, краси в ній і в людині. Людина для П. – єдина, гармонічна істота, що має, в залежності від переконань, самостійно обирати лінію поведінки. У своєму житті вона повинна керуватись не тільки обов'язками, але й принципом задоволення як незаперечної умови морального життя. П. визнавав божественний Логос – закон, що визначає як буття світу та окремої речі, так і долю людини. Проте Логос, у розумінні мислителя, як свідчить його учень Цицерон, діє на людину не ззовні, а зростає в ній внаслідок гармонізації природних афектів і поступового наближення до ідеалу-Логосу. П. усвідомлює, що шлях до досконалості непростий і довгий, тому він пропонує людям, які її прагнуть, замість абстрактної абсолютної моралі – виконання певних «обов'язків», які поступово наближать їх до мети. Мораль і користь для П. – тотожні поняття, а протиріччя між ними є наслідком їх некоректного розу-

міння. Як стоїк він розрізняє природні та неприродні задоволення, але не зводить благо до добродійності, а відносить до нього також здоров'я, силу і здібності. Метою добродійного життя, яким людина має слідувати згідно з приписаним їй законом, є щастя. П. був засновником стоїчної школи в Родосі, яка була впливова і мала багато прихильників, тому що платонічний різновид стоїцизму став співзвучний світосприйняттю римського народу, і в подальшому перетворився на панівну філософію імперії.

О. В. Александрова

ПАРМЕНІД (Παρμενίδης) з Елеї (бл. 540-470 до н. е.). Власні філософські погляди П. виклав у роботі «Про природу», яка розподіляється на дві частини: перша стосується вчення про істинно-сущє, друга – про гаданє. Також П. досліджує питання шляху пізнання, який веде до істинно-сущого, а не до гаданого. Цим філософ вперше порушує проблему співвідношення методу пізнання та предмета пізнання.

За П. існує два шляхи пізнання: перший – шлях істини, шлях справжньої віри чи божественного пізнання; другий – це шлях гадки, оманливого неістинного знання. Правильна думка визнає лише «буття», неправильна є та, яка припускає небуття: «Треба говорити і думати, що є те, що є; бо буття існує, небуття немає» (М. С., С. 562). Варто наголосити на тому, що такі логіко-філософські та лінгвістичні вправи П. призвели до появи положення про справжнє буття як про «те, що є» – «он» (ον), тобто сущє. Саме від цього поняття згодом утворилося широко вживане у філософії поняття «онтологія».

Принциповий зміст вчення П. про буття переданий у фрагменті, який збережений Сімпліцієм: «Єдиний тільки залишається шлях думки, що існує те, що є. Для нього маємо дуже багато познач, що воно ненароджене, то й не згине ніколи, бо воно суцільне, не порушиє, без кінця. Воно ніколи не > було < і ніколи не > буде <, тому що воно тепер є все вкупі, одне, суцільне» (М. С., С. 562). Проблема породження, поставання буття аналогічна проблемі породження та поставання єдиного божества. Те, що суспіль не має родоначальників і не має загибелі (бо боги Юмера та *Гесіода* мають родоначальників, але не мають загибелі), перебуває поза часовими та просторовими, антропоморфічно означеними вимірами. Для П. найбільшого ускладнення набуло застосування мовних засобів відтворення власного розуміння

істоти буття, якими традиційно послуговувалися філософи тієї доби – поставала необхідність започаткування суто філософічних понять і термінів. Не даремно П. вважають засновником філософської логіки і розробки засобів філософування як розумової, відстороненої від мітологічного та синкретично-відчуттєвого світосприйняття дії.

Рівнозначною за значенням до вчення про єдине буття частиною творчості П. є і його вчення про засоби та шлях пізнання. Філософ вперше автономізує думання (мислення) як засіб пізнання буття, і, власне, що природніше самому філософу – це ототожнення думання з предметом думки, із самим буттям. Ми начебто рухаємось у зворотному до відчуттєвої сфери напрямку, так, як це згодом Платон ствердив основою вчення про взаємини світу ідей та світу відчуттєвих предметів. Що є світом відчуттєвих речей, і яким він є за подобою виявляє не відчуттєва практика, а подоба думання, цілісність думки про буття: «Те саме є думання... і думка,... що буття є. Бо без буття, що в ньому є предмет обговорення, не знайдеш думання»; «Бо те саме є думати і бути» – так, наче в думанні повторюється буття (М. С., С. 564).

До значних здобутків П. слід зарахувати і його космологічне вчення. Дарма, що філософ заперечує цінність світу позірних відчуттєвих предметів, речей. У космологічній теорії ми спостерігаємо побудову фізичного світу з елементів, найменш обтяжених відповідниками грубої відчуттєвості – світла та ночі.

Т.П. Кононенко

«ПАРМЕНІД», або «Про ідеї» – діалог *Платона*. Для Платона ідея – не ізольована сутність, а породжуюча модель. Вона не тільки осмислює річ, але й народжує останню. У діалозі «П.» філософ вирішує проблему, як саме ідея породжує річ, будуючи її смислові співвідношення. На філософському рівні така теоретична розвідка перетворюється на діалектику «одного» та «іншого» (або «єдиного» і «множинного»), як «ідеї» і «матерії». Філософському задуму підпорядкований сюжет твору, за яким знамениті елейці *Парменід* і *Зенон* у присутності молодого *Сократа*, а також під час бесіди з якимось Арістотелем, пропонують власні аргументи. Протягом діалогу вирішується багато питань, які можна згрупувати у два. Перше: критика дуалізму ідей та речі. Друге – діалектика єдиного та іншого. З приводу першого питання Платон надає повне спростування розумінню ідей як ізо-

льованих сутностей, виразниками якого були представники *мегарської школи*, на підставі діалектичного розуміння єдності протилежностей. З приводу другого питання Платон стверджує, що «єдине» («одне») обов'язково породжує «інше» («множинне»). Проте за яких умов? Філософ розрізняє два принципових покладання «єдиного»: абсолютне і відносне. У першому випадку «єдине» постає як тотальність, і жодна категорія не здатна будь-що стверджувати або заперечувати щодо такого «єдиного». Відносне покладання «єдиного» з необхідністю породжує як власну структуру, так і структуру усього «іншого», чому воно протилежно, але з чим порівнюється. Отже, якщо «одне» справді існує, то це означає, що існує все, «інше». Проте здійснити себе як породжуюча модель ідея може за умов наявності найвищого принципу, в якому, ніби в точці, сконцентровано все існуюче – матеріальне й ідеальне. Саме в «П.» вчення Платона про ідеї отримує онтолого-діалектичне завершення.

О.В. Александрова

ПЕРЕДФІЛОСОФСЬКІ УЯВИ ДАВНІХ ГРЕКІВ – зафіксовані в джерелах словесності, літератури, релігії та мистецтва прояви духовної діяльності, які впливали на становлення філософської практики в Стародавній Греції.

Серед безпосередніх попередників «перших» філософів звично вирізняють міфопоетичну творчість Гомера та *Гесіода*. Їхня спадщина не лише надихала на нову творчість молодших співвітчизників, але й стала предметом глибокої полемічної традиції. Особливо це стосувалося питань міфологічного світосприйняття і означення структури світу (космосу).

Яскраво вирізняється філософічна основа літературної байкарської творчості Есопа (Айсопа) (VI ст. до н. е.). Його вважали одним із сімох мудреців, як і *Талеса* (Фалеса) з Мілету. У «Бенкеті сімох мудреців» Плутарха зображено Есопа, який сидить коло Солона і спілкується з різними мудрецами.

Також VI ст. до н. е. вирізняється суперництвом двох потужних релігійних напрямків: гармонійної релігії Аполлона і скстатичної Діоніса. Діонісійська релігія мала неприхований агресивний характер. Значно вплинула вона й на розвиток світоглядного та езотеричного руху «Орфіків».

Релігійна література, крім орфічної, представлена в добі зародження філософії та літературою Аполлонійського спрямування. Яскравим представником цього напрямку розглядають Арістея, про якого згадують Геродот та Піндар. Арістея вважали чудотворцем. Подібно ставилися і до постатей Абаріса та Епіменіда з Кнососу.

Перехідною літературою від епічної та релігійної до філософської вважають працю Ферекіда «Теологія». Дослідники згоджуються в тому, що «Теологія» була першою прозовою писемною працею. Від «Теогонії» Гесіода її відрізняє зміна позиції автора щодо предмета думки. За Ферекідом, неможливо дати «родовід богів», оскільки є ті з них, які існували завжди, тобто людині не варто ставити питання про поставання «Хаосу», з якого вже потім постали перші боги: «Зас і Хронос (Час) були завжди, і також Хтонія. А Хтонія дістала ім'я Гая (Земля), коли Зас дав їй землю на весільний дарунок» (М. Соневицький. Історія грецької літератури. – Рим, 1970, Т. 1. Рання доба. – С. 533). Отже, можна мовити про богів («Теологія» – мова про богів), але не давати їхній родовід («Теогонія» – про походження богів). Цим Ферекід надав один із перших зразків філософського осмислення питання про початок. Водночас, у Ферекіда в «Теології» фахівці відпущали міфи та міфологеми, значно давніші, ніж у Гесіода.

Т.П. Кононенко

ПЕРИПАТЕТИЧНА ШКОЛА Арістотеля (Лікей) (2-а пол. IV ст. до н. е. – V ст. н. е.) – філософська школа елліністичної доби, яка, наслідуючи в цілому *Арістотеля*, займалась головним чином енциклопедичними дослідженнями, зокрема історичними і літературними, фізичними розвідками, розробкою логіки і риторики, теорією музики і політики.

Школа була заснована Арістотелем у 335/334 до н. е. Її назва (Лікей – Λύκειον) походить від передмістя Афин і гімнасію, присвяченого Аполону, де викладав Арістотель і де була алея для прогулянок (перипат – περίπατος). У Лікеї читали лекції двох типів: зранку – більш складні та спеціальні для постійних учнів, а увечері – популярні для широкого загалу слухачів. Хронологічно історія Лікея після Арістотеля поділяється на кілька періодів. Перший (кін. IV – I ст. до н. е.) – найбільш плідний – пов'язаний з діяльністю, перш за все, учня і сподвиж-

ника Арістотеля *Теофраста*, а також Евдема Родосьського, Арістоксена Тарентського, Дікеарха Мессінського та ін. Після смерті засновника школу очолив Теофраст з Ересу. Його діяльність як адміністратора і теоретичного лідера була дуже плідною. Поділяючи філософські погляди Арістотеля, він – знавець ботаніки, літератури, музики – вніс певні зміни й доповнення до метафізики, логіки, вчення про душу, етики, фізики. Евдем – другий відомий учень Арістотеля – теоретик історії наукових знань, автор «Історії геометрії», «Історії арифметики», «Історії астрології», які були в стародавні часи джерелом знань; фахівець з логіки («Аналітика»), етики, фізики, про що свідчать відповідні праці. Арістоксен – відомий знавець музики, гармонії, проблем виховання. За своєю ґрунтовністю і методичністю він близький до Арістотеля. За свідченням сучасників, він написав 453 книги. Але в багатьох питаннях розходиться з Арістотелем, – наприклад, заперечує субстанційність будь-якої душі, вважаючи останню лише здатністю організму до відчуттів. Другий період П. ш. (I ст. до н. е.) пов'язують з іменами Андроніка Родосьського (першого систематизатора і видавця творів Арістотеля), Боета Сідонського та ін. Вони не залишили оригінальних робіт і відомі як коментатори та видавці арістотелівських праць. Третій період П. ш. – III ст., серед його представників слід відзначити Александра Афродісійського, відомого своїми творами «Про долю» та «Про душу», а також як коментатора Арістотеля (коментарі до «Метафізики», «Першої аналітики», «Топіки») і послідовника його вчення. Поступово теоретична самостійність П. ш. зникає, а погляди її представників набувають ознак *еклектизму*.

О.В. Александрова

«ПЕРШООСНОВИ ТЕОЛОГІЇ», «Начала теології» («Στοιχείωσις θεολογική») – трактат Прокла (V ст.), назва якого, на перший погляд, не зовсім відповідає його змісту, адже більш коректною була б назва «Першооснови філософії». Робота містить чотири розділи, що складаються з 211 параграфів. Трактат присвячений першоосновам вчення Прокла, тобто проблемам єдиного і множинного, чисел-богів, розуму і душі. Методом сходження від абстрактного до конкретного Прокл аналізує три провідні філософські ілюстасі *неоплатонізму*, починаючи з найзагальніших тверджень про єдине і множинне і завершуючи вченням про актуальну нескінченність (Єдине). Вчення про числа

починається їх визначенням і завершується класифікацією та ієрархією. Платон у своїх творах також говорить про числа і богів, проте не вказує чітко те місце, які вони займають у тріадійній системі. Прокл розташовує платонівських богів між непізнаваним Єдиним і Розумом, що пізнається. Він називає богами числові структури, бо на певному рівні усвідомлення Єдине постає початком натурального ряду чисел. Тут поки ще відсутній зміст, який надається тільки Розумом, проте вже є та числова структура, без якої неможливо говорити про змістовність буттєвих першооснов. Тому ці числові структури, що є серединою між Єдиним і Розумом, Прокл називає богами, про яких мовить Платон. Такий самий метод Прокл застосовує в розділах про Розум і Душу. Крім того, розділ про Душу завершує вчення про носія душі як загальної характеристики тіла, адже Прокл розрізняє тіло фізичне, душевне, мисленнєве і божественне. Розгортання тріади проходить (і відповідно змальовується) діалектично, тобто через протилежності. Єдине в Прокла є останньою і остаточною єдністю усіх можливих протилежностей. Число – абсолютна і неподільна єдність усіх окремих одиниць, що містяться в ньому. Розум – це єдність мислення і буття. Душа – єдність розуму і тіла, оскільки вона є мисленнєвим принципом тілесного одухотворення. Останнім «конкретним» постає космос, тобто певним чином сформований світ. Саме він є останньою і конкретною реальністю, яку більш високі принципи мають обґрунтувати і ствердити: душа – для пояснення рухомості у світі, розум – для пояснення закономірних дій душі, числа – як принципи розуму і його форм; але взяті усі разом, вони створюють неподільну одиничність, Єдине Платона і Прокла. Якщо космос усвідомлюється як довічний, то й сили, які його живлять, повинні бути відповідними. Звідси найвища сфера, що доступна людині для усвідомлення, – сфера чисел (закономірностей) – трактується як царина богів. «Теологія» в цьому контексті є діалектично усвідомленою античною міфологією, яка не має нічого спільного з теологією монотеїзму.

О.В. Александрова

❖
П
❖

«ПІР», або «Про ерос», або «Про благо». Діалог *Платона* (датується сер. 80-х IV ст. до н. е.), розкриває вчення про ідею як граничну межу речі, межу становлення останньої. Композиційно «П.» – філософська бесіда, присвячена міфічній постаті Ероса, що

містить у собі сім промов на одну і ту саму тему. Драматичний імпульс базується на майстерності індивідуальних характеристик Ерота, які перетворюються на симфонію думок, часом суперечливих, проте сюжетно не випадкових. Перший оратор Федр прагне моральносно звеличити Ерота, надаючи йому політичного значення, як такому, що прищеплює людям честолюбство і арете, без яких не можуть існувати дружба, суспільство і держава. Другий оратор Павсаній вважає Ерота ідеальним витлумаченням еротичних відносин. Виступ Еріксімаха поглиблює попереднє тлумачення, надаючи останньому космічного значення. Як лікар він славить могутність Ерота-бога – втіленої творчої потенції любові, що містить у собі всезагальний принцип становлення усього матеріального світу. Але, маючи надати пояснення існуючій недосконалості, Еріксімах розрізняє двох Еротів: доброго і злого. Промова Арістофана повертає Ерота образ конкретної людської любові: Ерот народжується з метафізичного прагнення людини до цілісного існування, якого вона природно позбавлена. Підсумок чотирьох проповідей зводиться до того, що Ерот є довічною світовою цілісністю, яка кличе до єднання. Ніби доповнюючи попередників, молодий поет Агафон ідеалізовано змальовує Ерота, надаючи йому кращих людських якостей – досконалості, краси, благості, молодості, – які доповнює сукупністю добродійностей. Подані образи Ерота перетворюються на сходинки, що ведуть «діалог» до кульмінації. Своєрідна естетично-поетична дискретність потребує наступного синтезу і визначення єдиного принципу філософування, і водночас слугує фоном для виступу Сократа, який для визначення Ерота застосовує метод трансцендентальної діалектики. Сократа не задовольняє дещо поверхневий портрет Ерота і тому він шукає підґрунтя. На його думку, Ерот символізує прагнення, яке завжди має свій предмет. Міфом про походження Ерота, який ілюструє принцип діалектики про єдність протилежностей, він аргументує постійне прагнення досконалості. Для Платона як античного мислителя саморушійним початком усього є душа. Тому проблема людської досконалості перетворюється на проблему пробудження і духовного сходження душі до граничної межі усіх наук як одвічної ідеї прекрасного. Таким чином, у людини формується почуття прекрасного, і вона стає здатною цінувати красу душі вище за красу тілесну, прозрівати красу на рівні ідеї, прагнучи

в пізнанні досягти сутності прекрасного. Цей процес потребує високої концентрації духу і призводить до усвідомлення, що те, що людина знайшла у зовнішньому світі як загальну причину буття, міститься в ній самій, складаючи її власну сутність, пошук якої становить дійсний зміст людського життя. Діалог сягає свого апогею у сцені з Алквіадом — колишнім учнем Сократа, який в панегірику на честь свого вчителя порівнює Сократа з Еротом, адже Сократ своїм прагненням істини, добра і краси не тільки уособлює сенс філософії, але й постає втіленням Еротом.

O.B. Александрова

ПІРРОН (Πύρρων) з Еліди (бл. 365 — бл. 275 до н. е.) — давньогрецьк. філософ, засновник скептицизму. Хоча скептичні тенденції були досить потужними в античній літературі (Гомер, Архілох, Еврипід) та філософії (*Ксенофан*, *Зенон Елейський*, *Горгій*, Протагор, *Демокрит*), П. першим надав їм завершено-систематизованого вигляду. Як повідомляє Діоген Лаертський, П. навчався в Брісона з Гераклеї, потім — у Демокрітового послідовника *Анахарсіса з Абдер*, разом із яким брав участь у поході Александра Македонського на Схід, де спілкувався з інд. гімносфістами та магами. Після повернення (після 323 до н. е.) заснував власну школу в Еліді, де з великої поваги до нього з боку елідян був обраний верховним жерцем, а афіняни вшанували П. почесним афінським громадянством.

Як і Сократ, П. не писав творів, а висловлював своє вчення лише в усних промовах та стверджував його прикладом свого власного життя. Про його погляди відомо із записів учнів, передусім Тімона Фліунтського. Діоген Лаертський стверджує можливість східного впливу на формування філософської позиції П. Якщо це справді мало місце, то твердження *Геракліта* та Демокріта про недосконалість чуттєвого сприйняття в пізнанні світу, співставлені з брахманістською концепцією «*майї*» про ілюзорність та оманливість навколишньої феноменальної дійсності (сприйнятого від гімносфістів Індії) цілком логічно привели П. до заперечення можливості істинного знання про природу речей та утримання від будь-яких категоричних означень щодо неї. Таким чином, П. «нічого не називав ні прекрасним, ні потворним, ні справедливим, ні несправедливим і взагалі вважав, що істинно ніщо не існує, а людські вчинки керуються лише законом і звичаєм, —

бо ніщо не є більшою мірою одне, ніж інше». Отже, за П., глибинна сутність речей прихована за їх наочністю і не відкривається в чутевому сприйнятті внаслідок його релятивно-суб'єктивного характеру. Тому стосовно речової реальності взагалі неможливе будь-яке твердження або заперечення, а уявлення про неї не можна вважати істинними або хибними. Звідси найбільш поміркована позиція – «утримання від суджень», «епохе» (про будь-що казати «це і так, і не так», або «це ні так, ні не так»); байдуже ставлення до зовнішньої предметності – «афасія», відстороненість; перебування в повній духовній незалежності від усього оточуючого – «атараксія», незворушність; повна відчуженість від усього існуючого – «анатія», безпристрасність, позбавленість будь-яких почуттів. Повна автономія особистості – саме таким має бути стан мудреця, що відмовився від розумного пояснення дійсності – «евдемонія», «блаженство». За П., лише таким шляхом можна наблизитись до істинного знання, що належить богам.

У цілому, скептицизму П. притаманна морально-психологічна орієнтація, на відміну від логіко-гносеологічної спрямованості продовжувачів скептичної традиції – *Енесідема* та Секста Емпірика.

Є.В. Козлов

ПІТАГОР, Піфагор (Πυθαγόρας). Власне про П. відомо надзвичайно мало, і укладання його філософської біографії чи життєпису складне. Місце народження подається відмінно – за свідченнями учня *Арістотеля* Арістоксена з Таренту П. був тіренцем з острова Лемносу, а, отже, мав пегрецьке походження. Загальноновизпаною є думка, засвідчена *Гераклітом*, Геродотом, оратором Ісократом, що П., син Мнесарха, нар. на острові Самосі. Походив з аристократичного роду. Мав відповідну освіту та виховання, що виявлялося на типі організації, заснованої П. Пітагорійський союз розглядають як аристократичну гетерію, яка розвинулась в межах демократичних спільнот.

Як і перші філософи П. багато подорожував, зокрема до Єгипту. Геродот наполягав на спорідненості основних пітагорійських вчень з єгипетськими віруваннями. Своєрідні релігійно-політичні та філософські погляди визначили і звичай життя в союзі, які отримали назву «пітагорійського стилю життя». Всі члени спільноти при вступі відмовлялися від приватного майна й передавали до спілки; до першого,

нижчого, рівня посвячення належали члени спілки, які називалися «акусматиками»; другий рівень включав обраних – «математиків», які, власне, і розвивали основну доктрину спілки; для забезпечення суспільного існування членів громади були розроблені правила, що базувалися на певних вимогах та етичних нормативах: однією з них була сувора заборона розголошення та записування змісту пітагорійського вчення та його складників.

Саме тому надзвичайно мало відомо про шляхи зародження пітагорійського світогляду, а основні враження про цей тип філософії складено на основі літературної творчої спадщини пітагорійців пізнішої доби – зокрема Філолая з Кротону.

Т.П. Кононенко

ПІТАГОРІЙЦІ, Піфагорійці, піфагореїзм. Визначення місця філософії *Пітагора* та П. в історико-філософському поступі чи не найпроблематичніше. Розгляд цього типу філософії після філософії мілетців та *Геракліта* з Ефесу також зумовлювався логіцизмом історико-філософської концепції Г.В.Ф. Гегеля. Він визначався порядком переходу від філософій якості (мілетці та Геракліт) до філософії кількості-числа (Пітагор), які історично відображали логіку переходу якості в кількість. Проте такий порядок навряд чи навіть приблизно узгоджується з хронологічною історією, оскільки творчість Пітагора та П. була відома Геракліту з Ефесу, а коріння розвитку пітагорійської доктрини чітко пов'язується з школою *орфіків*.

Саме з цих причин осердям філософії П. вважали вчення про число. Однак існують дослідження, в яких на перший план висувається розробка психологічних питань, зрощених в орфізмі. Такі дослідження центром філософії Пітагора визначають науку про безсмертність душі, яка згодом була оригінально розгорнута Платоном.

Пітагорійська філософія розпочинається приблизно з VI ст. до н. е., і її розвиток триває аж до періоду зародження *неоплатонізму*. Засновником пітагорійської філософії є напівлегендарна постать Пітагора, іонійського емігранта, який оселився на теренах Великої Греції. Саме з часу активної філософської діяльності Пітагора та *Ксенофана* Велика Греція стає осередком філософського життя.

Періодизація неперервного розвитку пітагореїзму охоплює три ланки – ранні П., середній пітагореїзм та пізній пітагореїзм. За спис-

ком Ямвліха названо 218 імен представників цього напрямку філософії. 1) До ранніх П. (від зародження до VI-V ст. до н. е.) належали Мілон, Алкмеон, Гішпас; у 1-й пол. V ст. до н. е. знайомі П. були *Парменід* і *Емпедокл*, а також Менестер та філософ Гішпон. 2) Середній пітагореїзм 2-ї пол. V ст. до н. е. означається іменами Філолая з Кротону, Лісія, математика Феодора з Кірени, Евріта (послідовника Філолая), та учнів Філолая – Ехекрата, Діокла, Полімнаста, Сіммія, Кебета; IV ст. до н. е. вирізняється іменами Ксенофіла, «друзів» Платона Амікла і Клінія, Архіта, Арістоксена. 3) Період пізнього пітагореїзму увінчується іменем останнього відомого П. Лікона з Таренту (бл. 340 до н. е.).

До філософських наукових начал П. належить вчення про буття як число. Основу світу вони вбачали не в матерії, тим чи іншим чином означеної стихії, а в математичному порядку світу-космосу. Не лише слово філософ як «приятель мудрості» було впроваджене пітагорійцями, але й слово «Космос» – «порядок», «лад», яке «набирає у пітагорійців значення впорядкованого вищою силою світу». (М. С., С. 549).

Елементами всього існуючого П. визначали межу та необмежене (безмежне) – буття та небуття (за що їх Парменід називатиме двоголовими). Ці елементи є складниками не лише просторових величин, речей, предметів, але й власне чисел. Саме тому відношення межі та безмежного постає як співвідношення, пропорція, оригінальність яких породжувала лише певний тип буття. Буття ж, у свою чергу, набувало рис числа, або натуралістичного вияву співвідношення. Визначити суть речі означає не що інше, як встановити відповідне їй число. Засобом такого відкриття і поставала математика.

Для послідовного розкриття істоти речей – числа – пітагорійці визначили десять протилежностей, які у власній взаємодії становили підставу всіх речей. Перше значення в парі мало позитивний характер, друге – негативний: межа – безмежне, непарне – парне, єдність, одинність – множина, праве – ліве, самець – самка, упокоєне – рухоме, пряме – нерівне, світло – темінь, добро – зло, квадрат – видовжений чотирикутник. Ці парні значення набули в пітагорійців виду числових алегорій, де число чотири, наприклад, унаочнювало досконалість, було символом справедливості, а число десять мало священне значення.

Навіть у космологічній побудові вони додали до дев'яти небесних тіл десяте – «протиземлю», щоб космос набув завершеного

впорядкування та ладу справедливості, згідно з алегорією числа десять, яке складало суму всіх основних чисел: одиниці, двійки, трійки та четвірки («одиниця – творче число, з якого все складається, число два – різномірність і контраст, число три – середина між початком і кінцем, число чотири найдосконаліше, це квадрат (2×2) – символ справедливості» – М. С., С. 550).

Теорія музики також ставала предметом математико-філософського дослідження П., оскільки теорія гармонії музичних тонів була застосована до розробки естетично красивої теорії про космологічну гармонію сфер.

Вчення про переселення душ (*метемпсихоза*) і вчення про душу були важливими чинниками розвитку як онтологічних, так і етичних підстав пітагорійської доктрини. Саме П. та орфіки, на відміну від ранньої міфології, розглядали «психе» – душу – в значенні свідомої себе душі, незалежної від тіла. (М. С., С. 550). Душа є безсмертною, оскільки вона мандрівна. Однак це мандрування вічної душі неможливе без обов'язкового втілення, вона мусить перейти після смерті людини в тіло новонародженої істоти. Що це за тіло істоти, – нижчого чи вищого рівня, – залежить від праведності попереднього життя. Пітагорійці визнавали не лише мандрівний характер душі, але й спроможність до вдосконалення. «Душа переходить різні ступені через життя в рослинах, тваринах, людях і може дійти до божого ступеня. Найвищий стан – перехід у зорю, бо пітагорійці вірили в споріднення душі з чистою субстанцією зір; інколи говорили про субстанцію вогню». (М. С., С. 546).

Т.П. Кононенко

ПІФАГОР – див. *Пітагор*.

ПІФАГОРІЙЦІ, ПІФАГОРЕЇЗМ – див. *Пітагорійці*.

ПЛАТОН (Πλάτων) (427-347 до н. е.) – духовний вчитель людства. «Платон, самый мудрый и самый ученый человек своего времени, говоривший таким образом, что все сказанное им становилось великим» (Августин).

У походженні П. (від народження Арістокл) злились дві видатні й дуже поважні гілки античної аристократії: рід батька сягає останніх

царів Аттики – Кодридів; рід матері пишався видатним політиком і державним діячем Солоном. Виховання відповідало всім вимогам афінського аристократизму: музика, гімнастика, живопис, поезія. У молоді роки він писав елегії, епіграми, драматичні твори; захоплювався спортом і був переможцем олімпійських змагань.

Роздуми над глибинними питаннями привели молодого П. до філософії. Він навчався в представників різних шкіл: знайомився з *натурфiлософiєю* в Кратіла – послідовника *Геракліта*; з аргументами «Єдиного» – в *елеатів*; з філософією числа і принципами світової гармонії – в піфагорійців; з еристичною майстерністю – у софістів. Це згодом знайшло глибоке і принципове переосмислення в платонівській філософії, зафіксоване в багатьох діалогах, де дійовими особами бесід постають представники різних теоретичних напрямів. Проте знайомство із *Сократом* примусило усвідомити філософію не як розвагу або деяке заняття, яким можна займатися час від часу, але як спосіб життя, розраду для душі, засіб духовного сходження. Можна сказати, що за участю духовного напутника з П. сталося духовне перетворення, нове народження, яке як мету філософського виховання завжди визначав *Сократ*. Після смерті *Сократа* П. здійснює подорож на Схід. Повернувшись до Афін, засновував власну філософську школу – *Академію*, що проіснувала до 529 н. е. здійснив три подорожі до Сицилії до тиранів Діонісія Старшого і Діонісія Молодшого з метою втілити в життя ідею ідеальної держави.

Філософська спадщина П. велика і різнобічна. Вона складається з 23 автентичних діалогів, 8 неавтентичних, 11 сумнівних і 13 листів. Тематично це: вчення про ідею («Гіпсій більший», «*Протагор*»), про душу («Федр», «Федон», «Філеб»), про пізнання («Теетет», «Менон»), про космос («Тімей»), про божественну тріаду («Тімей», «Держава»), про діалектичний метод («*Парменід*», «*Софіст*»); соціальна утопія («*Держава*») тощо.

«Буття» для П. – вічне, незмінне, недоступне чуттєвому сприйняттю і відкривається лише розумовому пізнанню. Проте, на відміну від *елеатів*, «буття» в П. постає не як «одне», а як «множинне»; це безтілесне, нематеріальне формування – «ідея». Ідея в П. існує реально, об'єктивно, субстанційно і самостійно. Саме вона виступає онтологічною причиною матеріально-тілесного світу. Реальність буття ідеї – поза простором і часом, поза чуттєвим світом, вона –

у смислі. Ідею він ототожнює з «буттям»: «истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» («*Софист*»). Світ ідей протистоїть мінливому і плинному чуттєвому світу, який постійно змінюється, виникає і зникає, але ніколи не «є». Щоб збагнути ідеї, треба свідомо полишити стан природної людини і перетворитись на філософа: «Нужно отвлечься всей душой от становящегося, тогда способность человека сможет выдержать созерцание бытия» («*Держава*»).

П. називає ідеї «сутностями» (що від дієслова «бути»). Ідеї становлять сутність чуттєвого світу, що даний людині в досвіді. У цьому самому контексті речі причетні до ідей, і тільки через таку причетність отримують своє тимчасове існування. Ідея співвідноситься з річчю як сутність з її явищем. Вона зосереджує в собі смислову повноту речі й величезну життєву силу, що спрямовує її до кінцевої мети; вона – передумова, першообраз речі; її одвічна, породжуюча модель, закон її функціонування; вона становить підґрунтя онтології П. Разом з тим, «ідея» – це не тільки «режим» існування чуттєвого світу, але й «режим» свідомості, усвідомлення світу, бо виступає своєрідним «горизонтом» предметів, тому що містить у собі для них безліч можливостей. Тому «ідея» становить підґрунтя гносеології П.

Стає зрозумілим, що критика платонівського вчення про ідеї, яку знаходимо в «*Метафізиці*» *Арістотеля*, не у всьому справедлива. Так, П. надає ідеям субстанційну первинність буття, на відміну від перебування чуттєвого світу, проте, його світ ідей протилежний останньому рівно настільки, наскільки мислення людини трансцендентне її відчуттям. Своїм існуванням світ ідей не подвоює світ речей, а містить сутнісні орієнтири останнього. Отже, ідея не відірвана від речі, а обумовлює її існування, тому речі не тільки отримують можливість існування, але постають відкритими для пізнання. Висунуті Арістотелем теоретичні претензії до П., скоріше, можна віднести *мегарській школі*, яку, до речі, піддає критиці сам П. у діалозі «*Парменід*».

Щоб уникнути проблем елеатів і мегариків, П. вводить поняття «Єдине», яке в нього не співпадає з розумінням «буття» (як це мало місце в елеатів). «Єдине» П. не є «буття», воно вище останнього, бо становить собою умову і «буття» (світу ідей), і «небуття» (матерії як принципу становлення). «Єдине» виступає джерелом будь-якого існування, будь-якої множинності й без його єднаючої сили

неможливе існування ані ідеї, ані речі (бо кожне «одне» має сенс існування при наявності «іншого») («Парменід»). Тому П. і його послідовники – платоніки і неоплатоніки – ототожнюють «Єдине» з «Благом», до якого все прямує, і, завдячуючи якому існує отримує власне буття. Воно трансцендентне і перевищує будь-які визначення, бо недоступне розумінню. Для означення такої величі краще вдаватись до апофатики, позначаючи, чим «Єдине» не є.

Досліджуючи сенс людського і суспільного існування, П. спирається на раціоналістичний підхід Сократа до проблем етики, згідно з яким умовою моральнісних вчинків виступає істинне знання. П. долає суб'єктивізм софістів у питаннях пізнання в справі досягнення єдиного і об'єктивного знання. Робота з поняттями, встановлення родових і видових відносин між ними отримала назву «діалектика». Для П. діалектика постає як метод поділу єдиного на множинне, зведення множинного до єдиного і структурного уявлення цілого як єдино-розподіленої множинності («Федр»), як принцип розгортання світу ідей і становлення матеріального космосу, відповідного шляху пізнання. Діалектика – єдиний спосіб існування ідей (і чуттєвого світу) і метод їх пізнання. Серцевиною діалектики є вчення про єдність протилежностей («Софіст», «Парменід» та ін.). П. також належить розробка гіпотетико-дедуктивного методу, що був не тільки корисним для філософії, але й мав велике значення для розвитку наукового знання, наприклад, математики.

Подібно до того, як все суще поділено на дві сфери – довічних і самосущих ідей та залежних від них речей чуттєвого світу, мінливих і вторинних, – так і в людині розрізняють безсмертну душу і смертне, тлінне тіло. За П., сутність душі полягає в її саморусі: все, що рухається, тобто рухає самого себе, – безсмертне, тоді як все, що приводиться у стан рухомості чимось ззовні, – скінчене і смертне. Щоб обґрунтувати необхідність зв'язку душі й тіла, П. пропонує гіпотезу, що душа складається ніби з двох «душ»: вищої – розумної, за допомогою якої людина може споглядати світ довічних ідей і яка прагне «блага», і нижчої – чуттєвої. У свою чергу, чуттєва душа також має більш шляхетну «частину» – афективну, і менш шляхетну. Кожна з «душ» має свій орган, пов'язаний з її діяльністю. Так, розумна душа перебуває в мозку; афективна – в серці; а найнижча – в печінці. Шляхетна частина

чуттєвої душі формує суспільні якості людини, тобто благородні відчуття: радість, хоробрість тощо. А нижча частина душі наближує людину до тваринного і, навіть, рослинного світів; вона відповідає за самозбереження, харчування, розмноження, а всі її зусилля спрямовані на суто чуттєві насолоди. На відміну від першої частини чуттєвої душі вона роз'єднує людей. Тіло – це темниця душі, від якої остання має звільнитися. Звільнення досягають шляхом пізнання ідей, які споглядає розумна душа – в цьому і відкривається призначення людини.

З вченням про попереднє існування душі П. пов'язує концепцію пізнання як пригадування. До втілення душа кожної людини перебувала в надчуттєвому світі й мала можливість споглядати ідеї. Вони мають відбиток в її «пам'яті», до пробудження якої спонукає перебування в чуттєвому світі та розмірковування над сутністю останнього. Отже, пізнання – це пізнання ідей, процес пригадування того, що бачила душа до занурення в тіло («Менон»).

Важливе значення у філософії П. має вчення про тріаду – три онтологічні субстанції буття: «Єдине», «Космічний розум», «Світова Душа» («Тімей»).

П. – автор політичної утопії («*Держава*»).

Філософські виклади П. згодом відтворювались в історії теоретичної думки під назвою платонізму – вчення, яке вважає підґрунтям буття ідеальні сутності, в основу пізнання кладе інтелектуальне зусилля, що йде від інтуїції, а досвід оцінює тільки як результат, а не джерело, і в етиці пропонує перевагу одвічних цінностей. Вплив П. на розвиток філософської думки важко переоцінити.

О.В. Александрова

ПЛОТІН (Πλωτίνος) (204/5-269/270) – великий філософ і містик часів занепаду Античності, останніми словами якого були: «Я питаюся божественное в нас поднять до божественного во Вселенной».

П. походить з м. Лікополь, що в Єгипті. За свідченнями його учня і друга Порфирія, П. завжди уникав розповідей про своє походження, про батьків, про Батьківщину. Тому біографічні довідки про нього дуже скупі. Відомо, що інтерес до філософії прокинувся в П., коли йому виповнилося 27 років. Він відвідував лекції різних александрийських філософів, проте вони не справили на нього очікуваного враження. І тільки знайомство з Аммонієм Саккасом та його бесіди при-

пали П. до душі, і він вдоволено зізнався: «Ось людина, яку я шукав!» Протягом 11 років під керівництвом Аммонія П. досяг таких успіхів, що захотів ознайомитися з наукою «магів». З такою метою він записався в армію імператора Гордіана і разом з нею рушив у похід на Персію. Але незабаром імператора було вбито, а сам П. ледве врятувався. У 244 П. оселився в Римі, відкрив свою філософську школу, яка привернула увагу багатьох слухачів.

Спочатку він навчав усно і лише згодом почав записувати зміст своєї науки. Його рукописна спадщина була оформлена Порфірієм певним чином. Він розподілив усі твори вчителя на шість груп, що містили в собі по 9 трактатів (енпеа), звідси і загальна назва його праці — «Еннеади», або «дев'ятки».

Якщо, взявши до уваги вчення *Платона* про божественну тріаду, коротко схарактеризувати основний зміст філософії П., то він постає, по-перше, в діалектиці Єдиного, Розуму і космічної Душі; по-друге, у вченні про втілення цієї тріади в чуттєво-матеріальному космосі. Останній у П. перестає фігурувати однобічно, тобто або як об'єкт, або як суб'єкт, але постає як космос, який живить вічно рухома душа, який є досконалою спекулятивною конструкцією та який слід усвідомлювати як єдине і неподільне ціле.

Отже, в «Еннеадах» П. виписує три онтологічні субстанції: Першоєдиний, або Єдиний (Єдине); Дух, або космічний Розум; Світова Душа.

Джерелом буття, першопочатком всього існуючого є Першоєдиний. Він трактується як чиста і проста єдність, яка повністю виключає будь-яку множинність, різномірність і протилежність. Єдине містить у собі абсолютну повноту чистого буття і є самодостатнім. «...Бог есть единое, неделимое Начало, единый разум всего и единое число, ...Он сам по себе больше и могущественнее всего происшедшего, ...ничего нет и не может быть ни большего, ни лучшего, чем Он. А из этого следует, что Он никому и ничему другому не обязан ни своим бытием, ни своим совершенством, но есть то, что есть, единственно сам собою, сам для себя и сам в себе, вне всякой зависимости от чего-либо внешнего и иного, весь обращенный только на самого себя» (Плотин. Эннеады. — К., 1995. — Т. 1. — С. 346). Він перевищує будь-яку форму, сутність, ім'я. Перед Ним безпорадні категорії, бо вони описують сутності кінцевих речей. «Если же, однако, все-таки необходимо назвать

Его, то лучше всего назвать его единым вообще... как источник всего совершеннейшего, как сила, производящая существующее, но при этом пребывающая в самой себе и не только не уменьшающаяся и не истощающаяся... Называем же мы Его единым, с одной стороны, по необходимости, чтобы хоть как-то Его назвать, чтобы можно было указать друг другу, о чем идет речь, а с другой — для того, чтобы... припорочить к Нему свою мысль» (там само. — С. 360).

Першоєдиний — початок і основа того велетенського дерева, яке росте і живе відповідним розумним життям. Він перебуває в самому собі, але й надає буття цьому дереву тим, що наділяє його Духом. Першою еманациєю з Божої повноти Блага є Дух (Розум). Останній — це Його діяння, Його перше визначення і творіння. Першоєдиний, як вважав П., вдивляючись всередину себе відкривається як Бог; звертаючи «погляд» поза себе, ніби обмежуючи себе, покладає буття Духу (Розуму). Дух, що народжується від Першоєдиного, подібний до світла, яке витікає з Нього, в той час як саме джерело від цього не змінюється і залишається в спокої. Так, наприклад, вогонь розповсюджує навколо себе тепло, крига і сніг — холод. Він перебуває найближче до Абсолюту, проте вже менш досконалий, хоча і перевершує усе інше, бо стоїть понад ним. «Дух є слово і акт Першоєдиного» (див.: там само. — С. 131). Дух — образ Першоєдиного і має в собі багато від природи Отця; він є подобою Отця, як світло є подобою сонця. Розум — то є початкова двоїстість, перше розрізнення думки і буття, або саморозрізнення на мисляче, і те, про що мислять. Діяльністю Розуму неподільна повнота Першоєдиного розподіляється на множинність ідей, що становлять умоглядний світ. Отже, Дух породжує ідеї (ейдоси) і сповнений ними. Ці ідеї — не зовнішні предмети, що споглядає Дух, а його власні довічні стани, його думки про Першоєдиного в множині, або числі. Отже, ідеями Дух звертається до Першоєдиного, але і сам він у дійсності є лише цим зверненням.

Погляд Духу поза власні межі постає як народження Душі. «Зрозуміло, що досконалий Дух не може залишатись безплідним вже тому, що він досконалий, — і він справді народжує Душу» (див.: там само. — С. 132). Душа походить від Духу безпосередньо, а від Єдиного — опосередковано. Тому Душа вже не мислить Єдине безпосередньо як свою внутрішню предметність, а прямує до Єдиного, прагне Його як чогось справді від неї відмінного, до чого вона відноситься як реальний

початок «іншого». Сама Душа є лише словом і актом Духу, так само як і Дух є словом і актом Першоєдиного, з тією тільки відмінністю, що Душа є словом менш ясним і не таким зрозумілим. І знову, те, що народжується, є менш досконалим, порівняно з тим, хто народжує. Так, Душа може бути лише образом Духу. Сама по собі невизначена, душа «отримує визначеність і форму від того джерела, яке її народжує» (див.: там само. – С. 132). З одного боку, як образ Душа тісно пов'язана з Духом, бере в ньому участь, сприймає його і ним наповнюється, а з іншого – створює речі нижчого рівня і пов'язана з ними; «все вещи, ею производимые, гораздо менее совершенны, чем она сама... Душой оканчивается мир высочайших божеств» (там само. – С. 133). Нижча душа повернена до матерії, або до не-сущого, до безпосередньої можливості буття. Подібно до того, як Дух мисленнево розподіляється на множинність ідей, що формують світ умоглядний, так Душа розмножується в безлічі дуп, що наповнюють світ реальний. Вища душа народжує богів й астральних духів, нижча душа, або природа, розмножується в демонські, людські, тваринні та рослинні душі, згущуючи для них «небуття» матерії у відповідні тіла.

Однак еманация божественного світла і тепла через Дух і Душу поступово слабне в природі, аж поки не доходить до повної відсутності істини і блага в матерії, яка є, таким чином, не-суще, тобто зло. Але, якщо матерія, або субстрат чуттєвого світу має чисто негативний характер, то форму цього світу Душа отримує з вищого ідеального світу. Тому і чуттєвий світ – розумний і прекрасний, бо краса виступає як наслідок просякнутості чуттєвого предмета його ідеальним смислом, тобто як відчуття ідеї.

У контексті розгляду головних метафізичних питань філософії П. пропонує специфічне розв'язання гносеологічної проблеми. У його розумінні пізнання – це особливий стан ентузіазму, який постає чимось надрозумовим, коли через духовне напруження, інтуїцію можна безпосередньо збагнути Бога, приводячи себе до згоди з Благом. Бог «непосредственно близок для всех тех, кто подготовил себя к принятию Его, кто способен привести себя в согласие с Ним и благодаря этому согласию или сродству, входит как бы в соприкосновение с Ним той сродной с Ним силой, которая от него же истекает» (Там само. – С. 358). Плотіновська гносеологія розгортається як антропологія,

як теорія єднання, зближення людини з Богом, що становить найвищу мету життя людини. Тому, щоб досягти думкою Першогоєдиного, душа має стати вище самої науки і на мить не виступаючи від своєї єдності, зречтись як від своїх знань, так і від предметів знання, усієї решти, — навіть від споглядання краси, бо і краса пізніше за Нього і від Нього, як денне світло — від сонця. Моральне завдання людини передбачає повернення душі до Бога, коли вона поступово зрікається матеріального, або плотського; далі — ідеального, або умоглядного. Душа проходить шлях у напрямку, зворотному сходженню Бога у світ. Але сходження душі не є чисто гносеологічним актом, на чому наполягали гностики. П. наголошував, що основною умовою наближення людини до Бога є аскеза і практична моральність. Далі він перелічує певні етапи сходження. Кроком на шляху звільнення від чуттєвості є проста неприв'язаність до неї; наступний крок — абстрактне мислення; наступний крок — обумовлений любов'ю до прекрасного, заради присутньої в ньому ідеї. Далі — чисте умоспоглядання. Останній крок — екстаз, тобто вихід індивідуального духу зі стану обмеженості, отримання простоти і єдності, подібних до єдності Божества, остаточно злиття з ним. Таким чином вичерпується найвище життєве завдання: повернення одиничної душі до Бога. Звідси висновок: якщо ідеал — позаду людства, то світ є протилежним Богові й ворожим сакральній природі людини. Людина не в змозі перемогти цей світ, а здатна лише тікати від нього в Божественне лоно. Тому й ідеал людини в *неоплатонізмі* — споглядач і аскет, відчужений від світу.

Незважаючи на такий мінорний настрій філософсько-діалектична досконалість творів неоплатоніків мала величезний вплив на філософів усіх часів, починаючи з християнських мислителів Середньовіччя, доби Відродження і Нового часу і завершуючи теоретичною думкою ХХ ст.

О.В. Александрова

ПЛЮРАЛІСТИ — так називають представників *натурфілософії* V ст. до н. е., зокрема — *Емпедокла*, *Анаксагора*, *Левкіппа* і *Демокріта*. Головним завданням давньогрецьк. філософії, яка вже зазнала впливу *елейської школи*, була необхідність узгодження вимоги єдності буття зі змінністю, яка спостерігається у фізичній природі, світі речей. Заперечення *Парменідом* такої потужної сфери дійсності як фізична природа не вирішувало питань, які виникали в дослідників природи.

Відкинути цю сферу, оголосивши її уявною, гаданою для більшості філософів інших напрямків було неможливо. Водночас, неможливо було вже й вирішувати питання співвідношення фізичної та умоглядної сфер дійсності шляхом визнання буття та небуття, як це робили *пітагорійці*. Вимога єдності буття мусила бути доповненою фізичним змістом, для того, щоб отримати єдине буття, яке забезпечувало змінність матеріального характеру.

Емпедокл, Анаксагор, Левкіпп та Демокрит є найвагомішими з представників того напрямку, який в історії філософії отримав назву «натурфілософія V ст. до н. е.». Завданням цих філософів була своєрідна натуралізація принципів Парменіда. Втім, це об'єднання досить умовне, оскільки всі представники цього напрямку належали до різних шкіл і вирізнялися самостійністю світогляду (Емпедокла, зокрема, зараховують до пітагорійців).

Т.П. Кононенко

ПОСІДОНІЙ (Ποσειδώνιος) з Апамеї (бл. 135-51 до н. е.) – давньогрецьк. філософ, універсальний вчений, утворює проміжну ланку між Середньою і Пізньою (римською) Стоєю; за глибину мислення його порівнювали з *Платоном*, а за енциклопедизм – з *Арістотелем*.

П. був керівником філософської школи, заснованої Панецієм, де його слухали Цицерон, Варрон і Помпей. Хоча до наших часів не збереглося жодного його твору, за свідченням дослідників, що спираються на незначну кількість фрагментів, він був різнобічним вченим, який створив філософсько-наукову еkleктичну систему, яка в центрі божественної природи вміщує людину, що дуалістично розколота на душу і тіло (за гріхи повернута в тіло). П. розробляє принципи стоїчного платонізму. Він вчить про світовий «розум», що є богом, який все знає і все приводить у рух, і який водночас постає як світ ідей, чисел і вогняна пневма, з якої витікають і розповсюджуються по усьому світу зародки всіх речей, що визначають останню і матеріально, і смисловим чином. Ідеї у П. не тільки існують як певні форми, але й відчуваються, ніби тепле дихання пневми. Людина в процесі пізнання «дихає ідеями». Все у світі взаємопов'язано. У всьому діє світовий закон. Він однаковий для природи. У людині закон проявляється як сила волі, саме її сила волі є підставою для досягнення повної свободи, що базується на розумі. Отже, знаючи закон, свідомо

перетворюючи його на свою волю, людина досягає добродетельності. Доля всемогутня, проте, вважає П., зброєю проти долі володіє добродетельна і мудра людина. Платонізм у філософії П. проявляється також в його вченні про гармонію сфер, і реінкарнацію душ. Не без участі П. філософія починає орієнтуватись на те, що буде згодом названо *неоплатонізмом*. Стоїцизм звів воедино сучасні йому знання і віровчення, утворивши їх синтез, віднайшов зв'язок людини і космосу, і зробив спробу розгадати Всесвіт. Він розгортався як чітке вчення, що має теоретичне підґрунтя. У Римі стоїчні чесноти перетворились на життєві правила, які поєднались із чеснотами римськими.

О.В. Александрова

ПРОКЛ (Проклос) **Діадох** (410-485) – видатний завершувач античного *неоплатонізму*, «глибокий спекулятивний розум». За словами Гегеля, «його філософія є інтелектуальною системою».

Походить із сім'ї заможного лікійського адвоката. Навчався в Александрії й Афінах. В афінській школі неоплатоніків його вчителями були Плутарх і Сіріан, який відкрив Проклу «містагогію Платона». У 437 він стає наступником Сіріана як теоретик і керівник Платонівської *Академії*. Був благочестивою людиною. Вів аскетичний спосіб життя і був відданий своїм учням, пропагуючи культ науки. За свідченням біографа, був посвячений у всі язичницькі містерії. Після *Плотіна* в історії античного неоплатонізму П. – найвизначніша фігура. Якщо Плотін створив нову систему філософії, то П. її заглибив і деталізував. Його називали «генієм розуму», що «розумову діяльність доводив до музики, до пафосу, до екстазу» (О.Ф. Лосев).

Трактати П., що дійшли до сьогодення, містять кілька тисяч сторінок, чим перевищують не тільки спадщину *Платона* чи *Арістотеля*, але й усю відому літературу грецьк. класики. Найвідомішими творами є такі: трактат «Першооснови теології», що містить 211 тез, які розкривають систему неоплатонізму; трактат «Про теологію Платона» – велике дослідження методів, що застосовував Платон у своєму вченні, аналіз самого вчення і класифікацію усіх божеств язичницької релігії. Значне місце у спадщині П. займають коментарі до діалогів Платона: «Тімей», «*Парменід*», «*Держава*» тощо. Низка творів філософсько-наукового характеру, серед яких «Першооснови фізики», що спираються

на роботи Арістотеля «Про небо», «Фізика»; фрагменти з праць містичного напрямку, гімни тощо. Значна кількість творів, про які свідчать сучасники, втрачені.

Теоретичні ідеї П. викладав у своїх трактатах з майстерністю, гідною трактату з геометрії, – систематизовано, чіткою філософською мовою. У знаменних «Першоосновах теології», надаючи осмислення категоріальній споруді неоплатонізму (Єдине, Нус, Душа), викладає закон повернення до єдиного Понадсущого. Понадсущє, віддзеркалюючись у самому собі, створює єдино-множинність, що еманційно обумовлює нижчий ступень. Це царина «понадбуттєвих одиниць», або чисел, яка міститься між Понадсущим і Нусом (Розумом). Вперше в античній філософії вона знайшла своє аргументоване описання саме в П. Чітке осмислення тріадійності Нуса («Розум») і Дупі дозволяє йому зробити висновок, що все, що еманується, еманується з Єдиного, міститься в Єдиному і, завдячуючи певним власним діям, може повернутись до своїх витоків як до власного блага. Філософська спадщина П. справді відповідає своєму історичному призначенню – підбити підсумок античному платонізму, систематизувати, розкрити, довести, прояснити положення, деякі з яких були нез'ясовані попередниками.

О.В. Александрова

ПРОТАГОР (Πρωταγόρας) з Абдери (бл. 480-410 до н. е.) – засновник школи софістів, майстер красномовства, логічних тонкощів мислення, винахідник хитрих вивертів («софізмів»), завдячуючи яким логічно хибне судження подавалось і відстоювалось як істинне.

Мандрував Грецією, пропагував своє вчення, відвідував Афіни. П. не тільки викладав свої ідеї, беручи плату за навчання і називаючи себе «вчителем людей», але влаштовував публічні диспути. Певний час був близьким до Перикла. В Афінах під час олігархічного перевороту за свій твір «Про богів» був звинувачений в атеїзмі й засуджений до страти. Був змушений тікати. Загинув, коли намагався дістатись Сицилії.

Діоген Лаертський надає перелік праць П., серед яких «Про суще», «Велике слово», «Про богів» «Протиріччя». Проте жоден з трактатів не дійшов до наших часів, відома лише незначна кількість фрагментів.

Провідна думка його філософії: «Людина є мірою усіх речей: існуючих у тому, що вони існують, і неіснуючих у тім, що вони не існують»

(т. зв. положення «Номо менсура»). Не має сумніву, що це суб'єктивізм, що має свої витoki у філософії гераклітівців про всезагальну плинність речей. Справді, якщо все знаходиться в русі, то ні про що не можна висловити однозначного судження. «Він перший сказав, – свідчить Діоген Лаертський, – що про будь-яку річ існують дві думки, протилежні одна одній». Звідси випливає, що не існує істини, яка б була справедливою і переконливою для всіх. Навіть про богів не можна сказати щось певне. «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать [это]: и неясность [вопроса], и краткость человеческой жизни» (Антология мировой философии. В 4 томах. – М., 1969. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 318). Але не існує достатніх підстав, щоб називати П. атеїстом. Скоріше, він заперечує можливість наукового пізнання як богів, так і оточуючого світу. Разом з тим, щоб не стати заручником релятивізму, П. визнавав можливість користуватись у житті замість істини тим, що корисно, наприклад, для суспільства – дотримуватись справедливості; що корисно державі – керуватись законами; що корисно людині – покладаючись на дієвість богами наданого їй відчуття сорому. Відомо, що до кола його інтересів, крім філософії, входили політика, риторика, граматики, художнє виховання.

О.В. Александрова

«ПРОТАГОР». Діалог *Платона*, присвячений філософському пошуку певних категорій, розробці методу дослідження, а також структурній розробці поняття «ідея». Датується т. зв. сократичним періодом платонівської творчості. Формально твір присвячений визначенню чесноти, питанню про те, що таке добродетельність і чи можна їй навчитись. Для відповіді автор створює ситуацію обговорення цього питання, в якій беруть участь *Сократ* і відомий софіст *Протагор*. З розлогої та різнобічної бесіди Платон виокремлює, по-перше, питання походження добродетельності (318a-326d), по-друге, досліджує смислову структуру цього поняття (328d-360e). Встановлення витоків добродетельності дозволяє виробити стратегію і тактику процесу виховання. Тому легенда про Прометея і Епіметея, що розкриває богами задану схильність до добродетельності, має стати підґрунтям успішності досягнення певних чеснот. Важливою постає і проблема

доброчинності як єдиноподільної цілісності, серцевиною якої, доводить Сократ, є мудрість (знання). Саме розвинута мудрість стає умовою успішного формування решти доброчинностей і підґрунтям виховання цілісного людського характеру. Виходячи з цього, Платон окреслює систему сократівських принципів виховання: не надавати читачу ніяких догматичних настанов (до чого схилились софісти), а замість цього – пробуджувати інтерес до важливих питань, свідомо вибудовувати структуру виховання в поєднанні із системою освіти, виходячи з того, що всі доброчинності пов'язані між собою і базуються на знанні. Тому формування в людини істинної арете неможливо досягти спонтанними діями викладача, а враховуючи, що доброчинність – це знання, необхідне зорієнтування наставником учня на систематичний, цілеспрямований, непростий пошук істини.

О.В. Александрова

РОЗУМ-«НУС» – див. «Нус»-Розум.

СЕКСТ ЕМПІРИК (Σέξτος ὁ Ἐμπειρικός) (2-а пол. II ст. – поч. III ст.) – античний філософ, представник скептицизму, лікар за фахом. У гол. творах – «Проти вчсних» та «Три книги Пірронових положень» – міститься систематично викінчене викладення концепції давньогрецьк. скепсису; завдяки критиці та цитуванню «догматичних» мислителів, твори С. Е. – найістотніше джерело наших відомостей як про скептичну традицію, так і про вчення античних філософів, твори яких не збереглися.

С. Е. поділяє філософію на догматичну (представники якої «уявляють себе такими, що знайшли істину»), академічну («послідовники Клітомаха та Карнеада», які «висловились» щодо неможливості «сприйняти» істину) та скептичну, представники якої «ще відшукують» істину. Звідси скептичний спосіб світосприйняття – «відшукуючий».

Виходячи із засадничої позиції давньогрецьк. скептицизму – вчення про всезагальну шлинність та мінливість феноменально-предметного світу, – С. Е. обстоює головний принцип скептичної філософії – «ісостенію», тобто «однаковість думки», «рівновагу», «рівнозначність» у «протилежних речах та висловлюваннях». Стосовно будь-якої речі можна з однаковим успіхом довести суперечливі твердження, будь-якому положенню «можна протиставити інше, рівне

йому», одне й те саме може виявитися істинним і хибним водночас. За тим, як річ являє себе світу, зовсім не проглядає її сутність, тому останню неможливо ні назвати, ні помислити. Ми можемо висловлюватися лише щодо того, якою річ нам «здається». Скептична здатність, за С. Е., полягає в протиставленні явища (безпосередньо даного в чуттєвому досвіді) та мислимого (існуючого в інтелектуальній рефлексії). Отже, головну увагу скептик приділяє не дослідженню явища як такого (сумнів стосується власне не явища), а тому, що висловлюється, вимовляється стосовно цього явища. Якщо навіть мовлення, зазначає С. Е., виявляється настільки оманливим, що здатне майже приховати від наших очей явище, то тим більше це стосується будь-чого неочевидного («чи може хто наважитися стверджувати, ніби щось відбувається в тому, чого він не сприймає?»). Уявлення щодо явища складається від перебігу вражень, і тому воно не позбавлене «пристрасності», «гарячого відношення», отже, воно не підлягає розгляду. Отже, стосовно феноменальної дійсності найбільш поміркована позиція – «епохе» – «утримання від судження», завдяки чому настає «атараксія» – «незворушність», у сподіванні на яку, за С. Е., і полягають «начала і причина скепсису».

Незворушність як безбентежність та душевний спокій не означає у С. Е. повної відторгненості від світу. Скептик, як і всі люди, живе за законами та звичаями, вшановує богів, вдосконалює свою майстерність у ремеслах та мистецтвах, потерпає від вимушених природних станів і труднощів життя. Але він «...утримується від суджень про те, що є благом і що є злом за природою, що взагалі слід робити і чого не робити, ... слідує життєвому спостереженню, не висуваючи догм». Скептик, за С. Е., – альтруїст: із «любові до людей» він намагається «зцілити... гординю та нерозважливність догматиків». Зрештою, «мета скептика – незворушність щодо речей, які підлягають нашій мислі, і помірність у тому, від чого ми вимушено потерпаємо».

Є.В. Козлов

СЕНЕКА Луцій Анней (Lucius Annaeus Seneca) (бл. 4 до н. е. – 65 н. е.) – римський філософ і державний діяч, найвизначніший представник Пізнього стоїцизму, але в першу чергу – великий духовний напутник римського суспільства, слава якого пережила віки.

С. належав до вищого сенаторського стану, був вихователем імператора Нерона, посідав при ньому високі державні посади. Звинувачений Нероном у державній зраді, був змушений учинити самогубство.

На відміну від більшості античних авторів, твори С. у більшості дійшли до наших часів. Вони не тільки демонструють філософські течії імператорського Риму, але й знайомлять з вченням стоїків, про яке ми маємо досить бідну уяву. Творчість С. містить одну сатиру, дев'ять трагедій, в яких автор надає читачеві уроки моральності. Він написав бл. десяти трактатів на теми моралі, з яких найбільш відомі: «Про Провидіння», «Про швидкоплинне життя», «Про милосердя», «Про щасливе життя», «Про блаженне життя» тощо. Своєрідним підсумком творчості філософа постають «Листи до Луцілія» загальною кількістю 124. Усі вони створюють послідовну програму морального виховання. Вони, можливо, — одне з найцінніших свідoctв практичної духовної спрямованості, яку нащадкам залишила греко-римська цивілізація.

Хоча етичне вчення — найважливіше у спадщині С., проте витлумачення природи займає в його філософії гідне місце. Воно сформувалось під впливом Стародавньої Стої. Для С. все тілесно. У «Листах» він повідомляє, що все є «тепле дихання», джерелом якого є Вогонь, що знаходиться на небі та є дещо тонке й чисте, що, наближуючись до землі, охолоджується і каменіє. Душа людини і богів також тілесна. Вона — наслідок витікання найвищого вогню. Від Стародавньої Стої С. запозичує вчення про первинний вогонь, богів, долю, людину. В основі всього існуючого лежить божественний закон (Логос), воля бога. Поки людина не знає божественної волі, вона не може розумно побудувати своє життя. Коли воля божественна, природа з її законами отримує усвідомлення в людині й перетворюється на її свобідну волю, людина починає відкривати для себе гідне життя. Стоїчна спадщина у творчості С. переплетена з платонізмом, де бог постає як ідея, розум, сила, що творить. Людина складається з душі й тіла, проте дійсне життя душі можливе поза тілом, від якого походить усе зло. Отже, душа у С. трактується як місце постійної боротьби, зльотів та падінь. У своїх «Листах» філософ передбачує ймовірне сходження душі до Бога шляхом очищення. Проте одного людського бажання спасіння для сходження недостатньо. Необхідна Божественна милість, милосердя.

Так філософське вчення поступово перетворюється на релігійно-філософське з тенденцією встановлення особистого зв'язку людини з Богом. Філософія у С. стає моральнісно-релігійним посібником гідного життя. Людське життя цінне лише за умов його розумності; мудрості має бути підпорядковано усе, бо тільки мудра людина може протистояти злу, зносити страждання і удари долі, не втрачаючи душевної рівноваги і спокою, бо вона володіє абсолютним благом мудрості, а тому може зробити щасливою саму себе: «С исчезновением всяких страхов наступает вытекающая из познания истины великая и безмятежная радость, приветливость и просветленность духа» (Сенека. О счастливой жизни // Римские стоики: Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. — М., 1995. — С. 171). С. вимагає від людини моральнісної суворої для себе та розумного співчуття і поступливості до близьких. Найвища добродетель — вірність самому собі. Твори і особистий приклад С. сприяли поширенню стоїцизму на теренах Римської імперії.

О.В. Александрова

СОКРАТ (Σωκράτης) (469-399 до н. е.) — давньогрецьк. філософ, «втілений Ерот», що уособив філософське прагнення Блага, Краси, Істини, став зразком філософа і духовного вчителя Заходу.

Син ремісника-різьбаря і повитухи, що в майбутньому стало приводом для дотепного зауваження С. стосовно своїх здібностей у мистецтві допомоги людям у справі духовного народження, яке він успадкував від батьків. Усе життя, за винятком трьох воєнних походів, в яких С. брав участь як громадянин Афин і проявив стійкість і мужність, провів у рідному місті. Багато вчився. Був непоганим різьбарем і музикантом, хоча головною справою його життя була філософія. Слухав представників різних філософських шкіл, серед яких були послідовники *Геракліта*, *елеати*, піфагорійці, софісти тощо. У майбутньому, в бесідах і дискусіях, шляхом постановки певних запитань і методики відповіді на них, намагався виховувати у своїх слухачів коректність мислення, здатність до самостійного пошуку істини, чим поєднував освіту і виховання. Мета виховання — «пізнай самого себе», процес, що живиться сократівським сумнівом. Його учнями були майбутні політики і філософи, серед яких особливе місце посідає Платон. За доносом трьох жителів

Афін С. був притягнутий до суду, звинувачений в невизнанні традиційних богів і розбещенні молоді в новому дусі та страчений.

С. не залишив рукописної спадщини, проте його образ як втілення самої філософії склався на підставі свідчень, що стали відомі після його смерті. Про нього по-різному писали як прихильники, так і критики в різні часи: з пошаною – у біографічних працях Ксенофонт, глузливо – Аристофан. Він був героєм і головною дійовою особою практично всіх діалогів Платона. Ретельно досліджувався Гегелем. Критично оцінювався Ніцше. Проте всі погоджувались із його винятковою роллю у розвитку давньої грецьк. філософії.

С. в історії філософії відіграв принципову роль, зробивши людину та її мислення предметом філософського дослідження. Він був одним із засновників діалектики як способу знаходження істини, передвісником платонівського вчення про ідеї, фундатором раціоналістичної етики і системи виховання тощо. З кола філософського інтересу С. виключає *натурфілософію*, зосереджуючи увагу на гносеологічній і антропологічній проблематиці.

На відміну від софістів, яких також бентежило питання можливостей людського пізнання, і які вважали покажчиком освіченості вміння захищати або заперечувати одне й те саме, С. (теж вільний від сліпого схиляння перед античними устоями і авторитетами) не поділяє їх абсолютного релятивізму, шукає дійсну істину і визначає шлях до неї в раціоналістичній логіці. Він відкриває спосіб пізнання як поступового сходження, за визначенням *Арістотеля*, від плінної дійсності до загальних понять, заглиблюючись у сутність речей і явищ. Таким чином він встановлює діалектичну тотожність одиничного (річ, явище) і загального, тобто поняття, що його визначає. З процесом мислення, який пропонував С., пов'язані питання мети пізнання і мети виховання. Мета пізнання – відкриття істини, але істиною виявляється не готовий результат, а шлях до нього. Отже, істина суб'єктна: як поєднання розумових, вольових, моральнісних зусиль людини. На шляху сходження до деякої вершини (він називає її Благо, Добро, Істина), де сходяться всі менш загальні поняття, людина досягає найвищого рівня пізнання. Таке пізнання перетворюється на процес виховання. У платонівському діалозі «Протагор» С. обґрунтовує субординацію чеснот і доводить, що розумність (мудрість)

є умовою існування мужності та решти чеснот, а фундаментом етики є раціональність. За С., істина співпадає з моральністю. Дія, що відкриває істину, є дією естетичною і етичною. «Той, хто знає, – той діє». Невігластво, на його думку, – причина горя і злості в суспільстві. Сократівський сумнів: «Я знаю, що нічого не знаю» – спонукає його до постійних пошуків. З іншого боку, самопізнання передбачає, щоб людина здійснювала себе так, як це має бути. Процес виховання (пайдеїя) С. розглядає значною мірою як самовиховання, адже тільки те, що людина відкриває в собі (можливо, за допомогою вчителя), є істинним, добрим і прекрасним. Ці поняття, вилучені з пам'яті душі, – орієнтири життя людини, відповідно до яких остання має будувати своє життя. За цим принципом прожив і С. Відкидаючи застарілі забобони, він намагався розумом перевірити закони життя, щоб, якщо останні виявляться некоректними, запропонувати нові – такі, що витримали перевірку розумом, з метою перетворити світ і людське життя за правилами істини, добра і краси.

О.В. Александрова

СОКРАТИЧНІ ШКОЛИ (2-а пол. V – III ст. до н. е.). *Сократ* заповів своїм учням низку проблем, вирішуючи які після смерті вчителя вони заснували три філософські школи: мегариків, кіренаїків і кініків. Ці проблеми містились у царині логіки та етики. Наслідуючи Сократа, його учні вважали, що істина і сутність – це не тотожні поняття, адже істина є не просто сутність, а сутність, яка мислиться. Своє завдання вони вбачали в тому, щоб з'ясувати, за яких умов свідомість здатна мислити сутність, тобто істину. Звідси постають питання: що може знати людина; як вона має жити і практично діяти? З відповідей на ці запитання сократики і утворили три школи. Послідовники однієї з них – кіренаїки – заглибились у чуттєву емпірику, бо визнавали загальне в одиничному. На їх переконання, людська достовірність полягає в чуттєвому досвіді, тобто в такому, що надає чуттєва одиничність. Кініки, навпаки, заглибились в абстрактну і свободомислячу автаркію, або самодостатність, самозаспокоєність. Вони вважали, що людина має триматись у межах абстрактного і всезагального, а будь-яка «одиничність» – несуттєва (звідси – зневага до норм людського існування і усього т. зв. зовнішнього життя). Мегарики, захоплені діалектикою Сократа і елеатською традицією, звернулись до абстрактного світу ідей.

Вони абсолютизували принципи розуму, відірвавши його від принципу чуттєвого світу, внаслідок чого розірвали річ і поняття, за допомогою якого вона осмислюється, чим заперечили можливість пізнання.

О.В. Александрова

«СОФІСТ» – діалог *Платона*, в якому він намагається за допомогою гносеологічного механізму поєднання протилежностей, що відпрацьовується як діалектика взаємопокладання і взаємозаперечення «буття» і «небуття», дослідити можливості понятійного розрізнення істини і хиби. Для цього стає замало констатувати і порівнювати факти, але треба взяти певні категорії в їх універсальному значенні, щоб знайти достатні аргументи проти софістів, які стверджували, що можуть довести істинність будь-якої хиби. Останнє, на фоні багатьох визначень софістів, має суттєве значення. Розробляючи діалектику буття і небуття, Платон заперечує повну нерухливість ідеального буття, тобто буття ідей, акцентуючи на їх становленні. Буття ідей, за Платоном, є реальним, тобто його можна описати за допомогою п'яти категорій: буття, розрізнення, тотожність, рух і спокій, які тотожні й відмінні водночас. Зробивши таке логічне підґрунтя, Платон підходить до сутнісного обвинувачення софістів у тому, що вони оперують поширеними думками, не вдаючись до справжнього мислення і знання. А мислення і осмислення можливі, коли усвідомлюють, що буття не тільки відмінне від небуття, а й тотожне самому себе. Тільки завдяки діалектиці буття і небуття можна висловлювати істину і хибу, і мислити взагалі. Тому твердження софістів – «існує тільки істина, а хиби немає» – безглузде, бо заперечує те, на підставі чого взагалі можливе будь-яке твердження, адже, якщо істина нічим не відрізняється від хиби, то замість слова «істина» можна поставити слово «хиба». Для збереження осмисленості власної позиції софіст має визнати відмінність істини від хиби. Але істина є твердженням буття, а хиба – його запереченням. Отже, шляхом наведених умовиводів Платон розгортає діалектику буття і небуття як умову розрізнення істини і хиби.

О.В. Александрова

СОФІСТИ (V-IV ст. до н. е.) – група давньогрецьк. мислителів, з якими пов'язують добу грецьк. Просвітництва, називаючи їх «вчителями мудрості». З іншого боку, вони мали погану репутацію користо-

любців, що були здатними «торгувати мудрістю оптом і вроздріб». Вони мали і шалений успіх, і критичні стріли з боку представників інших філософських шкіл.

Буквально «софіст» — людина, що присвятила себе розумовій діяльності; людина досвідчена в будь-якій галузі ученості; людина, яка намагалась передати своє вміння іншим. З часом значення терміна дещо змінилось. Якщо для Геродота софіст є «мудрою людиною» (як Солон, Піфагор), то вже наприкін. V ст. до н. е. акцент переносять на викладацьку майстерність — С. називають «вчителів мудрості», що подорожують з міста в місто в пошуках учнів, винагород, популярності. Це було незвично, адже філософи *досократики*, як правило, вели замкнутий спосіб життя, спілкуючись з одностудентами. Їх подорожі (на Схід, до Єгипту або Вавилону) також мали виключно пізнавальний характер; вони були байдужими до популярності та грошей, бо вважали філософію справою обранців богів.

З розвитком грецьк. демократії суспільству стали потрібні широко освічені люди, які володіли б мовою, словесністю, філософією, риторикою, були обізнані з деяких наукових дисциплін. С. бралися розвинути розум своїх учнів, тобто навчити думати і говорити, зробити їх майстрами красномовства — говорити з будь-якого приводу, викладати думки стисло або розлого, говорити без підготовки, захищати парадокси тощо. Отже, вони готували, перш за все, державних діячів, які не тільки б усвідомлювали державний інтерес, формулювали його, але й вміли згуртувати навколо нього своїх співвітчизників, зробити їх одностудентами, — тобто політиків, що вміють керувати людьми в державних інтересах. Нові вчителі звернули увагу на характер і особливості людського мислення, зробивши останнє предметом філософського дослідження. Це був перший в Античності досвід рефлексії над свідомістю. С. перші зрозуміли проблему буття не як проблему «речовини», а як проблему свідомості, і в цьому їх історична заслуга.

С. були переконані, що думка може все, бо вона суттєва. У такому висновку вони наслідували *елеатів*: буття — це те, що є, тому воно вічне і незмінне; а небуття — те, що не є вічним і незмінним, воно плінне і мінливе. Чуттєвий світ скінчений, а протилежний його скінченності — світ ідеальний, світ мисленевий, на протигагу безлічі

чуттєвих речей одвічно існує лише їх сутність. Але, щоб збагнути останню, треба вийти на мисленнєвий рівень, на рівень сутності. Тому сутністю буття, за С., є думка, а сутністю думки є буття. «Буття і думки, що його усвідомлює – одне і те саме», – наполягав Протагор (480-410 до н. е.). На підставі цього С. роблять зухвалий висновок: «думка може все», а все існуюче в ній – гідне буття, тобто того стану, щоб «бути». Звідси С. вважають себе здатними навчати мудрості (= доброчинності); доводити або скасовувати будь-яку думку (треба тільки володіти відповідними навичками). Звідси однаковий інтерес до загального і одиничного. Саме С. європейська наукова думка зобов'язана засадами етнографії, соціології, юриспруденції, психології тощо. Так, Гіппій складав списки переможців олімпіад, цікавився етнографічними дослідженнями; Критій також описав відомі звичаї різних народів у побуті, на святах тощо. Продік і Антіфонт відомі як історіографи. У сфері моралі С. (Протагор, Горгій, Гіппій, Каллікл та ін.) зіставляли різноманітність думок, аргументуючи право кожної на існування.

Поставивши свідомість під рефлексію, С. піддали сумніву існуючі догми античного життя в галузі етичних, теоретичних, релігійних і суспільних традицій. На їх думку, саме індивідуум постає останньою інстанцією і критерієм пізнання: «Людина є мірою усіх речей: існуючих у тому, що вони існують, а неіснуючих у тім, що вони не існують» (Протагор). Звідси суб'єктивізм С. Втім, скоріше це свідоме педалювання думки про те, що існування всього суцього відносно – воно не має сенсу само по собі, а тільки отримує його в людському усвідомленні. Горгій (480-380 до н. е.) наголошує, що «буття» існує для нас у прояві, тобто «явищем», і за «явищем» людина складає враження, пізнає «буття»; поза «явищем», тобто про «буття в собі», ані знати, ані сказати нічого не можливо. Тут при значній долі скепсису і нігілізму немає абсолютного песимізму щодо можливостей пізнання. Філософ тільки проводить думку, що в цьому світі повного «буття» немає. Останнє тільки являється. Явище буття в цьому світі – часткове. Тому Горгій просто констатує свій сумнів щодо сутнісного співвідношення, або міри збігу «буття» та його «явища», а звідси – щодо меж людського пізнання. Разом з цим свідомо окреслюється

проблема відносності істини, що також є новим кроком в історії філософської думки.

Констатуючи цікаві й важливі здобутки С. у галузі антропологічних досліджень свідомості та пізнання, слід мати на увазі конструктивну критику, якій вони були піддані з боку Сократа і Платона. Суб'єктна відносність істини є важливою теоретичною заявкою для більш ґрунтовного і цілісного усвідомлення гносеологічних проблем. Але межа суб'єктної присутності й суб'єктивізм у пізнавальному процесі – різні речі. І Сократ критикує С. за відсутність принципів дійсного поєднання процесів пізнання і виховання. Еристична майстерність подати будь-яке положення як істинне і відстоювати його за будь-яку ціну зводить нанівець пошук дійсного підґрунтя всього існуючого, чим завдає шкоди як пізнанню, так і вихованню людини.

О.В. Александрова

СТОЇЦИЗМ (Стоїки) (III ст. до н. е. – II ст. н. е.) – одна з філософських течій пізньої Античності, що обґрунтовувала внутрішню незалежність і нездоланність людської особистості в умовах розпаду полісних і ствердження імперських відносин.

Засновником школи С. в Греції був *Зенон* (336-264 до н. е.) із Кітія. Назва походить від архітектурної споруди – галереї з колонадою (*стоа*) в Афінах, де проводив свої заняття Зенон. Як напрям філософії, що містить у собі стиль мислення і спосіб життя, С. представлений трьома періодами:

Стародавня Стоя: III-II ст. до н. е., представники: *Зенон*, *Клеанф*, *Хрісіпп*. Вони – «вчителі життя», виразники «героїчного песимізму». Virізнялись твердістю, суворістю, безкомпромісністю поведінки, ригоризмом суджень, аскетизмом життя.

Середня Стоя: II-I ст. до н. е. – стоїчний платонізм, представники: *Панецій*, *Посідоній*, *Боет*. В етичному плані цей етап дещо помірніший порівняно з попереднім. Репрезентує греко-римську традиції.

Пізня Стоя: I-II ст. н. е. – римський С., представники: *Сенека*, *Епіктет*, *Марк Аврелій*. Це С., що вмирає; С., що шукає Бога; С., що бореться з християнством і водночас живить його. Цей С. – об'єктивне передчуття нового (християнського) світовідчуття.

Відлуння С. ми знаходимо в еkleктиків, гностиків, а історичний резонанс – у світоглядних мотивах доби Відродження.

Теоретична спадщина багатьох із засновників С. не дійшла до нашого часу, а збереглась лише у фрагментах. Проте твори римських стоїків відомі й широко розповсюджені.

Для філософії стоїків притаманне еkleктичне поєднання різних вчень. Їм належить ідея розподілу філософії на три розділи: фізика, етика, логіка. Фізика містить у собі їхні погляди на світ і космологію, на богів як учасників космічної держави, на долю, свободу, душу; етика – проповідь ідеалу мудреця в поєднанні з формуванням нового погляду на щастя і шляхи його досягнення. Логіка поділяється на риторику і діалектику. Частини філософії ієрархійно пов'язані між собою і визначають одна одну. Фізика і логіка підпорядковані етиці як серцевині філософії, що має визначити смисл і мету життя. Існуючий космос стоїки порівнювали з єдиним організмом, в якому сутність розлита по всім членам і не існує окремо від них. Вихідним буттям організму є «Первинний вогонь», або вогняне дихання (пневма), що творить все існуюче, у т. ч. людину. Тому «Первинний вогонь» існує водночас і як «інтелектуальне тіло», якому іманентно притаманний Логос. Логос у стоїків – це «Закон» існування природи, людини, суспільства і держави. «Доля – це розум світобудови, закон усього сущого у світобудові», а доля людини є проявом божественного Логосу (і Долі). Щоб діяти розумно, людина має діяти відповідно до божественного Логосу, і на підставі цього вибудовувати свою поведінку. Отже, «фізика» відкриває людині те, що залежить від неї, і те, що не в її владі, тобто залежить від зовнішніх причин, які підпорядковані «розумній необхідності». Той, хто цього не розуміє, марно страждає, люблячи себе, а не свою долю. Мудра людина – це та, що, усвідомивши сутність існуючого, «любить свій фатум». Звідси формулюється низка важливих понять етики, якими слід керуватися: «благо», «добро», «зло», «щастя» та ін., які стосуються тільки сфери людських відносин (сфери моралі) і не поширюються на те, що не залежить від людини (природа, історичні умови, соціальний статус або економічний стан тощо). До останніх людина має ставитися байдуже. Свідоме культивування в собі стоїчних принципів і моральних пріоритетів допоможе людині дістатися сили духу –

фундаменту всіх стоїчних чеснот, — і стану незворушності й байдужості до того, на що вона вплинути не може. О.В. Александрова

ТАЛЕС (Θαλῆς) з Мілету (Фалес) (625-547 до н. е.) — загальноновизнано вважається «першим» філософом. Походив зі знатного роду. Відомий своєю політичною та суспільною діяльністю, належав до знаної групи «сімох мудреців». За Геродотом, Т. пропонував створити одну центральну іонійську раду, щоб спільно захищатися від завоювань з боку Азії.

Відома і його природничо-наукова практика. Т. багато подорожував, був у Єгипті, де вивчав щорічні розливи Нілу та здійснив обміри висоти пірамід за допомогою відкинutoї ними тіні. Загального визнання здобув тим, що вдало передбачив затемнення сонця 28 травня 585 до н. е., послуговуючись методом спостереження за природними явищами й аналізом їхнього представництва в хронологіях та історіях.

Класичний зразок викладу філософії Т. наводить в «Метафізиці» *Арістотель*: «З перших філософів найбільша частина була думки, що тільки у вигляді матерії ...існують початки ...всього. Та не всі вони вважають те саме за розмір і вигляд такого початку, але Талес, що був засновником того роду філософії, вважав ним воду (через те заявив, що земля є з води). А взяв цей висновок імовірно з того, що бачив і те, що їжа всього волога, і саме тепло з того походить і тим живе (а з чого щось походить, то те є початком усього)... і що насіння всього має вологу природу. А вода є початком поставання вологого» (11, А 3) (М. С., С. 538).

Т. намагався для «всього» відшукати єдине і одичне начало, принцип, який би пояснював цілісність і однорідність буття. Таким началом він визнавав те, що є водночас максимально наближене до природничого буття — воду, і, як на час Т., могло б бути зображене гранично відстороненим, зі значною мірою абстракції природничим та чуттєвим началом.

Думки Т. з приводу світобудови знову існують у викладі Арістотеля. Він полемізує з точкою зору Т., який розташовував Землю, яка спочиває, на воді.

Визначаючи рушійні сили буття, Т. висловлював припущення щодо провідного значення душі: «На основі спогадів про Талеса здається, що й він вважав душу чимось рушійним, якщо сказав, що камінь має душу, бо порушує залізо» (А 2) (М. С., С. 538). У фрагменті Арістотеля йшлося про камінь-магніт. Проте знаходимо і свідчення визнання Т. духовної основи світу за богами: «Талес думав, що все є повне богів» (А 5) (М. С., С. 539). Про співвідношення креативної ролі богів за традиційними поглядами, та такої ж креативної ролі води – все походить з води, – у філософських поглядах Т. жодних звісток не знайдено.

Т.П. Кононенко

ТЕОФРАСТ (Θεόφραστος) (бл. 370 – 288/286 до н. е.) – давньогрецьк. філософ, сподвижник Арістотеля, про якого Цицерон із захопленням писав: «найвишуканіший, найрозумніший з усіх філософів».

Про його життя до зустрічі з Арістотелем відомо мало. Походить з лесбоського Ересу. За свідченням Плутарха, Т. двічі звільняв рідне місто від тиранів. Він прожив довге життя (бл. 85 років), навчався в платонівській Академії, був другом Арістотеля, від якого успадкував бібліотеку. Після смерті останнього (322 до н. е.) очолив школу, ставши її керівником і володарем. Його діяльність як адміністратора і теоретичного лідера була дуже плідною.

Теоретична діяльність Т. була досить різнобічною і плідною. Про це свідчать численні фрагменти і дві роботи з ботаніки, трактат «Етичні характери», кілька малих праць з природознавства, частина метафізики. На думку фахівців, роботи з природознавства були лише часткою великої енциклопедії знання, яку підготував Т.

У цілому він поділяв філософські ідеї Арістотеля, намагаючись внести деякі доповнення. Разом з Евдемом розширив і дещо змінив арістотелівську логіку. Поважаючи думку вчителя, Т. вважав деякі положення метафізики такими, що неможливо довести (вчення про доцільну діяльність природи, вчення про Першодвигун та його взаємозв'язок зі світом). Пропагуючи «фізику» Арістотеля, він змінив вчення про рух, визначення простору тощо. Т. стоїть на принципах емпіризму, спостереження та індуктивності. Його твори з ботаніки зробили авторитет вченого непересічним протягом не тільки Античності, але й Середньовіччя. Т. вніс зміни у вчення про душу,

визначаючи самостійність, саморухомість і незалежність від тілесності її вищих областей (мислення). За свідченням Плутарха, був автором музикальної теорії. Відомий твір Т. «Характери» складається з тридцяти замальовок людських портретів, серед яких: «Відчайдушний», «Базіка», «Підлесник». Розробив етичне вчення.

О.В. Александрова

ФАЛЕС — див. *Талес*.

ЧАСТИНА

II

СЕРЕДНЬОВІЧНА
ФІЛОСОФІЯ
ТА ФІЛОСОФІЯ
ДОБИ
ВІДРОДЖЕННЯ

цільова і дієва причина усього сущого. Воно є Першообразом усіх наступних першообразів і Ціль цілей. Слово взяте як Одкровення і Текст. Для християн Одкровення – то є також і Слово Бога про Самого Себе в діалозі з Власним творінням. Тому Ісус говорить своїм гонителям, що не можна порушити Писання, і Новий Заповіт наполягає на виключному значенні Біблійного Переказу. Проте тут справа не в простому і формальному поклонінню Тексту, як це впливає, наприклад, з настанови ісламу, що Текст (Коран) передує народженню ісламської спільноти. Християнство виходить з посередництва Ісуса Христа. І Божий Дух, за ап. Павлом, пише «не на таблицях кам'яних, але на тілесних таблицях серця» (2 Кор. 3, 3). Отже, коли ап. Павло наголошує, що «буква вбиває, а дух оживляє» (2 Кор. 3, 6), він підкреслює, що Божественне Одкровення – то не простий факт Божого Гласу. То є стан діалогу Бога з власним творінням, що передбачає живий досвід святих, тобто тих, хто відкрив свої серця Богові. Запорукою відкритості Богу є їх вірність, що доведена мучеництвом. Тому, якщо Ісус переводить безмовність Отця у Слово, стаючи явленням образом невидимого Бога, то буття Його як Слово передбачає, у свою чергу, відкритість і чистоту сердець, яким воно адресоване, тобто сердець, що відкривають, народжують в собі Бога, перетворюючись на «християн».

Саме в цьому стані звичаєва людська мова стає здатною прийняти в себе Слово Боже, долаючи власну скінченність. І тут відбувається диво «подвійності» Одкровення: Бога – людині й людині – Богові, коли вони суть одне. Людське слово, не позбавлене своїх обмеженостей, – єдино можливий спосіб перебування і вербалізованого усвідомлення первісного Слова. І тим самим воно перетворюється на дещо більше, ніж звичайне слово. Людське слово в мить і стані Одкровення – то не простий дискурс, а дійовий імпульс внутрішнього перетворення особистості, що змінює саму людину, зводячи її до подібності Божественному образу. То є перетворення, що прояснює людині смислові рівні Писання, перериваючи її ілюзорну самодостатню укоріненість у поцейбічності. Але потяг людини до сакральної глибини християнства має бути підготовленим. Отже не дивно, що перше пришествя Ісуса було не тільки не помічено багатьма, але й навіть його обранцями, близькими учнями – апостолами – не одразу усвідомлено. Згодом ті, хто усвідомив Бога, відкривши власні серця Христу і відчувши

себе носіями божественної істини, присвятили життя формуванню душевного підґрунтя в інших людей для сприйняття останніми ідей християнства. У першу чергу, йдеться про апостольських отців перших віків.

Середньовічна філософія, що починаються з перших століть н. е. і продовжуються до XV ст., вміщує в собі два етапи: перший – виникнення і становлення, другий – розвиток християнської філософської думки. Умовно їх можна визначити як *патристика* (у широкому сенсі) і *схоластика*.

О.В. Александрова



2. Філософія Відродження (XIV-XVI ст.)

За звичаєм, їй або відводять місце заключного етапу філософування у Середньовіччі, або поєднують з філософією XVII ст. Якщо дотримуватись першого варіанта, то, за Гегелем, у цій філософії знаходять тільки ознаки розпаду того, що твердо було встановлено у філософії схоластики. Якщо слідувати другому, тобто Віндельбанду, то за мислителями цього часу залишається роль недосконалих попередників, наприклад, Спінози, Декарта, Ляйбніца. І в тому, і в іншому випадку очевидним стає заперечення Відродження як самостійного духовного часу і принципово нової (порівняно із Середньовіччям) світоглядної системи. Проте існує підхід, який убачає у філософії Відродження самостійне утворення, а саме Відродження – цілісною культурою, що увібрала в себе все життя людини, а не окремі його характеристики. Це своєрідне поєднання будь-якого живого людського досвіду: матеріального, духовного, правового, етичного і естетичного. Однак сам термін «Відродження» більше затьмарює, ніж прояснює смисл. Визначальний зміст, який вкладали в нього італ. митці (Дж. Вазарі), – повернення до античної пластики, цілісного сприйняття світу, відродження демократії, філософії тощо. Але для цього треба було визволити, на їх думку, світогляд від «іржі» й «темряви» Середньовіччя. Справді, християнські Середні віки були сконцентровані на духовному

Фульбера) і переслідування численних ворогів був вимушений залишити викладацьку діяльність і стати ченцем. Його філософське тлумачення догм теології викликало потужну критику і було засуджене як еретичне на Суасонському соборі в 1121 і на соборі в Сансі в 1141, та, як свідчить дослідження його філософського спадку, більшість висунутих йому звинувачень були безпідставними. А. залишив по собі такі відомі твори як: «Історія моїх поневірян», «Пролог до “Так” і “Ні”», «Логіка “для початківців”», «Теологія “Найвищого Блага”».

Звинувачення А. у ствердженні субординаційного співвідношення Отця, Сина і Духа Святого не відповідає дійсності. Адже він наголошував, що Бог це і є сама Могутність – Отець, сама Мудрість – Син, і сама Благість – Дух Святий, повнота яких суть єдиний Бог, і жодна з цих *ипостасей* не може існувати без двох інших. Тому Трійця є в певному сенсі множиною, але не за різницею субстанцій, а за властивостями Персон, що є рівноправними та ієрархічно перознодільними.

Погляди А. на проблему *універсалій* ґрунтуються на критиці як *реалізму* (в контексті ствердження існування універсалій як спільних для одиничних речей субстанцій), так і *номіналізму*, зокрема поглядів Росцеліна з Комп'єні, який визначав універсалії як імена, які не мають власного смислоутворюючого суб'єкта і тому є довільними і пустими. А. погоджується із започаткованою ще Босцієм настановою розмежовувати універсалію в акті висловлювання одиничного предмета. Для А. смислоутворюючим суб'єктом універсалій є дійсність акта висловлювання, в якому відбувається наближення одиничного і тимчасового існування унікальної речі до універсальних смислів божественного задуму. У ньому універсалія перетворюється на *концепт* – граничну повноту висловленого, де тимчасова і унікальна річ долучається до всезагального логосу буття суцього і стає носієм певного універсального смислу, а універсалія, яка безвідносно до одиничних предметів є лише загальним поняттям – назвою, – набуває дійсного онтологічного статусу реального існування. Така позиція автора в традиції історико-філософського дослідження визначається як поміркований поміналізм, або *концептуалізм*.

Етичне вчення А. було сформовано в контексті аналізу проблеми християнського уявлення про гріх. Автор розрізняє: по-перше, схильність волі до зла, тобто її моральну недосконалість, яка ще не містить

гріха і є тільки виявом слабкості; по-друге, згоду волі на злу схильність, або бажання, яке вже містить у собі презирство до Бога; по-третє, факт виконання злої волі, що само по собі не збільшує гріха. Гріх визнається автором через намір та добровільну і свідому згоду на злочин. Тому вчинок, що є гріховним за наслідком, та здійснений через невідання, на думку А., не слід вважати гріхом.

Г.В. Бокал

АВГУСТИН Аврелій (Aurelius Augustinus) Блаженний (354-430) – великий християнський філософ патристичної доби, єпископ Гиппонський. Пристрасний, емоційний, відвертий, А. ніколи не зупинявся в пошуках Бога-Істини, тому його твори (навіть поза їх релігійним контекстом) і сьогодні вражають глибиною філософської думки, спрямованої на дослідження людської долі.

А. нар. в м. Тагасті, в сім'ї римського чиновника, його батько був язичником, а мати – християнкою. Здобув класичну літературно юридичну освіту в Карфагені. Під впливом Вергілія відкриває для себе філософію. Займається викладацькою діяльністю в Тагасті, Римі й Медиолані. До навернення в християнство зазнав захоплення маніхейством і скептицизмом, проте знайомство з моністичним вченням Платона і Порфірія про буття як досконалість, у світлі якого зло постає як нестача добра, відвернуло його від дуалізму. Під впливом св. Амвросія А. у 387 приймає хрещення. Повертається до Північної Африки, де згодом стає єпископом Гіппона, і цю посаду обіймає до своєї смерті.

Спадщина А. різнопланова: богослов'я і християнська екзегеза, філософська онтологія і гносеологія, антропологія і психологія, музика і естетика, полемічні статті й настановчі трактати. Йому належать 113 трактатів, присвячених полеміці з язичниками і єретиками, теорії християнства, моральній теології; 218 листів і понад 500 проповідей. Всі вони принесли світову славу А. Серед них: «Монологи» – роздуми філософської душі над сутністю християнства; «Сповідь», що розкриває динаміку людської особистості і таємничу присутність Бога в житті людини; трактати «Про Трійцю», «Про християнське вчення», «Про град Божий», які містять апологію християнства і філософію нового християнського суспільства в процесі становлення.

Вчення А. постає перехідною ланкою від філософської Античності до філософії середньовічного лат. Заходу. Діалектику віри і розуму осмислює в контексті: «Людина має бути розумною, щоб воліти шука-

ти Бога». Тому поштовхом філософування А. є не шукання самотнього людського духу, а безперервний пристрасний діалог між людиною як творінням і її Творцем, між людиною, яка шукає Бога, і Богом, що прагне її назустріч. «Бога, вера в которого нас возбуждает, надежда на которого ободряет, а любовь к которому – с Ним соединяет; Бога, через которого побеждаем мы врага... Бога, от которого мы получили то, что до конца не погибнем... Бога, через которого надеемся обрести благо; ...Бога, через которого смерть попирается и обращается в победу» (Бл. Августин. Монологи / Энхиридион, или о вере, надежде и любви. – К., 1996. – С. 158). За А., Бог – єдина вічна сутність, де відсутнє будь-яке змішання, будь-яка зміна, збіднення і смерть. Він розрізняє Бога як означення несказанної Величі й Бога як Трійцю. У першому випадку наголос робиться на Його трансцендентності й незбагаченості, а в другому – на тому, що Бог – це Абсолютна Особистість, де остання розуміється як принцип буття, а не як факт простого існування. Абсолютна Особистість є Божественна сутність, де три іпостасі постають як три Лиця. Три Лиця дають енергійне вираження Абсолютної Особистості, або трояке смислове виявлення: Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Святий Дух (Буття, Мудрість, Любов). Гармонійність Єдності не знає внутрішньої нерівності, отже християнська Трійця на противагу неоплатонічній Тріаді позбавлена субординації та сманатизму. У людській особистості Трійця присутня як єдність пам'яті, інтелекту і волі – «слід таємничої єдності» (див.: Аврелий Августин. Исповедь. – М., 1991. – С. 73).

З прийняттям християнства А. став більше цінувати т. зв. «внутрішнє світло», що надається вірою, як умову відкриття істини. Шлях віри в процесі пізнання – це різновид стану мислення, що передбачає науку та інтелект. Мислення тут віруюче і розумне. Віра – то реальний міст між Богом і людиною. Пізнання – процес, що прагне істини. Але вища істина є Бог. Хоча божественний розум не залежить від індивідуальної душі, та пізнання Бога людиною збігається з її самопізнанням. З проблемою Богопізнання пов'язане розуміння особистості. Сходження розуму до Бога є сходження до Нього всієї розумної душі, її моральне очищення. До Бога підноситься вся «внутрішня людина». Звертаючись до свого Витоку, душа водночас пізнає саму себе. Цим душевно-духовним сходженням людина відкриває в собі особистість. Віра – умова особистісного становлення. Мисленнево

душа еднається з Вічною Мудрістю, нібито час торкається вічності. На прикладі народження емпіричного мислення А. ніби упаочное процес божественного творення, де божественною увагою світ виводиться з небуття в буття; вічність, або мить, розгортається в час, точка — в простір; і все це збігається з біблійними словами: «На початку Бог створив небо та землю...».

А. напрацював цілісну і завершену картину світобудови, яка століттями слугувала зразком для мислителів Заходу. У ній філософ простежує шлях від біблійного «На початку...» до есхатологічного майбутнього людства. Вчення містить у собі роздуми про шляхи до нового людства, про Град земний і Град небесний (тотожний істинній незримій Церкві), про перемогу некорисливої любові до Бога над егоїстичною любов'ю до поцейбічного в собі й світі. Тому мета історії, що починається з гріхопадіння Адама, має остаточно здійснитися не на землі, а на небі, в тому, що вже не буде «історією», яка розгортається в часі, а буде кішцем без кінця.

Для багатьох християнських мислителів А. є найвидатнішим з лат. отців церкви, бо усі його слова суть вислів його чеснот і його горіння. «Мы должны искать [Бога] так, как если бы вот-вот должны были найти, но мы никогда ничего не найдем, если нам будет нечего искать».

АЛКУІН (бл. 730 – 804) — провідний діяч «каролінгського відродження», засновник Палатинської школи (Академії), завдяки зусиллям якого стало крилатим риторичне запитання поета: «Чи не пові Афінні створились на франкській землі?»

А. нар. в Нортумбрії у вельможній англосаксонській родині. Навчався в м. Йорк у школі, яку очолював архієпископ Егберг, а в 778 став її керівником. Згодом прийняв запрошення імператора Карла Великого перейти на службу до нього і в 793 разом зі своїми учнями переїздить на континент. З магістра архієпископської школи він стає магістром світської Палатинської (придворної) школи, водночас піклуючись про освіту франкського духовенства.

А. належать трактати «Про віру», «Про розум душі», «Про чесноти і пороки» та інші; низка підручників із граматики, риторики, діалектики; поетичні твори. Усі вони свідчать про глибокий інтерес автора до проблем філософії, логіки, етики, граматики, психології.

А. вважають засновником схоластичного типу філософування. Він виокремлює діалектику з купи шкільних наук і надає їй самостійного статусу. Проте діалектика в нього не ототожнюється з логікою, а постає як особливе інтелектуальне мистецтво, яке покликане навчити людину орієнтуватись у справах світських і релігійних. Діалектика, на його думку, спрямовує людський розум до віри, чим допомагає їй пізнати Бога. Основні положення філософії А. формувались під впливом неоплатонізму і праць *Августина*, *Кассіодора*, їх психології та етики.

Найголовнішим покликанням А. була викладацька діяльність, у рідчизні якої він створює нові й плідні форми. Основне місце серед них займає діалог учителя і учня. У формі діалогу написані навіть його підручники. У діалозі А. і сина Карла Великого останній ставить запитання: «Що таке буква?» Відповідь А.: «Сторож історії». «Що таке мозок?» – «Хранитель пам'яті». «Що таке очі?» – «Вожді тіла, ємкості світла, тлумачі душі». «Що таке життя?» – «Щасливим – радість, нещасливим – горе, очікування смерті» (див.: *Памятники Средневековой латинской литературы IV-IX веков.* – М., 1970). Отже, специфічні запитання – специфічна відповідь, що починає мисленнєвий ланцюг, який провокує мислення із «заглиблюючим ефектом», внаслідок якого учасники навчального процесу виводять речі в їх скінченності й взаємоперетвореннях до межі розумності (осмисленості), а зрештою – до Логосу – як підгрунтя буття.

АНСЕЛЬМ Кентерберійський (*Anselmus Cantuariensis*) (1033-1109) – незаперечний авторитет християнської філософії європейського Середньовіччя, автор т. зв. онтологічного доказу буття Бога.

А. походить з шляхетної родини м. Лоста; навчався в школах Франції, Нормандії, Бургундії; завершив освіту в школі при бенедиктинському монастирі м. Бек, де розпочав педагогічну діяльність, викладаючи предмети трівіуму. Стає абатом, а згодом, настоятелем монастиря; з 1097 – архієпископ Кентерберійський (Англія).

Велика літературна спадщина А. має як теологічне, так і філософське значення. Саме в бекському монастирі мислитель написав найзначніші твори. Серед них: діалог «Про істину» – спроба визначення істини в християнському світоглядному контексті; трактат з теології «Монологіон», або «Слово до самого себе», де за допомогою розуму і без посилань на Святе Письмо істини віровчення, – наприклад, про

природу Вищої сутності, проблеми Трійці, творення тощо, – логічно досліджуються і наводиться приклад апостеріорного доведення існування Бога; трактат «Прослогіон», або «Слово до того, хто дослухається» – зразок апіорного обґрунтування існування Вищої сутності, наведений тут онтологічний аргумент увійшов до «золотого фонду» класичних проблем філософії; діалог «Про свобідний вибір», де знайшла подальший розвиток августинівська традиція вирішення проблеми свободи; «Про грамотного» – це не стільки теологічний, скільки діалектичний діалог, де автор пропонує досконалий метод дослідження.

Послідовник *Августина*, А. був одним із засновників схоластичного світогляду європейського Середньовіччя. Продовжуючи традицію патристичної філософії, він усвідомлює Бога як абсолютну повноту, цілком самодостатню, що має єдину природу. Він перебуває у вічному блаженстві та внаслідок благості своєї дарує усьому буття і те, що вони суть. Бог як Творець постає як Трійця, де Син – Божественне Слово, сутнісно єдине і рівне Отцю. Бог вічно пізнає Себе у власній нескінченності, протиставляючи Себе – Собі Самому, як об'єкт пізнання. Бог, що народжує Себе самопізнанням, є Син. Любов мислячого Себе Отця, а в Собі – світ Сина, усвідомлюється як Святий Дух.

Процес творення А. розуміє як божественне мовлення. Усе створене отримує існування під дією Слова: Бог «сказав», – і те, що передіснувало в образі Ідей, у створеному отримує реальне існування. Проте Слово – це не тільки символ створеного, а й того, що поки не отримало свого буття. Отже, Божественні ідеї, за А., відповідають внутрішньому «слову» речей, а матерія символізує їх істинність у просторі й часі.

Охоплюючи думкою досвід усього Середньовіччя, Гегель констатує, що за часи схоластики «буття» стає предикатом, а Абсолютна ідея перетворюється на суб'єкт мислення. Тому актуальним вже є не питання «що таке Бог?», яке хвилювало теологів патристики, а – «чи існує Бог?», тобто, чи можливо логічно довести Його реальне існування. А. пропонує два шляхи доказів Божественного буття. Перший – апостеріорний, тобто «за наслідками». Цей доказ виходить зі ступенів досконалості речей створеного світу. Проте скінченність останнього впливає на те, що якості, властиві речам світу, не безумовні, а відносні. Так, ступені блага свідчать про існування абсолютного Блага; ступені

мудрості – про існування абсолютної Мудрості; ступені досконалості – про існування абсолютної Досконалості. Але благо, мудрість, досконалість мають сенс тільки за умов «буття» речей. Ланцюг причин існування підводить до визнання єдиного початку, що надає існування всьому, але сам він нікому не зобов'язаний своїм буттям. «Поэтому есть нечто – назвать ли его сущностью, или субстанцией, или природой – наилучшее, и наибольшее, и высшее (в отношении) всего существующего» (Ансельм Кентерберийский. Монологион // Сочинения. – М., 1995. – С. 42).

Другий шлях доказів Божественного існування – апіорний. На цьому шляху А. наслідує Платона і Августина, які (і в античній, і в християнській мисленнєвій традиції) перекопливо доводили: коли йдеться про найвищу Сутність, різниця між ідеальним і реальним перестає існувати; істинна думка про найвище Буття свідчить про Його реальне існування. Доказ А. базується не на співставленні, як попередній, а на Одкровенні, і починається з констатації того, що визначити нескінченного Бога, як будь-яку скінчену річ, окреслюючи її межі, неможливо. Отже, залишається лише позначити Бога: Бог – це те, більше чого не можна помислити. Тому, коли хтось виголошує в серці своєму: «немає Бога» і справді розуміє під Богом те, що розуміють християни, то звичайна логіка буде вимагати від нього спростування своєї думки. Тобто, коли той, хто намагається заперечувати існування Бога, усе ж таки керується не примхами, а щирим бажанням зрозуміти суть справи, то він має визнати: Бог є. Бо той, хто насправді усвідомлює беззаперечну велич Бога, має переконатись, що Бога не можна тільки мислити; Бог має існувати необхідно і об'єктивно. Для Бога межі між «мисленням» і «реальністю», на відміну від речей та істот скінченного світу, не існує. Для Нього бути і бути присутнім у мисленні – є одне й те саме (див.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Сочинения. – С. 128-131). Саме цей висновок стає підґрунтям онтологічного, за визначенням Капта, доказу. В історії філософії було багато як прибічників, так і критиків наведеного доказу.

А. – творець теологічного раціоналізму – вважав своїм завданням зрозуміти Бога як найбільше з того, у що він вірить. Він намагається гармонізувати у свідомості розум і віру, хоча усвідомлює обмеженість

❖
A
❖

першого, коли йдеться про найвищу Сутність. Проте він звеличує процес пізнання, визначаючи єдність християнської віри і філософських умоспоглядань, логіку і містичне просвітлення. Кредо пізнання – «вірую, щоб усвідомити» і «розумію, щоб вірити». Істина віри – Бог є початок і завершення раціональної конструкції. Онто-теологічна реальність визначає універсальні поняття, а активність людського розуму втілює їх у реальність. Тобто у вирішенні проблеми *універсалий* А. реаліст.

Логіка, діалектика і «диво душі» зробили А. одним з незаперечних авторитетів у середньовічній християнській філософії, який своїм онтологічним доказом Божественного буття зміг закласти раціоналістичну впевненість і продемонструвати самоцінність людського мислення.

БЕКОН Роджер (Bacon Roger) (1214-1292/1294) – англ. філософ, один із фундаторів емпіричної науки доби Середньовіччя; натураліст, який, виявляючи інтерес до наукових знань, безперечно, наслідував *Арістотеля*.

Молоді роки присвятив вивченню мистецтв і природничих наук в Оксфорді й Парижі. З 1237 у Паризькому ун-ті викладає «фізику» і «метафізику» Арістотеля, займається дослідженням аристотелівської спадщини і коментарів до неї. У 1247 повертається до Оксфорда. Згодом вступив до ордену францисканців. Внаслідок інтриг клерикалів у 1274 потрапив на три роки до в'язниці.

Б. залишив значну теоретичну спадщину, яка була створена після повернення до Оксфорду. Його захоплення були різнобічні. З одного боку, він проявляв величезний інтерес до емпіричного знання, з другого – цікавився астрологією, алхімією, апокаліптичними ідеями Іоахима Флорського. Відомі його праці, що присвячені науковому знанню взагалі й математиці зокрема. Крім того, Б. упорядкував грецьк. та евр. граматики і створив філософський компендіум, розпочав роботу над теологічним компендіумом, яку не встиг завершити. Проте головним його дослідженням, що містило в собі лінгвістичний і науковий досвід, був «Великий твір», згодом доповнений також «Малим твором» і «Третім твором».

Б. послідовно відстоював ідею розмежування теології та світських наук, у т. ч. філософії. Наукова діяльність була спрямована головним чином на природознавство. Він критично оцінював становище, в якому знаходились сучасні йому науки, вважаючи досвід, експери-

мент і математику наріжними каменями храму науки. Аналізував перепони на шляху пізнання істини. Серед причин людського неуцтва Б. виділяє чотири: перша – довіра до сумнівного авторитету; друга – звичка; третя – вульгарні нісенітниці; четверта – невігластво, що маскується під всезнайство. Шляхами пізнання, що заслуговують на увагу, мислитель вважає аргументацію і експеримент. Однак аргументи тільки підводять до висновку, але не позбавляють сумнівів. Тому перевагу він надає експерименту. Останній буває зовнішнім і внутрішнім. Зовнішній досвід отримуємо за домогою відчуттів – це шлях до природних істин; внутрішній досвід є досвід надприродного, що отримуємо у світлі Божественного. Тому висновок Б.: «істина – це дочка часу». Своє інше гасло – «знання – то є сила» – він підкріплює розвідками в різних галузях науки: фізиці, хімії, мовознавстві, мистецтві перекладу, які, на його думку, дуже важливі для теології. І цілком зрозуміло, що усі перелічені галузі мали відповідну історичну форму розвитку (наприклад, алхімія виступала історичним попередником сучасної науки хімії). Проте Б. висунуто багато ідей, що передбачили відкриття пізнішого часу. Серед них – створення опуклого скла, пороху тощо.

Щодо проблеми універсалій, то Б. вважав, що *універсалії* не є самостійними. Вони існують тільки в одиничному, яке є об'єктивним і не залежить ані від загального, ані від мислячої субстанції. Таким чином, Б. підкреслював не стільки суб'єктивність загального, яка властива номіналізму взагалі, скільки наголошував на об'єктивності одиничного, внаслідок чого заперечував існування єдиної «первісної матерії», на чому наполягали алхіміки. Натомість висуває здогад про існування якісно різних елементів, комбінація з яких породжує конкретні речі.

Значне місце в теоретичних роздумах мислителя займає моральна філософія, яка, на думку автора, не менш важлива ніж математика і експериментальна наука. Б. вважає, що будь-яка наука має бути упоряджена, виходячи з моральної філософії. У свою чергу остання розуміється як висновок з усього надбання філософського європейського досвіду, що спрямований на ідею возз'єднання людини з Христом.

БЕРНАР КЛЕРВОСЬКИЙ, Бернард (Bernardus abbas Clarae Vallis) (1090-1153) – «доктор церкви», ідеолог Божественного Світла, сенс усієї діяльності якого полягав у тому, щоб досягти споглядання таїни спасіння людини Богом у містичному досвіді.

Походить з шляхетної родини Бургундії. Навчався у відомій школі Шатільон-сюр-Сен, де вражав викладачів літературними здібностями і глибоким вивченням Святого Писання. З 1113 Б. полишає світське мирське життя і вступає до монастиря Сіто, відомого суворістю свого статуту і правилами аскези. Три роки потому Б. зі своїми прихильниками полишає обитель з метою заснування нового монастиря, який перетворив би сумно відому Долину Гіркоти на Долину Світла, тобто – Клерво. З тієї пори його ім'я завжди пов'язують з назвою заснованого ним монастиря. Досвід монастиря Клерво швидко розповсюджується і на інші обителі. Б. залучає до чернецького і споглядального життя тисячі людей, стає засновником бл. 70 монастирів, здійснює безпосередній вплив на численні християнські спільноти Європи, а сам стає однією з найвпливовіших фігур християнської культури і католицької церкви. Натхненник Другого хрестового походу і перший відповідач за його невдачу. Організатор багатьох теологічних дискусій і критик певних філософсько-теологічних ідей П'єра *Абеляра*, Гільберта Порретанського, Арнольда Брешианського тощо.

Б. залишив значну теоретичну спадщину, що містить трактати, глумачення, бл. 350 проповідей, 450 послань. Серед систематичних теологічних трактатів і творів найбільш відомі «Про любов до Бога», «Про благодать і свободу волі», «Проповіді на Пісню Пісень». Усі вони розкривають грані духовного досвіду дивовижно багатой особистості, гаслом якої було: найвища духовність є любов. «Бог отдал себя, чтобы заслужить нашу любовь, Он стал наградой для нас; Он – пища для святых душ и жертва во искушение душ заблудших» (Трактат «Про любов до Бога»).

Містична теологія Б. вказувала єдиний шлях до істини – шлях віри, що постає любовним спогляданням Бога. Для нього знання має сенс, коли воно є сходженням душі до Бога, бо найсокровенніші та глибокі істини здобувають у безпосередньому містичному досвіді: «Я сказал, что мудрость может быть найдена в размышлении о трех истинах (жизни, смерти и Воскресении Христа). Для меня они – восхождение к совершенной прямоте, полноте познания милостей наиболее действенных изобильных даров...». Б. визначає такий стан як духовний «шлюб душі з Богом». Саме тому він звертається до Біблейської «Пісні Пісень», і її сюжет осмислює і розгортає в теологічній площині (86 проповідей) як шлях поєднання душі з Богом, в якому

❖

Б

❖

остання переконливо доводить себе як гідна дружина. Одкровення, що сходить на неї через Дух Святий, не тільки повідомляє світло пізнання, але й запалює в ній вогонь любові. «Любовь самодостаточна умеет быть приятной себе самой и для себя самой. Она является сутью и вознаграждает самую себя. Любовь не нуждается ни в каком основании вне себя самой, и даже не требует плодов. Ее целью является любить, поскольку она любит, она любит для того, чтобы любить. Любовь является некой великой реальностью, она возвращается к своему принципу, поднимается к своему началу в поисках своего источника, она будет вытекать всегда из себя, и будет всегда течь свободно. Любовь является единственным движением души среди чувств и привязанностей, чем тварь может ответить своему Творцу, даже если она и не равна и не возместит свой жар подобающим образом... когда Бог любит, он не желает ничего другого как быть любимым...» (Бернард Клервоский. Проповеди на Песнь Песней (83, 4) // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). В 2 т. — Т. 1. — С. Пб., 2001. — С. 441-442).

Любов, за Б., є великою реальністю, проте має свої шаблі. Перший крок на шляху духовного вдосконалення — істинне пізнання самого себе, яке має бути не формальним, а просякати в глибини нашого іства. Тоді, звільнившись від бажань і спокус, душа отримує первісну подобу до Бога, якої вона сама себе позбавила. Наслідуючи Христа, вона сама переходить з плотського рівня на духовний, де стає можливою зустріч із Богом, прийняття Його благодаті та поєднання з Ним. Зрозуміло, що такі моменти єднання — швидкоплинні, проте факт Божественної присутності допомагає душі пережити розлучення з Небесним Нареченим у радісному очікуванні часу, коли цей союз здійсниться назавжди.

БОГ (лат. — Deus), за християнською догматикою — Єдиносущий і Потрійний за Іпостасями: Бог Отець, Бог Син, Бог Святий Дух. «Бог — Абсолютна Особистість, що творить у любові та рятує в любові» (Августин Аврелій). Бог трансцендентний світові, бо, за висловом Діонісія Ареопагіта, «перебуває по той бік буття і мислення». «Бог є те, більше чого не можна помислити» (Ансельм Кентерберійський), бо Своєю величчю, Він перевищує будь-яке визначення. «Все можно сказать о Боге, и все сказанное о Боге недостойно Его» (Августин), тому що «...наш ум, берущий начало познания их чувств, не выходит за пределы той

степени [бытия или совершенства], какая имеется в чувственных вещах... Таким образом, во всяком имени нашего языка, в том, что касается способа обозначения, обнаруживается несовершенство, и потому оно не достигает Бога... В этом смысле ни одно имя не приложимо к Богу; приложимо же только в отношении того [предмета], который обозначается данным именем. Подобные имена, как учит Дионисий, могут одновременно и утверждаться о Боге, и отрицаться: утверждаться по смыслу имени, отрицаться по способу обозначения» (Тома Аквінський. Сума проти язичників). З іншого боку, Бог іманентний світові, бо є присутнім у всьому, і все свідчить про Нього. Тому Бога можна називати безліччю імен, бо кожне з них несе в собі всю повноту Богоодкровення. Беручи сказане до уваги, богослови вдаються до певних позначень. Так апофатика обертається катафатикою. Якщо Божественна Трійця єдина і неподільна, але водночас і незілляна, то їй належать імена загальні та іпостасні. До загальних імен Діонісій Ареопагіт відносить, по-перше, ті, що через свою вищість визначають заперечення: Понадблага, Понадсутність, Понадбуття тощо; по-друге, ті, що позначають Бога як Причину усього існуючого: Добро, Світло, Життя, Любов тощо. Іпостасні імена (Отець, Син, Святий Дух) пов'язані, по-перше, з означенням особливих властивостей Ликів: «ненароджений», «народжений», «благодатне сходження»; по-друге, – з проявами богочачалія, де останні суть символи «Єдності», «Творення», «Упорядження життя».

БОЕЦІЙ (Boethius, Voetius) Аніцій Манлій Северин (бл. 480-524), римський філософ, теолог і поет. Належав до старовинної римської знаті, здобув чудову освіту і протягом 25 років обіймав найвищі державні посади (з 510 – консул; з 522 – «наставник посад») при дворі короля остготів Теодоріха. Через наклеп був звинувачений у співчутті противникам короля і таємних зв'язках із візантійським імператором, заарештований і згодом страчений.

Б. мав надзвичайний вплив на культуру і філософію Середньовіччя, залишив по собі ґрунтовну і різнобічну творчу спадщину. Його переклади «Органона» Арістотеля і «Введення» Порфирія, коментарі до арістотелівських і післяарістотелівських логіко-герменевтичних текстів, значною мірою визначили дослідження і розвиток арістотелівської логіки у Середньовіччі. Б. погоджувався з Порфирієм у тому,

що дослідження вчення про категорії в Аристотеля вимагає ретельного розгляду таких понять як «рід» і «вид», ознака відмінності, ознака істотна і ознака випадкова. Аналізуючи поняття «рід», Б. впритул наблизився до проблеми визначення обсягу і змісту загального поняття (універсалії), та розробив актуальні й донині принципи родо-видового відношення. Автор наголосив, що будь-яке загальне поняття (універсалія) має бути визначене як рід, або вид; вони існують в один спосіб (наприклад, у речах), а мисляться в інший. На думку Б., універсалії безтілесні, але як пов'язані з чуттєвими речами, існують у царині чуттєвого. Сформована ним настанова до вирішення проблеми онтологічного статусу універсалій стала передумовою *концептуалізму* та відіграла значну роль в історії середньовічної філософії.

Завдяки творчості Б. система освіти, що склалась за часів пізньої Античності, була адаптована до нових історичних і духовних умов і потреб. Він мав праці фізико-математичного змісту, наприклад – «Про основи арифметики», написав твір «Про основи музики». Найвідомішим твором Б., який був написаний у в'язниці в час втрат і відчаю, є «Розрада від філософії». Ця праця може бути визначена як літературно-філософська. У ній, у витонченій і подекуди поетичній формі автор розмірковує над філософсько-світоглядними питаннями моралі та самовизначення. Б. демонструє складне поєднання настанов християнського віровчення та елементів античного світосприйняття і стоїцизму. За допомогою алегоричного персонажу Дами-Філософії Б.-в'язень долає відчай, породжений марновірством, дріб'язковістю та себелюбством, він вчиться розрізняти цінності вічні та ілюзорні й робить свій вибір. Чим ближча людина до Бога, до Божественного Проведіння, тим менший вплив примх Долі вона відчуває на собі.

У теологічних трактатах Боецій досліджує фундаментальні положення християнського віровчення з метою знаходження їх точного й логічно несуперечливого вираження. На думку автора, Бог – особлива Субстанція; вона проста, тобто не знає акциденцій, не знає розподілення на матерію і форму. Бог є чиста Форма, тільки Форма, що водночас виступає як Повнота і Буття. Як абсолютна Форма вона найпрекрасніша і наймогутніша за всі речі, бо не залежить від чогось іншого. Благо, Справедливість, Могутність, Мудрість, Краса – то є

абсолютні й необхідні грані Єдності, що є Бог. *Inostaci* (Отець, Син, Святий Дух) тотожні своєю Божественністю, проте і відмінні, але не засобом створеної множинності, а енергією відношення.

Г.В. Бокал

БОНАВЕНТУРА (Bonaventura) (1217-1274) – духовний вчитель і теоретик містичного досвіду, наступник *Августина* і Франциска Ассізьського, досяг найвищої досконалості в акті інтелектуального бачення, в якому віра і розум співпадають.

Джованні ді Фіданца, більш відомий на ім'я Бонавентура («дитя щастя», «благое пришествя»), яке, згідно з легендою, йому надав сам св. Франциск, походить із заможної вельможної родини. Вчився у францисканській монастирській школі, згодом в Сорбонні (Париж), спершу на ф-ті мистецтв, а потім, після вступу до францисканського ордену, на ф-ті теології під керівництвом Александра з Гельса, чие місце викладача (після смерті вчителя) він зайняв у 1248. З 1254 – доктор теології, викладає у францисканській школі в Парижі. У 1257 очолює орден францисканців. Був талановитим організатором церковного життя, якому вдалось замирити дві ворогуючі течії в ордені – т. зв. спіритуалів, аскетів, послідовників св. Франциска і релаксатів, що жили в згоді зі світом, – і створити орден інтелектуалів, що дав світові багато видатних філософів. У 1273 в сані кардинала бере участь у підготовці собору, метою якого було відновлення стосунків із грецьк. церквою. Помер Б. у 1274 в Ліоні під час роботи собору.

Творчий доробок Б. має філософсько-теологічну аспектність і поєднує раціоналізм схоластичного методу і глибинний містичний досвід. З іншого боку, вся теоретична спадщина була спрямована на духовне напучення францисканського ордену. Це, зокрема, «Коментарі до Сентенцій Петра Ломбардського», в яких піддані критиці погляди авероїстів; «Спірні питання щодо Христової науки» (1254) – докторська дисертація; «Бесіди», в яких він визначив сутність людини як образу Слова Божого. У 1259, під впливом відвідання гори Альверни, де св. Франциску було видіння шестикрилого серафима, Б. пише свій знаменитий твір «Путівник душі до Бога», в якому осмислює містичний досвід духовного сходження людини до Бога як досконалої Мудрості. Йому належить найкоректніший, на думку фахівців, виклад життя Франциска Ассізь-

ського (1260). Трактат «Про повернення наук до теології» — метафізичне обґрунтування християнської містичної ідеї.

На думку Б., філософія має тримати в центрі уваги зв'язок скінченого і нескінченного, людини і Бога, бо тільки тоді вона може спрямувати людське зусилля до спасіння. Отже, проблема постає не в «розумі або вірі», а в розумі, який або є благословенним і підводить до християнської теології, або вважає себе самодостатнім і призводить до нехристиянської філософії, і навіть атеїзму. Але «слеп тот, кто не видит, сколько блеска в сотворенных вещах. Глух тот, кого такой крик не заставит проснуться. Нем тот, кого весь этот сотворенный мир не заставляет восхвалять Бога. Безумен тот, кого не заставляют столько указаний признать Первоисток» (Бонавентура. Путеводитель души к Богу. — М., 1993. — С. 67). Для Б. це не абстрактна проблема. Людина має шукати Бога, бо без усвідомлення Першопричини знання про світ залишається незавершеним, тому що: «в Боге имеется высшая справедливость как сама по себе, так и в качестве начала и цели всех вещей» (Бонавентура. О возвращении наук к теологии // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. — С Пб., 2001. — Т. 2. — С. 139). У процесі божественного творення Слово стає плоттю для того, «чтобы человек познал его своими чувствами», але при тому Воно водночас перебуває в надрах Отця (див.: там само. — С. 136). Шукаючи Бога, ми знаходимо Його в кожному творінні. Звідси впливає: «Всякое познание служит теологии и поэтому заимствует примеры и пользуется словами, относящимися к познанию всякого рода... В каждой вещи, воспринимаемой чувствами или разумом, скрыто в глубине пребывает сам Бог. Он — плод всех наук, дабы во всех созидалась вера, «прославлялся Бог» (1 Петр. 4, 11)» (Там само. — С. 140).

Філософам не треба спеціально доводити існування Бога, достатньо лише зробити ясним Його присутність. Людський дух несе в собі прообраз Святої Трійці як пам'ять, розуміння і волю. Найвиразнішим свідоцтвом про Бога є людський розум, але не в звичайному стані, а коли він перетворений благодаттю, коли життя духу стає подобою божественного життя. Цьому, за Б., передуює релігійно-практична діяльність душі: каяття, молитва, милосердя, щоб вона стала духом. Поступово будується «драбина» сходження до Бога із шести

шаблін, які мають містичне значення, що відповідають шести дням творіння, шести шаблинам трону Соломона і шести крилам серафима. Так, долаючи матеріальний світ, відкриваючи в ньому «слід» Бога, душа розпредметнює низку божественних форм, що послідовно визначали матерію, яка від акту творення вже несе в собі невиявлені зародки майбутніх форм (I-II шаблини), минаючи духовний світ (світ душі), що містить у собі «образ» Бога (III-IV шаблини), спрямовує погляд безпосередньо на Бога і споглядання Бога як найвищого і найдосконалішого поєднання Бога і людини в Ісусі Христі, в якому творець і творіння складають єдність (V-VI шаблини) (див.: Бонавентура. Путеводитель души к Богу). На останніх шаблинах замовкає розум і говорить серце. Таким чином, науки, філософія, теологія були лише проміжними і допоміжними станами для дослідження мети – безпосереднього містичного богоспоглядання. Тут завершується перехід у вищий світ і закривається остання сторінка Путівника, де душа отримує заспокоєння в Богові.

Для Б. філософія – це обов'язково філософія спасіння, яка не починається без Христа, бо Він – її початок. Але вона і не прийде до свого завершення без Христа, бо Він – її фінал. Отже, філософія перед вибором – або приректи себе на нескінченні помилки, або дати собі усвідомити те, що їй вже відомо на інтуїтивному рівні. Вчення Б. має таку переконливу силу тому, що він водночас був великим філософом, богословом і містиком.

БРУНО (Bruno), Джордано (Філіппо) (1548-1600) – італ. філософ, релігійний мислитель, містик, поет. Син військового (збіднілого дворянина). Нар. Нолі (прізвисько – Ноланець) поблизу Неаполя. З 1559 навчався у приватній школі, у 1565 вступив до неаполітанського монастиря домініканців, де був посвячений у сан священника (1572) та отримав ступінь доктора теології (1575). Обвинувачений у ересі, змушений був тікати до Рима (1576), де невдовзі став об'єктом наклепу. Після поневір'янь північною Італією проживав у Швейцарії, Франції, Англії, Німеччині, де викладав в ун-тах та брав участь у публічних диспутах, поширюючи та відстоюючи свої ідеї. Усюди гнаний за своє вільнодумство, Б. прийняв запрошення венеціанця Д. Моченіго, який згодом підступно зрадив його. З 1592 перебував у катівнях римської інквізиції, яка домагалась зречення Б. від своїх поглядів та визнання свого вчення еретичним. Засуджений до страти за відмову зректися своїх

переконав, Б. був спалений живим на вогнищі 17 лютого 1600 на Кампо ді Фьорі (Площі Квітів) у Римі. Осн. твори Б: «Про тіні ідей» (1581), «Бенкет на попелі» (1584), «Про причину, начало та єдине» (1584), «Про безконечність, всесвіт і світи» (1584), «Вигнання звияжного звіра» (1584), «Про героїчний ентузіазм» (1585), «Про монаду, число та фігуру» (1591).

Як більшість філософів Відродження, Б. не поривав остаточно з ортодоксальним християнським віровченням, але намагався подолати його усталену схоластичну традицію шляхом привнесення до нього «величких здобутків» духовної культури давнини. Залишаючись віруючим християнином, про що він неодноразово зазначав у своїх творах, Б. у пошуках «вищої мудрості» звертався до грецьк. та елліністичної філософії, давньоєгипетської релігії та східної містики, кабали, гностично-герметичної традиції та ранньохристиянської патристики, зовсім не вважаючи це «нескромністю віри». Розбудовуючи власну філософську концепцію, Б. залучав до неї елементи античної натурфілософії та натурфілософії доби Відродження, положення геліоцентричної системи світу Коперника. У засадничій роботі «Про причину, начало та єдине» першою причиною та першим началом Б. називав Бога, «божественну надприродну сутність», «божественну субстанцію»; трохи згодом Бог постає у нього як Єдиний. Перша причина та перше начало «недосяжне для наших роздумів», «граничною межею досягнення дискурсивної здатності» людини є лише «наслідки» дії Його «благоді» («волі») – «сліди» та «тіні», які людина з «величезним трудом» може пізнати у «залежних» («спричинених») речах довколишньої дійсності. Але це не виключає взагалі пізнання істини та Бога. Б. обстоював апофатичне «наближення» до Нього: «Більш високе та глибоке пізнання божественного повинно відбуватися через заперечення, а не через ствердження, ...Бога полюбляють і вшановують більше мовчанням, ніж словом, ...тому негативна теологія Піфагора та Діонісія значно перевищує ту теологію Аристотеля та схоластичних докторів, що доводить». Зазначаючи, що «для моралі та богослов'я достатньо знати перше начало в тих межах, в яких нам відкрили його вищі божества та розтлумачили божественні люди», Б. окреслює предмет свого дослідження: «не слід прохати натурфілософа привести всі причини та начала, але лише фізичні, і вже з них – головні та спе-

ціальні». Перебуваючи «всюди» та у «всьому», Бог — перше Начало — у «проявленому» бутті репрезентує Себе як світова Душа, що постає як «всезагальна форма світу», і через «всезагальну фізичну діючу причину» — всезагальний Розум — «освітлює Всесвіт та спонукає природу створювати як належить свої види» (наслідування неоплатонічної космології). У природі Б. виділяє два роди субстанцій: форму, або душу (формальне начало), яка постає як «субстанційніша дійсність, у якій міститься активна потенція всього», та матерію — «найвищу потенцію та субстрат, у якій міститься пасивна потенція всього». Перша субстанція «не є предметом із матеріальними якостями, але є цілком володарем матерії», вона є «джерелом форм», створює в собі та формує будь-яку річ (буття речам дає космічний розум). Друга субстанція «сама по собі за своєю природою не має будь-якої природної форми, цілком аморфна», не має певних якостей та відмітних ознак, «не може бути тілом», «не зрима для очей, але умоглядна», вона «набуває будь-якої форми за допомогою активного начала», вона — «приймач форм», із неї «виробляється та формується будь-яка річ». Обидві субстанції «постійні та вічні», є «непідвладними руйнації та незнищеними у сенсі втрати буття цілком і для всього». Форми «не мають буття без матерії, в ній породжуються та руйнуються», матерія «плодоносна, вона є й вічно перебуває». Матерію Б. розглядав як «можливість» та як «субстрат», але вона єдина, тому що «єдина можливість, завдяки якій усе, що існує, існує актуально, і з не меншою підставою це стосується безтілесних субстанцій, ніж тілесних». Тобто, як тілесна субстанція передбачає тілесну матерію, так само безтілесна субстанція передбачає безтілесну матерію. Б. стверджує, що різниця між ними полягає лише у «специфічних особливостях», «завдяки яким одна сходиться до тілесного буття, а інша не сходиться, одна отримує почуттєві якості, а інша — ні, і як би не уявлялось неможливим віднайти загальну підставу матерії, тієї, яка позбавлена кількості та просторових якостей природи, та тієї, яка не позбавлена ні того, ні іншого, все ж таки як перша, так і друга виявляються однією і тією самою матерією, і ... вся різниця між ними залежить від зведення до тілесного та безтілесного буття».

❖

Б

❖

Б. наслідував античну натурфілософську концепцію безмежності Всесвіту та множинності світів, що була окреслена вже у Демокріта та

Епікура, а в Лукреція набула майже завершеного вигляду. Однак свої твердження Б. аргументував іншим чином: «Що заважає тому, щоб безкінечне, що міститься в нерозгорнутому вигляді у найпростішому та неподільному першому началі, скоріше існувало в розгорнутому вигляді у цій своїй нескінченій та безмежній подобі, що найбільшою мірою здатна вмещувати незчисленні світи, ніж в оцих таких тісних краях?» «Зважаючи на незліченні ступені досконалості, у яких розгортається в тілесному вигляді божественна безтілесна велич, повинні бути незліченні індивідууми, якими постають ці величезні живі істоти (одне з яких оця Земля...), і для вмещення цих незлічених світів потрібен безкінечний простір». Отже, у безмежжі Всесвіту рухаються безліч зір-сонць із планетними системами, і «стільки існує населених світів і великих живих тіл та величних божеств, наскільки незчисленими здаються та являються світи, не набагато відмінні від того, до якого ми належимо». Б. — гілозоїст, для нього не існує у Всесвіті неживої матерії: «світ одушевлений разом з усіма його частинами». Як всезагальний принцип, що все одухотворює, виступає світова Душа, котра проникає в кожную частинку космосу і стає внутрішньою причиною його руху — від небесних світил до найдрібніших частинок: «дух перебуває у всіх речах і немає найменшого тільця, яке б не вмещувало можливість стати одушевленим». Тобто «Бог, божественна краса та світло відображаються та перебувають у всіх речах; тому я не вважаю за помилку вшанувати Його в усіх речах відповідно до форми, що він надає їм».

Етична концепція Б. стверджує як найвищу цінність самовіддану любов людини до Бога, яка є «героїчним ентузіазмом». Його «ентузіаст» від споглядання «фізичної краси... йде вгору та досягає споглядання та вшанування божественної краси, світла та величі», вже «з любові до божественного нехтує всіма іншими задоволеннями та зовсім не думає про життя... Це — вогонь, що зачалений в душі сонцем розуму, і божественний порив, що випростовує його крила»; цей вогонь є «палким прагненням божественних справ». Отже, коли любов до Бога стає «героїчною», вона обертається «мукою», тому що не користується та не вдовольняється «нічим теперішнім»; героїчний дух такої людини прагне до саява божественної краси та світла, незважаючи навіть на те, що в його полум'ї згорає його нижча природа (тіло), «наче метелик на вогнищі». Таким чином, «героїчний ентузіаст, —

проголошував Б., – підноситься до божества, залишаючи форму нижчої істоти... Із суб'єкта більш низького я перетворююся в бога, мене любов переображує в бога із нижчої речі». Тобто через любовний порив, через прагнення духу «ентузіаст» Б. сховався до пізнання божества в містичному поєднанні та злитті з ним. Ідеї Б. знайшли своє продовження у філософських вченнях мислителів Нового часу – Спінози, Ляйбніца, нім. романтиків – Шеллінга та ін.

Є.В. Козлов

БЬОМЕ (Böhme) Якоб (1575-1624) – видатний нім. містик, який залишив після себе праці, що надихали не одне покоління містиків і філософів.

Походить із селянської родини, батько якої дотримувався лютеранських поглядів. З чотирнадцяти років Якоб стає учнем шевця і разом з тим опановує твори містиків, астрологів, алхіміків. У 1594 оселяється в місті Герлиць, де відкриває власну майстерню. Проте справжнім його життям стає життя внутрішнє. Він самостійно і натхненно вивчає Біблію, в молитвах звертаючись до Бога з проханням відкритись йому. Духовний напутник Б. зазначав, що йому навіть у підлітковому віці були «видіння», коли його обгортала «божественна хмара», а сам він опинявся в колі «божественного світла»; пізніше, в юнацтві, коли він укріпився духом і йому «пощастило увійти у святу суботу», Якоб протягом семи діб перебував у стані «божественного умоспоглядання і світу радості». Двадцяти п'яти років унаслідок невтомного духовного самовдосконалення Б. отримав просвітлення, завдячуючи якому він був введений «у глибини потаємної природи і у світ божественної сутності». Там він отримав таку силу і таке світло, що міг зазирнути в серце і глибини усіх природних творінь. Після такого одкровення він вважав себе зобов'язаним написати і розповсюдити своє знання. Так з'явилась книга «Аврора, або Ранкова зоря у сходженні». Твір наробив багато галасу. У 1624 Б. виганяють із Герлиця. У пошуках справедливості він їде до Дрездена, де був прийнятий, проте згодом, повернувшись до рідного міста, захворів і помер.

Твори Б. розповсюджувались в Європі нерівномірно. Значна частина з них була опублікована тільки наприкін. XVII ст. З цікавістю їх зустріли в Англії й Голландії та значно менш поширені вони були в Німеччині. Найвідоміші серед них – «Аврора, або Ранкова зоря у сходженні» (1612), «Про народження і означення усіх сутностей» (1622),

◆

Б

◆

«Шлях з темряви до істинної ілюмінації» (1622), «Велика таємниця, або Роз'яснення першої книги Мойсея» (1623), «Христософія» (1624) – містили у собі сміливе тлумачення книги Буття з містичної, алегоричної та філософської точок зору.

Б. завжди протиставляв своє знання знанню офіційної науки, знанню т. зв. «вчених у розквітчаних шапках». Він наголошував, що в нього воно є наслідком внутрішнього споглядання і божественного одкровення. Проте Б. не тільки глибоко вивчав Святе Писання, але знав популярну наукову, філософську літературу. Крім того, безумовним був вплив Парацельса і ренесансних уяв про природу як велику життєву силу, а не як «тінь божества», а також містичних ідей гуртка Мьоллера з Герлиця. Отже, природа, за Б., не зводиться до простих механічних законів, але сповнена таємничих сил і магічних дій, проте слід вміти їх розпізнавати.

На перший погляд, творчість Б. лежить поза головних напрямків сучасної йому філософської та наукової думки, поза боротьбою гуманістів, натуралістів, схоластів і природознавців. Але більш ретельне вивчення його спадщини свідчить, що він у своїх пошуках знаходиться саме в глибині, в сутності космічних процесів, перекладених на мову метафізики і поданих в антропоморфному зображенні: «Я созерцал необъятную глубину этого мира, наблюдал за Солнцем, звездами, облаками, дождем и снегом, представлял себе мысленно все творение мира и находил добро и зло, гнев и любовь во всем – не только в людях и животных, но и в неразумной твари: в дереве, камнях, земле и стихиях» (Беме Я. «Аврора, или Утренняя заря в восхождении.» – М., 1990).

Праця Б. «Аврора, або Ранкова зоря у сходженні» має більш велику назву, в якій зазначається, що робота визначає коріння філософії, астрології, теології, а також дає опис Витоків усього існуючого, тобто як усе було і як стало на початку... «Корені» – містичні, потаємні, приховані від розумників в усьому світі, але для того, хто з відкритим Богу серцем читає цю книгу, вона стане незатьмареним пізнанням. Б. порівнює філософію, астрологію і теологію з дорогоцінним деревом, що росте в чарівному саду і роз'яснює, від чого залежать його родючість і плідність, добрі та злі якості. Відповіді на ці запитання дають перелічені науки. Так, Філософія говорить про БОЖЕСТВЕННУ СИЛУ; про те, що є Бог, які природа, зірки і стихії у сутності

Бога, і звідки будь-яка річ має своє походження, яка будова неба і землі, а також янголів, людей і дияволів, неба і пекла і усього, що є створеного у світі. Крім того, Філософія виявляє сутність двох протилежних якостей у природі. Усе це робить на істинній підставі, в пізнанні духу, у спонукуванні й рухомості Бога. За допомогою Астрології відкриваються СИЛИ ПРИРОДИ, «как из них возникают все твари, и как они все побуждают, всем правят и во всем действуют; и как злое и доброе ими производится в людях и зверях: откуда происходит, что злое и доброе господствуют и суть в сем мире; и как стоят в нем царства ада и неба» (там само. — С. 19). Теологія говорить про ЦАРСТВО ХРИСТА, як воно бореться з царством пекла, і як вірою і духом люди можуть перемагати царство пекла і тріумфувати в Божественній силі.

Б. вважає, що Бог породжує дві природи. Спочатку — нематеріальну як «ідеальне тіло Бога», що не містить ані природних елементів, підкорених часу, ані «зла», проте в ній присутні шість довічних внутрішніх якостей, що упокоюються в сьомому — сутності, — які намагаються отримати також і явлене існування. Тому другим породженням Бога є матеріальна природа. Остання у своїй еволюції містить два періоди. Перший — «коротка любовна доба», до появи Люцифера, тобто доба, що передує «часу гніву». Другий період — «часи гніву», коли природа отримує двоїсте джерело свого розвитку. Таким чином, діалектика, яка постає у філософії Б. при описуванні єдності Божественних лиць у Трійці й розгортання космосу та природного світу, несе в собі ідею єдності протилежностей та ідею тріадійного ритму. На прикладі Божественної природи він доводить діалектику єдиного і множинного, тому сама Трійця є не мертвою тотожністю лиць, але діалектичною єдністю, де моменти єдності покладені у своєму розрізненні: «...Отец есть самосущее существо всех сил, и Сын есть сердце в Отце, непрерывно рождаемое из всех сил Отца, и вновь освещающее силы Отца. Ты не должен думать, будто Сын растворен в Отце, так что нельзя увидеть или познать Его лица... Дух Святой... не тварь, а кипящая сила Бога. Он исходит от Отца и Сына, и создает живое движение во всех силах Отца» (там само. — С. 44-46). Отже, існує єдиний Бог і три лиця, що перебувають одне в одному.

Тріадійність божественного існування закладає певний ритм природного існування. Так, кожна річ як божественне творіння відобра-

жає в собі божественну тріаду: «в дереве, камне или растении есть три вещи, и ничто не может ни родиться, ни расти, если из этих трех будет в нем недоставать хотя бы одной». Усе це має місце й у житті людини. «Посмотри на своего внутреннего человека и ты... увидишь то же, если ты не глупец и не неразумное животное: ... а) всякая сила, какая движется в твоём сердце, жилах, мозге и в которой жизнь твоя, знаменует Бога-Отца; б) из той же силы рождается свет твой так, что в этой силе ты видишь, понимаешь, знаешь... Это Сын, который рождается в тебе... это соотношение с самим собой; ... в) в правлении ума твоего оба эти исхождения суть нечто единое, — дух твой, и это знаменует Бога-Святого Духа».

Поряд з тріадійністю, діалектичний розум Б. відкриває двоїстість Бога, його внутрішнє протиріччя, що містить у собі два протилежних начала: позитивне і негативне, які обумовлюють зміну і рух. Отже, Б. визнає в структурі божества т. зв. «теріку якість», що є початком заперечення, боротьби, рухомості як в Богові, так і у будь-якій природній речі. «Божественна таємниця», яка відкрилась Б., постала як таємниця світобудови, що бере початок у Самій сутності Бога, з якої походять сили добра і зла, світла і темряви, що перебувають у постійній боротьбі посередині космічної драми самовіддалення і повернення до себе самого божественного життя. Ця драма розгортається і у світі янголів, і в природі, і в серці людини.

Глибокі філософські висновки Б., незважаючи на їх, за виразом Гегеля, варварське оформлення, були розповсюджені в Німеччині, Голландії, Англії, Франції, вони мали величезний вплив на нім. класичну філософію та на світогляд М. Бердяєва. Правий був у своєму дотепному висновку Ф. Енгельс, який писав: «Сапожник Якоб Беме был большой философ. Некоторые именитые философы — только большие сапожники» (Маркс К., Енгельс Ф. Сочинения. — Т. I. — С. 77).

ВАЛЛА Лоренцо (Valla) (1407-1457) — одна з найвидатніших постатей італ. гуманізму XV ст., філолог, історик, філософ; представник когорти мислителів, що зводили філософію з небес на землю.

Походить з родини юриста. Університетської освіти не здобув, але досконало володів лат. і грецьк. мовами. Посада його ошікуна — апостоличного секретаря римської курії — відкривала для молодій людини можливості знайомств з видатними гуманістами і теоретич-

◆
Б
•
В
◆

ними досягненнями культурного життя взагалі. В. викладав риторику в ун-тах Павії, Мілана, Генуї, Флоренції та Неаполя. Служив секретарем арагонського короля Альфонса V (1435-47). За антиклерикальну діяльність був звинувачений церквою в ересі. Останній період його життя пов'язаний з Римом, куди гуманіст повернувся після того, як на престол вступив папа Нікола V, знавець античної культури і покровитель гуманістів.

В. — духовний нащадок славетного Петрарки, а також сучасника і наставника Леонардо Бруні. Події гуманістичного життя, нове відкриття античних філософських рукописів, а також вільний дух, що панував в Італії в той час, стимулювали творчі пошуки енергійної освіченої молоді, що надавала нового звучання відомим поняттям. В. також замислюється над ними, дає свої відповіді. З філософських робіт В. найбільш відомі трактати «Про насолоду, або про істинне і хибне благо», «Про свободу волі», «Діалектичні спростування аристотеліків», «Про красу латинської мови», «Про чернецьку обітницю» тощо. Мислителя вирізняє незалежність думки від загальноприйнятої теологічної концепції. Він дискутує із Северином Боецієм і, навіть, з Томою Аквінським. Серед понять, які знаходяться в полі зору автора — «патріотизм». В. цікавить, наскільки останній має бути притаманним людині. В. пропонує читачу самому відповісти на це запитання, розмірковуючи над ним всебічно: «Я не могу в достаточной степени понять, почему кто-то хочет умереть за родину. Ты умираешь, так как не желаешь, чтобы погибла родина, словно для тебя, кто погибает, не погибает и родина. Ведь как липенному зрения самый свет — потемки, так и для того, кто умирая, угасает, все угасает вместе с ним...» (Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. — М., 1989. — С. 129).

Гуманістична спрямованість доби Відродження передбачала переоцінку цінностей. Визнання самоцінності людини призводить гуманістів до нових тлумачень «блага», «жадібності», до оспівування «насолоди» і «особистого інтересу». У творчості В. нових рис набувають етичні міркування епікурейців. Розуміючи «благо» як задоволення душі й тіла, він пов'язує його з «насолодою», перетворюючи останню на самоціль. Якщо у Середньовіччі для бл. *Августина* найвища насолода полягала в пізнанні абсолютної істини в Граді Божому, то В.

ніби заперечує йому, говорячи, що висока моральність – то є пусте, безглузде і доволі небезпечне поняття, і нічого немає приємнішого і чудового за насолоду. Навіть Рай – то є чаша витончених насолод. Треба відзначити, що для В. насолода передбачає емоційно-інтелектуальний збіг, а добродійність – внутрішній контроль, який поєднує в собі чотири якості: розважливість, поміркованість, справедливість, скромність. В. багато пише про любов. Вона також відрізняється від середньовічного тлумачення. Тут «любов» у значній мірі співпадає з чуттєвою насолодою, перетворюється на мету людського життя. Життя стає пошуком того, що дає насолоду, або задоволення, а це і є саме те, що тільки і варто любити. Отже, «любов» набуває утилітарного змісту: любити можна тільки за щось. Навіть Бога – тільки за те, що Він – джерело благ. Критерієм блага є благо особисте, що передбачає відсутність нещастя, небезпеки, тривоги, а також можливість бути тим, кого всі люблять. Тільки таке благо, справді, може бути джерелом насолоди. Той, хто розриває насолоду і любов громадян, буде відчувати себе як Домокл, що мав можливість задовольнити будь-яке бажання, але водночас знаходився під загрозою меча, що висів над ним на одній волосині. У творчості В. стались дивні перетворення античних і християнських духовних цінностей. У трактаті «Про насолоду, або про істинне і хибне благо» наводиться дискусія епікурейця, стоїка і християнина. Жодна з цих філософських фігур не співпадає з класичним світоглядом представників історичних філософсько-релігійних течій. Схоже, що думка автора твору відтворюється в читача під час його роботи над діалогом. Крім того, В. близька думка, що для соціально-культурного розквіту необхідним є певний рівень його економічного розвитку і добродійність не може вичерпуватись добрими намірами, а передбачує активну дію: бажати суспільного процвітання і діяти активно для досягнення останнього для гуманістів Відродження – не одне і те саме. Отже, висновок полягає в тому, що людина не тільки «співавтор» Бога, як вважав Петрарка, але й суперник останнього. А це вже прояв антропоцентризму з усіма негативними світоглядними наслідками, що згодом полонили європейську свідомість.

ВАСИЛЬ ВЕЛИКИЙ (Βασίλειος ὁ Μέγας), Василь Кесарійський (бл. 330 – 379) – засновник кашпадокійського гуртка, захистив

моральні та соціальні принципи християнства, заклав підґрунтя чернецтва як моделі християнського життя.

Походить із родини з давніми християнськими традиціями, знаної багатьма святими, починаючи з його бабусі, а закінчуючи сестрою Макриною. Двоє з братів були єпископами: Григорій – в Нісі, а Петро – в Себастії. Навчався в Константинополі й Афінах. Після повернення на Батьківщину спочатку викладав риторику, а після прийняття хрещення віддалився від світу і вирушив до Сирії, Палестини, Месопотамії, Єгипту, відвідуючи великих аскетів. Згодом заснував кілька монастирів, для яких написав свої Правила. У 364 прийняв сан священника, а в 370 стає єпископом Кесарії. Був зразковим пастирем, засновником лікарень, притулків для бідних. Вів ідейну боротьбу з аріанами.

Спадщина В. В. складається з полемічних праць з теології, перш за усе – «Книги проти Євномія», що присвячена полеміці з аріанами; трактат «Про Святого Духа»; екзегетичні праці «Шостоднів» – збірка проповідей, що присвячені шести дням Творення Світу, де звертається до сучасного йому наукового знання; невеличкого трактату «Напучення до молоді про те, як дістати максимальну користь з еллінських писань», який мав на меті підтримати інтерес до античної літератури; першого варіанта «Добротолубія» – антології духовних текстів, що були підготовлені Оригіном; «Листи», а також «Чотири правила і Малий статут», де визначив критерії християнської моралі, що заснована на любові до Бога і ближнього, а також визначив і описав усі елементи монастирського життя: молитву, сповідь, причастя, роздуми над Святим Письмом, фізичний труд і добродійність.

В. В. відіграв визначну роль у розробці догмата про Святу Трійцю. Він не тільки підтримав висновок Нікейського собору (325) з проблеми співвідношення лиць Отця і Сина, визнавши їх «єдиносущність», але й філософськи розрізнив їх як «іпостасі». Розмірковуючи над питанням, він розмежовує грецьк. поняття «усія» (сутність) та «іпостась» (буття виражене і осмислене) на прикладі розведення *Арістотелем* сутностей першого і другого порядків. Сутність першого порядку – «та, котра не сказується ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, – и эти

види, и их роды; например, отдельный человек принадлежит виду “челове”, а род для этого вида – “живое существо» (Аристотель. Категории // Сочинения. В 4-х томах. – М., 1978. Т. 2. – С. 55-56). Три іпостасі Трійці мають загальну Божественну сутність. За виразом Аристотеля, – це сутність другого порядку. Звідси формула трійчності, запропонована В. В., така: одна божественна сутність (усія) постає у трьох іпостасях. Отже, в проблемі Трійчності три абсолютні особистості (Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий) вирізняються за походженням (народжений, ненароджуваний, благодатне сходження), за вираженням смислу Божественного буття: Отець – «джерело і винуватець благ», Син – надсилає блага, а Дух – роздає: «Он ведет за руку слабых, совершенствует тех, кто стремится к свету и просвещает очистившихся».

Теоретико-пізнавальна проблематика розробляється В. В. на підставі богословського питання про пізнаваність Божественного Абсолюту. Його попередники в цьому питанні схилились або до апофатички, або до катафатички. В. В. заперечує проти такої дилеми. Він вказує на діалектичну єдність знання і незнання як у гносеології взагалі, так й у пізнанні Бога зокрема. Отже, Божество не пізнаване у власній сутності, але повідомляє себе у своїх «енергіях», тобто діях, актах, проявах – «теофаніях». Це робить правомірними, зокрема «божественні імена». Наш розум не може наблизитися до Бога, але Бог бере ініціативу на Себе, він Сам наближається до нашого розуму. Способом діалектики, і водночас у християнському дусі, вирішується протиріччя між трансцендентним й іманентним, між пізнаваністю і непізнаваністю Божества.

Говорячи про вклад В. В., не можна не згадати про створену ним літургію, що носить його ім'я і навіть у наш час звучить у православних церквах.

ВИД І РІД – категорії логіки, якими визначають відношення підпорядкованості між обсягами загальних понять (коасами). Широко застосовувались у Середньовіччі, відіграли значну роль у формулюванні проблеми онтологічного статусу *універсалій*. Ці терміни були запозичені з праці Аристотеля «Категорії» під впливом перекладу цього твору Порфирієм і Боецієм. Аристотелівське тлумачення роду (genus) і виду (species) полягало у визначенні їх як вторинних сутностей, що належать лише до першої категорії. Вторинними сутностями Аріс-

тотель називав ті загальні поняття, які здатні висловити одиничний предмет, стосовно якого будується судження, тому загальне поняття, яке висловлює якість або кількість, не могло бути визначене як В. або Р. Проте Порфирій і Боецій проінтерпретували В. і Р. у значенні усіх десяти категорій Арістотеля та використовували їх як синоніми загальних понять (універсалій). На думку Порфирія, В. і Р. мають загальний статус через свою здатність висловлювати істотні ознаки певної множини предметів. Під впливом цієї настанови Боецій впритул наблизився до проблеми визначення обсягу і змісту загального поняття та розробив актуальні й донині принципи родо-видового відношення. Досліджуючи підпорядкованість В. до Р., він наголосив, що найвищий Р. має найбільший обсяг, який не може ніщо перевищити, і найменшу кількість істотних ознак (зміст). Визначаючи Бога найвищим Р. — універсалією, — він приходить до висновку, що увесь можливий спектр ознак притаманний йому потенційно, а тому, з точки зору формальної логіки, в ньому немає жодного заперечення. Така аргументація поширилась у Середньовіччі, зокрема її використовував *Ансельм Кентерберійський*, деякі інші «реалісти» та послідовник Боеція *Абеляр*.

Г.В. Бокал

ГРИГОРІЙ НАЗІАНЗІН, Григорій Богослов (Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ Ναζιανζίνος) (бл. 330 — бл. 390) — теолог духовного і внутрішнього життя; «Християнський Демосфен», який майстерно володів мистецтвом риторики, і водночас — «Богослов», тобто співець Трійці, у світлі Якої саме життя і людське слово, що звертається до Неї, власне створюють «богослов'я».

Один із засновників каппадокійського теологічного гуртка, що заклав теоретичне підґрунтя східно-християнському богослов'ю. В юні роки Г. багато мандрував, вчився в Кесарії, Александрії, Афінах. Св. хрещення прийняв у 367, кілька років потому — сан священника. У 374 стає єпископом м. Назіанза. Проте через деякий час полишає посаду і прямує до Селевкії, де цілком присвячує себе літературній творчості, що зробила його широко відомим. Тільки на певний час він перервав свою самотність, коли був відкликаний до Константинополя для боротьби з аріанською ерессю. Був обраний єпископом Константинополя, але через деякий час склав із себе повноваження і назавжди повернувся до Назіанзи, подалі від політичних та релігійних рухів.

Г. Н. є автором багатьох «Богословських промов», найвідоміші з яких присвячені догмату про Трійцю і Божественній природі Святого Духа, і були проголошені в 380 у Константинополі. Його спадщина містить також «Проповіді», «Листи» і поеми (останні налічують більше шести тисяч поезій). З поем найвизначнішою вважають автобіографічну «Пісню» – перше в християнській літературі високохудожнє свідчення про «таємне спілкування душі із самою собою і з Богом». Його лірика відзначається як старою античною витонченістю форм, так і новою зворушливістю відстороненої медитативної інтонації. Так, у «Богословських поемах» Г. наголошує, що все здійснюється у Христі, бо Він спрямовує зусилля людини: «Христос... Ты для меня родина, сила, слава, все. / Это Он наставляет меня на добрый путь. / Он моя сила и мое дыхание, чудесная награда на пути... / Он дает мне стремительный бег. / Я люблю Его как чистейшую любовь, ибо тем, кого Он любит, Он верен более, нежели постижимо для нас. / В нем радость моя, даже когда Ему угодно заставит меня страдать: / Ведь я жажду очиститься, как золото в огне».

Г. Н. переконливо стверджує, по-перше, Божественний початок Святого Духа, по-друге, – абсолютну рівність усіх трьох іпостасей, чим робить значний теоретичний внесок у розвиток догмата про Трійцю. Святий Дух у Божестві майже не має імені, бо Бог є цілком Дух, цілком Святий. Його не можна вирізнити з Трійці за сутність – бо вона єдина. Проте, як визначає Г. у «П'ятій богословській бесіді», Він має безліч призначень Духа: «Дух Божий, Дух Христа, Дух сыновства. Он обновляет нас в крещении и воскресении. Он веет, где хочет. Источник света и жизни, Он сотворяет из меня храм, Он подводит меня к обожению... Все, совершаемое Богом, совершает именно Он. Он умножается в языках огненных и умножает дары, Он подвигает проповедников, апостолов, пророков, пастырей, ученых мужей... Это другой Утешитель... как если бы был другой Бог».

Г. Н. був знаний як Богослов, тому що, славлячи Трійцю, зробив предметом своїх досліджень саму таїну Бога, «богослов'я» в найглибшому сенсі слова. Але, чи можливо це? «О Ты, что превьще всего, / Каким иным именем назвать Тебя? / Какой гимн может воспеть Тебя? / Никакое слово не выразит Тебя» («Догматичні поеми»). Проте, коли йдеться про Бога-Творця, людина має убачати в Ньому Трійцю: «Говоря о Боге,

я хочу говорити об Отці, Сынє и Святом Духе, не виводя Божество за эти пределы, чтобы не вывести целого сонма божеств, и не считая его меньшим, чем три Лица, чтобы не подвергаться обвинению в обеднении Божества; следовательно, чтобы не впасть ни в единичность иудействующих, ни во множественность эллиниствующих...» («Слово 54, на Пасху, 4»). «Когда я говорю о Боге, вы должны чувствовать себя омытыми единым светом и тремя светами... Есть неделимое разделение, единство в различии. Един в Трех: это и есть Божество. Трое как Один-единственный: именно в Трех существует Божество — или, точнее говоря, Трое суть Божество» («Слово 39, 11»).

Третя проблема, що хвилює Г. — то людина, її місце у світобудові та призначення. У «Догматичній поемі» він стверджує: «Благославляем Тебя, тройной совет / Неделимой славы. / Ты победил тьму / И произвел свет, чтобы в нем сотворить все. / Ты дал существование матери, / Сотворив из нее лик мира / И форму его красоты. / Ты просветил человека, / Даровав ему разум и мудрость. / Повсюду открывается / Отсвет вечного света, / Чтоб в свете / Человеку явилось сияние, / И сам он весь стал светом». Отже, людина є «межа», «граничність» між видимим, тілесним і невидимим, духовним; між тваринним і Творцем. Людина покликана прийняти в себе всесвіт, зрозуміти його розумом і любов'ю, щоб «надати ім'я будь-якій душі живій». Тому «потік Божественності», яким просякнута, за Г., людина, не дає їй цілком ототожнити себе із землею, з якої її зліпили, а земні фактори не в змозі задовольнити і вичерпно визначити її цілеспрямовання. Можна погодитись, що Бог є місцеперебуванням людини, а людина перевищує усі біологічні, суспільні та психологічні параметри саме тому, що вона відкрита назустріч Богу, який приходить перебувати в ній, відкритій своєму власному прагненню Бога. «Но мы бежим тьмы, / Спешим навстречу Дню незакатному, / Дню, который никогда не изведает / Печали сумерек. / Даруй векам моим / Сон неглубокий, / Чтоб недолго голос мой / Пребывал в немоте... / Пусть сон мой всегда / Полнится Твоим присутствием» (Там само).

Головним девізом для Г. Н. завжди була чистота душі, що омиа Божественним світлом, — отже, «Станемо богами, задля Христа, як Він став людиною задля нас». А головним заповітом людству: «Будьте малим віддзеркаленням великого світла».

ГРИГОРІЙ НІССЬКИЙ (Γρηγόριος ὁ Νύσσης) (бл. 335 – бл. 394) – проникливий метафізик, що перевищував своїх колег по капшадокійському гуртку сміливістю і глибиною філософського умоспоглядання; патетичний містик, який став джерелом натхнення для середньовічних містиків.

Г. – молодший брат Василя Великого. На релігійний шлях став під впливом старшої сестри Макрини. Освіту здобув на Батьківщині, досконало володів античною філософією, піддав радикальному переосмисленню її концепції – як стоїчні, так і платонічні – з позиції Одкровення. Володів мистецтвом риторики. Не планував пов'язувати своє життя з церковною діяльністю, але заради підтримки брата Василя – єпископа Кесарійського, що вів у ті часи запеклу боротьбу з аріанами, погодився прийняти сан єпископа міста Ніси. Хоча Г. був впливовою людиною, але церковна кар'єра його не була гладкою. У 385 він полишає кафедру і обирає шлях ченця. Після смерті Василя Великого посів провідне місце у східнохристиянській церкві, мав потужний вплив на її розвиток.

Теоретичний здобуток містить кілька догматичних трактатів, а також «Листи», «Гомілії» тощо. Основоположними працями вважають: теолого-філософську антропологію «Про устроєння людини», що містить глибокі та оригінальні роздуми, на які надихало богослова не тільки Святе Письмо, але й твори Платона, Плотіна, Орігена; «Про дупу і воскресіння» – діалог між Г. і вмираючою сестрою Макриною; «Гомілії на Пісню Пісень» – напучування, поради проповідника для усвідомлення Священних Текстів; твір «Життя Мойсея», присвячений чернечій духовності, за допомогою якої намагався внести містичний зміст у життя громад, що були створені за життя Василем Великим.

Бог і Богопізнання; світ і творіння; людина, її призначення і порятунок – деякі з питань, що вирішує наймолодший із світил Каппадокії. Проблему Трійці Г. Н. розв'язує в річищі платонівської діалектики, проте (на відміну від античної субординаційно-ієрархічної традиції), в християнській світоглядній системі логіка відкриває не тільки єдиного Бога, але Єдиного в трьох ликах (іпостасях) і як Абсолютну Особистість. «Ти Єдиний, доки існуєш як Трійця, і навпаки, Ти – Трійця, доки існуєш як Єдиний» Г. твердив, що всі три лики (іпостасі) троїчності є самототожною відмінністю і самовідмінною тотожністю.

Бог – Першооснова сущого, але стосовно Нього не існує будь-яке «поза». Звідси, за Г. Н., з одного боку, Бог не є об'єктом пізнання, бо поняття безсилі вмістити Його в собі: «Всякое понятие, сформированное рассудком с целью постигнуть и объять Божественную природу, достигает лишь того, что вместо познания Бога создает Его идол» («Життя Мойсея»). З іншого боку, перебуваючи «у Його руці», ми можемо пізнати Його тільки тоді, коли Він Сам добровільно налагоджує відносини з нами за допомогою Слова, де Один звертається до іншого. Отже, пізнання Бога є незнання, за допомогою якого особистість прямує за межі чуттєвого і умосяжного. Бог тим більш непізнаваний, чим більш пізнається. «Настоящее знание Того, кого ищет (дух), и его истинное видение состоит в признании того, что Он незрим и словно пеленой мрака отделен от всего своей непостижимостью» (Там само).

Створення світу, за Г. Н., є тимчасовим розгортанням позачасового акту Божества. Нематеріальні стихії, стікаючись у потік, створюють матеріальний світ, покладаючи початок природному процесу. Людина перевищує останній, не вміщуючись, випадає з його чисто природної контекстуальності. Людина постає як втілення всеєдності. Вона «велика і гідна істота». Її велич – у розумності та свободі. Проте, вона лише «подоба Бога», що робить її незахищеною від гріха. Вихід людини зі стану, обтяженого гріхом, можливий як порятунок. Це вимагає від людини очищення за допомогою Бога. Жертвою очищення є Христос, в якому поєднані божественна і людська природи. Як Бог Він – Вчитель і Приклад, що володіє надлишком сили. Як Людина – Він повідомляє її людям. Приймаючи смерть, Він надолує людський гріх, повертаючись у безсмертя. Через Христа рятується вся людська природа. І по очищенні й відновленні всього Бог буде «все у всьому». У «Великому оповіщеному слові» підкреслюється: «...Он приблизился к смерти вплоть до соединения с нашим ничтожеством и сообщил нашей природе через посредство Своего собственного тела начало воскресения, воскресения всего человека Своею силой».

Духовним сходженням людини відбувається очищення в ній образу Бога, перетворення його на дійсне відображення подобі – причастя. Духовне життя містить у собі три елементи, що належать філософії: це етика, що сприяє очищенню; фізика, що вчить, як долати ілюзорність світу почуттів, розпізнаючи в останньому символ

і теофанію; і метафізика, що допомагає дістатись трансцендентності Божества. Твердження, що людина володіє здатністю до оновлення для подальшого досягнення нескінченності, і є тим основним здобутком, який Г. Н. вніс у розвиток християнської теології та філософського знання.

ГРИГОРІЙ ПАЛАМА (Γρηγόριος Παλαμάς) (1296-1359) – ревний захисник теології «просвітлення», яскравий виразник духовно-містичних ідей християнства.

Г. П. походить з вельможної родини м. Константинополя, що емігрувала з Анатолії, рятуючись від турецької навали. Виріс при дворі імператора Андроніка II. У молоді роки вивчав світські науки і словесність, проте навіть світські заняття присвячував Богові. У 1316 вирушає до Афону, де приймає постриг і протягом двадцяти років перебуває в монастирях, а потім у скитах Глоссії. Теоретик і захисник ісихазму Г. П. здобув славу своєю полемікою з представниками теологічного раціоналізму на чолі з Варлаамом Калабрійським. З 1347 Г. був призначений єпископом Салонік, де його пастирська практика отримала любов і повагу пастви. Навіть під час річного перебування в турецькому полоні він не полишає спроби в дебатах домогтися порозуміння з мусульманами. У 1368 Г. П. був зарахований до лику святих і до сьогодні залишається однією з найвизначніших постатей в історії православ'я.

Серед богословських творів Г. П. найвідоміша праця – «Тріади на захист священно-німотних». Вона є синтезом теологічної думки і чернецької духовної практики. Наприкінці життя він написав діалог «Феофан», присвячений нетварному і нематеріальному випромінюванню Бога, т. зв. Фаворському світлу, що був явлений апостолам у момент Преображення Господнього.

Вчення. Бог, за Г. П., – трансцендентний і тому «понад-незбагненний». Наслідуючи Діонісія Ареопагіта, вважає, що Бог – не сутність і навіть не понад-сутність, але «нескінченно вище самої понад-сутності», бо поняття «сутність» відповідає смислу предметного змісту. Тому про Бога краще говорити не як про сутність, а як про Буття, причому особисте. Він цитує те місце Біблії, коли, розмовляючи з Мойсеєм, Бог говорить не «Я єсьмь суцність», а «Я єсьмь суцний» (Вих. 3, 14), і пояснює: «Не от суцности ведь Суцний, а от Суцего суцность: Суцний обьял в себе все Бытие» (Св. Григорий Палама. Триады в защиту

священно-безмолвствующих. — М., 1995. — С. 316). Отже, сутність — обов'язково є буття, але буття — не обов'язково сутність. Енергії випромінюються від Бога не як від сутності, а як від «цілком Присутнього» особистого Бога, завдячуючи якому ми відкриваємо для себе і божественну енергію як нестворену дійсність, і божественну сутність як незбагненну Повноту. У речах створеного світу здійснюється невидимий, одвічний і нетварний смисл, що перетворюється на свідочтва в ланцюгу безперервної історії духовного одкровення, що зрощується в теплиці віри, у сакральній глибині світу. Так, Бог — трансцендентний, незбагнений і невиразний — сходить до людини, щоб бути причетним і незримо зримим. Віруюча людина, у свою чергу, має стати готовою для споглядання незримого. Тут замало раціональної освіченості, а потрібні аскетичне праведництво і чернецтво, за допомогою яких відкривається істинний смисл знаків Божественної присутності в цьому світі й тлумачиться на рівні духу. Саме такий шлях як спосіб підготовки віруючого Г. П. відпрацьовував своїм подвижницьким життям і теоретичною діяльністю, бо він забезпечує дійсне переродження індивідуального духу в людині, яка збагнула Божественну і людську природу Христа, усвідомила Божественний початок у всій його повноті власною причетністю до нього. Залишаючись непізнаваним у сутності, Бог відкривається віруючій людині в енергії любові через Бога-Сина Святим Духом. Така потрійна енергія єдина і різноманітна у своїх виявах. Під час творення світу Бог розподіляється на численні частини, не збільшуючись при цьому фактично. Обожнена у своїй тотожності до Христа, людина піднімається на «довічну височину» і «починає споглядати надкосмічну реальність, не віддаляючись від матерії, але приводячи через себе до Бога весь створений світ». Як послідовник ісіхастів патристичної доби взагалі й Іоанна Синаїта (Лествичника) зокрема Г. П. вважав, що одухотвореним Святим Духом людським душам надається можливість здобуття Божественного досвіду.

Ставлення до філософії не однозначне, він пропонує розрізнати філософію на теоретичну і практичну на такій підставі, що їй може бути притаманна «мудрость безумная и нет, плотская и духовная, опровергаемая и неопровержимая, временная и вечная, причем одна совершенно отличается от другой» (Там само. — С. 135). Якщо ми відстоюємо факт існування істинного знання, то ми маємо визнавати,

що таке знання — єдине. Проте просту мудрість, або мирську філософію (на прикладі еллінської) єдиною назвати не можна. «Єдність істини» філософії надає Божественне світло, до якого любо-мудр може бути відкритим, або ні. «Просто и кратко правду о философии внешних наук надо бы выразить так: философское содержание, имеющееся в сочинениях или рассуждениях отдельных философов можно назвать частной философией; то, что соблюдается всеми философами — общей; философию, отпавшую от должной цели всякой мудрости, богопознания, — обезумившей. Философия, с которой этого не случилось, не превращена в безумие; да и с чего бы ей обезуметь, если она достигает своей природной цели, то есть обращается к дарителю природы Богу? Такова мудрость наших праведных и избранных мужей, поистине мужественно отбросившая вредное, отобравшая полезное... и пришедшая в прекрасное согласие с духовной премудростью. По-моему, правда здесь» (Там само. — С.137).

ГРІХ — філософсько-етична категорія Середньовіччя, запозичена з християнського віровчення. Позначає злий вчинок, чи намір до вчинку, що порушує заповіді й відкидає людину від Божественної Благодаті. Г. як предмет філософського аналізу постає в контексті спроби дати відповіді на питання — як і чому можливе зло; яким чином абсолютне божественне провидіння можна узгодити з Г., що є свідомим волевиявленням людини; в чому суть каяття; як слід тлумачити тезу про першородний Г. Зокрема *Августин Аврелій* вважав Г. проявом злої волі людини, яка «вільна творити зло» в тому сенсі, що вона не обирає свободу вільного і свідомого дотримання Божого Заповіту і його Благодаті, а слідує своїм тимчасовим пристрастям і випадковим бажанням. Першородний Г. Августин розглядає як гріх високомірності, який вчинила перша людина, яка полюбила себе і відмовилась від любові до *Бога*. З Августиним полемізує *Абеляр*, який розрізняє: по-перше, схильність волі до зла, тобто її моральну недосконалість, яка ще не містить Г. і є тільки виявом слабкості; по-друге, згоду волі на злу схильність, або бажання, яке вже містить у собі зневагу до Бога; по-третє, факт виконання злої волі, що саме по собі не збільшує Г. Таким чином, Г. для Абеляра визначається через намір, тобто передбачає добровільну згоду на злочин, який має бути цілком усвідомленим і цілеспрямованим. Коли людина робить злий вчинок через незнання

або із слабкості, то вона, на думку Абеяра, ще не є гріховною. Ця його теза була засуджена церквою.

Г.В. Бокал

ГУГО СЕН-ВІКТОРСЬКИЙ (Hugo de Sancto Victore) (бл. 1096 – 1141) – перший енциклопедичний систематизатор схоластичної структури знання, який знайшов нові перспективи християнського пізнання в поєднанні схоластичних понять і містичного одкровення.

Г. походить з поважної фламандської родини Бланкенбургерів. Здобув класичну освіту в Хаммерслебенському монастирі, потім у Парижі. У 1115 вступає в обитель св. Віктора в Парижі, де з 1125 працює вчителем, а з 1133 – настоятелем школи.

Головним твором, з яким завжди пов'язують ім'я Г. С.-В., є «Дідаскаліон, або Сім книжок наутильного навчання» – твір, що відтворював дидактичну модель схоластичної освіти, метою якої було навчити послідовному оволодінню різними науками, довести, що всі вони виходять з філософії, проте кожна, враховуючи власну специфіку, втілює гармонію світобудови. «Философия – это любовь, влечение к мудрости и своего рода дружба с ней... мудрости,... что идет от живого ума и являет собой начальный смысл вещей» (Гуго Сен-Викторский. Дидаскалион, или Семь книг назидательного обучения // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 1 – С. 300-301). Порівняно з поділом знання на трівіум і квадрівіум, Г. приділяє увагу механіці (що містила в собі емпіричні науки того часу: медицину, агрикультуру тощо) і практиці, яку він поділяв на індивідуальну і суспільну. Отже, «философия разлита во всех человеческих действиях, и поэтому она должна делиться на столько разделов, сколько есть разрядов вещей, к которым она имеет отношение», проте вона усі прикладні науки звертає «к единому смыслу, первооснове вещей» (Там само. – С. 303).

Інші теоретичні праці присвячені розробці нового філософсько-теологічного знання, яке б поєднувало в собі містику *Бернара Клервоського* і раціоналістичну схоластику *Ансельма Кентерберійського*. Серед них – «Про єднання тіла і духу», коментарі на «Небесну ієрархію» Діонісія Ареопагіта, богословський синтез в роботах «Про потаємність християнської віри», «Про примарність світу», «Про споглядання та його види» тощо. Всі вони свідчать про глибокі роздуми над

текстами одкровення і спадщиною отців церкви, зокрема *Августина*, – тому Г. називали Новим *Августином*.

На переконання Г., філософія – це наука наук і мистецтво мистецтв, бо вона виникає з любові до мудрості, божественної мудрості, «которая, будучи самодостаточной, ни в чем не нуждается, объемля одновременно все прошлое, настоящее и будущее. Она называется животворящим умом потому, что... является первопричиной всех вещей. Отсюда и искусства берут начало, ибо смысл их заключается в том, чтобы помочь нам обрести божественное подобие, и чем более мы уподобляемся природе Бога, тем мудрее мы становимся, и тогда нас начинает озарять то, что присуще разуму Бога, но в нем это пребывает вечно, а мы это обретаем па время» (Гам само. – С. 310). Сама філософія розподіляється на теоретичну, практичну, механічну і логічну, чим охоплює весь простір пізнання. Теоретична частина – царина споглядання. Практична, або активна, постає як етика, мораль, метою якої є напучування в добрих справах. Механічна пов'язана з різновидами людської діяльності, а логічна має справу зі словами.

Г. вважає людину чистим духом, який є Божим творінням. Людина пов'язує собою чуттєвий світ і Бога, бо належить тілом до першого, а духом – до Бога. Основою особистості є безсмертна душа, яка формує, за виразом філософа, «трьохокове», або трьохповерхове пізнання. Перший рівень – «око плоті» – забезпечує лише приблизний і поверховий погляд; другий – «око розуму» – формує свободну рефлексію; третій – «око споглядання» – відповідає за глибоку інтуїцію та інтенсивну думку. Метою людського життя є повернення до Бога, про якого людина зберігає пам'ять душі. Повернення – це шлях спасіння, що передбачує знання і добродійність, поєднання теоретичного і містичного досвіду. «Возвиситься до Бога – это значит: войти в свое “я”, но не только; это значит также невидимым образом выйти и за пределы самого себя». Г. розкриває п'ять способів пізнання Бога. Пізнання виходить з тварного світу, з розсудкової діяльності, або природи духу, з пізнання божественних речень, з променя споглядання, з радості божественного бачення.

Теоретик і ашологет містично-раціоналістичної філософсько-теологічної традиції пізнання, Г. С.-В. прокладав шлях вільному науко-

вому дослідженню. Його гасло: «Вивчай все! Пізніше ти побачиш: ніщо не є зайвим» – довершує образ видатного мислителя.

ГЛЬБЕРТ ПОРРЕТАНСЬКИЙ (Gilbertus Porretanus), Жильбер з Порре (Gilbert de la Porrée) (1085/1090-1154) – один із найвпливовіших представників філософії *схоластики*, який сприяв становленню теології як певної раціональної дисципліни.

Освіту здобув у *Шартрській школі*, був учнем Бернара Шартрського, а згодом (1126-37) – канцлером цієї школи. У 1141-47 – магістр у Парижі. З 1142 – єпископ у Пуатьє. Брав участь в діалектичних диспутах під час собору в Сансі (1140), де виступав опонентом П'єра Абеляра. У 1147 і 1148 його самого притягли до суду на Паризькому і Реймському соборах, звинувативши в некоректному розрізненні ідей Бога й Божественності, що, на думку його обвинувача *Бернара Клервосського*, призвело до визнання чотирьох іпостасей Бога. Хоча аргументи опозиції були здебільшого безпідставними, Г. взяв на себе зобов'язання змінити деякі положення.

Г. написав низку коментарів, серед яких – коментар до Біблії («Штододнев»), «Коментарі до “Теологічних трактатів” Боеція», «Коментарі до Псалмів», «Коментарі до “Послань апостола Павла”». У них мислитель відшукує раціональну аргументацію для витлумачення догматичних положень, і разом з тим формує логічні засади для становлення теології як раціоналістичної дисципліни.

Значну увагу Г. приділяє дослідженню процесу пізнання. Останній залежить від «предмета». Людське пізнання може бути спрямоване як на скінченні речі, так і на Бога, і методи дослідження тут мають бути різними, бо закони, якими керуються природознавці, не можуть бути застосовані до богопізнання. Ігнорування цього положення призводить до ересі (Савеллій і Арій). «Ибо Бог есть сущность (essentia), а не нечто, и нельзя вообразить, что Он есть нечто [то есть] тварная субсистенция... Сущность же Бога совершенно проста. Ни на каком основании ее нельзя понять как составленную из разного... Поэтому... правильно говорится о Нем, что Он есть то, что Он есть» (Гильберт Порретанский. Комментарий к трактату Боеция «Против Евтихия и Нестория» // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 1. – С. 384, 401).

Універсалії, на думку Г., мають свою підставу в подібності суттєвих форм існуючих речей, яким властивий свій першообраз у божественній Ідеї. Подібність схоплюється мисленням в еквівокації (рівнозначному понятті). Універсальне, таким чином, походить завдяки абстракції від одиничних речей, останні мисляться в загальному понятті як дещо єдине, на підставі їх подібності одне одному в мисленні. Тому множинність і розрізнення акциденцій обумовлені множинністю і різницею індивідуумів.

Г. принципово розрізняє реальність речі, якою вона постає як деяке ціле разом зі своїми акциденціями (*quod est*) і тим, завдячуючи чому вона (реальна річ) є те, що вона є (*quo est*), тобто субсистенцію. Він розробляє ідею творення однією субстанцією іншої, що вирізняється від неї за сутністю. Необхідність з'ясувати конкретні зв'язки між еквівокативним *quod est* (людина, наприклад, це і сутність, і субсистенція, і субстанція, і персона) і також еквівокативним *quo est* змусила Г. ввести логічний інструментарій, який би міг здійснити переведення знання з одного рівня на другий – з рівня теології на рівень фізики, і навпаки. Застосування таких розмірковувань до розуміння Бога (*Deus*) і Божества (*Divinitas*) привели до наступного висновку: божественна сутність реально відмінна від трьох лиць Бога. Божественна сутність не може бути іменована Богом, бо вона є лише те, через що Бог є Бог. Тому «Богом» (Отець, Син, Святий Дух) може бути названо тільки те, що існує завдяки божественній сутності. Існує єдина сутність, через яку існують три лиця, але яка не вичерпує їх. Таке положення Бернаром Клервоським було витлумачено як зведення божественної Трійці до чотирьох лиць. Проте персони Трійці хоча і відмінні одна від одної, але жодна з них не є частиною цілого, бо кожна з них є все ціле, тобто індивідне, завдякуючи єдиній для них Божественності (тут – *quo est*). Отже, навряд Г. П. справді вважав Божественність четвертим лицем Бога.

ГЛЬОМ ДЕ КОНШ (*Guillaume de Conches*) (бл. 1080 – 1154) – мислитель, що творчо поєднував у своїй творчості християнський світогляд з ідеями античної філософії, Бога – з елементами атомістики, Святий Дух – із Світовою Душею.

Г. нар. в нормандському м. Конш, навчався в Шартрі й у Парижі, де заснував школу і керував нею. Серед творів, що належать Г., найбільш

відомі – трактат «Філософія світу», написаний під впливом платонівського «Тімея» із застосуванням сучасних автору наукових уявлень, де викладені ідеї про Бога, людину, світ; «Глосси» до твору Боеція; діалог «Драгматикон філософії» (друга назва – «Діалог про фізичні субстанції»), який базується на «Філософії світу», проте має більшу спрямованість на досягнення в галузі фізики, астрономії, медицини.

Г. спирається на неоплатонічне вчення про божественну Тріаду: Бог, Нус і Світова Душа. Нус народжується від Бога, єдиний із Ним за субстанцією (сутністю) і містить у собі ідеї, вічні першообрази роду, виду, індивіда. З Божественного Розуму еманує Світова Душа. Остання переводить ідеї в часовий потік, згідно з певним порядком. Підкреслюючи тварність світу, Г. проводить аналогію між Святим Духом у християнстві та Світовою Душею в платонізмі аж до ототожнення. Коли його викликали для пояснень, звинувачуючи в ересі, Г. відмовився від своїх поглядів, аргументуючи тим, що він є християнином, а не Академіком.

Пропонуючи своє уявлення про світобудову, Г. звертається до спадку античної *атомістики*. Він вважає, що первісні елементи світу – атоми. Його критики – християнські ортодокси *Бернар Клервосський*, Гютьє із Сен-Віктора – вважали, що тим самим він вчення про творення світу замінює вченням Демокріта про атоми, а Бог позбавляється сили Творця. Проте Г. у «Діалозі про фізичні субстанції» пояснює, що хоча він погоджується з античними атомістами щодо світобудови, проте вважає: атоми не вічні й не автономні, а створені Богом. «...Мы возвышаем силу Божью, ибо именно Богу мы приписываем власть созидания настолько мощную, что создала тела... своей естественной силой. Так неужели мы противоречим Священному Писанию, когда объясняем, как было создано то, о чем оно говорит как о созданном... Однако мы заявляем, что во всем и всегда достойно искать «рацио», то есть разумное основание (цит. за: Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. – С. Пб., 1994. – С. 105).

◆
Г
◆ **ГЛЬОМ 3 ШАМПО** (Guillelmus Catalaunensis Campellensis) (бл. 1068 – 1121) – засновник славетної філософської кафедральної школи діалектики в Парижі та славнозвісної Сен-Вікторської школи

містичного реалізму, один із плеяди блискучих вчителів «шкільної доби» у Франції.

Ґ. нар. в Північно-східній Франції поблизу м. Труа. Освіту здобув у школі моральної філософії, яку очолював учень *Ансельма Кентерберійського* Ансельм Ланський. Школа втілювала дві традиції навчання: наслідування авторитетам і вільне дослідження. Ім'я Ґ. було серед найбільш іменитих її магістрів. Згодом Ґ. засновує кафедральну школу при соборі Паризької Богоматері, що наприкін. XI – на поч. XII ст. стала центром мистецтва діалектики. У цей час він стає архідияконом Паризьким. Бл. 1108 Ґ. засновує Сен-Вікторську обитель, яка незабаром набула гучної слави як школа містичного реалізму. У 1113 Ґ. стає єпископом Шалонським. Наприкінці життя Ґ. займається церковною політикою, бере участь у папському посольстві до германського імператора Генріха V для визначення умов згоди між імперією і папством.

Відомо, що Ґ. брав активну участь у теологічних дебатах і диспутах з діалектики та проблеми універсалій, проте значна частина цих текстів втрачена. Про теоретичну позицію Ґ. можна довідатись лише з його твору «Діалог між Християнином і Юдеєм про католицьку віру» (1096-97) (див.: Антологія середньовікової мислі (Теологія і філософія європейського Середньовіков'я): В 2 т. – Т. 1. – С. Пб. 2001. – С. 257-293), а також з праць його сучасників і опонентів, наприклад, «Історії моїх бідувань» П'єра *Абеляра*. «Діалог» вважають взірцем інтелектуальної процедури звернення, напучування. У роботі піддаються аналізу і критиці не тільки іудейські, але й взагалі некатоліцькі релігійні уявлення, зокрема гностичні ідеї щодо примарності або реальності тіла Христа, маніхейські погляди про двоначальність світу тощо. Дидактична побудова твору цілком відповідає його меті: засвоєння і запам'ятовування правил. Отже, роботі в цілому більш притаманний демонстраційний метод, а не метод доведення. Доведення також має місце, проте будується воно, скоріше, на повторях. Наприклад, переконуючи опонента, що зло – не субстанційно, Ґ. аргументує: «Зло же есть ничто (ибо не есть творение Божье. – С. Н.), ... есть ничто иное, как отсутствие блага, что значит при отсутствии субстанции не остается никакой пустоты. При исчезновении света, что есть нечто, остается, к примеру, мрак, что есть ничто, так как субстанциально мрак есть ничто, но он рождает отсутствие света. Подобным образом зло субстан-

циально есть ничто, но оно рождается тогда, когда благо касается отсутствия того, что должно быть» (Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере // Антология... – С. 281).

З основних теоретичних питань, що вирішує Г., зупинимось на двох: ідеї божественного творення і проблемі універсалій. Щодо першого питання. Бог є Найвище Благо, і тому усе, що ним створено – це благо. «Далее. Все сущее в мире есть тройка, то есть добро, зло, общее достояние. Добро – это высшая любовь Бога. Сам Бог есть любовь, поэтому кто [ею] совершенно обладает, тот совершенно благ. Высшее же зло есть ненависть Бога... Тот, кто ненавидит Бога, совершенно зол» (Там само. – С. 281). Ненависть Бога тому і найвища, бо спрямована на таке зло, тобто вона переможливо найвища. Ангели – то перше і найдосконаліше творіння Бога, їм була дарована здатність вільного вибору, щоб вони могли засуджувати зло і обирати благо, чим би здобули Божу любов. Частина ангелів з причини гордощів відмовилась від поступового наближення до Бога, впадши в гріх. Щоб відродити повноту творіння, Бог творить людину, яку від початку затвердив у любові та з правом свобідного рішення за допомогою розумного способу мислення, проте, щоб вона була позбавлена гордині, Бог зробив її з праху земного. Гріх людини – відхід від блага і занурення в зло, бо довірилась обіцянкам диявола, хоча і знала, що вони не істинні. Коли людина скоїла гріх, вона «наткнулась на необхідність смерті» (Там само. – С. 290), тобто вмерла смертю душі. Повернення людства до Бога – завдання католицької віри.

Проблема універсалій. Позицію Г. щодо статусу загального П'єр Абеляр подає в «Історії моїх бідунів» і трактаті «Логіка для початківців». Згідно з Г., універсалія (наприклад, «людина», «тварина», «троянда») розуміється як субстанція, тобто як таке, що має незалежне існування. «Универсалия есть нечто нумерически единое и в то же время общее для многих. Индивидуальные вещи имеют одну и ту же сущность, а в основе их различия или индивидуализации лежат акцидентальные формы. Например, для Сократа и Платона общим является субстанция – сущность, нумерически единая для обоих, – “человек”, которая делает каждого человеком. Различаются они лишь акцидентально, например размером и формой носа» (цит. за: Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск I: Средневековая христианская фило-

софія Запада. – М., 2001. – С. 81). Абельяр вважає таке розуміння хибним із позиції відносин роду і виду. Так, із позиції роду і люди, і собаки мають єдину сутність – тваринність. Проте люди – розумні, а собаки – ні. Звідси випливає, що одна і та сама субстанція водночас і розумна, і нерозумна – очевидне протиріччя. Отже, якщо, за Г., рід є універсалією, а всі універсалиї – субстанції, то в одній і тій самій субстанції виявляються протиріччя, тобто Сократ є осел, якщо Сократ нумерично одне з твариною, а тварина нумерично одне з ослom (див.: Абельяр П. Логика для начинающих // Теологические трактаты. – М., 1995. – С. 67). Визнавши свою поразку в цій дискусії, Г. робить деяку поступку. «Свое учение он исправил таким образом, что, наконец, сказал: одна вещь является тождественной [с другой] не по сущности, а в силу безразличия» (Абельяр П. История моих бедствий. – М., 1959. – С. 14). Тобто, «людскість» Сократа і «людскість» Платона – не одне і те саме, водночас, вони і не розрізнені між собою: вони тотожні безвідносно.

ДАНТЕ Аліґ'єрі (Dante Alighieri) (1265-1321) – поет і філософ, що формував дух Відродження, для якого специфічним є розуміння істини як чогось глибоко особистого, що складає підґрунтя автономії навіть самого існування особистості.

Поет і творець італ. літературної мови – Д. А. походив з давнього дворянського роду Флоренції. У молоді роки приєднався до школи «дольче стиль нуво», в річищі принципів якої написані сонети і автобіографічна поема «Нове життя» (1291-92). Бере активну участь у політичному житті Флоренції, був обраний членом колегії шести пріорів, але після поразки партії Білих гвельфів (1304) був змушений оселитись на чужині, де і провів останні роки життя.

Окрім ліричних поезій, Д. написав три трактати «Пір» (1304-07) – своєрідну енциклопедію сучасних йому знань, на підставі яких він розвинув філософське вчення про символ; «Монархія» – виклад політичних поглядів автора; «Про народну мову» – перша праця з мовознавства, де Д. висловлює думку про необхідність створення єдиної національної мови на засадах народної мови. Проте найвизначнішим твором спадщини поета є «Божественна комедія» (1307-21), де автор, даючи синтез середньовічної культури взагалі й філософської зокрема, стверджує нове розуміння людини, типове для доби Відродження. «Комедія» складається з трьох частин («Пекло», «Чистилище», «Рай») і ста пісень.

Філософське підґрунтя дантівського світовідчуття складає антична філософська література, про що свідчать його глибока повага до Піфагора, теоретичні паралелі з *Аристотелем*, знайомство з працями стоїків, але найближчим є вчення Платона і неоплатоніків, як язичницьких, так і християнських (особливо Діонісій Ареопагіт з ідеями ієрархійної будови світів і проблемою духовного світла). Він звертається до релігійної, і світської літератури, поезії, філософії, творів отців Церкви.

Впливом платонізму просякнута модель світобудови в «Божественній комедії». Для Д. «ідея» – то є думка Бога, за якою створюється світ. Вона досконала і довершена. Але поцейбічний світ не може в повній мірі відобразити божественну досконалість, втілити чисту ідею краси. Проте митець має все одно її відчутти і спромогтись відобразити у своєму творі. Отже, примат божественної ідеї для Д. є безперечним. Безперечно також і те, що під час втілення в матерію природи, або в акті опредметнення митцем, ідея втрачає свою первісну довершеність.

У піснях «Божественної комедії», присвячених перебуванню героя на небі Сонця, Д. розгортає ціле історико-філософське полотно Середньовіччя. Саме тут поета оточують душі мудрих. Вони згруповані у два кола. Внутрішнє коло (домініканське), яке щільніше пов'язане з аристотелівською традицією, більш раціоналістичне і схоластичне. Це сяюче коло очолює і рекомендує інші одинадцять визначних постатей Тома Аквінський. Серед членів його кола – Альберт Великий, Петро Ломбардський, Граціан, Боецій тощо. Завершує перелік гідних Сігер Брабантський – голова паризького аверроїзму, з яким Тома вів теоретичну боротьбу. Зовнішнє сяюче коло – францисканське, більше пов'язане з містикою, з традицією *Августина*. Його очолює Бонавентура, а серед близьких йому за духом поряд з *Ансельмом Кентерберійським*, Іоанном Златоустом та ін. – Іоаким Флорський, який також був ідейним опонентом Бонавентури. Д. переконаний, що, по-перше, попри усі розбіжності, всі постаті у двох колах – гідні й віддані справі Христа. По-друге, щоб скласти рухомий образ божественної істини, необхідна єдність усіх мисленневих зусиль людства. Тому Д. пропонує замість історичної справедливості – справедливість духовну як справедливість вищого ґатунку.

Хоча поетика «Комедії» містить у собі динамічний порив, у піснях «Раю» Д. залишається в межах традиційної схеми світобудови (Рай Д. – це рай Діонісія Ареопагіта). Проте платонівські канони

не заважають мислителю вийти за межі середньовічного світогляду, стверджуючи автономію особистості та прагнення істини.

«ДІДАХЕ», або «Вчення Господа через дванадцять апостолів до язичників». Рукопис знайдено в Константинополі в 1875. Книгу приписують апостолам, тому вона увійшла до канонічних і літургійних збірок. «Д.» – за стилем і змістом «Повчання» – слугував своєрідним підручником для потреб християнської громади. Його мета: внести у свідомість християн ідеї есхатології та другого пришествя Месії й навчити їх правилам гідного очікування.

«Д.» складається з трьох частин. Перша містить засади християнської етики – сукупний погляд на християнський спосіб існування як на шлях життя, що веде до спасіння, на протигвагу «шляху смерті». Головне – це усвідомлення дійсних цінностей, які не вичерпуються нормами поцейбічного життя, і виконання етичних засад християнства, що містяться в біблійних заповідях і настановах Нагорної проповіді. Друга частина – літургійна. Третя стосується організації християнських громад. У житті громад значне місце відводять єпископам, дияконам, пророкам. Проте наголошують, що критерієм повчання виступає єдність слова і дії, тому «будь-який пророк, що повчає істині, але сам не робить того, чому вчить, є лжепророк». Віра і розум не виключають, а навпаки, передбачають одне одного, бо «треба мати здоровий глузд, щоб розрізнати праве і ліве». Завершується текст есхатологічним попередженням.

ДІОНІСІЙ АРЕОПАГІТ (Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης), Псевдо-Діонісій Ареопагіт. Роки життя – не відомі. Автор таємничий і геніальний, фундатор середньовічної містичної теології, твори якого відображають глибинний духовний досвід. Д. А. – реальна постать, якого грецьк. традиція вважає першим афінським єпископом. Це був поважний, добре освічений афінянин, член Ареопагу, хоча не досить відомо про те, що саме йому належать твори, які широкому загалу стали відомими дещо пізніше. Серед них – «Про імена Божі», «Про містичне богослов'я», «Про небесну ієрархію», «Про земну ієрархію», десять Послань тощо. Часто їх називають «Корпус Ареопагітиків». Чи належать вони реальному Д. А., чи їх писав хтось інший під прикриттям історичного імені – не відомо. Серед дослідників є прихиль-

ники обох версій. Але в будь-якому випадку всі вони відносять ці творіння за своїми характером, спрямованістю і проблематикою до доби патристики. Проте, якщо патристи намагалися раціонально здійснити осягнення містичного сакрального, що міститься в Біблії, то спосіб пізнання, запропонований Д. А. в названих працях, можна визначити як містичне усвідомлення розумно організованого світу.

У християнстві, щоб продемонструвати велич Бога, богослови часто, підкреслюючи його недоступність жодним актам людського пізнання і мислення, удавались до апофатики. Однак у перші віки апофатизм пов'язувався лише з іпостасю Бога-Отця. Філософи з Каппадокії багато зробили, щоб здолати субординаційність сприйняття християнської Трійці, але остаточно цю проблему прояснила спадщина Д. А. У його творах з величезною силою висувається на перший план апофатизм, який перестає бути приналежністю тільки першої іпостасі, а стає сутністю всіх трьох. Разом із тим, апофатика боговизначення «своїм іншим» має катафатику. У світлі свержсущих проявів людина пізнає Бога-Творця в його творінні іпостасно. Так, перша іпостась (Отець) розпізнається в єдності багатоманітного світу і символізує саму Єдність, Джерело; друга іпостась (Син) постає як символ Розподіленої Множинності, а третя (Святий Дух) – символізує Благодатне Сходження. Автор привертає увагу до третьої іпостасі. Завдяки їй Божественна «конструкція» Отець-Син отримує характер єдиної динамічної континуальної системи. Без третьої іпостасі друга перетворилась би на розсудкову систему нерухомих взаємоізолюваних моментів. Тому Божественна єдність не може не бути троїстою, чим для неї як Цілого забезпечується вічно творче, надрозумове, духовне життя. Останнім пояснюється навіть назва третьої іпостасі: Святий Дух. Її треба інтерпретувати не філологічно абстрактно, а в контексті грецьк. способу мислення. «Дух» грецьк. – «пневма». Це символ дихання і життя взагалі. Отже, іпостась Святого Духа дозволяє усвідомити Бога не тільки як динамічну, тобто живу єдність Трійці, але як найвищу форму діяльності – «свята духовна діяльність».

Філософське значення «Ареопагітик» полягає в тому, що на прикладі вирішення суто богословської проблематики автор понятійно досліджує співвідношення сутності та явища, особливості загального процесу пізнання водночас із визначенням умов його повноти. Так, до-

слідження єдиного Бога і Бога в енергійних проявах, тобто іпостасно, приводить його до висновку, що треба відмовитись від дуалістичного розподілення на пізнаване і непізнаване. Сутність не тільки передбачає власне явище, але й являється в ньому. Порівняно з мінливістю проявів, «сутність» є дещо стале, незмінне в них. Хоча і сутність знаходиться в становленні енергійного вираження, а тому містить у собі перехід від абсолютної непізнаваності до сутності, що пізнається. Таким чином, три іпостасі (Отець, Син, Святий Дух) аж ніяк не відділені від величі непізнаваної сутності Бога, а є її проявами у світлі енергій Божественної сутності. Іпостасі характеризують сутність, проявом якої вони є, але ця сутність повністю не визначається жодною з них.

Для Д. А., безперечно, існує межа між Богом і світом (про це йдеться в трактаті «Про божественні імена»). Вона полягає в принциповій різниці існування Бога й існування світу. Існування Бога є «сокровенна безмежність», до якої нікому не вдавалося наблизитись. Існування ж світу полягає тільки в причетності до божественного буття. Отже, «єдина Божественність» і причетна, і непричетна світу, тому знати, якою вона є у своєму початку і підвалинах ми не можемо, бо то є вище розуму, вище будь-якої сутності й пізнання. Ми можемо хіба що посилатися на Бога як на Початок, вбачаючи в Ньому і Світло, і Причину, і Сутність, і Життя, і Благо, і Любов, і Мудрість, і Всемогутність, і Красу. Наведені означення – суть імена Бога, що схоплені різноплановим людським сприйняттям.

Але Бог вище за будь-яке ім'я, бо про Нього нічого не можна сказати ствердно, тому що будь-яке ствердження як визначення несе в собі обмеження, чим передбачається щось «інше». Бог не знає іншого; Бог вище за будь-яке визначення; Він не знає меж, тому що перевищує їх. У цьому сенс апофатики. Проте апофатичне «ні» не слід тлумачити як просте заперечення в системі тварних імен. Наприклад, в апофатиці заперечення стосується не чогось конкретного: чуттєвий – нечуттєвий, розумний – нерозумний тощо. Навпаки, тут «не» рівноцінно «понад», «над»: розумний – надрозумний, чуттєвий – надчуттєвий. «Как для чувственного неуловимо и невидимо умствешное,... так, согласно тому же слову истины, выше сущностей находится сверхсущественная неопределенность, и превышающее ум единство умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не вырази́мо...; Сверхсущественная сущ-

ність; Ум непомислимий; Слово неизрекаемое... Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, — как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может себя открыть» (Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. — С Пб., 1995. — С. 15, 17).

Бог, що не схоплюється ані словом, ані мисленням, не може бути предметом пізнання у звичайному розумінні, бо Він «вищий» за пізнання. Він — Бог безіменний. Він вище за все, «ніщо серед неіснуючого і ніщо серед існуючого»... Тому шлях пізнання відносно Бога — то є шлях відволікання і заперечення, шлях замовкання (затихання), щоб усвідомити, відкрити Бога, «як вилученого з усього сущого». Отже, божественній Причині не властиві ані слово, ані ім'я, ані знання. «Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной» (Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. — С. 365). Крім того, такий шлях починається з очищення (катарсис), що передує екстазу, тобто виходу за усі межі в деякий священний морок, «морок мовчання», «морок незнання». Таке «незнання» — найвище пізнання і провітлення в неосяжній безодні Надмудрості, є пізнанням без слів та понять, яке потім може розгортатися в знання, адаптоване до логічної свідомості. З іншого боку, Бог є присутнім у всьому, тому все свідчить про Нього (бо усе є наслідком Його творчої, або причинної діяльності) теофаніями, або Богоявленнями. Отже, і самого Бога можна наректи безліччю імен, бо кожне ім'я несе в собі всю повноту Богоодкровення. Ґрунтовним поняттям катафатичного богослов'я є «божественний промисел». Д. А. вважає, що за діями Своїми Бог має багато імен, але в простоті Свого власного буття Він вищий будь-якого слова та імені.

Серед імен, що надають Богові як Причині, християнський автор виділяє загальні імена Божі та імена, що пов'язані з Його іпостасями. Загальні імена властиві всій Трійці як Богу. Всі визначення апофатичного і катафатичного богослов'я — то є імена загальні, бо в божест-

венному промислі присутня вся Трійця. І навпаки, всі імена свідчать про єдність Божества. Іпостасні імена (Бог Отець, Бог Син, Бог Дух Святий) пов'язані: по-перше, з означенням особливих властивостей ликів («ненароджений», «народжений», «благодатне сходження»); по-друге, з проявами богочаля, де останні – суть символи «Єдності», «Творення», «Упорядження життя». Іпостасі єдині, але незлиті відповідно до причетності до Божественної єдності.

Знання про божественні імена для Д. А. – це можливості відкриття Бога у світі й можливості шляху людини до Бога. Тому з вченням про божественні імена і «містичним богослов'ям» пов'язане вчення про ієрархії: небесну і земну. Згідно з ним, світ – це світоустрій, світобудова, що просякнута ідеєю ладу, строю, або «благостоянія». Все ранжовано і підпорядковано. Спосіб підпорядкування нижчих чинів вищим – це є ієрархія. Божественна ієрархія є градацією священних чинів, які вишикувані за рівнем знання і діяльності; за глибиною уподібнення до божественної простоти і богонаслідування. Мета божественної ієрархії полягає в можливому богонаслідуванні та воз'єднанні з Богом. Спосіб діяльності божественної ієрархії можна порівняти із «системою дзеркал, що відображають у собі образ Бога». «Дзеркала» ті ясні й чисті, та кожному наступному (нижчому) чину дають божественного сяйва стільки, скільки йому прийнятно і припустимо. Вищі чини освічують нижчих. Початком божественної ієрархії є Божественна Трійця – джерело життя і єдності. Далі вишукється небесна ієрархія – драбина, що втілює в собі любов до Бога і досвід спілкування з Ним. Небесна ієрархія, або світ горній є посередником між Богом і світом дольнім. Вона – провідник для земної ієрархії. Вона складається з трьох троїстих чинів: перший – херувими, серафими, престоли; другий – господства, сили, власті; третій – начала, архангели, ангели.

Далі шикуються світ дольній, або земна ієрархія. Якщо мета небесної – злиття з Богом, то земна ієрархія символізує відхід від Бога, нестачу добра, тобто зло. Тому її призначення – забезпечити тільки богонаслідування, але не злиття з Ним. Земна чи церковна ієрархія також складається з трьох тріад: вищий чин – то таїнства: хрещення, евхаристія, миропомазання; друга тріада – єпископи, священники, диякони; третя – ті, що вірують: ченці, миряни, оглашенні. Якщо два нижчих чини підлягають співставленню, то здобуття вищого можливе

лише на містичному рівні за допомогою духовного перетворення. Д. А. глибоко аналізує особистий містичний досвід у християнстві та свідчить про те, як його здобуванню має допомагати церква.

Мета творчості Д. А. — автора таємничого і геніального — полягає в логічному розгортанні сенсу християнської любові, а також в усвідомленні людського призначення. «Любов до Господа є рушійна сила, Його прояв і звернення до Нього — вічне замкнене коло, що бере початок у Добра і в Добро повертається». Отже, невиладково, що спадщина загадкового автора завжди привертала увагу і християн, і дослідників християнської філософії.

ДОМІНІК ДЕ ГУСМАН (бл. 1170 – 1221) — засновник чернецького Ордену братів-проповідників, членів якого вирізняли сувора моральність і глибокі знання.

Походив зі старовинного кастильського роду. Здобув освіту в ун-ті м. Паленсія. Христ проповідника привів його до Парижа. Згодом обійшов провінцію Лангедок — осередок катарської ересі, проповідуючи Слово Боже, незважаючи на упереджене і вороже ставлення мешканців, намагаючись повернути останніх у лоно істинної віри. У 1206 неподалік Тулузи заснував перший жіночий монастир. Під час хрестового походу проти альбігойців (1208) Д. не брав у ньому участі, продовжуючи проповідницьку діяльність. У 1215 засновує в Тулузі Домініканський Орден. Два роки по тому Д. зі своїми однодумцями організує громади братів-проповідників у Мадриді, Парижі, Болоньї та Римі. Свої останні дні провів у Болоньї на посаді голови капітула Ордену, який він заснував. Після смерті був зарахований Церквою до лику святих.

Разом із францисканцями домініканці, на відміну від прибічників старих «споглядацьких» форм чернецького служіння, принесли в християнський світ Ордені, які краще відповідали потребам тогочасного суспільства, бо сповідували євангельську бідність і некорисливість. Домініканці були відомі не тільки як проповідники, що намагались ствердити духовну владу над світом і авторитет Церкви (у т. ч. постачаючи кадри для Св. Інквізиції), але і як орден інтелектуалів, які присвятили себе теологічним дослідженням. У 1229 домініканці улаштувались у Паризькому ун-ті, де отримали кафедру теології. Згодом у кожному монастирі був свій доктор, а в кожній

провінції – дослідницький заклад. Серед найбільш ушлявлених членів були вчені й філософи Александр з Гельса, Альберт Великий, Тома Аквінський, містики Мейстер Екхарт, Генріх Сузо, митці Фра Беато Анжеліко та інші.

ДУНС СКОТ Іоанн (Joannes Duns Scotus) (1265/1266-1308) – doctor Subtilis (Витончений доктор), представник нової школи августинізму, що здійснила крок до переосмислення низки традиційних питань схоластики і започаткувала постановку питань, не відомих у царині теології та філософії.

Д. С. нар. в Шотландії, п'ятнадцяти років вступив до францисканського ордену; в 1291 став священиком. У 1280-91 навчається в Оксфордському і Паризькому ун-тах. З 1300 займається викладацькою діяльністю в ун-тах Оксфорда і Парижа. З 1305 – магістр теології. У 1308 у зв'язку з політичними інтригами переїхав до Кельна, де і помер.

Д. С. був засновником шотл. філософської школи – провідної у францисканському ордені. Наділений гострим і критичним розумом, Д. С. став одним із найактивніших опонентів і видатним критиком томізму. Відомий як автор 27 творів, проте не всі з них визнаються автентичними. Він не тільки коментатор *Арістотеля*, Порфирія і Петра Ломбардського, але й автор самостійних оригінальних ідей. Серед найбільш відомих праць: «Оксфордський твір» – запис лекцій Д. С. із «Сентенцій» Петра Ломбардського; «Трактат про Першопочаток» тощо.

Про співвідношення теології та філософії. Д. С. виступає проти спроб примирення останніх, як і проти примирення розуму і віри Томою Аквінським. Він намагається коректно окреслити їх специфіку та власний самостійний статус кожної з них. Проводить чітке розмежування між теологією і філософією за предметом дослідження (Бог чи буття); за методом дослідження (переконання чи дискурс); за логікою дослідження (одкровення або абстракція) і за метою дослідження (спасіння або пізнання). Висновок Д. С. звідси очевидний: як теологія не може підпорядковуватися науці (і філософії), так і філософія (і наука) не залежить від теології, бо за всіма наведеними ознаками вони постають як самостійні форми духовного досвіду. Наприклад, філософію має цікавити Бог як першобуття, першосуще. Першосуще існує актуально, чим уможливорює бування усього іншого. Першосуще – то нескінченне буття в повноті змістовності, бо є підґрунтям одиничного в його існуванні.

Докази Бога, на думку філософа, — докази існування нескінченного буття. Його доводи будуються на трьох поняттях, трьох первинностях: по-перше, існування найвищої діючої причини; по-друге, існування найвищої скінченної причини; по-третє, існування найдосконалішої істоти. Ці поняття містяться одне в одному і передбачують одне одного. Те, предикатами чого виступають ці три первинності, є Бог. Бог — найдосконаліше і разом з тим абсолютно просте, бо відмінність між божественними досконалостями не реальна, як, наприклад, між речами, але й не чисто віртуальна, що має тільки свою підставу в Богові, і відкривається внаслідок мисленнєвої діяльності. Насправді, різниця знаходиться десь посередині між тим і тим. Ця відмінність — між реальностями різного рівня «оформлення», як відмінність між загальною природою та індивідуальністю речі. «Загальна» природа передує існуванню одичної речі як «вид». Але додавання «індивідуальної» форми не треба уявляти як реальне додавання рис однієї (вже існуючої) речі до рис іншої (існуючої також). Фактично, то є останньою рисою оформлення речі, або індивідуалізації «виду» в реальну річ. Отже, існування Першого Буття необхідно. З останнього виводиться можливе буття як акт свобідної Божественної волі.

Матерія — продукт Божественного творення і має певне буття і актуальність. Згідно з порядком природи матерія передує формі. Проте завдяки формі матерія отримує не загальну актуальність, а певну дійсність. Тільки в Бога форма і дійсність співпадають; Він є чиста форма, чиста актуальність. Речта складається з матерії та форми, тобто потенціалності й актуальності (навіть ангели та душі).

Процес пізнання. Д. С. визнає чуттєве пізнання і узагальнюючу роль інтелекту. Розробляє вчення про примат волі. Воля Бога абсолютно свобідна: те, чого бажає Бог, добре вже тому, що Він цього бажає. В людині над усіма видами діяльності також панує не розум, а воля. Тому знання — не причина бажання, а тільки його умова. Розум вказує на можливість вибору, проте вибір робить воля. Чим ближче людина до Бога, тим імовірніше стає співпадання воль, тим більшим для людини є шанс спасіння.

Проблема універсалій. Д. С., скоріше за все, — концептуаліст. Він визнає реальним існування одичних речей. Проте їх реальність усвідомлюється завдяки родам і видам. Адже рід і вид — то є, перш за все, реальність зв'язків, тобто суто загальне (універсалія). Таким чи-

ном, реальність одиничного дана через роди і види (які споконвічно існують), бо якби одиничне було дано нумерично, то в природі панував би хаос. Роди і види постають як своєрідний масштаб для розпізнавання індивідами самих себе, що виконує посередницькі функції при формуванні суджень.

ЕКХАРТ Йоган, Мейстер Екхарт (Meister Eckhart) (бл. 1260 – 1327/1328) – великий містик прирейнських земель, автор філософії пробудження, який у свій час вражав слухачів та непокоїв представників церкви, духовна спадщина якого набагато випередила свій час.

Походить з лицарського роду Хохгаймів із Тюрингії. В юні роки вступає в домініканський монастир в Ерфурті. З 1277 – студент у Парижі. Два роки потому продовжує навчання в Кельнському домініканському ун-ті. Бл. 1294 – пріор Ерфуртського монастиря і головний вікарій Тюрингії. У 1302-03 магістр і проф. у Парижі. У 1303-11 перебуває головою нової Домініканської провінції в Саксонії та головним вікарієм Богемії. Після 1311 знову викладає в Парижі, де (на прохання Томи Аквінського) отримує кафедру в ун-ті. З 1314 – вікарій у Страсбурзі, а з 1322 – керівник головного навчального закладу ордену в Кельні. У 1326 його обвинуватили в розповсюдженні еретичних вчень. Е. спростовує звинувачення і апелює до папи в Авіньоні. Помер Е. напередодні процесу. Суд звинуватив його в ересі 15 (з 28, що містились в його творах) тверджень.

Спадщина М. Е., що складається з коментарів і проповідей (бл. шестидесяти), є сміливим поєднанням томістського інтелектуалізму і неоплатонічного містицизму. У своїх працях він перетворює за допомогою віри надприродне божественне знання на знання логічне. Метафізика має слугувати містичному вихованню, і це втілено в його працях, написаних нім. мовою, серед яких «Духовні проповіді й роздуми», «Трактат про сестру Катрей», «Книга втішення», «Тричастинний опус» тощо.

«То, что говорит христианская вера и что написано в Священном Писании, следует изложить с помощью философских понятий». Для Е. немає сумніву в тому, що богослов'я і філософія пояснюють одну істину, і ця істина – Бог. Він розрізняє два модули Абсолюту: перший – «Бог у собі», Бог як Сутність, другий – природа Бога, або Його явлена сутність. Щоб підкреслити різницю божественних принципів, Е. називає перший модус Божеством, а другий – Богом, тобто Божеством,

що отримало образ, або обличчя. Як Сутність – Абсолют незбагненний, Він – «Ніщо», «Темрява», «Бездоння». Як Бог Він – Трійця, тобто три Лики Бога: Отець, як Початок, що народжує; Син – думка Бога: «Сын родится и исходит из Отцовского сердца, «Слово» произнесено... – произошло из нонимания своей собственной сущности как существенное слово Божественного Отца» (Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – М., 1991. – С. 158). Усвідомлення Отцем і Сином єдності їх Божественної волі є Святий Дух: «Это излияние себя обоих в любви есть установление общего духа, духа Отца и Сына» (Там само. – С. 158).

У розумінні душі Е. певною мірою наслідує Тому Аквінського, проте посилює діалектичний сенс. Душа має «сутність» і «сили», в яких вона виявляється. Умовна частинка душі, що єднає людину з божественною природою філософ називає «жаринкою», яка відіграє для людини роль провідної зірки, спрямовуючи її волю на вдосконалення. На цьому шляху душа долає наступні етапи: спершу вона очищується від того, що в ній заклав розсудок, який нерозривно пов'язаний зі строкатим чуттєвим світом, і переходить до сфер вищого розуму, де згадує про свою відпочаткову сутність, відновлює свою неушкодженість. Після цього минають образи, породжені розумом, і душа остаточно втрачає свій зміст, зливаючись з Божественною сутністю: «Здесь душа и Бог – одно. Здесь, наконец, нашла она, что Царство Божие она сама» (Там само. – С. 174). Цей шлях не може бути поза Божественною участю. Душа потребує милосердя Бога, спрямованого їй назустріч. Е. вважає: якщо душа очиститься і зануриться в божественну тишу і надобразну споглядальність, то вона може стати подібною до Діви Марії, в неї повториться таїна народження Христа. Таким чином, Різдво Христове, хоча і було разовим, проте набуває вічного повторення в душі віруючого. М. Е. розуміє: «Там, где кончается тварность, начинается Бог. Все, чего Бог настоятельно требует от нас, это выйти из нас самих, то есть из тварности, и предоставит Богу оставаться Богом внутри нас». Тільки тоді виповниться бажання Бога зробити з кожного з нас свого «єдиного Сина». Отже, ради цього душа має піти на велику жертву, на «найглибинну смерть», навіть втрату Бога, ради того, щоб отримати істинно Божественну сутність.

ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ, Дезідерій (Erasmus Roterodamus, Desiderius), псевдонім Герхарда Герхардса (Gerchard Gerhards) (1466/69-1536) – вчений-гуманіст, письменник, філософ, богослов, видатний представник «північного Відродження». Син сільського священика, навчався в Гауді, згодом у Девентері, де зазнав значного впливу з боку засновників школи – ченців общини «брати спільного життя», які в 2-й пол. XV ст. сприяли поширенню гуманістичних ідей в Нідерландах. Потерпаючи від скрути після втрати батьків, з 1487 до 1493 перебуває в монастирі августинців (сан священика в 1492), де поглиблює знання латини та ґрунтовно студіює античну літературу. Для вдосконалення в богослов'ї бл. 1494 їде до Паризького ун-ту, де спілкується з місцевими гуманістами. Після закінчення ун-ту (1499) з різних обставин змушений проживати в Англії, Нідерландах, Франції, Італії та Швейцарії, де в Базелі видає більшість своїх творів. Вирішальне значення для формування світогляду Е. Р. мало зближення з «оксфордськими реформаторами» (гуртом англ. гуманістів на чолі з теологом-вільнодумцем Дж. Колетом), де він зустрічається з Т. Мором, який стає його найближчим другом та «духовним братом» на все життя.

Вже в «Зброї християнського воїна» (1504) Е. Р. наголошує на необхідності гуманістичного переосмислення ортодоксально-церковного богослов'я та традиційно-узвичаєних уявлень про християнське благочестя шляхом повернення до ідей та ідеалів ранньої патристики, «Відродження» традицій Отців церкви, які уособлювали в собі велич знання, глибоку віру та святість життя. Виходячи, як і гуманісти Флорентійської Академії, з філософії Платона, Е. Р. розбудовує власну систему «нового богослов'я» – «філософію Христа», суть якої – гармонійне поєднання євангельського благочестя з класичною освіченістю. Найвища істина, за Е. Р., у вченні Христа й апостолів, у Святому Писанні, у творах Орігена, «отців-кашадокійців», Амвросія, Ієроніма, *Августина*; але ж і в язичницьких авторів (Платона, Цицерона, Плутарха) – стверджує Е. Р. – знаходить він «цілком євангельські думки» та «святість». Таким чином, християнство не протистоїть, а вміщує в собі кращі надбання античної культури, наслідує її духовні традиції. «Нове богослов'я» – гуманістичне, повернене до життя, проникнене чистою вірою та щирістю, некорисливе та нелицемірне благочестя, взірць якого – цервісна простота апостольської общини.

Отже, кожна людина має право наблизитися до вищих духовних цінностей – вчення Христа, що втілено в Євангеліях – без посередництва духовенства та церкви. Звідси прагнення Е. Р. – дати можливість пересічному мирянину самостійно читати і вивчати Біблію та Священний Переказ («практична теологія»); через це багато часу і зусиль він покладає на переклади, редагування та видання ранньохристиянських текстів. Як вчений-філолог та кращий латиніст доби Відродження, Е. Р. підготував перше друковане вид. Нового Заповіту (1517) з власним великим коментарем та здійснив його новий переклад латиною (1519), виправивши недоліки та вади канонічної «Вульгати». З 1516 до 1536 видає твори Ієроніма (9 т.), Кіпріана, Арнобія, Іларія, Амвросія, Августина, Василя Кесарійського; в перекладі з грецьк. – Ірінея, Хрїзостома та Орігена.

Найвідоміший твір Е. Р. – «Похвала Глупоті» (1511) – філософська сатира, жартівливо-серйозний автопанегірик. Самовихваляючись, головна героїня – Глупота – викриває безумство та безглуздя всіх форм суспільного устрою, всіх щаблів світської та духовної влади, піддає нищівній критиці вади і пороки духовенства, кепкує з філософів, богословів та вчених щодо їхніх домагань мудрості. Світ «сповнений глупоти», «все робиться дурнями та серед дурнів». Проте вже в «глупоті» дитинства та «тих старих», що «втратили здоровий глузд» («здитинились»), і якій притаманні безтурботність та бездумність, необачна, щира та позбавлена лицедійства відкритість світу, «розсудливий читач» вбачає не що інше, як приклад втілення в життя заповіді христової: «Будьте як діти...». Далі, коли мова заходить про «нерозумність» Христа й апостолів, про «спорідненість» християнської віри з глупотою, зміст декламації взагалі обертається: «божевілля й глупота» віри («немудре світу») є такими саме для «світу цього», що не сприймає в «безумстві проповіді» «мудрості Божої». Вища істина, «небесне життя» відкривається лише «божевілним» прибічникам простого «християнського благочестя», які «думають передусім про Бога»; через те вони стають здатними майже «постійно перебувати немов у нестямі» і «бажати одного – постійно божеволіти цим видом божевілля», – і це є лише мізерним передчуттям «вічного блаженства». Отже, жартівливість блазня обертається найвищою мудрістю... Якщо спочатку Глупота констатує всезагальну «прихильність» до себе людства, зверхньо поглядає

на нього наче на в'язнів платонівської печери («світ дурнів»), то поспіль «разом» із тими самими в'язнями починає глузувати над «божевільним», який спромігся побачити світло істинного буття.

Апогею сягає засудження Е. Р. забобонів і марновірства, гіпертрофованої обрядовості та формалізованого ритуалу, невігластва і брутальності чернецтва. Богослови-схоласти намагаються «втиснути» вчення Христа в чітко визначені поняття та категорії, формально-логічно трактують Святе Письмо, понад усе «вклоняються силогізму», настільки віддані схоластичним судженням, що «схильні скоріше спотворити Писання на потребу схоластиці, ніж виправити думки людей згідно з правилами Писання». Клірики «своєю мовчанкою про Христа сприяють його забуттю, ... спотворюють його вчення притягнутими інтерпретаціями і вбивають своїм ганебним життям». Таким чином, Е. Р. – «Іоанн Предтеча» Реформації (П. Бейль) – палкий прихильник церковної реформи, яку розуміє як повернення до «витоків» християнства, але шляхом гуманних, поміркованих змін та ненасильства. У протистоянні католиків-папістів і лютеран займав проміжну позицію (незгода з боротьбою «зі злом за допомогою зла»). Згодом, у трактаті «Про свободу волі» (1524), виступив опонентом Лютера, відстоюючи свободу волі та моральну відповідальність людини за свої вчинки. Своєрідний християнський епікуреїзм стверджується Е. Р. в його концепції «істинного задоволення» – воно можливо лише «від духу»: «де чистий дух, там і Бог, де Бог, там і рай, де небо, там щастя»; «істинне благо» в любові до Бога, а «блаженність людини дарує тільки благочестя».

Великого значення Е. Р. надавав вихованню, наголошуючи на необхідності реформування середньовічної школи, всебічної освіти не тільки для чоловіків, але й для жінок, важливості широкого «світського» знання.

Є. В. Козлов

ЕРІУГЕНА – див. *Іоанн Скот Еріугена*.

ЄВГАРІЙ Понтійський (345-399) – перший християнський філософ, теоретик аскези, що пішов від світу в пустелю, здобував філософію не тільки на словах, а й ділами своїми.

Є. походить з невеличкого міста на узбережжі Понта Евксіньського (Чорного моря), з родини сільського священика. Під керів-

ництвом Василя Великого, якого вважав своїм першим вчителем і напутником, рано розпочав релігійну діяльність. Другим наставником став Григорій Назіанзін, під впливом якого отримав сан диякона в Константинополі, де уславився як проповідник. У 382 за покликанням душі Є. прямує до Єгипту і оселяється в пустині Сеті. Стає учнем Макарія Великого, що сповідував практику Ісусової молитви. Суворе аскетичне життя, велике упокорення і доброта, досвідне знання височини духовного життя і шляхів здобуття чеснот принесло Є. широку славу теоретика східно-християнської містики і авторитет духовного напутника.

Є. був відомим коментатором творів Орігена, але його заповзяті праці були піддані осудженню Вселенськими соборами, а значна частина – знищена. Багато творів Є. присвячені теорії аскези і стали напутництвом чернецтву. Серед них «Слово про духовне діяння», «Дзеркало ченців та черниць», «Слово про молитву», «Думки» тощо, де в лаконічній формі, але достеменно описаний шлях духовного сходження.

У ставленні до теоретичної діяльності та філософії Є. поділяє підхід мислителів пізньої Античності, які асоціюють останню з «мистецтвом життя», проте подає «любомудріє» і «практикування» як синоніми. Тому заклик до «розмірковування над молитвою» слід розуміти – «здійсній молитву насправді». Сенс полягає в тому, що доступ до духовних реалій як предмету філософських пошуків здійснюється не шляхом особистого дослідження, а постає як дар Одкровення тому, хто співвідносить практику любомудрія з аскезою. Звідси – поділ філософів на справжніх і удаваних (зовнішніх). Дійсні християнські філософи – це, в першу чергу, ченці, які пройшли «школу пустелі», а тому перевищують усіх інших своїм наближенням до Христа і спогляданням істини. «В силах розума – стяжать духовное познание вещей; но познание Святой Троицы не только не в силах разума, но требует преизбытка благодати Божией» («Сотніци», 1, 65).

Містичне знання, на думку Є., має одночасно теоретичний і практичний бік. Практика, що очищує душу і дозволяє останній дістатись повної безпристрасності, чистоти і тиші перед Богом. Цей шлях і є духовне життя, яке Є. поділяє на два етапи: «практичне» життя і гностичне. Перший передбачає споглядання природи – творіння Божого, а другий – безпосередню причетність до ангельського пізнання

нстварного світла Фаворського. «Практика» (праксіс) є духовним методом очищення пристрасної частини душі. Отже, «практичне» життя вміщує внутрішню боротьбу з пристрастями, які пригноблюють людину; зі спокусами чуттєвого світу; з помислами, серед яких: обжерливість, срібололюбство, гнів, пихатість, гордія, сум, похмурість, блуд. Коли людина здолає їх, душа її вивільниться, збагатиться християнськими чеснотами і відкриється любові. «Вооружаясь против гнева, никогда не допускай к себе похоть. Ибо она поставляет вещество для гнева, который замутняет умное око, расстраивая молитвенное состояние» («Слово про молитву»). Мета цього дійства – дозволити Духу замирити душу. Занурення в глибини серця, як свідчать аскети, є сходженням на гору Синай, де Бог явив себе Мойсею.

Другий етап – «гностичне життя». Воно передбачає споглядання природи, духовних сутностей речей, тобто логосів. «Логосы Промысла покрыты мраком ..., но муж, [преуспевший в духовном] делании, познает их. Очищающий себя, узрит умные существа, кроткий же монах познает логосы петленных вещей» («Дзеркало ченців та черниць»). Таким шляхом християнський подвижник стає причетним до ангельського пізнання і осягає промисел Божий.

Завершення «гностичного життя» – пізнання Бога шляхом розчинення людини в первісно «чистому розумі», «місцеперебуванні Бога». То є внутрішнє небо, сповнене «без-образного світла», що є не тільки світлом розуму, а й світлом Трійці. «Отець» веде свого «духовного сина» до свободи, бо «в Едином нет более ни учителя, ни ученика, но все суть боги» («Сотніци», 4, 58).

Є. наполягає, що шлях християнського любомудрія – глибоко індивідуальний, й істинно духовна людина зрікається усього, тільки щоб залипитись «наодинці» з Богом. Проте, позбавляючись власного імені, занурюючись у Бога, вона знаходить себе у Христі вже не відділеною, а поєднаною з усіма. Для розуміння такої думки Є. наводить приклад, порівнюючи світ із колом, а Бога – з його центром. Радіуси, що поєднують коло з центром, – шляхи людського життя. Наближення до центру, тобто віддалення від світу поєднує людей між собою і водночас з Богом. Саме прагнення людини дістатись «центра» і відкриває «природу любові». На цьому рівні людина вже не молиться, але вона сама постає молитвою, яка випромінюється з неї як любов, що поєднує все і усіх.

«Мы приходим к добродетелям, чтобы раскрыть сущности (logoi) тварных существ. Мы приходим к сущностям тварных существ, имея в виду утвердившего их Господа. Что же касается Его, Он обыкновенно является, когда молитва становится состоянием» («Про молитву», 56).

Філософія Є. несе на собі відбиток неоплатонізму, який, перш за все, відчувається в його концепції Божественного. Його заклик до «разовтілення» розуму, знайшов свій відгук у наступних теоріях, наприклад, в ісихазмі, хоча прибічники останнього надали перевагу «сердечній» молитві, на відміну від «розумної» молитви Є. Йому належить також заслуга створення містичного словника, поширеного протягом Середньовіччя. Вплив Є. був значним як на Сході, так і на Заході. Але він був скорегований офіційною церквою і зосереджений навколо теми «серця» і тілесного перетворення.

ІГНАТІЙ Антіохійський (? – 100/117) – «Послання» якого постають першими (після Нового Заповіту) текстами, що дозволяють сформулювати уяву про світогляд перших християн.

І. був першим єпископом Антіохії, де учнів Ісуса вперше нарекли християнами. У період гонінь за часів імператора Траяна його було засуджено до смерті й відправлено в Рим до місця страти. Остання трагічна подорож перетворилась на триумф християнської ідеї, бо навіть найвіддаленіші християнські громади місцевих церков Малої Азії посилали своїх гінців зі словами підтримки славетного єпископа. У відповідь І. написав шість послань до християнських громад і лист до римських християн із проханням не заступатися за нього перед владою, бо він відчуває в собі внутрішню здатність прийняти мучеництво за християнську віру.

«Послання» І. містять низку нових важливих етичних та теоретичних ідей і організаційних норм, адресованих віруючим і церковним діячам. До теоретичних слід віднести розгляд таїни Ісуса Христа. За І., «Ісус Христос є Божественний гнозис», тобто Слово, «яке вийшло з безмовності», щоб, ставши плоттю, воскресити останню. Таким розумінням він відмежовується як від докетів, що вважали Христа не реальною людиною, а Месією, який тільки набрав людського вигляду, так і від гностиків, що вбачали в Ісусі лише свідка таємного знання.

І. належить визначення поняття «християнин» через поняття «богоносець» – той, хто своєю вірою і життям відкриває бога у власній

душі стає живим самоототожненням зі страждаючим і перемагаючим Христом.

Одним із перших серед християнських мислителів єпископ Антіохії усвідомив сенс історії як довгого і важкого шляху людства в ім'я воскресіння у Христі. Вперше він називає християнську церкву «кафолічною», тобто «всезагальною» в сенсі істини і життя. Як церковний діяч І. формулює певні настанови з приводу організації церкви і значення її як інституту.

ІОАНН ДУНС СКОТ – див. *Дунс Скот*.

ІОАНН РОСЦЕЛІН – див. *Росцелін*.

ІОАНН Синаїт, Лествичник (бл. 580 – 650) – проникливий духовний вчитель, напутник західного та східного чернецтва, систематизатор трьохсотлітньої чернецької традиції, чиє вчення не втратило свого значення і до сьогоднішнього дня.

Здобувши ґрунтовну освіту, Іоанн у шістнадцятирічному віці прямує на Синаї, де стає учнем авви Мартирія. У двадцять років стає монахом при монастирі Св. Катерини. Після смерті свого напутника залишає монастир і стає відлюдником у синайській пустелі, де, дотримуючись суворої аскези, веде споглядацьке життя. З часом він стає визнаним духовним вчителем, чим притягує до себе багато учнів. У похилому віці – настоятель Синайського монастиря. Завдячуючи І., Синаїт став оплотом ісихазма – практики Ісусової молитви, що спрямована на отримання душевного спокою і мистецтва споглядання.

На прохання своїх учнів І. написав багато творів, проте головним з них, безперечно, залишається праця «Лествиця райська», або «Лествиця, що підводить до небес», створена ним у віці Мойсея і присвячена послідовному аскетичному вихованню; за цей твір автора прозвали Лествичником.

Лествицю (драбину), що поєднує небо і землю, І. побачив уві сні. Можливо, саме її мав на увазі Ісус, коли говорив про відкриті небеса і янголів, що піднімаються і спускаються драбиною. Для І. це рух також був не тільки сходженням, він здійснювався в обох напрямках: Божество нисходить назустріч божому творінню, яке, у свою чергу, сходить до свого Творця. Лествиця має тридцять щаблів і відтворює тридцять

станів душі, яка духом зростає до Бога. Серед найвищих (25 сходинка) – покора і, особливо ісихія – спокій душі й тіла, шлях до якого лежить тільки через анахоретство і постійну молитву (27 сходинка). Звідси відкривається повна відстороненість, відсутність пристрастей, байдужість до земного, що дозволяє знайти «небо в середині духу», після чого настає поєднання з Господом. «Бездна горя увидела утешение, а сердечная чистота приняла свет» (Иоанн Синаит. Лествица. 7: PG 88, 813 В). Иоанн констатує: «У начинающих подтверждением того, что они идут за Господом, служит возрастание смирения, у прошедших пол-пути – удаление от споров, у совершенных – возрастание и избилание божественного света» (Там само. 1, 26 та 29: PG 88'640 А 1013 А/ 1033 А-d та 1488 С).

І. був ерудованою людиною, але мало цінував абстрактне знання, що не було підкріплено особистим духовним досвідом. Він навіть протиставляє знання «малих», тобто неосвячених духовним світлом, і знання «досконалих», які здійснили сходження до Бога. Він афористично констатує: «Малое у совершенных не мало, а великое у малых не совсем совершенно» (Там само). Практична спрямованість твору, його афористичність і глибинний досвід духовного життя автора стали запорукою визнання ісихазму. «Исихаст есть тот, кто изо всех сил стремится ввести бесконечное в телесный дом» (Там само. 27: PG 88, 1097 В).

ІОАНН СКОТ ЕРІУГЕНА (Johannes Scotus Eriugena), Ерігена (Eriugena) (бл. 810 – бл. 877) – творець першої цілісної філософської системи передодня схоластики.

І. С. Е. – ірландець за походженням – здобув ґрунтовну освіту на Батьківщині в одній з монастирських шкіл, де завдяки традиціям англосаксонського виховання досконало вивчали не тільки лат., а й грецьк. мову, античну філософію. Проте значна частина його життя і діяльності припадає на Париж, куди він був запрошений королем Карлом Лисим як знавець платонізму, візантійської та західної патристики, перекладач із грецьк. Викладацьку роботу в Палатинській школі І. С. Е. поєднує з перекладанням творів Діонісія Ареопагіта, Максима Ісповідника. Крім того, пише оригінальні твори і бере участь у теологічних диспутах. Життєвий шлях закінчив на Батьківщині, де був викладачем у мальмсберійському абатстві.

І. С. Е. залишив багато творів, серед яких переклади Діонісія Ареопагіта, Максима Ісповідника, Григорія Нісського; коментарі й життєписи («Тлумачення «Небесної ієрархії» св. Діонісія», «Коментар до Євангелія від Іоанна», «Життєпис Боеція» тощо); оригінальні теолого-філософські твори: «Про божественну передвизначеність» – спростування ідеї подвійної передвизначеності (до добра і до зла), діалог «Про природи», який у XII ст. отримав назву «Про розподілення природи» тощо.

У зв'язку з намаганням наблизити християнське і неоплатонічне вчення ідеї І. С. Е. – завжди цікаві та глибокі – межували з ересю (в розумінні християнських ортодоксів). У творі «Про божественне передвизначення» І. С. Е. не тільки не погоджується з думкою Готшалка, що Бог одних передвизначає до добра, а інших до зла. Наступник патристичної традиції в розумінні зла як нестачі добра, блага, І. С. Е. аргументує єдину передвизначеність простотою Бога: Бог є Добро, Благо, отже плюральність визначення неможлива. Але на цьому він не зупиняється. Він вважає, що істинне божественне передвизначення полягає у створенні людини, яка наділена свободою волі; зловживання свободою – то єдине джерело зла.

Від східних патристів і *Августина* І. С. Е. запозичує принцип раціонального пізнання та інтерес до метафізики внутрішнього досвіду. Релігію він ототожнює з філософією як свобідним дослідженням істини. Щодо ставлення до авторитетів, то І. С. Е. наголошує: авторитет сам має бути розумним. Божественне Одкровення повинно не гальмувати роботу розуму, а стимулювати його до самодіяльності.

Провідна ідея твору «Про розподілення природи» запозичена в Максима Ісповідника, проте набула оригінального смислу і самостійного розвитку. Все суще визначається єдиним поняттям «природа», і розрізняється чотирма формами. Перша природа нестворена, але така, що творить. Це Бог – трансцендентний, невизначений і непізнаваний. І. С. Е. ототожнює його з Отцем. Друга природа – створена, і така, що творить. Це сукупність всіх первинних першооснов і первинних форм. Для І. С. Е. вона – світ Божественних ідей, Логос, або Син, вічність і трансцендентність якого не дорівнює вічності й трансцендентності Отця. Третя природа – природа створена, і така, що не творить. Це реальний світ одиничних речей, породжений другою природою, або світом божественних ідей. Сутнісно друга і третя

природи тотожні, але відмінні способом свого існування. Четверта природа – нестворена, і така, що не творить. Це Бог як кінцева мета усього існуючого. Матеріальний світ за певних умов цілком завершується в духовному бутті, тому не тільки все походить від Бога, існує в Богові, але і все є Бог. Отже, перша і четверта природи співпадають сутнісно, але розрізняються напрямками руху як інволюція і еволюція. Умовою повернення до Бога є людина, яка не тільки прояв Бога, але й образ Його. Внаслідок гріхопадіння людина відпала від Творця, і в її природі сталося внутрішнє роздвоєння, вивільнення нижчої – чуттєвої, від вищої – інтелектуальної природи. Смысл життя людства і сутність світового процесу полягає в поверненні людської природи до Творця, і Христос – зразок такого відновлення.

Вчення І. С. Е. оригінальне, але не ортодоксальне. За життя воно було засуджене церквою, а в 1204 визнане еретичним.

ІОАНН СОЛСБЕРІЙСЬКИЙ (Johannes Saresberiensis) (1125-1180) – «знавець свобідних мистецтв», що надавав перевагу логіці, вбачаючи в ній науку наук, «мистецтво розвідки», без якого розум не був би здатним розрізнявати істинні й хибні думки.

І. С. здобув освіту у Франції, навчаючись у школі Сент-Женев'єв (1136-38) у *Абеляра*, де вивчав логіку. З 1138 по 1141 був учнем Гільома з Конша, Тьєррі Шартрського, Гільберта Порретанського та ін. Був секретарем архієпископа Теобальда Кентерберійського. Після смерті останнього бере активну участь у політичному житті Англії, підтримуючи Томаса Беккета в його боротьбі з королем Англії. У 1176 став єпископом Шартра.

У творчому доробку І. С. є дидактична поема, за яку його можна назвати першим середньовічним істориком філософії; перше систематизоване вчення про державу доби Середньовіччя «Полікратик», де описує і засуджує придворне життя; «Металогік», в якому доводить цінність логіки та її значення.

У творі «Металогік» І. С. пояснює, що дослідження філософських тем повинно мати чіткий метод, який розгортається на принципах логіки, розвинутих *Аристотелем*. Поряд з цим, він піддає критиці тих мислителів, які зловживають діалектикою. Сучасні «діалектики», на його думку, далекі від античного зразка і перетворили діалектику на інстру-

мент словесної акробатики. Тому мудрий і обережний скептицизм філософам не завадить.

У питанні щодо універсалій він концептуаліст. На його думку, універсалії суть розумові конструкції або продукти людського розуму, а не реальності, що існують поза ним. Розум порівнює речі, знаходить основні спільні риси і відмінності, а потім за допомогою абстрагування формує видові й родові поняття. Отже, поняття не є пустим звуком, позбавленим об'єктивного значення. «Следовательно, роды и виды образуются посредством абстрагирующего интеллекта для обозначения составного; ... природа ничего подобного не порождала. Но, напротив, разум это схватывает и, изучая в себе субстанциальное сходство различных вещей, завершает, как говорит Боэций, свое общее понятие (generale conceptum), которое из формального сходства людей выводит [определение]: «Животное разумное смертное». Поэтому, ... это общее понятие иначе как в единичностях существовать не может. Таким образом, роды и виды, конечно, вещи не чуждые единичностям в действительности и по природе, но [в то же время] они суть некие представления актуального и природного, удерживаемые интеллектом по сходствам с актуальным, словно в зеркале природной чистоты самой души, ... а именно образами вещей, являющихся в уме» (Иоанн Солсберийский. Металогикон // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). В 2 т. – Т. 1. – С Пб., 2001. – С. 501). Отже, на думку І. С., ультрареалізм (що постулює існування універсальних реальностей поза розумом), і той номіналізм, який просто ототожнює універсальні поняття зі словами, є очевидно хибними.

ІОАХИМ ФЛОРСЬКИЙ (Joachimus Florensis) (бл. 1135 – 1202) – містик-реформатор, що став пророком.

І. Ф. (до хрещення – Джоаккіно да Фьоре) походив із заможної італ. родини, що сприяло отриманню всебічної освіти і можливості подорожувати Грецією, Палестиною. Здійснюючи паломництво до Св. Землі, молодий І. отримав дивне зцілення від тяжкої хвороби в печері на горі Фавор. Повернувшись до Італії, він стає монахом цистерціанського монастиря в Калабрії. З 1177 – абат Корацціо; бл. 1191 заснував монастир Сан-Джованні ін Фьоре як центр нового Флорського ордену,

звідки і отримав своє історичне ім'я. Суворий аскет і пристрасний викривач пороків духовенства. Пішов з життя у славі й пошані.

Протягом кількох століть величезний успіх мали три його трактати, присвячені символічному тлумаченню Біблії: «Узгодження Нового і Старого Заповітів», «Посібник до Апокаліпсису» і незакінчений «Трактат про чотири Євангелія». У них сконструйована містико-діалектична концепція історичного процесу, що віддзеркалила глибоку кризу, яка охопила тогочасне світорозуміння.

Вчення І. Ф. побудовано на новому прочитанні Старого і Нового Заповітів, що дозволило пролити світло на майбутнє християнського світу. І. намагається розгадати волю Божу, маніпулюючи нумерологічними і символічними знаками, що містяться у Святих Книгах. Він розподіляє всесвітню історію на три «світових стани», або доби, що відповідають трьом лицам християнської Трійці – Отцю, Сину, Святому Духу. Він розповідає: перша – доба царів, патріархів, одружених людей, друга – священнослужителів, третя – монахів; перша – доба рабської покори, друга – синовньої слухняності, третя – свободи; перша – доба рабів, друга – синів, третя – друзів Бога; перша – доба страху, друга – віри, третя – любові. Він порівнює перший період із зимою, зорями і крошивою; другий – з весною, світанком і трояндою; третій – з літом, днем і лілеями. Кожна доба вичерпує свій зміст, і тоді надходить інша. Перша – доба Отця – вже залишилась у минулому; відповідає Старому Заповіту. Друга доба – сучасна – відповідає Новому Заповіту, нею керує Син, вона скінчиться в 1260. Третя буде добою Святого Духа, під час якої духовні люди розв'яжуть ідеї Євангелія, і вона буде досконалою і вічною. Саме в цей час і у цьому світі станеться розквіт людства. Офіційна Церква засудила апокаліптичні видіння І. Ф. Проте їх вплив на розвиток францисканського руху, поетичні образи Данте в «Божественній комедії», політичні гасла та ідеологію Кола ді Рієнцо, теософію Якоба Бьоме і взагалі на ідеологію Відродження важко переоцінити.

ІПОСТАСЬ (від грецьк. ὑπόστασις – осад, прояв, вияв, основа, сутність) – термін філософії Античності та Середньовіччя. Вперше був використаний Посідонієм (I ст. до н. е.) у значенні одиничного реального буття. Був успадкований у Середньовіччі під впливом визначення поняття «первинна сутність» (одиничне і безвідносне існування

суб'єкта висловлювання) з твору *Арістотеля «Категорії»*. Термін І. використовувався у філософії отців церкви для позначення унікального самобуття «іпостазованої» сутності, неповторна індивідуалізація якої знаходить своє вираження в іпостасних відмінностях та ними самими не визначається. Ключовим у розумінні було поняття «сутність», яке протиставлялось їй як загальне одиничному. І. для патристів є індивідуалізацією загальної сутності як неподільне та унікальне існування. Цей термін активно використовувався середньовічними мислителями для роз'яснення єдиносущної природи Бога-Трійці. Зокрема *Августин* Аврелій наголошував, що, говорячи про Бога, не можна розрізнати «сутність» і «іпостась» як окремі онтологічні інстанції, адже Він розуміється як дійсна Божественна сутність, в якій три іпостасі Божества постають як три Лиця Абсолютної Особистості. Три Лиця є енергією Абсолютної Особистості, тобто його смисловим виявленням. Тому три Лиця Трійці є та сама Особистість (Бог), хоча водночас кожне з них також є повноцінною Особистістю, але в певному смислового виявленні: Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Святий Дух.

Г.В. Бокал

ІСТИНА (лат. *veritas*) – у середньовічній філософії – співвідношення між реччю і мисленням; Одкровення; Бог; те, що намагається оволодіти людиною. За *Августином*, І. є те, за допомогою чого стає явним те, що є. *Ансельм Кентерберійський* вважав, що І. не має ані початку, ані кінця, і пропонував розрізняти І. гадки, І. волі, І. природньої та несприродньої дії, І. почуттів, І. сутності речей, вищу І. і дві І. висловлювання: «способність означать вещь как существующую, хотя эта вещь не существует, или как несуществующую, хотя эта вещь существует» (*Ансельм Кентерберійський. Об истине // Сочинения. – М., 1995. – С. 171*). У такому контексті І. є правильність, що сприймається лише свідомістю. Така І. не залежить від позначення. Вона не зникає, коли зникає позначення. Позначення потрібне для перетворення єдиного універсального на різноманітне. На думку *Ансельма*, речі існують правильно в тому випадку, коли вони існують відповідно до належного, яке свідчить про те, що в них міститься єдина правильність, або І. За часів схоластики І. часто поділяли на три види: проста, складна і середня, або проміжна. Проста І. постає як сутність речі в неподільності того, що є і його буття; складна І. – це відповідність речі й мислення про неї, вона поєднує (або роз'єднує) інтенцію предиката з інтенцією суб'єкта; середня І. – це

позначення, яке мислення використовує для висловлювання складної І., що міститься в самих речах ніби матеріальний початок, позбавлений самодостатності, якого потребує мислення. Тома Аквінський визначає І. «як узгодженість між інтелектом і річчю». У «Сумі проти язичників» він аргументує: «Истина есть некое совершенство мышления, или мыслительной деятельности... Но у Бога мышление — это его субстанция. А раз мышление Бога есть само бытие,... то оно совершенно само по себе... Выходит, субстанция Бога есть сама истина... Значит, Бог есть сама истина» (Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. I. — Долгопрудный, 2000. — С. 269). Але Божественний інтелект вже містить форму, за подобою до якої був створений світ. Тому про істинність речей можна говорити остільки, оскільки вони набирають подоби до тих образів, які існують у Божественному інтелекті. «По этой причине истина определена согласно сообразию (conformitas) интеллекта и вещи. Поэтому познать это сообразие — значит познать истину» (Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. — Т. 2. — С. Пб., 2002. — С. 166). Отже, І. у середньовічній схоластиці вважали довічну нестворену субстанцію, цілком єдину, чие буття необхідно повинно бути і не може не бути. І така І. є Бог.

ІУСТИН Флавій, Мученик (? – 165) — найвидатніший з апологетів II ст., що обстоював всезагальну присутність Логосу (який поєднує невимовного Бога із світом) у кожній людській істоті.

І. походить з родини грецьк. колоністів. Здобув гідну освіту, став знавцем філософії Античності, доки таємничий незнайомиць не привернув його увагу на «пророків». Біблія привела І. до Христа. Хрещення прийняв у Ефесі. У Римі засновує школу християнської мудрості, де викладає «священну філософію». У 165 за доносом був засуджений і страчений разом з шістьома учнями.

За свідченням Євсевія Кесарійського І. залишив багато творів, серед яких дві промови, які в наш час називають «Апологіями», адресовані: перша — до імператора Антоніна Благочестивого, до його дітей і римського сенату, друга — до його наступника Антоніна Веру з викладом і захистом християнського вчення; промови «До сллінів», «Лірник», «Проти Маркіона» тощо, які до нас не дійшли; відомий

«Діалог з Трифоном Іудеєм», в якому І. захищає християнські істини в дискусії з ідейним супротивником.

Твори І. свідчать як про його традиційну філософську освіченість, так і про нову духовну спрямованість. Роздуми над християнською тематикою сприяли дослідженню процесу пізнання (гносеологія), пошуку першопочатків буття (онтологія), осмисленню людського призначення (антропологія), чим заклали засади нової християнської філософії. Отці-апологети (на відміну від апостольських отців), будуючи захист християнського вчення, не могли ігнорувати філософію як стиль мислення і досвід Античності. Вони вважали себе філософами, проте для них філософія була не просто стилем мислення, але й станом душі та рівнем духу, відкритим Богу як Істині. І. вважав: тільки, коли душа напучувана Святим Духом, їй відкриваються «начала і кінці речей», «рівню як і те, що повинен знати філософ». «Философия по истине есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии» (Св. Иустин. Диалог с Трифоном Иудеєм // Св. Иустин: философ и мученик. Творения. — М., 1995. — С. 134). Отже, філософія — це пабель до Бога-Істини, і водночас, розумна рефлексія над нею.

Апологети взагалі, та І. зокрема, заклали стратегію розгортання християнського захисту і визначили коло питань для християнського мислителя. Серед них — Бог, Провидіння, Син-Логос-Слово, Трійця, Творення, Втілення, Воскресіння тощо. Бог для І. (прихильника платонізму) — єдиний, ненароджений, безіменний. Він — Отець усього, але він трансцендентний і невичерпний. Він — початок усього, але сам початку не має. Тому Він не має власного імені. Єдиний благий Бог троїсто являє власну силу. Як Отець Він — творець світу; у світ Бог являється як Син і Святий Дух. Кожен із них має свою божественну місію, проте божественність їх розрізняється ієрархією. Хоча І. намагається осмислити троїстість Бога як діалектичну єдність, нового методологічного досвіду йому не вистачає, а досвід Античності (Платон) переводить діалектику єдності (розробки якої прагне християнська ідеологія) в площину субординації.

Цікавим в І. є розуміння Божественної передвизначеності, яке, на перший погляд, нагадує античні фатум, необхідність, долю. Але різниця між ними принципова: передвизначеність у християнстві є лише

божественним задумом, який отримує статус дійсності тільки у свободі людської діяльності.

Щоб осмислити Воскресіння, І. намагається усвідомити Слово і перекласти його в площину історії. Він розрізняє у Слові ракурси розуміння. По-перше, це Слово, яке належить Богу до творіння. По-друге, – Слово, виголошуванням якого Бог творить світ. По-третє, – Слово, що посіяло у світі божественну присутність. По-четверте, – Слово втілене, або Ісус Христос, що є максимальним вираженням Бога у тварному світі. За допомогою Слова І. намагається поєднати обидва світи. Таким чином, Божественне Слово несе в собі не тільки гносеологічний сенс, але й онтологічний початок, силу, нескінченні можливості. Отже, світ, який відшав від Бога, доводить І., має шанс повернутися до своїх джерел, якщо людина вільно обере шлях спасіння на теренах християнства.

КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо (1568-1639) – мислитель, поет, публіцист; за станом душі – людина Ренесансу, яку вирізняють не тільки різнобічна обдарованість і високоосвіченість, але й жагуче прагнення до втілення своїх наукових, політичних і моральнісних ідеалів у житті.

Джованні Доменіко (К.) походить із селянської родини, що мешкала в південноітал. області Калабрія, яка в той час перебувала під гнітом ісп. окупантів. Початкову освіту здобув у ченця-домініканця, але великий потяг до знань приводить юнака до монастиря ордену домініканців, де він отримує ім'я Томмазо на честь Томи Аквінського. Тут він поглиблює освіту, вивчаючи твори античних філософів і мислителів схоластики. Під впливом свого попередника – натурфілософа доби Відродження Телезія, що виступав проти абстрактних схем за наполегливе вивчення природи як джерела наукових знань, – пише свій перший твір «Філософія, обґрунтована чуттям» (1591), після публікації якого К. звинуватили в ересі й кинули до в'язниці. Після звільнення (1592) він не повертається до монастиря, а подорожує по Італії. Нові звинувачення і арешти. У 1598 повертається до Калабрії, де разом з однодумцями бере участь у підготовці повстання проти ярма ісп. Габсбургів із метою встановлення республіки. Внаслідок зради був заарештований, звинувачений в антидержавній діяльності та ересі, виданий ісп. інквізиції, у в'язниці якої, зазнаючи тортур, провів

бл. тридцяти років. Після звільнення в 1626 його ще кілька разів заарештовували. Приводом до того були сміливий виступ К. у 1632 на судовому процесі на захист Галілея, а також звинувачення з боку віце-короля Неаполя в новій змові проти ісп. влади. У 1634, рятуючись від переслідувань, покинув Італію і оселився в Парижі, де продовжував свою теоретичну і громадську діяльність.

К. належать твори з філософії, теології, астрономії, астрології, фізики, математики, медицини, історії, поетики, логіки, політики, поезії, а також трагедія про Марію Стюарт. У галузі філософії він виступає проти будь-якого сліпого поклоніння авторитетам схоластики й Античності, наполягаючи, що нова раціоналістична філософія має виходити з досягнень доби великих відкриттів. Серед найбільш відомих робіт: «Захист Галілея», «Про відчуття речей і магії», «Переможений атеїзм», «Три частини універсальної філософії, або вчення про метафізичні речі», «Теологія», «Місто Сонця», значна частина з яких була написана у в'язниці.

Основні філософські положення К. можна звести до метафізичних ідей і соціально-політичних переконань. Філософ стверджує, що кожна річ, створюючись, належить водночас до буття і небуття. Вона складається «з потенції буття, із знання буття, з любові до буття». Це першооснови буття. Три «першооснови» взаємопов'язані між собою і рівні за гідністю, рангом і походженням. Існують протилежні «основи небуття»: «безсилля», «незнання», «ненависть». Бог – то найвища Сила, найвища Мудрість, найвища Любов. К. підкреслює реальність існування матерії, вважаючи її тілесною, але пасивною. «Мы признаем всеобщую материю, – являющуюся местом всех форм, подобно тому, как пространство является местом, в котором находятся все материи – телесной массой» (Антология мировой философии. В 4-х т. – Т. 2. – М., 1970. – С. 189). «Тепло» і «холод» – активні й нематеріальні сили, що рухають її. У питаннях пізнання постає як послідовний сенсуаліст, що визнає незалежність об'єктів відчуття від суб'єкта, що їх пізнає.

«Місто Сонця» – соціально-політична утопія, що є моделлю суспільства, побудованого на наукових засадах. Автор зазнав ідейного впливу «Держави» Платона. У творі розповідається про те, як вихідці з Індії, залишивши Батьківщину, оселилися на острові Тапробані й заснували там місто-державу, де постановили «вести філософський

спосіб життя общиною». Солярії (жителі «Міста Сонця») ведуть трудовий спосіб життя, не знаючи соціальної нерівності та приватної власності, що породжує майнову нерівність і соціальну нерівноправність. Очолоє державу головний правитель (Іог), що обирається на все життя. Різними галузями громадського життя керують його помічники: Міць (займається проблемами війни і миру), Мудрість (керує мистецтвами, ремеслами й наукою), Любов (що стежить за дітонародженням і вихованням). Правителі керуються найновітнішим науковим знанням, у т. ч. астрологією. Подібно до «Утопії» Томаса Мора, «Місто Сонця» має поряд із цікавими ідеями низку наївних положень.

КАППАДОКІЙСЬКИЙ ГУРТOK – група георетиків-богословів, отців церкви IV ст., які походили з Каппадокії (Кесарії Каппадокійської) – східної малоазійської провінції Римської імперії. Вони не тільки сприйняли позитивне ставлення до античної традиції, але й очистили його від стоїчних напашарувань, що суперечили суворим церковним канонам. Найбільше відомі представники: *Василь Великий* (Кесарійський), *Григорій Богослов* (Назіанзін) і *Григорій Нісський* – були ревними християнами, діячами Церкви, людьми ретельно обізнаними, досвідченими філософами і риторамі.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ (Clemens Alexandrinus) Тіт Флавій (бл. 140 – бл. 220) – перший релігійний філософ, видатний християнський вчитель, духовний напутник язичників, який відкрив у християнській вірі філософське вчення, що здатне відповісти на питання, які були сформульовані стародавніми мислителями.

Тіт Флавій Клеменс походить з родини язичників. Здобув ґрунтовну класичну освіту. Знавець античної літератури і праць християнських письменників. У пошуках мудрості мандрує Грецією, відвідує Сицилію, де приймає християнство, Малу Азію і врешті-решт – Єгипет. В Александрії вступає до школи християнського гностика Пантена, а згодом стає духовним наставником, приймає сан священника. Гоніння на християн змушують його залишити Александрію в 202 і дістатись Азії. Відомо, що певний час він перебуває в Єрусалимі, звідки єпископ спрямовує К. з місією в Антіохію, де, ймовірно, він помирає.

Письменницька спадщина К. А. має дидактичну спрямованість і є завершеним курсом духовного виховання, що складається з книг:

«Протрептик» (про навернення в християнство язичників); «Педагог», про формування звичаїв, де пропонує новим християнам моральнісне вчення, ідея якого полягає в очищенні духу з метою підготовки до прийняття християнства; «Стромати» (букв. «Килим із клаптиків»), присвячені гнозису та скзегезі однієї з частин Біблії.

Спекулятивна теологія К. А. в першу чергу була спрямована на представників інтелектуальних прошарків суспільства. Логос – Великий Розум, втілений у Христі, творить та організує світ, а також просвітлює людський розум. Тому обов'язок кожного – увібрати в себе всі релігійні традиції людства і всі його наукові пошуки. К. свідомо шукає гармонійного поєднання віри і знання. Початком і підґрунтям філософії є віра («якщо не вірите, не здобудете пізнання»), але філософія зміцнює її. Проте віра без знання нагадує, на думку мислителя, «будинок без фундаменту». Віра – критерій пізнання. Таким чином, віра і знання постають як різні прояви єдиної універсальної сили, що пронизує світ – сили розуміння.

К. поєднує античну мудрість з християнським віровченням. У нього Логос постає несучою конструкцією християнської доктрини, бо Він є креативним початком світу, початком будь-якої форми мудрості, що надихає пророків і філософів, а Втілений Логос є початком і умовою спасіння. Оскільки тільки Логос-Христос володіє мудрістю в повному обсязі, а для людства Він вчитель і натхненник, то кожна людина має не тільки прямувати за Ним, але й наслідувати Його. «Ми створені подібними до Бога; отже, працой, не втрачаючи мужності, й тоді будеш таким, яким і не міг би себе уявити» (Климент Александрійський. Педагог. – М., 1996). Мудра людина – то є християнин і, перш за все «гностик», що духовно збагнув Святе Писання.

К. ототожнює пізнання і любов, поєднуючи з містичною традицією те, що іде від апологетів. Словнене любові пізнання є нескінченним рухом уперед як у цьому, так і в майбутньому житті, тому що Бог, віддаючи Себе, водночас «безперервно відступає вдалину від того, хто до Нього йде». У певному сенсі К. можна вважати засновником «апофатичної», або «негативної» теології. Він стверджував, що знати можна лише те, чим Бог не є. Отже, Бог не має початку; Він нескінченний, позбавлений виду; ім'я Його несказанне. Наочним втіленням Бога є Син Божий – Логос, посередник між Богом-Отцем і світом, що створений

за допомогою Логосу. Усе те створене, що отримало своє існування від Бога, є благим. Щодо зла, то воно походить не від Бога, а від людської недосконалої волі. Сама ж людина — вінець творіння. Тому, за Климентом, людина має свідомо розгортати в собі Образ, за яким вона створена, позбавляючи світ зла, щоб досягти подібності до Бога реально. «Пам'ятай, Бог став людиною для того, щоб ми стали богами».

Не дивно, що такий тісний зв'язок християнського віровчення з давньогрецьк. філософією і езотеризмом викликав незадоволення офіційної церкви, і, незважаючи на такі дивовижні можливості, теоретична спадщина К. А. не набула гідного розвитку у творах його послідовників, за виключенням Орігена.

КЛИМЕНТ Римський (I ст. — поч. II ст.) — християнин елліністичної культури, що зробив перші спроби свідомого розмежування з античною методологічною традицією.

К. — третій християнський єпископ у Римі (бл. 91-101), автор «Послання до коринтян». Метою «Послання» було обґрунтування християнської ідеї спасіння і запобігання церковному розколу. Воно містить, по-перше, проповідь етичних імперативів, що мають увійти у свідомість кожної віруючої людини: «надавай перевагу служінню перед повелінням», «намагайся робити добро», «виправдання життя через любов і віру», «любов є підґрунтям віри» тощо. По-друге, «Послання» формулює низку етичних правил, що призводять до добродійності, яка є запорукою спасіння («виконання правил», «повага до старших» тощо). По-третє, перелічуються процедури позбавлення зла: «каяття», «покора» тощо. Необхідність і правильність процедур не доводиться, а лише демонструється на прикладах.

Обґрунтування ідеї спасіння виводить автора за межі чистої дидактики в площину теорії питання, де усвідомлення цільової ідеї пов'язується з визначенням суміжних понять, серед яких — «воскресіння». К. унаочнює різницю в розумінні «спасіння» і «воскресіння» античної традиції та християн. На відміну від першої, в християн «спасіння» і «воскресіння» (в житті кожної людини) одноразові й передбачають божественну жертву заради того, щоб людство постало перед праведним судом.

Проте в «Посланні» має місце методологічна непослідовність, обумовлена становленням нового світогляду, що розуміє і сам автор, трактуючи її як суперечку між християнським станом душі й антично

вихованим інтелектом. К. вважає, що «душа стала християнкою раніше за інтелект». Він наголошує на взаємопокладанні віри і розуму, коли віра не тільки не заперечує розум, але саме в ній останній знаходить силу для пізнання. Межею зв'язку скінченого і нескінченого, межею для людського розуму є Божественне Слово. Проте, за К, воно не простий знак відстороненості й незбагненності для людини Божественного, але й символ можливого єднання в стані Одкровення. Тому християнин має готувати себе для того, щоб стати відкритим Богові й тим самим виконати своє призначення.

КОНЦЕПТ (від лат. *conceptio* – схоплення) філософська категорія Середньовіччя, ключове поняття напрямку «концептуалізм». Було введено у філософський обіг *Абеляром*, який поставив питання про те, яким чином відбувається «схоплення» тимчасових та мінливих явищ одиничності, завдяки якому утворюються необхідні смисли і здійснюється акт висловлювання. Це питання аналізується ним на ґрунті розгляду взаємовідношення Божественного слова і людського мовлення, яке (через субстанційну неспівмірність) завжди є тропом. Висловлювання як носій теперішнього часу здатне виходити на рівень вічності, адже теперішнє – єдність часу в його схопленості майбутнього і минулого. Завдяки висловлюванню тимчасове розглядається як вічне, в ньому схоплюється «те, що є» і «те, чого вже немає». І це є своєрідним онтологічним доказом буття Божественного слова. Адже будь-який висловлюваний смисл є своєрідним перетином тимчасового і вічного, неосяжного і визначеного, в ньому відбувається замикання одиничного і всезагального, яке групується на дійсності граничної повноти висловленого смислу. К. виникає у спрямуванні на розуміння тут і тепер присутнього, але синтезує в собі три здатності душі – акт пам'яті, що зорієнтований у минуле, акт уяви – в майбутнє, і акт судження, що спрямований у теперішнє. Освячений Святим Духом, К. здійснюється в просторі душі, її ритмами, інтенцією і енергією.

Г.В. Бокал

КОНЦЕПТУАЛІЗМ (від лат. *conceptus* – поняття) філософський напрям доби Середньовіччя, заснований *Абеляром*. Погляди представників К. на проблему універсалій ґрунтуються на критиці як реалізму (в контексті ствердження існування універсалій як спільних для одиничних речей субстанцій), так і номіналізму. Зокрема Росцелін

із Комп'єні визначав універсалії як імена, які не мають власного смислоутворюючого суб'єкта і тому є довільними і пустими. Абельяр погодився із започаткованою ще Боецієм настановою розмежовувати універсалію, яка мислиться або висловлюється безвідносно до одиничної речі, і універсалію в акті висловлювання одиничного предмета. Для Абельяра смислоутворюючим суб'єктом універсалій є акт висловлювання, в якому набуває дійсності наближення одиничного і тимчасового існування універсальної речі до універсальних смислів божественного задуму. У ньому універсалія перетворюється на концепт – граничну повноту висловлюваного, де тимчасова і унікальна річ долучається до всезагального логосу буття суцього і стає носієм певного універсального смислу, а універсалія, яка безвідносно до одиничних предметів є лише загальним поняттям – назвою, здобуває дійсний онтологічний статус реального існування.

Г.В. Бокал

МАКСИМ ІСПОВІДНИК (грецьк. Μάξιμος Ὁμολογητής, лат. Maximus Confessor) (580-662) – провідник теорії обоження людини, духовним надбанням і аскетичним подвигом якого проникнута візантійська християнська думка.

У молоді роки М. – державний діяч, секретар імператора Іраклія. У 613/614 стає монахом у Хризопольському монастирі (поблизу Константинополя). З 642 виступає як провідний опонент монофелітства; в 645 М. збирає Карфагенський собор, під час якого перемиг на диспуті з монофелітами. Щоб ухвалити це рішення, М. їде до Риму. Проте у зв'язку зі змінами на імператорському троні був заарештований в 653. У константинопольській в'язниці був підданий тортурам, але не відступився від своїх переконань. Помер у засланні на Кавказі.

Літературна спадщина М. І. значна і досить різнобічна. Деякі з його творів увійшли до складу «Добротолюбія» («Глави про любов», «Подвижницьке слово в запитаннях учня і відповідях старця»), «Теологічні нотатки», «Містагогія», «Коментарі до праць Діонісія Ареопігита і Григорія Нісського» тощо. Філософські погляди автора забарвлені сильним впливом Діонісія Ареопігита, що не виключає самостійності певних позицій. Праці М. за масштабом дорівнюють «Сумам», що будуть характерними для періоду схоластики. У них він використовує і платонівський стиль мислення, і категорії *Аристотеля*, хоча за формою і спонуканням то були творіння містика.

У центрі інтересів М. І. стоїть проблема людини. Історія світу поділяється на період підготовки втілення Бога, що закінчується з народженням Ісуса Христа, і період підготовки «обоження» людини. Якщо людина здійснить свою передзаданість, здолає самовідчуження, розкол на чоловіче і жіноче, духовне і тваринне, горнєє і дольнєє, що було обумовлене гріхопадінням, космос буде врятований і творіння воз'єднається з Творцем. Тому основні події життя Христа суть не тільки історичні події у світі людей, але водночас символи космічних процесів. Ця доктрина мала сильний вплив на Іоанна Скота Еріугену і на всю середньовічну містичну традицію.

Етика М. побудована на своєрідному вченні про перетворення енергії злих емоцій на благі й містить цікаві психологічні спостереження. Отже, доля світу залежить від людини, бо саме вона (як особистий образ Логосу) має розкрити і принести в дар Богові логоси усіх речей, їх духовні сутності. Людській раціональності дарується нескінченна творча сила, що дозволяє перетворити світ (це більш радикальні думки порівняно з Діонісієм Ареопагітом). Людина вільна, але її дійова свобода заблокована егоцентризмом. Христос відновлює нашу природну свободу, проте навіть після жертви Христа людину чекають довга внутрішня боротьба, яка є природним завершенням її розвитку, що відкрила для себе своє дійсне буття. З цього моменту нею рухає сила, яка перевищує її розуміння, але завжди була потенційно в ній присутня. Тоді душа усвідомлює, що єдиним способом пізнання Бога є злиття з Ім.

МОНТЕНЬ (Montaigne) Мішель Ейкем де (1533-1592) – спосіб філософування якого блискуче завершив розгортання ідей ренесансного гуманізму, чим дозволив виважено і коректно визначити місце людини в оточуючому світі.

Мішель М. походить з родини гасконських дворян. Здобув гуманітарну освіту. Знання лат. і грецьк. мов стало надійним підґрунтям для вивчення античної філософії й літератури, праць богословів, наукових досліджень та історії. Як політично активна особистість М. був радником Бордоського парламенту, в 80-х роках обирався мером міста. Був толерантним до питань віри, поділяв ідеї миру в суспільстві, вбачаючи їх гарантом королівський абсолютизм. Рішуче підтримував Річарда Наварського, який згодом стає королем Генріхом IV, в його



боротьбі за владу, за встановлення миру і національну єдність. М. був людиною незалежних поглядів і твердих переконань, за що здобув за життя глибоку шану і авторитет серед співвітчизників.

«Досвіди» — твір, якому М. присвятив бл. двадцяти років життя. У сучасному вигляді — це ґрунтовне дослідження в трьох томах. «Досвіди» містять величезний матеріал, античний і сучасний; відомості з багатьох галузей людського знання, політики і особисті спостереження. Проте усі вони гуртуються навколо основних філософських і моральнісних проблем того переломного часу. На перший погляд, книга здається строкатою з причин значної кількості історичних персоналій, імен. Проте героєм твору є авторське «я», що постає предметом вивчення і самоаналізу. Воно водночас виступає і метою дослідження, і засобом усвідомлення людської природи взагалі.

Основними рисами монтенівського світогляду виступають стоїцизм і скептицизм. У цікавому поєднанні вони надають філософуванню М. методологічної оригінальності і неповторності. Стоїцизм М. спирається на вчення античних філософів. Особливо йому близька творчість пізніх стоїків, зокрема Сенеки і Епіктета, яких часто цитує і поділяє їх погляди з багатьох питань. Але філософ не завжди підтримує суворість принципів античних мислителів. М. відстоює гармонійну рівновагу душі й тіла, моральнісної сили і фізичних уподобань. Саме вони домінують в його роздумах про добро і зло, задоволення і страждання, життя і смерть. Разом з тим, скептичний розум піддає сумніву непохитність цих уявлень. М. заперечує абстрактний зміст стичних категорій. Він переносить критерії в індивідуальну людську свідомість: «Судьба не приносить нам ни зла, ни добра, она поставляет лишь сырую материю того и другого и способное оплодотворить эту материю семя. Наша душа... использует и применяет их по своему усмотрению, являясь... единственной причиной и распорядительницей своего счастливого или бедственного состояния... Важно не только, что мы видим, но и как мы его видим» (Монтень М. Опыты. В трех книгах. — М., 1992. — Т. 1. — С. 72). Діалектичне мислення переводить усвідомлення гармонії світу із стану непохитності в стан рухомості й залежності від конкретної ситуації. Проте скептицизм не приводить М. до нігілізму і заперечення можливості пізнання істини, бо філософ знає, наскільки обережно ним треба користуватися. Скептицизм перед-

бачає усвідомлення відносності теоретичних досягнень і уявлень. Крім того, «скепсис» допомагає М. виробити коректне ставлення до різних гносеологічних форм, наприклад, до догм. До останніх М. ставиться подвійно: догматизм як явище впертої та заскорузлої свідомості оцінюється негативно. Однак ставлення до священних догматів – позитивне: «Нет ничего удивительного в том, что мы не в состоянии постигнуть это сверхъестественное и небесное знание с помощью наших земных и естественных средств; поэтому отнесемся к нему со смирением и покорностью... Разве не сделал бог глупой мудрость мира сего? Так как мир не в состоянии был путем мудрости постигнуть бога, то богу угодно было спасти верующих с помощью проповеди» (Монтень М. Опыты. – Т. 2. – С. 182). Звідси негативне ставлення М. як до атеїзму, так і до релігійного фанатизму. Скептицизм М. поєднується з вірою, і символізує відмову від самозадоволення і самозакочаності, які шкодять мисленню і пізнанню взагалі, і філософському – зокрема. «В начале всяческой философии лежит удивление, ее развитием является исследование, ее концом – незнание» (Монтень М. Опыты. – Т. 3. – С. 292).

Намагаючись позбутись певної односторонності схоластичного світосприйняття і розуміння призначення людини, М. шукає у філософії відповіді на ці питання, адже філософія (складова виховання) – це мистецтво жити гідно. Проте людина, яка свідомо поринає у вивчення цього мистецтва, має бути готовою не тільки до зміни своїх суджень, але й до внутрішнього самозмінення. І в останньому вона знаходить, на думку М., світле сприйняття життя, ясність мислення, відчуття оптимізму і морального задоволення. Кінцева мета філософування – досягнення доброчесності. З цього природно випливає негативне ставлення М. до ідеї антропоцентризму, який заважає самовизначенню людини. І тільки тоді, коли людина зрозуміє, чим вона є насправді, вона зуміє спокійно і чесно жити перед собою і Богом. «Досвіди» М. з цікавими рішеннями питань гносеології та гуманістичної антропології протягом століть впливали на думки і творчість мислителів Європи.

МОР (More) Томас (1477/1478-1535) – християнський гуманіст, політичний діяч, палкий прихильник принципів Відродження з його ідеалами свободи і розумності людських діянь; людина, що намагалась

встановити на землі добу миру і процвітання, якими користувалися жителі острова Утопія, вимріяного ним силою філософської уяви.

М. походить із сім'ї відомого лондонського юриста. Після закінчення граматичної школи і служіння пажем у домі Дж. Мортон, архієпископа Кентерберійського, лорда-канцлера Англії, вступив до Оксфордського ун-ту, де навчався в 1492-94, вивчаючи класичні мови, античну літературу, філософію, мистецтва, природознавство, астрономію і геометрію. Здобув юридичну освіту і в 1502 став адвокатом і викладачем права, відомий своєю сумлінністю і талантом. У 1504 обраний до парламенту членом палати громад, проте невдовзі був змушений покинути посаду, ґрунтовно виступивши проти вимог короля Генріха VII впровадити надзвичайні податки. До політичного життя М. повертається з вступом на трон Генріха VIII, з яким гуманісти пов'язували великі надії. Його обирають членом парламенту, призначають помічником шерифа Лондона (1510). У 1521 він стає державним скарбником, у 1523 – спікером палати громад, а в 1529 досягає найвищого поста – лорд-канцлера. Але деспотизм Генріха VIII, його розрив з папою римським і намагання короля проголосити себе головою англ. церкви привели Томаса М. до відставки і розриву з королем. Принципова позиція М. спричинила звинувачення в державній зраді й засудження до страти.

М. – одна з найосвіченіших постатей доби Відродження, його літературний доробок вагомий і різноманітний. Це переклади з давньогрецьк. на лат. мову чотирьох сатиричних діалогів Лукіана та значної кількості епіграм різних авторів; з лат. на англ. – біографії Піко делла Мірандоли; низка оригінальних творів, пов'язаних із коронацією Генріха VIII; епіграми лат. і англ. мовами; «Історія Короля Річарда III» (1512-18), яку вважають джерелом шекспірівської версії відомої драми «Річард III». Окрему групу складає низка гостро-полемічно-релігійних трактатів проти М. Лютера і його англ. однодумців, де М. постає як рішучий противник Реформації. Багатою є його епістолярна спадщина. Проте найвідомішою роботою М. є «Золота книжечка, така ж корисна, як і забавна, про найкращий устрій держави і про новий острів «Утопія» (1515-16), написана латиною і відома під скороченою назвою «Утопія», що не тільки принесла славу авторові, але й зробила безсмертним його ім'я, надавши своєю назвою означення цілому напрямку соціально-політичної думки – утопізму.

«Утопія» містить соціально-політичні ідеї ідеального устрою суспільства, що подані як висновки розмови, яка нібито мала місце між автором, його другом – ірландським гуманістом Петром Егідеєм, і вигаданою особою Рафаїлом Гітлодеєм – португальським моряком, що повернувся з далеких мандрів, під час яких відвідав невідомий досі острів Утопію. Своїми враженнями й думками останній ділиться із співрозмовниками. «Бесіди» складаються з двох книжок. Перша присвячена аналізу соціального і економічного становища Англії наприкін. XV – поч. XVI ст. У ній вустами мандрівника М. подає власні погляди і висновки з приводу соціального лиха й злиднів, що випали на долю найбільшої частини населення Англії – селянства. Це час (що в історії відомий як період первісного накопичення капіталу), коли, за метафоричним виразом автора, – «овечки... пожирають людей, плюндрують і спустошують поля, будинки, міста. Бо в тих частинах королівства, де виготовляється цінна вовна, там знають і навіть деякі абати, люди святі, не задовольняються збором плодів і щорічними прибутками... Ні клаптика землі не залипають під ріллю, все перетворюють у пасовиська, зносять будинки, руйнують міста, а храми відводять під овечі копарни» (Мор Т. Утопія // Мор Т., Кампанелла Т. Утопія. Місто Сонця. – К., 1988. – С. 30). М. досить аргументовано доводить, що причина останнього – у формі власності й відповідному державоустрої. Отже, «повне скасування приватної власності – єдина передумова рівного та справедливого розподілу матеріальних засобів і забезпечення людям щасливого життя... поки існуватиме приватна власність, немає ніякої надії на вилікування і повернення хворому суспільству здоров'я і сили» (там само. – С. 49). Друга книга змальовує антипод англ. суспільства – життєустрій острова Утопія (назва походить від грецьких слів, поєднаних воєдино двох грецьк. слів: «ou-topos» – «неіснуюче місце», та «eu-topos» – «гарне місце»). Щасливе життя остров'ян створене на підставі суспільної власності, соціальної рівності, відсутності експлуатації людини людиною. Держава утопійців – це демократична республіка, де посади державних службовців (крім правителя) виборні з певним терміном перебування. Праця на острові – загальна повинність. Шестигодинний робочий день при свідомому ставленні до праці й розподілу її плодів забезпечує не розкіш, але необхідний достаток кожному члену суспільства. Вільний час утопійці присвячують відпочинку

та інтелектуальним заняттям. Освіта доступна для всіх і слугує фундаментом гармонійного розвитку кожного члена суспільства. Зрозуміло, думки про ідеальний устрій несуть на собі відбитки платонівської «Держави» і тогочасних уявлень, а тому не позбавлені певних наївних положень: чітка регламентація життя, використання рабської праці, «дух» казарми тощо, але навіть вони не зменшують значущості цієї книжки. У книзі заторкнуті питання державного контролю освіти, релігійного плюралізму, розлучень, евтаназії, прав жінок. Її вплив є помітним у творах «Місто Сонця» Т. Кампанелли, «Нова Атлантида» Ф. Бекона, «Подорож до Ікарії» Е. Кабе та ін.

О.В. Александрова

НИКОЛА КУЗАНСЬКИЙ (Nicolaus Cusanus), Ніколай Кребс (Krebs) (1401-1464) – видатна постать пізньої схоластики і раннього Відродження, теолог, філософ, вчений, що філософськи визначив сферу людського знання як царину «знання про незнання» і збільшив можливості пізнання за допомогою свідомого дотримання принципу «тотожності протилежностей».

Дитячі роки проходили в школі «братів спільного життя», де Н. засвоює перший християнський духовний досвід. У молоді роки навчався в Гейдельберзькому, Падуанському і Кельнському ун-тах. Обирає церковну кар'єру і в 25 років отримав сан священника. З 1448 – кардинал римсько-католицької церкви, відомий релігійний діяч.

Автор значної кількості творів з філософії й теології. Серед них «Про вчене незнання» («Обізнане незнання»), «Малі твори», «Книги простеця» тощо. Його філософія межі Середньовіччя і доби Гуманізму розвивалась під впливом античного і загального християнського доробку: піфагореїзму, платонізму, неоплатонізму і аристотелізму як античної, так і християнської доби (Прокл, Діонісій Ареопагіт, Іоанн Скот Еріугена), лат. патристики (особливо *Августин* Аврелій), містики (особливо Мейстер Екхарт) і номіналістів (Вільям Оккам).

Проблема Бога. Бог постає найвищою метою пізнання. Разом з тим, філософ розуміє, що пізнання Бога – пізнання особливе, що перевищує будь-яку людську думку і поняття. Тому всі мудрі люди єдині в усвідомленні неможливості знанням осягнути творця. Бо тільки Бог «розуміє свою сутність, а наше розуміння стосовно його розуміння виявляється в безсиллі наблизитися до нього» (Николай

Кузанский. Об ученом незнании / Сочинения в двух томах. — М., 1979. — Т. 1. — С. 72).

Саме тому було б більш справедливим змальовувати Бога за допомогою апофатики. Проте апофатика не повинна змусити нас опустити руки. Вона лише стимулює більш ефективні й адекватні способи позитивного богопізнання. Кузанець вважає, що за апофатичним (негативним) богослов'ям Бог не є ані Отець, ані Син, ані Святий Дух. Спосіб Його описання — «нескінченність». Для віруючої людини Бог — це завжди Творець, проте «нескінченність» сама по собі ані породжує нічого, ані сама нічим не народжена. Плідною «нескінченність» постає в образі «Вічності».

«Вічність» також віддзеркалює божественну, тобто абсолютну нескінченність, але «вічність» не є негативним поняттям. Вона собою фіксує і стверджує «Єдність», або максимальну присутність, що, у свою чергу, символізує «Отця». З іншого боку, «вічність» констатує «сталість», тобто «рівність собі». «Рівністю» покладається «своє інше» Отця, тобто «Син». Отже, символом божественної «рівності» є Син. «Зв'язок», що фіксує відношення «рівності» в «єдності», символізує Святого Духа. «Єдність», «Рівність», «Зв'язок» складають Трійцю Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Святого Духа.

Коли ми маємо справу з божественною простотою і нескінченністю водночас, слід відкинути все, що має відношення до царини уявлень і розсудку. Бо в Богові, як у нескінченності, тонуть протилежності (в Абсолюті максимум збігається з мінімумом), тому що останні є властивостями скінченого (тварного) світу. У Богові, як в абсолютному, всі речі суть одне: лінія є трикутником, колом і кулею; єдність є троїстість і навпаки; акциденція є субстанцією, тіло є дух, рух є спокій і т. ін.

Як бачимо, філософське розгортання Н. К. зв'язку апофатики і катафатики було початком нового мислення, що підняло поняття «скінчений світ» до концепції нескінченного буття, а апофатику до катафатики. Апофатична нескінченність перетворюється на продуктивність Божественної Трійці. Як символ «вічності-рівності-зв'язку» Трійця є умовою буття усього суцього як форма (ідея) тварного буття. Саме в цьому криється відповідь на питання — як світ залучається до буття. Для конкретизації думки Н. К. пропонує два принципи: по-перше, обмеження «абсолютного максимуму»; по-друге, розгортання Бога у світ

і згортання, або повернення усіх речей в Божественне лоно. Реалізацією першого принципу постає Всесвіт, конкретний максимум, що еманує з Бога, але не передує тварному світу, а виникає разом з ним. Дія другого принципу – «розгортання Бога у світ» – є початком розмежування максимуму і мінімуму, які в Абсолюті втрачають свій сенс, але у скінченому світі його отримують. Так «єдність» розгортається в кількість; «спокій» – у рух; «вічність» – у час; «тотожність» – у відмінність; «рівність» – у нерівність тощо. Таким чином, Бог не є множинність, але розгортає останню із Себе. Розгортає за допомогою Всесвіту (Універсуму), який є «досконалою повнотою», або повнотою першопринципів. Кожна річ потенційно є все, але актуально – тільки вона сама. Тому потенція світу і Бога – незрівнянні. У Н. К. Бог не творить, а «розгортається» у світ необхідно. У цьому очевидним є звернення до традиції неоплатонізму і його принципу еманациї.

Людина, за Н. К., – це мікрокосм, що подібний до макрокосму; він стверджує єдність божественного і природного. Розгортання Божественних можливостей, що закладені в людині, відбувається через Ісуса Христа.

Вплив творчості Н. К. як на платоніків доби Відродження, мислителів Нового часу, так і на філософів сьогодення, важко переоцінити. Його ідеї завжди стимулювали мислення і живили філософську думку.

НОМІНАЛІЗМ (від лат. *nominialis* – той, що стосується назв, імен) – філософський напрям доби Середньовіччя, до якого дослідники відносять мислителів, що заперечували первинний онтологічний статус універсалій, наголошуючи, що вони є похідними від узагальнення ознак одиничних предметів. Представники Н. стверджували, що загальне поняття – це лише ім'я, яке безвідносно до предметів, що належать до його обсягу, не має самостійного смислоутворюючого суб'єкта. Таку точку зору відстоювали Росцелін із Комп'єні й Вільям Оккам. Зокрема Росцелін із Комп'єні стверджував, що розрізнення і розподіл є результатом людської здатності дещо висловлювати, а одиничні речі самі по собі є монолітно-цілісною даністю, а тому загальне поняття слід розуміти як похідне від узагальнення змістових елементів, що утворюються внаслідок притаманного лише людському розуму розрізнення. А Вільям Оккам наголошував на безпідставності збільшення кількості сутностей як суб'єктів висловлювання за рахунок постулювання їх існу-

вання для універсалій. У деяких історико-філософських дослідженнях до II. відносять *Абеляра* і *Дунса Скотта*, називаючи їх поміркованими номіналістами, проте аналіз їх філософського спадку дозволяє говорити про їх належність до концептуалізму, засновником якого є *Абеляр*.

Г.В. Бокал

«ОБІЗНАНЕ НЕЗНАННЯ», «Про вчене незнання» («De docta ignorantia», 1440) – найвизначніший з творів Ніколи Кузанського, присвячений фундаментальним проблемам середньовічної філософії. Першу книгу своєї праці автор розпочинає з обґрунтування тези: істинне знання є обізнаним незнанням про нього. Спираючись на уявлення про *Бога* як найвищої та єдиної *Істини*, автор досліджує можливість пізнання – визначення абсолютної максимальності Буття-Бога, – і приходить до категоричного висновку про неможливість такого осягнення. Нікола Кузанський наголошує: абсолютний максимум є тим Єдиним, що перевершує будь-яку відносність і обмеженість, а тому пізнати його неможливо. Предметом нашого знання має стати сама наша здатність до нього. Мислителю слід передусім визначитись з межами людської здатності знати і лише на цьому ґрунті претендувати на створення істинних суджень. Кузанець постулює неосяжність абсолютного максимуму, який, як доводить автор, має співпадати з абсолютним мінімумом. У творі викладено ретельне дослідження неосяжності Бога, стосовно якого неможливе жодне ствердження і обґрунтовано необхідність Його Буття.

Предметом дослідження в другій книзі стало причинно обумовлене існування і його відношення до Буття абсолютної Істини. З одного боку, автор постулює неосяжність дива творення, а з іншого – створює систему логічної аргументації, яка постулює необхідність кінцевого і визначеного існування. Нікола Кузанський стверджує, що всесвіт – це також абсолютний максимум, але такий, стосовно якого можливо сформулювати визначення через протиставлення його кінцевому і одиничному існуванню предметів. Автор приходить до висновку, що абсолютне взаємопов'язано з конкретним принципом взаємообумовленості. Він висуває тезу про згорнутість абсолютного в конкретному. Далі автор замислюється над категорією форми і душі всесвіту. Він стверджує, що форми існують лише в Слові як саме це Слово, і водночас конкретно визначеним чином у речах. Так само, як будь-яка можли-

вість знаходиться в Абсолютній Можливості, так і будь-яка форма і акт – в Абсолютній формі – в абсолютному зв'язку Божественного Духа.

У третій книзі Нікола Кузанський розмірковує над персоною Ісуса Христа, сподіваючись на нього як на шлях до істини. Автор аналізує істини Одкровення, такі як: життя Ісуса Христа в тілі людини, Його непорочне зачаття, таїнство смерті та воскресіння. Нікола Кузанський називає Спасителя Суддею живих і мертвих, він постулює неможливість осягнення істини без любові до Христа. Остапню главу третьої частини автор присвятив церкві, яку вважає засобом єднання людей у вірі й любові до Бога.

Г.В. Бокал

ОККАМ Вільям (Guillelmi de Ockham) (1280/1285-1349) – майстер діалектики («непереможний вчитель»), що втілював у собі досконалість і водночас подолання схоластичного мислення в англ. філософії; активний провісник ідей Реформації.

Нар. в графстві Суррей, селищі Оккам, що поблизу Лондона. Навчався, а згодом і викладав теологію в Оксфорді, Парижі. Був учнем і опонентом Дунса Скота. Член ордену францисканців. За звинуваченням в єресі був кинутий до в'язниці в Авіньоні, де перебував протягом чотирьох років. Тікає до Мюнхена (за що був відлучений від церкви), де знаходить порятунок при дворі імператора Людвіга Баварського, якого підтримує в боротьбі з папою проти панування церкви над державою, за розмежування сфер їх юрисдикції. Саме цей період був найпліднішим у творчому житті О.

Твори, написані О., роблять його спадщину різноплановою. Її складають праці з філософії, логіки, науки, теології, політики. Осн. твір О. – коментарі до «Сентенцій» Петра Ломбардського, до яких увійшли лекції, що були прочитані автором в Оксфордському уні-ті. Низка праць з логіки, що містять у собі тлумачення «Вступу» Порфирія, аристотелівських творів про категорії, «Про мистецтво витлумачення» та «Про софістичні спростування», «Суму повної логіки» тощо. Наукові праці з фізики присвячені коментарям до «Фізики» Арістотеля, «Природнича філософія». Серед трактатів із теології відомі роботи з питань євхаристії та знання Богом випадкових подій у майбутньому. Серед творів релігійної та клерикальної тематики є праці, де О. відстоює ідеали бідності й виступає проти

компромісів понтифікату. Значна кількість політичних трактатів («Діалог», «Праця 90 діб» тощо).

О. розмірковує про співвідношення філософії й теології, віри і розуму. На його думку, філософія не служниця теології, а теологія – не наука, а комплекс положень, що пов'язаний не раціональною послідовністю, а цементуючою силою віри. Істини віри не піддаються логічним обґрунтуванням. Розум не здатен підтримати віру, бо царина людського розуму і володіння віри – не перетинаються. Віра і знання радикально розрізняються за предметом і методом. О. обґрунтовує ідею «подвійної істини». Звідси логічною випливає вимога і висновок: філософія має звільнитися від теології.

Проблема універсалій. О. здійснює критику реалізму з позиції номіналізму. На його думку, реально існує лише індивідуальне, одиничне. Універсалії – це лише імена, а не підґрунтя реальності й нереальні субстанції, що існують поза людською душею. Універсалій немає ані в речах, ані поза душею, ані до речей. Вони суть вербальні форми для зручності розуму вибудовувати типи відношень для логічного застосування.

О. вперше в середньовічній схоластиці бере на себе місію «очистити» сучасну йому філософію (і науку) від, як він вважав, метафізичного «баласту». Для цього він винаходить методологічний принцип, який отримав назву «бритва О.», згідно з яким «сутностей не слід примножувати без необхідності». Або «те, що можна пояснити за допомогою меншого, не потрібно виражати за допомогою більшого». Цей принцип – принцип простоти, або «бережливості» – вимагав вилучення з науки «субстанційних форм», «натури», тобто метафізичної реальності. Але, доведений до свого логічного кінця, цей принцип стає безпорадним. Справа в тім, що без т. зв. метафізичної реальності стають неможливими ані наука, ані просте усвідомлення існуючого. Звідси – принципова боротьба О. з платонізмом, аристотелізмом у християнському світогляді втрачає свій сенс. Можна висунути припущення, що принцип О. руйнував підвалини фундаментальних наук.

Спадщина О. і, перш за все, його номіналістична метафізика значно вплинули на подальший розвиток філософської думки Європи. Послідовники О. (оккамісти), серед яких «Мислитель» з Отрекури і Бурідан, здійснили пожвавлення тогочасного інтелектуального та

філософського життя, зумовили появу нових філософських осередків. Виняткове поширення оккамізму мав в Оксфордському і Паризькому ун-тах, стимулюючи розвиток логіки і наукових дисциплін.

ОРИГЕН (Ὠριγῆνης) (185-253/254) – геніальний екзегет і діалектик, який намагався перетворити християнство на містичну філософію; мислитель, що породив палкі теоретичні суперечки, луна яких докотилася до сьогодення.

О. нар. в християнській родині. Перші уроки з релігійної догматики отримав від свого батька, далі – катехізісна школа Климента Александрійського. Філософію вивчає в школі Аммонія Саккаса – засновника неоплатонізму, останньої потужної течії Античності. Подібно до свого вчителя Климента, вважав християнство новою філософією життя, для розвитку якої, безперечно, міг стати в нагоді досвід грецьк. філософії, яку, на думку О., увінчує християнство. З 202 очолює Александрійську катехізісну школу. Своїми переконаннями, апологетикою і ораторською майстерністю стає відомим і користується повагою не лише в християн, але й серед язичників. У 231 оселяється в Кесарії Палестинській, де продовжує вдосконалювати власне вчення. За часів гонінь імператора Декія на християн О. був кинутий до в'язниці, де зазнав жорстоких тортур і незабаром помер.

Творчість О. різнобічна, проте цілком належить вченню, захисту і дослідженню якого він присвятив своє життя. Важливе місце в ній посідають «Коментарі до Святого Писання» і «Гомілії» («Проповіді»), що у свою чергу спираються на «Гекзапли» (роз'яснення текстів Біблії), які розподілялись автором на шість стовпців: давньоєвр. текст і його транскрипція та чотири грецьк. переклади. Мета твору – відкрити Богонатхненність писань. Всебічна апологетика християнства подається в дискусії з його язичницькими критиками («Проти Цельса»). Нарешті – один із перших у донікеській патристиці систематизований виклад християнських ідей та їх філософське обґрунтування в трактаті «Про Початок».

До безперечних надбань О. у справі осмислення Бога – глибоке усвідомлення і переживання трансцендентальності й трансцендентності Бога. Другим відкриттям, хоча і не завжди послідовним, є утвердження Трійці як незаперечної Єдності. Отже, за О., Бог – то довічне джерело усього суцього. Це – могутня, надсуща, а тому і непізнана монада. Бог може відкриватися лише у творінні. Він усе в собі містить, усе охоплює,

але й усе перевищує. Бог – проста, безтілесна, духовна природа, що існує поза простором і часом, перебуваючи у власному довічному житті = «вічному сьогодні». Тому О. не намагається доводити божественне буття, але закликає переконатися в ньому шляхом духовного сходження.

Син Божий – довічний Логос, який походить від Отця подібно до променя світла, що сходить від Першоджерела. Щоб підкреслити єдність з Отцем, О. називає Сина «вічionarоджуваним», наголошуючи, що не було часу, коли б Сина не було, бо Син-Логос – то сама Премудрість, або Слово. Він є «совічним» Отцю, є «неспотворене дзеркало Отчої енергії». Проте, на думку О., шостасно Отець і Син – не єдиносущі.

ПАЛАМА ГРИГОРІЙ – див. *Григорій Палама*.

«ПАСТИР» ГЕРМИ – апокрифічний апокаліпсис, написаний у II ст. невідомим автором, який безумовно належав до римського кола і використовував документи попередньої епохи, що мали відбиток іудаїзму, особливо традиції есеїв (тема «двох пляхів»). Твір написаний у формі Одкровення – до автора піби сходить янгол, і у вигляді пастиря його напучує. Книга довгий час шанувалась християнами як священна і до IV ст. входила до складу Синайського кодексу найстарішої збірки книг Нового Заповіту. В остаточний склад канону вона не увійшла, бо не вважалась Церквою ортодоксальною в достатній мірі. Для дослідників праця має велике значення, бо містить у собі важливі світоглядні свідчення перших християн.

Одна з центральних тем апокрифа – ідея єдиної Церкви, що будується. За переконанням автора, Церква передіснує в думці Бога; створена раніш за всі речі й була містичним підґрунтям світу та історії. Але, хоча Церква перебуває одвічно, її дійсне існування реалізується в активній діяльності віруючих. Тому її символізує жінка – водночас і стара, і молода. Церква будується з живих каменів і спирається на Христа як на скелю в оточенні вод хрещення. Вона об'єднує усіх християн, незважаючи на час їх життя. Серед її членів є і пророки, і праведники усіх часів, і ті, хто в майбутньому, прийнявши каяття, увійде до неї. Коли Церква буде побудована, здійсниться Друге Пришестя Христа і настане кінець світу. Поки ж Церква будується, у грішників є надія на спасіння каяттям, але із завершенням добудови каяття буде марним. Отже, людина має обрати власний шлях або

із силами добра, або із силами зла. Вибір шляху добра, тобто шляху Сина Божого, означає подолання роздвоєння душі, яке сталося в наслідок гріхопадіння.

Автор напрацьовує систему етичних християнських чеснот, до яких відносить віру, аскезу, силу духу, терпіння, щирість, бадьорість, правдивість, любов тощо. Поряд з етичними проблемами автор торкається теоретичних питань про Бога, про співвідношення Отця і Сина тощо. Бога розуміє як трансцендентного і незбагненого: «Един есть Бог, все сотворивший и совершивший, приведший все из ничего в бытие. Он все объемлет, будучи необъятен, и не может быть ни словом определен, ни умом постигнут» («Пастырь» Гермь. Апокрифические тексты. – М., 1997. – С. 33). Розуміння місця Ісуса Христа далеке від ортодоксального, а ідея божественної єдності як Трійці взагалі відсутня.

«П.» Г. – видатне творіння ранньохристиянської доби, в якому за допомогою «видінь», «заповідей» і «подоб» («притч») невідомий автор намагається з'ясувати суттєві положення християнства і вказує на різноманітність шляхів до Бога тим, хто того справді прагне.

ПАТРИСТИКА (лат. pater – отець, род. відм. patris; грецьк. πατήρ – отець, род. відм. πατρός) – філософія і теологія Отців церкви, тобто духовно-релігійних керманичів християнства (умовно до VIII ст.). За змістом у межах семи століть проводять наступний розподіл: першим є час «апостольських отців», що приєднувалися безпосередньо до апостола Павла, тобто ті, хто слухав апостолів, або був поставлений христовими учнями на єпископство. Серед них Климент Римський (бл. I ст.), Ігнатій Антіохійський (бл. I ст.), Герма (I-II ст.). Другий період визначає діяльність «Отців-апологетів» II ст., що намагались надати певним християнським положенням філософського обґрунтування, інколи подаючи віровчення у вигляді нової філософії. Серед них Іустин (Юстин) (бл. 100 – бл. 167), Афінагор (2-а пол. II ст.), Татіан – учень Іустина (2-а пол. II ст.). Третій період – власне П. Ї початок відносять до III ст. Вона характеризується першими спробами систематизації в галузі теології та філософським вирішенням питань про Єдиного Бога і Бога як Трійцю, про місце і роль Христа, божественне творення, свободу волі тощо. У свою чергу це висунуло на передній план методологічні питання, які вимагали свідомого звернення до

античної філософської спадщини і ґрунтовного переосмислення останньої. Характер переосмислення і запозичення теоретичної спадщини виявив різні підходи і точки зору на трактування основних християнських догматів. Релігійні суперечки, які намагалися з'ясувати на Вселенських Соборах, часто мали філософську сутність.

Перші спроби систематизації нової філософії зробили засновники катехізисної школи Климент Александрійський та його учень Оріген у II-III ст. Вони запозичують з грецьк. філософії її понятійну базу, розгортаючи неоплатонівську методологію на християнському підґрунті. Першим християнським систематизатором лат. Заходу був Тертулліан (155-220). Нікейський собор (325) надає фундаментальної інтерпретації догмату про Трійцю, приймаючи афанасієвську версію. Після цього починається пошук довершеного формулювання. Каппадокійці – Василь Кесарійський (бл. 329-379), Григорій Назіанзін (бл. 330-390), Григорій Нісський (бл. 335 – бл. 394), – що знаходились під впливом Платона і Орігена, продовжили роботу над дослідженням християнських положень. Вони розробляли логіку, понятійний апарат, онтологічні, антропологічні, етичні, філософські й загальнокультурні теми.

З кін. IV ст., тобто із завершенням процесу формулювання догм і з посиленням церкви, П. набирає політичного характеру. Після Гіларія Пуатьє (310-367) – «Афанасія Заходу», *Августин* Аврелій (354-430) висуває на перше місце практичну церковну теологію та її претензії на керівництво людськими душами і св. посередництво. Своім вченням про Божий Град він заклав фундамент історичної метафізики. Августин робить спробу осмислення історії людства в християнському контексті. Філософські розвідки Августина зробили внесок у розуміння людської й Абсолютної особистостей, у гносеологію, етику тощо.

На Сході до П. належали близькі до неоплатонізму Сінезій Кіренський (370-450); Немезій Емеський (IV-V ст.), відомий систематизатор, що розробляв антропологічну тематику. Гідне місце займає загадкова постать Діонісія Ареопагіта (імовірно, IV-V ст.) – автора «Ареопагітичного корпусу». Це вища сходинка християнського неоплатонізму: розвиток апофатичного і катафатичного вчення про Бога, про можливості богопізнання та індивідуального сходження до І нього; обґрунтування ідеї небесної та земної ієрархій. Послідовником Діонісія був візантійський мислитель Максим Ісповідник, що підбив підсумок грецьк. П.

Особлива постать – Северин Боецій (бл. 480 – бл. 525), християнський філософ, наслідувач грецьк. культурного надбання, глибокий знавець Платона і *Арістотеля*, теолог, логік, політичний діяч, з ім'ям якого пов'язують початки схоластичної проблематики – проблему універсалій. Завершення патристичного філософування відбувається в Іоанна Дамаскіна (бл. 700 – бл. 777) – видатного систематизатора і християнського апологета.

ПАТРИСТИКА НІКЕЙСЬКА І ПІСЛЯНІКЕЙСЬКА (IV-VII ст.) – час, визначений найвидатнішими досягненнями християнської думки Раннього Середньовіччя.

Ідейні й теоретичні засади подальшого руху у філософському осмисленні християнства були закладені I Вселенським собором християнської церкви, що відбувся в Нікеї в 325, – події, значення якої для середньовічної свідомості важко переоцінити. Згадаємо тільки прийняття Символу Віри; вирішення проблеми «єдиносущія», які, крім богословського, мали глибинний філософський резонанс, бо заклали методологічні засади нового світогляду. Антична спадщина відповідає іншому ідейно-мисленневому настрою, бо не знає монотеїзму, персоналізму з абсолютною особистістю, креаціонізму тощо, тому використувати її методологічний досвід було для християнської теорії некоректно й небезпечно (породжувало ересі). Після визнання імператором Костянтином у 324 християнства державною релігією Римської імперії з'явилась офіційна можливість узгодження накопичених у християнстві теоретичних питань. Першим серед них було питання про співвідношення Отця і Сина в божественній Трійці. Зіткнулись дві позиції: александрійців в особі Афанасія і антиохійців в особі Арія. Арій вважав, що Син – лише «частковий випадок» Отця, бо створений Ним, існує в часі, отже, не може бути простим. Син лише подібний до сутності Отця, або – «омойусіон». Позиція Афанасія принципово відрізнялась від аріанської. Якщо Арій базує свій доказ на формально-логічному методі *Арістотеля*, то Афанасій у вирішенні «співвідношення» спирається на досвід платонівської діалектики. Отже, визнаючи відмінність Отця і Сина за походженням (ненароджений і народжений) і субстанційну на рівні діалектичних протилежностей, Афанасій впевнений, що саме така відмінність передбачає їх органічну сутнісну синтезуючу єдність як прояв єдиного Бога. Таким чином, Син є не простою якістю Отця,

але сутністю, єдиною з Ним. Отже, Син – єдиносущий до Отця, або в грецьк. транскрипції – «омоусіон». На Нікейському соборі перемогла позиція Афанасія, яка дозволила, сформулювати Символ Віри.

Таким чином, Нікейський собор (325) був знаменною віхою в історії філософської думки християнства, яка уможливила створення розвинутих богословських систем на ґрунті переосмислених платонізму і неоплатонізму. Їх вирізняли висока теоретичність та універсальність, поєднання філософських досліджень з проблематикою догматичних дискусій.

Із сказаного не слід робити висновок, що після Нікеї теоретичні дискусії були припинені, – навпаки, вони отримали нові можливості. До 371 утворився цілий напрям, який можна назвати «новонікейським»: багатьох богословських теоретиків непокоїло занадто щільне наближення (часом, до повного ототожнення) іпостасей Сина і Отця, що впливало із Символу Віри. Виходячи з його засад, Отець і Син є одне і те саме не тільки за сутністю, але й іпостасно, тобто розрізнення Бога як Трійці за іменами (Отець, Син, Святий Дух) – безпідставне. Це змусило новонікейських мислителів на чолі з мислителями з Кашадокії поставити питання про діалектичність тотожності божественних іпостасей в Трійці, тобто про тотожність, що в собі містить і передбачає «відмінність».

ПЕТРАРКА (Petrarca) Франческо (1304-1374) – італ. поет і філософ. Походить з небагатої, але старовинної родини. Нар. в Ареццо в Тоскані, де у вигнанні жив його батько – друг і однодумець Данте. Згодом сім'я облаштувалась на півдні Франції в Авіньоні, де в той час знаходився папський престол. За бажанням батька, який був нотаріусом, П. починає вивчати право, але його дійсним захопленням стає стародавня лат. література; античність була для нього предметом глибоких і ґрунтовних розвідок. Він був великим панувальником Цицерона, завдячуючи творам якого знайомиться з античною філософією і щиро захоплюється Платоном, хоча знає його в перекладі, або опосередковано – через твори *Августина* та ін. У 1326 приймає духовний сан, але усе життя залишався світським абатом. Його цікавить доля Італії, її минуле і сучасне життя. Минулому П. присвячує героїко-патріотичну поему «Африка», де описує подвиги Сципіона Африканського, стверджує культ Античності та ідею свободи Італії. За цю поему він був

уквітчаний лавровим вінком на Капітолійському пагорбі в Римі у 1341. П. бере активну участь в політичному житті Італії, беручи на себе дипломатичні доручення. Проте світова слава П. базується не на його лат. творах, а на збірці італ. поезій («Книга пісень»), присвячених донні Лаурі, політичних канцонах і сатиричних віршах, саме його збірка «Канцон'єре» мала величезний вплив на літературу Відродження.

Поряд з поетичними творами, багато з яких мають не тільки літературну, але й філософську цінність, П. належить низка суто філософських праць. Серед них діалог «Моя таємниця, або Книга розмов про зневагу до світу», трактат «Про самотнє життя», памфлет «Про своє і чуже нецтво», «Листи до нащадків» тощо. Але теоретичні праці й поезії щільно пов'язані між собою і складають цілісне уявлення про філософську спадщину Франческо П.

П. не мав університетської філософської освіти, проте «виключна увага до себе, здатність до самопізнання зробили його таким уважним і до зовнішнього світу, до його радощів і спокус. Саме тому П. так любить життя, бо воно стало для нього пильно вивчаємим внутрішнім світом» (О.Ф. Лосев). За філософськими переконаннями П. — християнський неоплатонік, який усвідомлює, по-перше, що першопочатком світу речей і людських істот є Божественна ідея, навіть, коли йдеться про його Лауру: «Ее творя, какой прообраз вечный / Природа-мать взяла за образец / В Раю Идей? — что б знал земли жилец / Премудрой власть и за стезею Млечной». По-друге, існують різні міри втілення краси, і людська краса постає лише нижчим щаблем порівняно з красою Божественною. П. навіть засуджує себе, що так і не зміг здолати цей нижчий щабель, і любов земна поки багато значить у його житті. Проте найнижча щаблина, на думку поета, не є небажаною, а навпаки, конче необхідною, бо глибина любові до Лаури формує в П. любов до Творця. Перетворюючись на предмет творчого натхнення, Лаура ніби полишає межі звичайного життя і любові людської й стає дзеркалом, відображенням космічної душі, провідником любові вищої. Дослідники називають його першим індивідуалістом, про що свідчать світобачення, манера поведінки і спосіб мислення, які були по суті новаторськими і мали поєднання в новому гуманістичному світогляді, провісником якого був П. Людина гуманістична — то людина-творець. Вона власним розумом творить свій світ і хоче в ньому жити Любов'ю,

Розумом і Здоровим Глуздом, зневажаючи смерть. Така людина жадає праці прекрасної, виняткової, визначної, творчої, бо саме завдячуючи їй митець створює власну реальність людського світу. Звісно, така реальність не може конкурувати із світом горнім, проте для людини (поки вона в цьому світі) саме така реальність, за П., має переважне значення. Отже, гуманізм полягає в тому, щоб людина усвідомила свою унікальність, навчилася жити творчим життям, відкриваючи в собі закладені Богом смисли. Нагородою за таке життя, на думку мислителя, буде безсмертя, але не в небесному сенсі, а в земному — як слава і пам'ять нащадків. Прикладом саме такої гуманістичної людини, що власним розумом здатна здолати смерть і стати безсмертною, був і сам Петрарка.

ПЕТРО ЛОМБАРДСЬКИЙ (Petrus Lombardus) (1095-1160) — «Вчитель сентенцій» (Magister sententiarum), автор праці, яку вважали найпопулярнішим підручником у середньовічних ун-тах, що визначив загальну схему розподілення і викладення теології.

Нар. на півночі Італії в бідній родині, але, завдячуючи могутнім заступникам, здобув вищу освіту в Болоньї, Реймсі й кафедральній школі собору Нотр-Дам у Парижі, де згодом став викладачем. Саме у стінах цієї школи були написані славнозвісні «Сентенції». У 1159 (за рік до смерті) був призначений єпископом Парижа.

Провідним твором П. Л. визнають «Чотири книги сентенцій», де він зібрав велику кількість цитат і думок отців Церкви, зокрема св. *Августина*, а також мислителів доби схоластики, серед яких Ансельм Ланський, *Абеляр*, Гуго Сен-Вікторський і Граціан, з приводу розуміння Бога, творення, втілення, спокутування, таїнств і есхатологічних тем. Крім того, йому належать «Коментарі на псалми Давидові» і «Зібрання нотаток», присвячених посланням апостола Павла.

У XII ст. були поширені спроби дати систематичний огляд християнських догматів. Серед авторів відомі Гуго Сен-Вікторський, Гуго Руанський, Петро з Пуатьє та ін. Проте найвидатнішим творінням із категорії «Сентенцій» вважають «Чотири книги сентенцій» П. Л. Інколи дослідники звертають увагу, що цей твір — то, скоріше, компіляція, а автор не був оригінальним мислителем. Але саме його праця мала надзвичайне поширення і стала предметом для коментарів Бонавентури, Альберта Великого, Томи Аквінського, Іоанна Дунса Скота і Вільяма

Оккама, а читання лекцій з «Сентенцій» вважали необхідним етапом академічної кар'єри у вищих учбових закладах середньовічної Європи.

Твір є стислим і систематичним викладом основних християнських догматів і висновків з них, за якими сліднують докази, що базуються на св. Писанні, авторитеті отців Церкви і доводів розуму. Потім спростовуються заперечення, які говорять проти догм, і знаходиться підґрунтя для примирення з позитивною аргументацією св. отців. Створений саме за таким методом підручник був у нагоді для викладання теології. Як свідчить назва, «Сентенції» П. Л. складаються з чотирьох книг. У першій книзі – докази буття Божого, головним чином, з космологічної точки зору. Для обґрунтування вчення про Трійцю автор застосовує аргументи з часів патристики, проте вважає, що жоден з них буде безсилим для того, хто не має віри, бо людське слово не здатне адекватно відтворити природу Бога. «...И говорят, верят и постигают, что эта Троица одна и та же по субстанции, или по сущности (essentia), каковая есть высшее благо, что распознано чистейшими умами. Ибо пронизательность человеческого ума недостаточна; он не возносится к столь превосходному свету, если только не очищен благочестием веры» (Петр Ломбардский. Четыре книги сентенций // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). В 2 т. – Т. 1. – С Пб., 2001. – С. 481). Друга книга присвячена творінню і вченню про янголів. Третя – «Про втілення Слова» – містить в собі христологічне вчення. У ній подані традиційні концепції, проте, на відміну від Абеяра (вплив якого він відчуває), П. Л. надає перевагу вірі й авторитету, а не раціо. У четвертій книзі про таїнства формулює їх сімерічну формулу, що мало велике значення для подальшого розвитку теології.

«Сентенції» П. Л. – це, безумовно, теологічна праця, але в ній досліджуються і теми філософського характеру, які потребують раціонального досвіду мислення. На думку П. Л., до істин такого класу слід віднести існування Бога, творення, безсмертя людської душі. Проте «Сентенції» мали і певний негативний вплив, бо коло тем, окреслених у книзі П. Л., на певний час звузило царину теологічних і філософських розвідок.

ПСЕВДО-ДІОНІСІЙ АРЕОПАГІТ – див. *Діонісій Ареопагіт*.

РЕАЛІЗМ (від лат. *realis* – речовий) – філософський напрям доби Середньовіччя, до якого належать мислителі, що стверджували первинний онтологічний статус *універсалій*. Представники цього напрямку розуміли смислоутворюючий суб'єкт загального поняття – «універсалія» – як самостійно суцільний, тобто незалежний від одиничних предметів, які належать до його обсягу. Такої точки зору дотримувались *Августин Аврелій*, *Іоанн Скотт Еріугена*, *Ансельм Кентерберійський*, *Аделард Батський*, філософи Шартрської школи, *Гільом із Шампо*, *Тома Аквінський*. У філософській творчості цих авторів на засадах християнського світогляду відбулося переосмислення і розробка питань, які були сформульовані *Платоном* і *Арістотелем* щодо онтологічного статусу загального поняття, тому дослідники вважають за доцільне говорити про прояви платонівського й аристотелівського «Р.» у Середньовіччі. У Р. смислоутворюючий суб'єкт універсалій, або, інакше кажучи, те, що універсалії висловлюють безвідносно до множини предметів, визначається як думка – праобраз Бога (*Августин Аврелій*, *Іоанн Скотт Еріугена*, *Ансельм Кентерберійський*, *Бернар Шартрський*), або як єдина субстанція речей (*Гільом із Шампо*), або як одночасно і думка праобраз, і субстанція, і поняття людського розуму (*Тома Аквінський*). Опозиційним Р. був філософський напрям *номіналізм*, представники якого дискутували з реалістами, відстоюючи вторинність онтологічного статусу універсалій.

Г.В. Бокал

РІД І ВИД – див. *Вид і рід*.

РІХАРД Сен-Вікторський (*Richardus de Sancto Victore*) (бл. 1123 – 1173) – «великий споглядач», що поєднав у своїй творчості чіткість схоластичного раціоналізму і глибину містичного досвіду; вже за життя набув популярності далеко за межами монастиря.

Усе свідоме життя Р. проходить в обителі св. Віктора. У 1159 стає помічником настоятеля, а згодом – настоятелем монастиря. Талановитий продовжувач традиції Сен-Вікторської школи, що намагалася залучити увесь людський досвід пізнання Бога: чуттєвий, раціональний і містичний. Р. не брав участі у схоластичних диспутах, але був обізнаним у здобутках сучасних йому філософії й теології. Він безперечно визнавав світську науку та освіту, проте вважав їх неспроможними дістатись сакральних глибин істини. Він піддавав критиці схоластів,

❖
P
❖

що намагались розумовими засобами досягти положень християнських догматів, тобто ставили *Арістотеля* вище за Христа. Сам він вважав, що дійсним підґрунтям осягнення Бога є не стільки силогістична розсудковість, скільки любов Христова, яка освітлює цей шлях.

Оси. праці Р. умовно можна поділити на три групи: спекулятивні, містичні й екзегетичні. До спекулятивних слід віднести трактат з шести книг «Про Трійцю», де логічно доводиться божественна природа Лиць; співвідношення Лиць і божественної субстанції, безумовна троїстість Бога тощо. Поєднання в ньому схоластики і містики є показовим. Коло містичних робіт складають «Приготування душі до споглядання», «Чотири шаблони полум'яної любові» тощо. Для екзегези Святого Писання Р. застосовує алегоричний метод («Винятковий трактат»).

Р. створив розгорнуту систему містичного екстазу, проте вимагав, щоб правильність екстазу постійно перевірялась на Біблії. Містичне богослов'я вирішує проблему сходження душі від чуттєвого рівня до єднання з Богом. Це, перш за все, передбачає процес самовдосконалення і звернення душі до самої себе з метою народити із себе чесноти, а потім звернутись до себе, стати дзеркалом Бога, щоб у ньому народилось самопізнання, можливість божественного споглядання і бугтя в ньому.

На думку Р., споглядання має шість рівнів. Перший – споглядання чуттєвого світу, щоб у його красі спостерігати Бога. Другий – споглядання занурюється в причини речей, спостерігаючи в них могутність і мудрість Бога. Третій – споглядання досягає надчуттєвого в чуттєвих речах, знаходячи в них віддзеркалення божественної сутності. Четвертий рівень – душа спостерігає виключно духовні істоти: душі, янголів, відкриваючи в них образ Бога. П'ятий – постає як споглядання Бога, але «раціональним оком», тобто в Його сутності й атрибутах. Споглядання на шостому рівні спрямовано в таїну Божества: спочатку на божественну Трійцю, а потім на таїну Божественного одкровення.

Р. вважає доцільним розрізнати саме споглядання за ступенями його інтенсивності. На першому – дух розширюється, душа отримує певну «сферичність» бачення. На другому – дух сходить, входячи всередину божественного світла, тобто споглядання виходить за межі звичайного життя людини. На третьому – дух відчужується від самого

себе і споглядальний дух цілком занурюється в океан Божественного Світла. Таким чином душа прямує до містичного екстазу, в якому вона опиняється у Світлі Любові Божественної Присутності, поєднання з Котрим складає суть містичного досвіду, завдячуючи якому людині розкривається дійсна основа її душі.

«РОЗРАДА ВІД ФІЛОСОФІЇ» («De consolatione philosophiae») – найвідоміший з творів *Северина Боеція*, в якому автор розмірковує над філософсько-світоглядними питаннями моралі й самовизначення особистості. Праця має виразно сповідальний характер і є вельми різноманітною за літературною стилістикою написання. Вона створена у формі «сатури», коли прозаїчні частини перемежуються з поетичними. З п'яти книг «Р. ф.» перша нагадує сповідь, друга – моралістичну діатрибу, третя – діалог, четверта і п'ята – теоретичний трактат. Написана у в'язниці під час втрат і відчаю, «Р. ф.» відображає душевні муки автора, який нарешті знаходить розраду в спілкуванні з дамою Філософією, що наставляє і виліковує від розпуки.

На думку дослідників, філософські ідеї, викладені у творі, Боецій здебільшого запозичив із неоплатонізму, вчення Платона, *Арістотеля* й *Августина*. Проте, слід зауважити, що твір складається передусім з особистісних розмислів і виявляє цілісну і завершену позицію автора. Визначною для «Р. ф.» є проблема Долі, що аналізується Боецієм крізь призму уявлення про фортуна і фатум. Автор наголошує, що людині варто не перейматися примхами фортуни, а слід замислюватись над істинними джерелами справжнього щастя, яке не може ґрунтуватися на тимчасових і випадкових обставинах. Боецій ставить питання: чи існує безвідносне, найвище і абсолютне Благо, те завдяки чому можлива моральнісність та розрізнення добра і зла? Такою інстанцією є, на його думку, Бог – Благо, а тому, чим ближча людина до Бога, до Божественного Провидіння, тим менший вплив примх Долі вона відчуває на собі. У розмові з Дамою-Філософією Боецій-в'язень приходиться до висновку, що слід вчитися розрізняти цінності вічні та ілюзорні – обумовлені марновірством, дріб'язковістю і себелюбством. Він долає відчай і погоджується з неминучістю Долі, яка є втіленням величного Божественного Провидіння. Боецій ретельно аналізує проблему напередвизначеності майбутнього і підсумовує твір висновком про те, що Божественне Провидіння не обмежує свободи

людини. Особистість всупереч усьому здатна сама визначити свій життєвий шлях, і ніщо не може зробити її нещасливою, якщо вона живе за принципами добра, та наближується в цьому до Бога.

Г.В. Бокал

РОСЦЕЛІН (Roscelinus) Іоанн (бл. 1050 – бл. 1122) – який стисло і чітко висловив суть власної теоретичної позиції у фразі, що стала візиткою середньовічного номіналізму: «Універсалії – це лише коливання голосу» (буквально – *flatus vocis*).

Навчався в Суассоні й Реймсі, згодом викладав у Турі та Локменасі. Був призначений каноніком у Комп'єні, де також займався викладацькою діяльністю. Брав участь у теологічних і філософських дебатах з приводу універсалій. Вчитель П'єра Абеляра.

Літературних праць Р. або не писав, або вони зникли. Має місце лише лист до Абеляра, в якому Р. дуже обережно висловлює свої теологічні погляди. Решта – непрямі свідчення його опонентів (*Ансельма Кентерберійського*, П'єра Абеляра, Іоанна Солсберійського тощо).

За свідченням Ансельма Кентерберійського, Р. стверджував, що реально існують лише одиничні речі, а поняття є реальними як «коливання голосу», або «повітря, що звучить». Звідси – будь-яке одиничне не може бути загальним, а загальне – одиничним. Ансельм докоряє йому: хто не йде далі окремого індивіда, той не зможе зрозуміти природи людини на рівні загального, тобто сутності. Абеляр свідчить, що, на думку Р., відмінності, які ми констатуємо в речах, не можна переносити на об'єкти, бо в об'єктивному світі існують лише замкнені єдності. Це положення також підтверджує заперечення Р. об'єктивної реальності загальних понять. Поряд із гноссологічним інтересом, головним для Р. було з'ясування номіналістичних висновків щодо вчення про Трійцю. Якщо погодитись, що реально існують тільки індивіди, то і три Божественних лица слід трактувати як три індивідуальні субстанції. Саме це слугувало приводом для звинувачення Р. у тритєїзмі, а церковний собор у Суассоні об'явив його вчення єретичним і примусив філософа до зречення. Після Р., протистояння реалізму і номіналізму перетворилось на запеклу боротьбу, що привело до пошуків нових аргументів на теоретичному рівні з обох сторін.

◆
P
◆

СХОЛАСТИКА (лат. scholastica, від schola – школа) – шкільна наука, шкільний рух у період західнохристиянського Середньовіччя; релігійно-філософські вчення, що, на протипагу містици, вбачали шлях осягнення Бога в логіці та дискурсі. Для С. (IX-XV ст.) характерним є те, що наука і філософія ґрунтувались на християнських істинах, які мали своє вираження в догмах. Проте і в цей час було висловлено багато думок, що не узгоджувались з догмами християнства, особливо під прикриттям вчення про подвійну істину. В історії С. вирізняють три стапи: рання, середня і пізня.

Рання С. (IX-XII ст.) стоїть на ґрунті нерозчленовування, взаємопроникнення науки, філософії, теології. Будується на платонізмі й неоплатонізмі. Вивчає і систематизує філософські здобутки патристичної доби. Характеризується оформленням схоластичного методу («sic et non» – «так чи ні») у зв'язку з осмисленням специфічної цінності та специфічних результатів діяльності розсудку і у зв'язку з дискусією про універсалії. Визначними культурно-освітніми центрами в цей час стають філософські школи. Осередком «граматичних студій» вважалась Шартрська школа, одним із головних завдань якої було розв'язання проблеми «слова» (імені) і «мови», через яку її представники намагались вирішувати всі інші питання. Іоанн Солсберійський – вихованець цієї школи – підкреслював, що «граматика є коліскою усякої філософії». Видатними представниками цієї школи були брати Бернар і Т'єррі Шартрські, Гільом де Конш. Інша відома філософська школа була сформована на базі гуртка прихильників філософії, що цікавились схоластиком, вільними мистецтвами і навіть науками, хоча і вважали, що пізнавальні зусилля людини можуть бути реалізовані виключно у сфері містичного пізнання Бога. Цей гурток склався в абатстві Св. Віктора на околиці Парижа. Засновником його був Гільом із Шампо, а видатними представниками – Гуго Сен-Вікторський та Рішар Сен-Вікторський. Взагалі витоки стилю мислення, що був характерним для ранньої С., знаходимо ще в *Алжуїна* – засновника Палатинської школи при дворі Карла Великого, і у Іоанна Скота Еріугени. Серед видатних постатей цього періоду – Адельгард з Бата, Росцелін, П'єр Абеляр, Гільберт Порретанський, *Бернар Клервоський*, *Ансельм Кентерберійський* та ін.

Середня С. (XIII ст.) характеризується остаточним розмежуванням науки і філософії (особливо *натурфілософії*) від теології, а також

розповсюдженням і впливом вчення *Арістотеля*. Формується філософія великих Орденів, особливо францисканського і домініканського. Це час завершених релігійно-філософських систем. Серед них системи Альберта Великого, Александра Гельського, Бонавентури, Томи Аквінського, Іоанна Дунса Скота, Роберта Гросетеста, *Роджера Бекона*. Це час палких дискусій між послідовниками *Августина*, Арістотеля і Аверроеса; між томістами і скотистами. Середня С. розробила і внесла у філософську скарбницю докази буття Бога, божественного творення; запропонувала шляхи вирішення проблеми універсалій, співвідношення віри і розуму. Це був час великих філософсько-теологічних енциклопедій.

Пізня С. (XIV-XV ст.) характеризується раціоналістичною систематизацією теологічного знання (внаслідок якої термін «С.» отримав негативний зміст), подальшим формуванням природознавчого та натурфілософського мислення, виробленням логіки та метафізики ірраціоналістичного спрямування, остаточним відмежуванням містики від церковної теології. У цей період зростає впливовість номіналізму. У зв'язку з тим, що з поч. XIV ст. церква вже остаточно надала перевагу томізму, С. з релігійного боку перетворилась на історію томізму. Найвпливовіші представники пізньої С.: Альберт Саксонський, Іоанн Бурідан, Ніколай Орезмський, Вільям Оккам тощо. У добу Гуманізму, Відродження, Реформації С. перестала бути єдиною можливою формою західної науки і філософії.

ТАПАН (II ст. – поч. III ст.) – витончений філософ, натхненний полеміст, своєю теоретичною і практичною діяльністю намагався зміцнити філософію єдності слова і діла, проте його палкість часто спричиняла ухил в ересь.

За походженням Т. – сирієць, всебічно освічена людина. Багато мандрував на Сході; навчався в різних школах; після прибуття до Риму стає учнем Іустина, який поєднував викладання християнського вчення з вивченням античної філософії. Після смерті Іустина Т. відійшов від деяких положень християнства, повернувся на Схід, де заснував гностичну секту енкратитів, відому своїм аскетичним способом життя.

За свідченнями дослідника IV ст., автора «Церковної історії» Євсевія Кесарійського, а також сучасників Т., твори останнього були

широковідомі й цінувались християнськими мислителями. Проте до наших часів дійшла тільки його апологія – «Промова проти еллінів».

Центральною темою твору постає аргументація зв'язку двох світів., яку Т. знаходить як у факті божественного творення, так і в ідеї всезагального апокатастасиса. «Бог был вначале; а начало есть, как мы приняли, разумная сила. Господь всего, будучи основанием всего, прежде сотворения мира был один; поелику же Он есть сила и основание видимого и невидимого, то вместе с Ним было все; с Ним существовало как разумная сила, и Само Слово, бывшее в Нем. Волею Его простого существа произошло слово, и Слово произошло не напрасно – оно становится перворожденным делом Отца» (Татиан. Речь против эллинов // Ранние отцы церкви. – Брюссель., 1988. – С. 373-374). Т. наголошує, що Слово, на відміну від створеного, народжується шляхом повідомлення, а не за допомогою відсікання, бо те, що відсічено, відділено від першопочатку, а те, що виникло через повідомлення і прийняло вільне служіння, не зменшує того, від кого походить. Тим самим Т. закладає цеглину у справу логічного доведення рівності Отця і Сина в Трійці.

Божественний початок є запорукою воскресіння. Як тільки Бог, на думку Т., постає як Початок, ним приводяться до актуальності протилежності: «час-вічність», «скінченне-нескінченне», «смертне-безсмертне», «дух-матерія», «кінець-воскресіння» тощо. Адже до творення Бог – Єдиний; це одиничність невимовного, ненародженого, безіменного, де не мають сенсу будь-які визначення і протилежності. З «початком» Єдине вже ніби повертається такою іпостассю, що покладає множинне, тобто тварне, скінчене, смертне. Але, вважає автор, ми створені не для того, щоб остаточно зникнути в смерті. Можливо, ми створені саме для того, щоб скінчитись як скінчене і знов повернутись у божественну силу. Смерть ніби залучає до безсмертя, але для цього людина має повернути собі втрачену внаслідок гріхопадіння здатність слухати Слово, знаходити нескінченне в скінченому, а божественне – в собі. Це буде умовою «повернення» і воскресіння.

ТЕЛЕЗІО (Telesio) Бернардіно (1509-1588) – італ. натурфілософ доби Відродження. Походив із знатного роду, навчався в Падуанському університеті, по закінченні якого (ступінь доктора в 1535) вступає до гурту мислителів, що був відомий як Козентинська академія. Проживав переважно в Неаполі та Козенці. Перші дві книги великої роботи Т. «Про

природу речей відповідно до їхніх принципів» («De rerum natura juxta prorpria principia») надруковано в 1565, розширене вид. в 9 кн. — у 1586.

Падаючи переваги емпіричним методам у дослідженні природи, Т. вважав, що існує лише один шлях до розуміння «будови світу та речей» — це вивчення природи з її самої, згідно з її власними началами. Тому властивості речей природного світу завжди «слід виводити із самих речей», осягаючи їх за допомогою чуттєвого сприйняття, а не за посередництвом розуму. Отже, за Т., основа пізнання — відчуття. На відміну від розуму, вони більш досконалі та достовірні, наділені необхідною здатністю до узагальнень і тому заслуговують більшої довіри. Критикуючи схоластичний аристотелізм як умоглядне знання та позбавляючи його виняткового значення, Т. не відкидає розуму взагалі як засобу пізнання, а наділяє його функціями відображення та оцінки тієї інформації, що сприймається відчуттями.

Стрижневою темою натурфілософії Т. є вчення про три принципи (начала), з яких складаються всі речі природного світу. Сутність будь-якої речі визначається певним поєднанням двох активних начал («діючих природ») — тепла й холоду, та одного пасивного — «тілесної маси», матерії. Аспекти тепла та холоду безтілесні й не здатні існувати самі по собі (поза матерією), але як активні принципи постають вирішальними чинниками будь-яких змін та перетворень у світі, їхні кількісні співвідношення якісно обумовлюють фізичні стани та властивості речей. Пасивний принцип — матерія — надає речам тілесності та маси, вона самототожна, незнищенна, інертна, «темна» і «майже мертва». Вміщення (сприйняття) матерією активних начал зумовлює можливість існування речей. Зокрема принцип тепла виступає джерелом руху в природі (Т. заперечує першорухій *Аристотеля*), а також витоком та основою будь-яких форм органічного життя.

Простір всесвіту скрізь однорідний (ізотропний) та тілесний (заповнений матерією). У речовині землі персважає принцип холоду (пільма, нерухомість, щільність); сонце та небо (уособлення принципу тепла) складені з «вогню» — чистої та прозорої, «рухливої, тонкої та світлої» «субстанції». За Т., світ створений Богом. Небесним тілам і природним речам Творцем одвічно надана здатність руху (завдяки принципу тепла), тому світобудова не потребує постійного втручання Його волі (цілком деїстичний принцип). Як і життя взагалі, свідомість

та душу людини Т. витрактовує як результат дії «життєвого принципу», «природного духу», що пов'язаний з активним началом тепла. Цей «дух» (spiritus) є субстанцією душі, розподілений по всьому тілу, здійснює його рух та надає можливості людині відчувати. Він також зумовлює прагнення людини до самозбереження як природної властивості всіх живих істот. Тобто, за Т., «життєвий дух» людини споріднений із «духом» тварин, але сутнісно є більш «тонким», «теплим» та «благородним». Проте потяг людини до вищого знання і самовдосконалення, особливу специфіку її свідомості та певні соціальні якості (любов до ближнього, здатність до самопожертви) Т. пояснює наявністю в неї другої – «вищої», «божественної» – душі. Якщо перша – смертна і гине разом із тілом, то друга – нематеріальна, безсмертна, вічна. Як «богонагнєнна» вона наділена здатністю до пізнання Бога, яке Т. відкладає на її майбутнє позатілесне («небесне») існування.

Емпіричні методи дослідження природи, як теоретичні та методологічні засади дослідного природознавства, розробляли послідовники Т.: Т. Кампанелла, Ф. Бекон, Т. Гоббс.

Є.В. Козлов

ТЕОЛОГІЯ (грецьк. Θεολογία, букв. – богослов'я) – вчення про Бога, яке побудоване в логічних формах ідеалістичної спекуляції на підставі текстів, що вважаються свідченням Бога про Самого Себе, або Одкровення. Т. передбачає концепцію особистісного Бога, Який повідомляє людині знання про Себе за допомогою Власного Слова. Отже, Т. можлива тільки в рамках теїзму. Містичні вчення нетеїстичних релігійних систем не можуть бути зараховані до феномена Т. – серед них конфуціанство, даосизм, дзен-буддизм тощо. У точному значенні слова про Т. можна говорити стосовно віровчення трьох теїстичних релігій – іудаїзму, християнства, ісламу. Щодо індуїзму та буддизму, то теїзм як форма мислення можлива всередині них лише тому, що вони містять тільки елементи останнього. У філософії християнського Середньовіччя термін Т. пройшов шлях від ототожнення в патристиці з язичницькими вченнями про богів і античною філософією взагалі, а тому і неприйняття, до усвідомлення в ній «священного вчення» (Тома Аквінський), тобто дисципліни, відмінної від філософії, – у зрілій схоластиці. У Т. розрізняють дві форми: одна передбачає понадраціональне одкровення, а друга зводиться до раціоналістичної інтерпретації останнього. Звідси – двохярусна конструкція: нижчий ярус – філософська спекуляція про

Абсолют як Сутність, Першопричину і Мету усіх речей (співзвучна з розумінням «Т.» *Арістотелем*), вищий — «істини одкровення», безпосередньо повідомлені у «слові Бога», а тому не підлягають філософському осмисленню і логічному викладенню. На цій підставі Гуго Сен-Вікторський вводить поняття «світська Т.» (найвища з умоглядних філософських дисциплін) і «божественна Т.» (подана Богом у втіленні Логосу і в церковних таїнствах). Згодом ці два види Т. отримали чіткі визначення «природної Т.» (*theologia naturalis*) і «Богоодкровенної Т.» (*theologia revelata*), і були осмислені в контексті антиномії «природи» і «благодаті».

ТЕРТУЛІАН Квінт Септімій Флоренс (*Quintus Septimius Florens Tertullianus*) (бл. 160 – 222) — дивовижна парадоксальність мислення якого — не данина простому епатажу, а перспективний підхід до усвідомлення можливостей людського розуму, що має межі у власній природі.

Т. — перший з визначних християнських богословів і моралістів, що писав латиною — мав для лат. патристики таке саме значення, як Оріген для грецьк. Походив із язичницької родини; вивчав право і риторику в Римі, де заробив собі репутацію майстерного адвоката. У 193 під впливом свідчення християнських мучеників приймає християнську віру і оселяється в Карфагені, де стикались і змішувались всі відомі течії «нової релігійності», а само християнство було ще мінливим і неусталеним. Т. намагається окреслити контури християнської віри, захищаючи її від язичників, іудеїв, еретиків, гностиків тощо. Максималізм спонукав його приєднатись (бл. 207) до монтанізму — харизматичного руху, представники якого виступали проти церковної ієрархії та очікували в найближчому майбутньому другого пришествя Христа. Члени секти закликали до відмови від власності й до умертвіння плоті. Цей заклик мав гарячий відгук серед бідних прошарків населення.

У теоретичному плані Т. був близьким до ранніх апологетів, але йому не був притаманний системотворчий пафос Орігена. Проте він багато зробив для становлення християнської догматики, і тому може вважатись творцем лат. теологічної лексики. Серед трьох десятків творів, що дійшли до нас, особливу увагу привертають «Апологетик», «Про свідчення душі», «Про душу», «Про плоть Христа», «Проти Маркіона».

На відміну від Климента та Орігена, які намагались осмислити релігійні догмати і перекласти положення віри на мову логіки і раціонального філософування, Т. впевнений, що абсолютно адекватний

переклад взагалі неможливий: віра і розум — не тотожні поняття і не висчерпують одне одного, бо належать різним станам свідомості. Розглядаючи процеси народження, смерті й воскресіння Божого Сина, він зіставляє різні ідеологічні погляди на ці явища. Отже, т. зв. «парадокси» — співставлення можливого в одній ідеологічній сітці координат і незрозумілого і абсурдного в іншій. Тому не шукає спільного між «Афінами» і «Єрусалимом», бо переконаний, що розум має зупинитись там, де починається віра, а пізнати Бога може лише сама душа, яка є християнкою за природою і водночас заступницею віри: душа є першою щаблюною пізнання, безпосередньо дарованого Богом. Всі наступні щаблі — опосередковані нею, або одухотворені. Витоком знання є не просте незнання, а відкритість істини. Ось чому, «душа старіша за букву, слово — за книги..., і сама людина — старіша за філософа і поста» (Тертуліан. () свідетельстве души // Избранные сочинения. — М., 1994. — С. 87). Душа інтуїтивно містить у собі всю премудрість, яка потім частково може бути розгорнута розумом. Для Т. пріоритет Єрусалима над Афінами цілком природний, як пріоритет «простоти серця» над «стоїчним, платонічним і діалектичним» розумом. Розум — інструмент пошуку невідомої істини в той час, коли вона вже відома (серцем) християнам.

Вираз «вірую, тому що абсурдно» часто редукують до суцільного ірраціоналізму, проте його філософський сенс містить переконання в необхідності свідомого обмеження розуму, як такого, що має межі у власній природі.

При всіх християнських інтуїціях Т. буває непослідовним: для нього Бог є тіло, але максимально тонке, розріджене тіло, яке краще називати вже не тілом, а духом. Тобто принципова відмінність тіла і духу у вихідній позиції нібито знята. Відчувається непослідовність у розумінні Трійці, хоча беззаперечним пріоритетом християнського мислителя є введення ним термінів «Трійця» і «Особистість» відповідно до характеристики іпостасних розмежувань єдиного Бога. Проте тут, як і в апологетів, знаходимо відлуння ідеї субординації. У Т. Бог-Отець — абсолютна досконалість; друга іпостась, або лик Божества — Син — є досконалістю нижчого гатунку порівняно з Отцем. Адже у Сина, згідно з Т., зовсім інша сутність: він походить із сутності Отця, але сам вже не є цією сутністю. Отцю властива нескінченна благодать, Синові ж — тільки нижча, яка стосується окремих явищ. Отець

є абсолютною єдністю. Народження Сина відбувається в часі, тобто був час, коли Сина ще не було. Син постає як «ідеальна множинність» і є умовою для будь-якої матеріальної множинності. Душа також є прозорим тілом, що випромінює світло і зароджується матеріально, а не вселяється в тіло, подібно до думки Платона. Таким чином, на поданих прикладах можна констатувати теоретичну залежність Т. від античної мисленневої спадщини. Водночас – це постать, яка мала великий вплив не тільки на сучасників, але й на духовних нащадків наступних часів.

ТОМА АКВІНСЬКИЙ (Thomas Aquinas), **Фома Аквінський**, **Аквінат** (бл. 1224 – 1274) – відомий як «Doctor angelicus» – видатний середньовічний філософ, представник «золотої доби» схоластики, богослов, систематизатор ортодоксальної схоластики, засновник одного з двох пануючих її напрямів – томізму.

Походить з графського роду д'Аквіно. Виховувався та навчався в бенедиктинському монастирі Монтекассіно, а вищу освіту здобув у Неаполітанському ун-ті (1239-43). Саме в цей час він робить свій вибір на користь домініканського братства. Незважаючи на заперечення родини, Т. А. у 1244 вступив до домініканського ордену. Завершує навчання під керівництвом Альберта фон Больштедта (Альберт Великий) в ун-тах Парижа (1245-48) і Кельну (1248-52). Викладав у Парижі, Римі, Неаполі. З 1259 повертається до Італії, де займається богословською і викладацькою роботою в папській курії до 1269. У 1269-72 очолював у Паризькому ун-ті боротьбу з авероїстами на чолі із Сігером Брабантським, і хоча він вийшов із дебатів переможцем, його фізичні сили були значно підірвані. Він знову повертається до Неаполя. 7 березня 1274, по дорозі в Ліон, куди він був запрошений на Собор папою Григорієм X, помирає в цистеріанському монастирі Фоссанова. У 1323 Т. А. був зарахований до лику святих. У 1567 папа Пій V визнає його Вчителем католицької церкви. Згодом його вчення визнають офіційною філософською доктриною католицизму, а основним духовним центром томізму стає Паризький ун-т.

Теоретична спадщина Т. А. дуже значна і її взагалі важко переоцінити. На думку А. Койре і В. Кроффа, саме Т. А. заклав підґрунтя традиції філософії Нового часу, тобто думка Декарта і Ляйбніца прямує шляхами, що були закладені Аквінатом. За 49 років життя ним було

написано багато творів, але головне місце належать працям «Сума теології» («Summa theologiae»), яка написана для студентів-теологів, складається з трьох частин і в систематизованому вигляді охоплює всю філософську і теологічну проблематику, і «Сума проти язичників» («Summa contra gentiles»), або «Сума філософії», яка має чотири частини і присвячена захисту основних засад християнської віри. Крім того, він писав філософсько-теологічні статті, серед яких «Про істину», «Про суще і сутність», «Про душу», коментарі на біблійські тексти, до творів *Арістотеля*, Прокла, Петра Ломбардського тощо. Стиль викладення чіткий, логічно деталізований, що, на думку Гстеля, забезпечує ґрунтовність метафізичної думки з будь-яких питань теології та філософії. Т. А. залишив безліч спеціальних богословських і полемічних трактатів, проповідей, листів і поезій.

Вчення про Бога. Т. А. Визнає – якщо Бог є Першосуще, яке усе перевершує і є Причиною всього існуючого, то для Його пізнання слід звернутись до шляху заперечень. «Ибо божественная субстанция превосходит своей непомерностью всякую форму, которой достигает наш ум: поэтому мы не можем постичь Бога, познав, что он есть» (Фома Аквинский. Сумма против язычников. – Долгопрудный., 2000. – С. 91, 93). Разом з тим, весь світ свідчить про Нього, нібито доводить Його буття. На це звертали увагу і попередні християнські мислителі, проте не усі їх аргументи на користь Божественного буття влаштовують Т. А. Так, у «Сумі проти язичників» він аналізує відомі докази і багато з них вважає невдалими. Не переконує Аквіната і т. зв. «онтологічний доказ» *Ансельма Кентерберійського*. За Т. А., докази повинні мати апостеріорний характер. У «Сумі теології» він пропонує п'ять шляхів до визнання Бога: в першому Т. А. іде від існування речей, що рухаються, до необхідності існування «нерухомого першодвигуна»; в другому – від існування порядку, або ієрархії діючих причин до існування першої недетермінованої причини; в третьому – від існування речей, що здатні або мати, або втрачати буття, до існування абсолютно необхідного сущого; в четвертому – від існування ступенів досконалості у скінчених речах до існування сущого, що є причиною усіх скінчених досконалостей; у п'ятому – від причинної доцільності в тілесному світі до існування розуму, що відповідає за порядок і доцільність у світі в цілому.

Бог є чиста актуальність. «Первое действующее, то есть Бог, не имеет примеси потенции, но есть чистый акт» (Фома Аквинский. Сумма против язычников. – Долгопрудный., 2000. – С. 99). Бог «довічний», «незмінний», отже «Він в жодному відношенні не є можливе буття», або «буття в потенції». Якщо Він – Бог, Він «є саме буття». Сутність Бога і буття Бога тотожні. Проте у творіннях сутність і буття не співпадають, бо останні лише беруть участь у бутті. В ангелів сутністю є «чиста форма», а сутність тілесної речі – єдність форми і матерії. Матерія і форма – надчуттєві принципи, що утворюють будь-яку тілесну річ. У тілесному світі Т. А. вирізняє чотири рівня актуальності: перший – неорганічної природи, де форма є тільки зовнішньою визначеністю речі; другий – рослинний світ, де форма є кінцева цільова причина речі, яка задана із середини визначати останню; третій – світ тварин, де форма забезпечує не тільки організаційну доцільність, але й дійову спрямованість; четвертий – людина, де форма є субстанцією, субстанційним принципом відчуття, пізнання, воління тощо.

Для своєї метафізичної побудови Т. А. запозичує з аристотелівської філософії дві категорії – «матерія» і «форма». Матерія – це «чиста потенція», а тому не може виступати самостійним діяльним першопочатком. «Материя не есть начало действия, а потому действующее [начало] и материя в одной и той же [вещи] не совпадают согласно Философу» (Там само. – С. 101). Як чиста потенція, або матерія «як така», вона не може існувати самостійно. Вона – це лише «можливість» тілесних предметів, умова їх існування як окремих одиничних індивідуальних об'єктів, з певними кількісними обмеженнями, що належать окремому індивіду з усіма притаманними йому акциденціями. Отже, всі тілесні об'єкти реально отримують окреме буття не через їх форму, а лише за допомогою матерії.

Форма – це «актуальність», це діяльний початок, завдяки якому речі стають реальною дійсністю. За Т. А., форма є першим діяльним принципом, а також метою матерії, що приводить речі до буття як прояву роду і виду. Якщо матерія у Т. А. є умовою індивідуалізації речей, то форма постає принципом оформлення кожної речі й надання окремого статусу. Форма є сутність буття, а також мета, до якої прагнуть усі речі. «Усе діюче діє лише тому, що володіє формою». Т. А. розрізняє субстанціальну і акциденціальну форми; форми «матеріальні», або такі,

що перебувають у чомусь іншому, і форми «нематеріальні», що володіють духовною природою. Чисто духовною формою є Бог, ангели вже мають у собі деяку потенційність, а вже людські душі мають навіть потребу в матеріальному носії.

Співвідношення можливості й дійсності постають як співвідношення сутності та існування (такий розподіл має сенс у тілесному і в духовному бутті). Сутність відіграє роль можливості, а існування – дійсності. «Існування» значуще в метафізиці Т. А. тому, що саме воно переводить сутність у дійсність. Тобто все, що здійснено в одиничній речі, є таким завдяки існуванню. Саме через філософське осмислення взаємовідношення понять «сутність» та «існування» Т. А. приходиться до прямого ствердження необхідності творчої діяльності Бога і обґрунтування акту творення.

Про співвідношення теології, філософії, віри і розуму у світогляді Т. А. У працях Альберта Великого паризького періоду був покладений початок розподіленню філософії та природознавства – з одного боку, і теології – з іншого, єдність яких не викликала сумніву з II ст. Альберт прямо сформулював питання – чи є теологія наукою, відмінною від інших наукових дисциплін, і дав на нього стверджувальну відповідь. Свого вчителя наслідував Т. А. Природа наук, за Т. А., двоїста. За нею останні поділяються таким чином: перші базуються на даних, що отримані за допомогою природних пізнавальних здібностей; інші – на знаннях, які належать Богові й відкриті лише тим, хто мав одкровення. Тому теологія – священна наука, адже свої положення отримує безпосередньо від Бога. Вона може запозичити дещо від філософії, але не тому, що в неї в цьому є необхідність, а заради доступності викладення її положень і недостатності людської підготовки. Саме в такому сенсі філософія є «служницею теології». І хоча кінцевий об'єкт пізнання і філософії, і теології є Бог, предмет філософії – «істини розуму»; предмет теології – «істини одкровення». Істини розуму не тотожні до істин одкровення, тому не всі істини одкровення доступні раціональному обґрунтуванню. Проте релігійна істина не потерпає від цього, адже розум – то преамбула до віри, і як преамбула філософії автономна стосовно віри. Пізнання природи іншими науками не суперечить теології, але повинно розумітися тільки як попереднє підґрунтя і підготовка відкриття «царства благодаті». У певному сенсі, така позиція мала

плідний вплив на розвиток науки, пробуджуючи інтерес до неметафізичного підходу у вивченні оточуючого світу. Вона сприяла створенню наукових трактатів, дійсних «сум» в окремих галузях знань, що проклали шлях природознавству Нового часу.

Проблема пізнання. Щодо універсалій, Т. А. – поміркований реаліст. Всезагальне, за ним, існує трояко: «до речей» (в розумі Бога, як ідеї майбутніх речей, як довічні прообрази суцього), «в речах» (як ті самі ідеї, що отримали конкретне існування) і «після речей» (у свідомості людини як результат абстракції). Універсальний характер понять має витоки в абстрактній силі інтелекту. Тому універсалії частково є наслідком абстрактної діяльності інтелекту, а частково – відбиттям самої реальності. Тобто універсалії – це поняття людського мислення, що виходять з реального світу, і піднімаються до світу божественних мислеформ.

Покажчиком живого, якому властива душа, постають рослини, тварини і люди, але межа пізнання, за Т. А., проходить між рослинами і тваринами. Рослини не пізнають внаслідок своєї «матеріальності», бо їх форма (душа) надто занурена в матеріальне і не панує над ним. Здібність до пізнання тим більша, чим більш оформленим є тіло, чим більше воно підпорядковано душі. Людині властиві чуттєве й інтелектуальне пізнання. У дольньому світі пізнання починається з чуттєвого досвіду, що формує чуттєві образи, з яких інтелект потім абстрагує мисленнєвий образ речі, що підлягає дослідженню, і визначає сутність останньої. Істина є відповідність інтелекту і речі, проте самі ж природні речі є істинними за умов відповідності їх божественним прообразам. «Божья истина – первая и высшая истина... Божья истина – мера для всех истин... так истина искусственных созданий – искусство мастера» (Там само. – С. 275). За Т. А., інтелект підпорядкований волі. З усього створеного Богом найдосконаліше знання в янголів. (Т. А. докладно пише про янголів, щоб людина краще усвідомила свій стан). Янгол є першим божественним творінням і представником горнього світу. Янгол – також чистий і актуальний, але не такий як Бог, бо як творіння він не вичерпується актом. Янгол одиничний як рід, але й місткий як рід. Пізнання янголів близьке до пізнання Бога, проте й далеке. У «Коментарях» до трактату Діонісія Ареопагіта «Про небесну ієрархію» Т. А. розмірковує, чому існує стільки янгольських чинів, і відповідає, що янголи бувають більш досконалі й менш досконалі.

Ступінь їх досконалості тим більша, чим менша кількість понять їм потрібна для пізнання. Люциферу, наприклад, достатньо була найменша кількість понять. Бог для пізнання взагалі не потребує понять, бо Він пізнає все в Слові, а Слово не відрізняється від Бога, воно тожне Йому. Люди ж приречені використовувати безліч слів. Янгол пізнає за допомогою понять, що йому притаманні. Таке пізнання є споглядално-інтуїтивним, і воно властиво усім чистим духам. Таке пізнання отримує людина після смерті, завдяки світлу слави, проте тут, на землі, воно неможливо. Тому все, що є в нашому інтелекті, мало пройти крізь почуття.

Антропология Т. А. будується на розумінні людського індивідуума як особистісне поєднання душі та одухотвореного нею тіла. Душа нематеріальна і самосуца, тобто субстанційна, проте сама по собі ще не є завершеною людиною і отримує своє виправдання лише через тіло. Цю ідею Т. А. протиставляє платонічно-августинівській лінії, що ігнорувала значущість тіла, а також авероїзму (Сігер Брабантський), який відкидав сутнісну реальність особистісної душі на користь єдиній безособистісній інтелектуальній душі усієї одухотвореної світобудови. За Т. А., тіло бере участь і в суто духовній діяльності людини, і навіть зумовлює останню. Коли душа полишає тіло, в ній залишаються дві суттєві потенції: мислення і воління. Людина — єдність і особистість. Розумна душа є основою людської особистості. Проте особистістю постає тільки цілісна людина. Хоча в ієрархії тварного світу людина посідає досить високу сходинку, але в ієрархії інтелектів та духовних якостей людська душа займає останнє місце. Бо тільки в Бога інтелект є сутність, у людини — це тільки потенція сутності, отже, не інтелект мислить в людині, а цілісна духовно-тілесна людина мислить за допомогою інтелекту.

Етика Т. А. базується: по-перше, на визнанні людської волі як незалежної; по-друге, на вченні про суще як благо і про Бога як Абсолютне Благо; по-третє, на вченні про те, що зло є позбавленість блага. Блаженство, за Т. А., постає як найвища людська діяльність — теоретична, — метою якої є пізнання істини в її абсолютному вираженні, тобто Бога. Досконале пізнання Бога, а тому й найвище блаженство полягають у безпосередньому спогляданні Божественної сутності, що можливе лише в раю, або у виключних випадках на землі в стані містичного екстазу. Для здійснення моральних вчинків людина має керуватися при-

родним ладом як в особистому, так і в суспільному житті. В етиці Т. А. знаходимо елементи етики стоїків та неоплатоніків, що були переосмислені в душі етичних ідей Нового Заповіту і патристики.

Значним є внесок Т. А. в інші галузі філософських наук. Зокрема в логіці: теорія тотожності предметів, коментарі до творів Арістотеля, дослідження теорії логічних виведень, розробка проблем модальної логіки. Відомі вчення про суспільство і державу, де Т. А. формулює мету державної влади і аналізує форми державоустрою.

Філософсько-теологічна система Т. А. вважається найвищим доробком у розвитку ортодоксальної схоластики. З XIV ст. його вчення (томізм) є провідним напрямком філософії католицизму. А в енцикліці від 4 серпня 1879 папа Лев XIII офіційно визнав вчення Т. А. (томізм) філософією усієї католицької церкви. У XIX-XX ст. на його основі сформувалась окрема філософська течія новітньої філософії – неотомізм. Серед провідних представників неотомізму – Е. Жильсон, Ж. Марітен, Ю. Бохенський, Д. Мерсьє, К. Войтила та ін. Поряд з тенденціями на збереження фундаментальних засад філософії Т. А. мали місце процеси, пов'язані з модернізацією останньої шляхом звернення до спадщини І. Канта, новітніх шкіл західної філософської думки. Після II Ватиканського собору (1962-1965), який взяв курс на католицьке «оновлення» – «аджорнаменто», виразно означилась антропоцентрична переорієнтація неотомізму, що вимагала, у свою чергу, звернення до напрацьованих категорій та інструментарія феноменології, екзистенціальної герменевтики, антропології, персоналізму тощо.

ТОМА КЕМПІЙСЬКИЙ (Thomas a Kempis), **Фома Кемпійський** (1380-1471) – «не был ни теологом, ни гуманистом, ни философом, ни поэтом и, собственно говоря, даже не мистиком; он написал книгу, которой было суждено служить духовным утешением на протяжении столетий» (И. Хейзинга).

Навчався в школі в Девентері. За своїми переконаннями був близьким до «Братів спільного життя» і «Сучасного благочестя», надавав перевагу самотньому самозаглибленню і моральному самовдосконаленню. З 1406 Т. К. вступив до монастиря на горі Св. Агнеси поблизу м. Зволле (Нідерланди). Більшу частину життя провів у монастирі, займаючись переписом книжок, складанням біографій, проповідей, трактатів із монастирського життя. Помер Т. К. помічником пріора.

Відомо, що Т. К. була написана низка книг, проте значення однієї важко переоцінити. Книга «Про наслідування Христу» стала відомою і набула поширення бл. 1418, проте кому вона належить було невідомо. Анонімний автор ніби попереджує: «Не питай: хто сказав (це), а дослухайся до того, що сказано» (Фома Кемпийский. О подражании Христу // Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992. – С. 235). Авторство приписували різним видатним постатям Середньовіччя: Інокентію III, Св. Бонавентуре та ін. Однак більшість дослідників на підставі аналізу мови, насиченої германізмами, близькими до стилю інших творів Т. К., вважають автором саме його, хоча остаточно це невідомо. З цього приводу С. Аверінцев писав: «До сих пор остается под вопросом, ибо каноник-августинец Фома Кемпийский, много потрудившийся над переписыванием рукописей, из монашеского смирения не обнаруживал различия между книгами, им переписанными, и книгами им написанными».

У роботі «Про наслідування Христу» Т. К. здійснює теоретичну демонстрацію найбільш оптимального, на його думку, шляху самовдосконалення людини, якому притаманні споглядацьке самозаглиблення, позбавлене будь-якого звичного для християнської свідомості, проте, по суті, зовнішнього антуражу сходження. Він протиставляє цей шлях «заслугам», що вітає офіційна Церква (наприклад, паломництво або наслідування схоластичним авторитетам), і не схвалює неоплатонічні спекуляції та філософську натхненність проповідницького стилю Мейстера Екхарта. Т. К. дохідливо і спокійно викладає зрозумілі й ніби прості принципи християнської (і чернеської) стици, слідування яким і зводить християнина до Ісуса. Так, він переконаний, що істинно набожний християнин є людиною цілісною: «Такой человек изнутри должен быть таким же, каковым он кажется другим снаружи. И более того – внутри на сердце у него должно быть много больше, чем видится снаружи, ибо в сердце к нам смотрит Бог...» (там само. – С. 247). Т. К. вважає, що зовнішнє паломництво в пошуках християнських святинь – майже безпідставне. Він запитує: «Что ты можешь увидеть в мире такого, что недоступно тебе узреть здесь (в келье)? Смотри, вот небо, вот земля, вот все составные всего сущего на земле» (там само. – С. 251). Умовою духовного сходження людини до Бога є любов. «Любовь к Иисусу благородна, она подвигает нас к великим делам и пробуждает в нас

стремление к совершенству... Тот, кто любит, воспаряет к горнему, устремляется к возвышенному, преисполняется радости. Он свободен, и ничто его не держит» (там само. — С. 286). Тому зрозумілі принципи для християнина слова Ляйбніца: «Блажен тот, кто живет по заветам этой, а не просто восхищаются ею».

ТРІЙЦЯ (грецьк. τριάδος, лат. Triada) — у християнському богослов'ї Бог, сутність Якого єдина, але буття Якого є особистісним співвідношенням трьох іпостасей, або Лиць: Отця — безосновного Першопочатку, Сина — Логосу, тобто абсолютного Смыслу, що втілений в Ісуса Христа, і Святого Духа — «животворного» початку. Трійця є «Сама Могутність, Сама Мудрість, Сама Благість» (П'єр Абеляр). Божественні Лиця не співіснують поряд одне з одним, але існують одне в одному: Отець перебуває в Сині, а Син — в Отці, Дух єднається з Отцем за допомогою Сина і «вдосконалює блаженну Т.», ніби стверджує в ній «кругообіг» любові. («Хотя Божество, которое превыше всего, прославляется нами как Троица и как Единица, оно не три и не одно, знаемые нами как числа» (Максим Исповедник. Об именах Божиих (схолии), 13). Т. «в самой реальности..., которая есть Бог, которая извечно единична, совершенно проста и неделима, — это три Лица..., то есть Отец, Сын и Святой Дух. Но три, как мы сказали, — по определениям, или по свойствам, а не по числу... Бог троичен в Лицах и Единосущен» (Абеляр П. Теология «Высшего блага»). Різниця між тріадою язичництва і Т. християнства є відмінність між взаємопереходом стихій і діалектичним взаємопроникненням, взаємовідображенням (взаємопокладанням) особистостей. Отже, Т. християнства не виникає внаслідок еманациї, нисходження Божественності, якою є природа тріади у філософії неоплатонізму, де її складові постають послідовними ступенями Абсолюту. Три Лиця Т. є «рівночасними», тому що мають єдину сутність — Бог, «сущность Троицы в целом и каждой Персонны уникальна и абсолютно єдина... Троица є все... Троица вечна и необходима, как и Каждая из Персон» (Абеляр П. Там само). За православною доктриною, третя іпостась (Святий Дух) сходить від першої (Отець), як єдиної буттєвої праоснови буття, за католицькою — від першої та другої (Син), як реальність єднаючої їх любові. Всі Вони обумовлюють творення і буття світу за принципом: все походить від Отця, бо Він є Буттям, а решта — лише отримує останнє від Нього; все твориться через Сина, бо Він надає

творінню смислової енергію; все твориться в Духові, бо отримує від Нього життєву цілісність. «Вот Троица, Боже мой: Отец и Сын и Святой Дух, Создатель всякого создания» (Августин Аврелий. Исповедь).

УНІВЕРСАЛІЯ (від лат. *universalis* – загальний) – загальне поняття, яке може бути визначене як *рід* або *вид*, і здатне висловлювати одиничний предмет, що належить до його обсягу. Спроба дослідити смислоутворюючі підвалини застосування загального поняття для визначення і розуміння одиничного суб'єкта у висловлюванні обумовила суперечку навколо проблеми онтологічного статусу У. – однієї з домінуючих тем філософських пошуків Середньовіччя. Її зміст був визначений усвідомленою ще в античній філософії проблемою співвідношення загального поняття і одиничного предмета та постановкою питання про існування певних сутностей – У., які мали б первинне або вторинне стосовно завжди унікальної й тимчасової одиничності існування. У цей період були розроблені логічні принципи родо-видового відношення, визначені категорії обсягу (сукупності предметів, які можуть бути висловлені У.) і змісту (сукупності загальних і необхідних ознак у визначенні) загального поняття. У філософському доробку *Боеція* здійснено розрізнення загального поняття – У., що розглядається безвідносно до конкретної одиничності, а тому є спільною для множини предметів і загального поняття яке безпосередньо в акті висловлювання одиничної речі втрачає ознаку загальності. Погоджуючись з таким розподілом, *Абеляр* визначав У. безпосередньо в акті висловлювання як *концепт*. У контексті спроби розв'язати проблему онтологічного статусу У. середньовічні філософи поставили питання про існування смислоутворюючого суб'єкта У. і задекларували необхідність визначення його онтологічного статусу. Дискусія, що розгорнулася навколо цього питання, здобула в історико-філософських дослідженнях визначення як суперечка між номіналістами і реалістами.

Г.В. Бокал

ФІЛОН АЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ (Φίλων Ἀλεξανδρεῦς) (бл. 20 до н. е. – бл. 45 н. е.) – найвидатніший представник філософії еллінізованого іудаїзму, що мав величезний вплив на становлення християнської думки.

Ф. нар. в заможній александрійській родині. Виховувався в культурному іудейському середовищі, здобув ґрунтовну освіту, водночас

і грецьку, і юдейську. Але давньоєвр. мови не знав, і власні твори писав грецьк. Брав участь у державному житті, очолював посольську місію до імператора Калігули, під час якої довів свою мужність і відданість іудаїзму. Проте в пам'яті людства він залишився в першу чергу як ерудит і умоспоглядач, який присвятив себе виключно теоретичній діяльності.

Серед творів Ф., на думку дослідників, частина недостовірна. Цілком вірогідними вважають зведення коментарів до П'ятикнижжя (п'яти книг Біблії): «Викладення Закону», «Алегоричний коментар до Закону», «Запитання і відповіді» тощо. До філософських трактатів слід віднести «Про рабство безглузого», «Про свободу мудрого», «Про Провидіння». У них Ф., шляхом опосередкованих алегоричних інтерпретацій, виробив спосіб екзегетики, який на підставі синтезу біблейського одкровення і грецьк. філософії дозволяв, не руйнуючи положень віри, використовувати досягнення античної філософської думки щодо Бога, людини, світу. Такий досвід філософської рефлексії став у нагоді майбутнім християнським мислителям, навчивши останніх розрізняти певні рівні прочитання Біблії: буквальний і алегоричний.

Відмежовуючись від пантеїстичних ідей, Ф. впевнено розрізняє скінчений світ і Бога. Бог – трансцендентний і тому перевищує будь-які людські визначення і якості, у т. ч. добродійності й мудрості. До Нього краще застосовувати апофатику. На відміну від платоніків, у яких божество не має «священної історії», у Ф. Бог – Особистість, що має свою священну історію, яка викладена в Біблії. Відповідно до цього, Бог – істинно суще, що творить світ. Проте поряд з принципово новою ідеєю «творення», у Ф. присутня і антична ідея еманації. Божество не може надходити в матерію безпосередньо, тому з нього інволює Логос, або «своє друге» Бога (менш досконале божество, яке Ф. змальовує або як вищу ідею, або як верховного архангела = намісника Божого), що містить у собі божественні ідеї та сили, які відкривають Божественну сутність у світі. Отже, спочатку Бог-Логос творить близькі до себе вищі сутності – янголів, а потім – світ речей і людину.

Людина, за Ф., – двоїста істота, адже в ній присутніми є дух божественного походження (розум) і згубна чуттєвість (плоть). Внаслідок власної провини людський інтелект так ошуканий плоттю, що звільнитися від ганебної залежності може тільки за допомогою Божественної допомоги. Призначення людини полягає в тому, щоб наслідувати божест-

венний Логос, стати подібним до Вищої духовної сутності у спосіб очищення (катарсису) та шляхом виходу зі стану своєї скінченності (екстаз). Проте стан «ек-стазу», за умов якого людина входить у Божественну сутність, надається тільки найдосконалішим із людей.

За вплив (що важко переоцінити), який Ф. мав на християнських апологетів і Отців церкви, його небезпідставно називають «... справжнім батьком християнства».

ФОМА АКВІНСЬКИЙ – див. *Тома Аквінський*.

ФОМА КЕМПІЙСЬКИЙ – див. *Тома Кемпійський*.

ФРАНЦИСК АССИЗСЬКИЙ (Franciscus Assisiensis) (1181/1182-1226) – засновник нового духовного руху і чернечого Ордену в християнстві, де головним свідченням про Благую Вість вважались не тільки особисті самовдосконалення і духовні подвиги, але втілений ідеал життя Христа, усвідомлений як повсякденне Служіння звичайній людині з метою повернення Творцю його творіння.

Походить з родини заможного кушця П'єтре Бернардоне. З чотирнадцяти років (після недовгого навчання в школі) вчиться купецькій справі, яку поєднує з написанням віршів і мріями про лицарські подвиги. Бере участь у повстанні городян Ассізи проти дворянства, потрапив у полон. Згодом, радикальні зміни в його свідомості круто змінили життя Ф. А. Він стає монахом, який свою подвижницьку діяльність починає з відбудови старих каплиць, догляду за прокаженими, проповіді апостольства і євангельської бідності. З однодумцями створює громаду, члени якої займались місіонерською діяльністю. У 1209/1210 з благословення папи Інокентія III був заснований Орден Францисканців (Орден міноритів, або «молодших братів» – найбідніших і найсмирненніших порівняно з відомими на той час чернечими орденами), що дозволило їм проповідувати в церквах, а згодом – з ун-тетських кафедр. Так невелика спільнота перетворилась протягом кількох років на потужну силу, метою якої було спасіння безсмертної людської душі. Місіонерська діяльність нового Ордену дісталась навіть Єгипту, де у 1219 стояла армія хрестоносців. На відміну від лицарських орденів, де монахи були воїнами, що намагались звеличити могутність Церкви і християнських держав, Ф. А. був переконаний, що шлях людини до Христа має бути вільним,

за допомогою благословення і самовідданого, безкорисного служіння, чим надав нового змісту чернечому руху.

За десять років кількість францисканців зросла до десяти тисяч, і Ф. А. надихнув своїх прихильників на створення не тільки чоловічого ордену, але й жіночого (св. Кларою у 1212), а згодом і Третього ордену, що поєднав мирян (1221) і мав широке розповсюдження та велике морально-соціальне значення. У 1228 (після смерті) Ф. А. було зараховано до лику святих.

Серед творів, що залишив Ф. А., слід відзначити «Статути» (дві редакції Статуту Францисканського Ордену; фрагменти Статуту св. Клари (для заснованого жіночого францисканського ордену); «Ерміторій» – Статут для монахів, що стомились від тяжкої праці по догляду за прокаженими, або служіння в миру, і вдалися до споглядацького способу життя; «Напучування», серед яких «Благословення брату Льву: Розповідь про істинну і досконалу радість»; «Послання», «Заповіді», «Молитви» і «Гімни», що славлять Бога та Його творіння (наприклад, «Гімн брату Сонцю»).

Серцевиною вчення Ф. А. є любов до Христа і наслідування Йому. Ф. А. вважав все, що створене Богом: і людина, і тварина, і природа взагалі – прекрасно, бо пов'язано з Ним, тому заслуговує на співчуття і любов. Тому заповідь про любов до ближнього перестала бути лише красномовством: «Те монахи мертвы от буквы, кто не хочет следовать духу буквы божественной, но хочет лучше узнать только слова и объяснять другим. И те животворимы духом буквы божественной, кто всякое знание, которое имеет или стремится приобрести, относит не к телу, но воздаёт это слову и примеру всевышнего Господа Бога, Какого есть всякое благо» (Св. Франциск Ассизский. Наставления // Соч. – М., 1995. – С. 61). Хоча підґрунтям подвигу в житті монаха вважається зречення від земних благ і особистого щастя, у Ф. А. воно не перетворювалось на зневагу до світу, навпаки, тут було співчуття до всього живого, особливо до того, що потребує допомоги: «Блажен раб, который столько же любит брата своего, когда тот немощен и не может ему помочь, сколько, когда тот здоров, чтобы помочь ему» (там само. – С. 71). Служінням францисканці викоринювали у себе «жорстоко-сердіє» і, навпаки, виховували терпіння, очікування, формували розуміння і переживання відчуття «істинної й досконалої радості»:

«Блажен раб, которий поучение, обвинение и обличение от другого принимает так же кротко, как от себя самого. Блажен раб, которий, порицаемый, благосклонно успокоится, почтительно уступит, смиренно покается и охотно повинуется. Блажен раб, которий не скор в самооправдании и смиренно принимает осуждение и порицание в грехе, когда он не повинен» (там само. — С. 69). У «Заповіті» братам своїм він наголошує, щоб вони завжди любили і поважали господиню нашу святу бідність і завжди лишались відданими святій матері Церкви. Все це змінювало внутрішній стан францисканців, накладаючи відбиток на їх світовідчуття, чим сформувало специфічне ставлення до всього оточуючого. Їх вчитель заповідав їм з радістю, вдячністю Богу нести своє служіння: «Блажен тот монах, которий не находит приятности и радости ни в чем, кроме священнейших речей и деяний Господа и ими наставляет любить Бога с весельем и радостью» (Св. Франциск Ассизский. Наставления / Соч. — С. 69). Прийдешнім поколінням Ф. А. заповів євангельські ідеали простоти, відмови від приватної власності, смирення, любові до людини і дбайливого ставлення до створеного Богом світу.

Ф. А. мав вплив не тільки на світогляд і релігійне життя, але й передбачив і надихав культуру Відродження, її поетів і живописців.

ШАРТРСЬКА ШКОЛА (990 – поч. XIII ст.) – центр гуманітарних наук, «пристановище ясної розумності».

Засновником школи був франц. схоласт Фульбер (?-1028), наприкінці життя – єпископ Шартра. Він заклав спосіб специфічного мислення, яке протягом століть культивувалось в її стінах. Це мислення визначали зразкова та істинна виразність. Його послідовник Беренгар Турський застосував метод «ясної розумності» до церковних догматів. То було підґрунтя для розробки проблеми універсалій. Розквіту Ш. ш. зазнала у XII ст. Серед найвизначніших постатей, що очолювали Ш. ш. у цей період, були Бернар Шартрський та Тьєррі Шартрський. Гільом де Конш (бл. 1080 – 1154), Гільберт Порретанський (1085/90-1154), Іоанн Солсберійський (1125-1180) вчилися і деякий час викладали в ній. Поряд з культивуванням семи вільних мистецтв (відомими як трівіум і квадрівіум), що було характерним для усіх шкіл ранньої схоластики, у Ш. ш. вперше в Європі звернулись до античного філософського і наукового доробку з метою вивести їх оригінальний зміст. Захоплення платонізмом, особливо діалогом «Тімей» (у лат. перекладі), внесло певні

новації в християнській світогляд діячів Ш. ш. Так, для натурфілософських положень було характерним визнання самосущого буття матерії й виникнення світу шляхом упорядкування і оформлення хаотичної матерії (Бернар Шартрський). Беренгар Турський під впливом «Діалогу» і вчення про еманацию дав своє розуміння картини світу. Тьеррі Шартрський наполягає на двох початках речей: Бог як початок єдності та матерія як умова множинності, але матерія не співвічна Богу, проте виходить з єдності та повертається до неї. Порівнюючи «Тімея» з Книгою Буття, він тлумачить початок божественного творення як оформлення чотирьох матеріальних елементів: вогонь і повітря, вода і земля. Гільом де Конш також виводить свої онтологічні ідеї з платонівського «Тімея», проте продовжує їх розробку на тлі сучасної йому філософської думки і природничих теорій. Під впливом «Тімея» Тьеррі та Гільом намагались ототожнити Світову Душу Платона зі Святим Духом, прагнучи підкреслити творчу активність Бога як Духа, що «носився над водами». Проте під натиском ортодоксів, Гільом відмовився від запропонованої теорії. У свою чергу, інтерес до емпіричних знань висунув проблему адекватного метода дослідження, що призвело до відродження ідей аристотелізму, публікації невідомих у схоластичній Європі розділів його твору «Органон» – «Топіка» і «Перша аналітика». На підставі висновків «Аналітик» Гільберт Порретанський доводить індуктивне походження вихідних принципів наукового знання. Поділяючи позицію реалістів у поглядах на універсалії, теоретики Ш. ш. більше схилились до поміркованого реалізму і концептуалізму.

Протягом трьох століть Ш. ш. була одним із центрів філософської та наукової думки середньовічної Європи, але з появою ун-тів її вплив значно зменшується.

ЧАСТИНА

III

ФІЛОСОФІЯ
НОВОГО
ЧАСУ
XVI-XVIII ст.

◆◆◆◆◆◆◆◆ Частина III ◆◆◆◆◆◆◆◆

**ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ
XVI-XVIII ст.**



Філософія Нового часу XVI-XVIII ст. є терміном, який широко застосовується для означення періоду в розгортанні історико-філософського процесу, і хронологічно пов'язується з поч. XVI — кін. XVIII ст. Вагомість виокремлення цього періоду ґрунтується своерідною типологічністю філософської проблематики та засобів її вирішення.

Зміна парадигми філософування в цей час та переосмислення змісту предмета філософії розмежувала всі існуючі зразки філософії на нові та старі, попередні. Відтак творчість філософів Нового часу відбувалася як творення нової філософії, принципово відмінної від попередньої певними чинниками та складовими.

Зазначена зміна парадигми філософських досліджень найперше стосувалася переосмислення значення фізичної природи в системі

філософських уяв про світ та світобудову. Традиційна теологічна парадигма ґрунтувалася на аристотелівському баченні підрядної ролі фізичної природи, яке втілювалося в розрізненні на першу метафізичну і другу, підрядну фізичну сферу дійсності. Згідно з цим поділом філософське знання поділялося на метафізику та фізику. Канонізоване християнством двобіччя світу нівелювало самостійне значення предметів відчуттєво-досвідних, вони завжди обіймали місце вторинної проекції дії начал вищих, позавідчуттєвих. Так само нівелювалося і значення природи як самодостатньої системи, універсуму.

Період філософської доби Відродження значною мірою підготував настання початку переосмислення ролі природи та знання про природу у філософських побудовах. Природничі дослідження не лише накопичували новий дослідницький матеріал, але й готували чинники світоглядних перемін. Основною вимогою до філософії завжди залишалася вимога набуття нового, універсального за істотою знання. Проте філософські складники європейської теології вже тривалий час відігравали допоміжну роль щодо наук божественних. Філософія втратила як універсалістську методологічну функцію, так і бачення універсального предмета, дослідження якого давало б універсальне за змістом знання. Таким предметом нового філософського дослідження стає природа як універсальна цілісність, самостійна й самодостатня.

Поняття «природа» є одним із найбагатозначніших у філософії. Укр. термін «природа» охоплює значення, які в різних мовах і в різних контекстах означаються різними словами й термінами. У нашому випадку може йтись про систему предметів, які постають у відчуттєво-досвідному вигляді, і форми цього сприйняття визнаються за безпосередньо притаманні предметам, є їхніми невід'ємними якостями. Це за умови, що вже підметне слово «система» не може постати як предмет відчуттєвого сприйняття. Тому зміна погляду на місце природи як системи відчуттєво-досвідних предметів призвело до розрізнення філософій на старі та нові, або ж на стару філософію (з єдиною субстанційною основою) і нові філософії.

Згідно зі змінами світоглядного характеру відбулися і зміни щодо ставлення до знань людини. Постало питання нового зразка – що є джерелами знань людини, якими засобами послуговується людина для набуття знань? Знання вперше розрізнилися на ті, які здобуваються

виключно засобами людської істоти – людські знання, – та знання, які надаються їй надлюдським чином – знання вроджене і божественне. Отже, маємо справу з двома типами знань: знанням людським (і засобів відчуттєвості, які єдино невідсторонювані від істоти самої людини) та знанням людини (знання людини про справи божественні не містять суто людського знання, вони мають відмінні джерела набуття).

Перша спроба відповіді на це запитання, як, власне, і зміст його формулювання, належить брит. філософу *Френсису Бекону* (1561-1626). Саме з цим іменем пов'язується хронологічно точне визначення «початку» настання періоду «нової філософії», на противагу іншим періодам розгортання історико-філософського процесу, щодо початкових дат яких завжди точаться суперечки. Він вперше наважився, по-перше, розглядати людське знання як систему знань, а, по-друге, розглядати цю систему знаць як знання про систему природи. Саме цим визнавалося не підрядне, а самочинне значення фізичної природи. Вона ставала джерелом набуття нових знань універсального характеру, відновлювала попукову функцію філософії. Таким чином, предметом філософії стала дійсність, в якій фізична природа відігравала не підрядну, а самочинну роль.

Пошуки нового знання ознаменувалися пошуками нового засобу, чи методу пізнання, який би був позбавлений вад попередніх методів та давав змогу досягнути нові горизонти філософських досліджень. Контрадикторність ставлення до старої філософії щодо методів пізнання чітко визначилася вже у Ф. Бекона. На противагу всьому змісту «*Органону*» *Арістотеля* брит. філософ пропонує зміст власного «*Нового Органону*», який ні порядком, ні алгоритмом здійснення не нагадує метод давньогрецьк. філософа.

Узагальнена картина розроблених на теренах нової філософії методів може бути представлена чотирма методами, які вичерпують концептуальне поле теоретико-пізнавальних досліджень: емпіричний, раціоналістичний, метод історичного пізнання, сенсуалістичний.

Окрім плідної методотворчої роботи, становлення нової філософії вирізняється і переосмисленням певних основоположних категорій попередньої філософії. Зокрема йдеться про категорію «субстанція», самодостатнє значення якої для всієї старої філософії було очевидним (за висловленням *Арістотеля* – визначити буття означає визначення того, що є субстанція).

Викладення нової філософії розгортається на основі з'ясування вчень філософів у практично традиційній послідовності. Нова філософія є рідкісним випадком — її «початок» чітко означений і поєднується з постаттю Ф. Бекона. Розпочинає представлення нової філософії творча спадщина саме цього брит. філософа — 1. Філософія Ф. Бекона. Далі послідовність, як один з варіантів, може мати такий вигляд: 2. Філософія Р. Декарта; 3. Філософія *окаціоналізму*. А. Гейлінкс та Н. Мальбранш; 4. Філософія Б. Паскаля; 5. Теорія історичного пізнання Дж. Віко; 6. Філософія Т. Гоббса; 7. Філософія Б. Спінози; 8. Філософія Дж. Локка; 9. Філософія Дж. Берклі; 10. Філософія Д. Юма; 11. *Англійське просвітництво*; 11. *Французьке просвітництво*.

Поміж цих постатей є можливість виокремити певні тематичні об'єднання. Філософія Р. Декарта породжує потужний струмінь впливу, який означається як «Картезіанство». Воно не є однорідним, має різноманітні розгалуження та спрямування. Зазначені вище теми з 3 по 5 безпосередньо чи опосередковано стосуються саме розвитку картезіанства. Ця запобіжність зумовлюється тим, що творчість зазначених мислителів не вичерпується виключно розвитком ідей Р. Декарта, а має цілком самобутній характер.

Дещо осібно знаходиться постать брит. філософа Т. Гоббса. Існує низка поглядів на місце філософського доробку цього мислителя, філолога, політика, громадського діяча. Один із них визначає Т. Гоббсу місце, разом з Р. Декартом, засновника нової філософії. Побуває припущення, що саме сумісними зусиллями Т. Гоббса та Р. Декарта був зроджений термін «нова філософія» на означення того типу філософії, який вони сповідували. Це має підставу в тому історичному факті, що Т. Гоббс ніколи не згадує свого попередника Ф. Бекона як діяча на теренах розробки саме принципів нової філософії, а згадує лише як критика попередніх зразків філософії та креатора своєрідних завдань для майбутніх дослідників.

Водночас існує і ставлення до теоретичної спадщини Т. Гоббса як істотного представника неперервної традиції розвитку досвідної філософії, чи філософії емпіризму. У такому випадку його творчість розглядається в поєднанні зі спадщиною Дж. Локка, Дж. Берклі та Д. Юма. Безумовно, відтак, лише те, що не існує підстав для заперечення зазначених сполучень. Існує можливість розгляду філософії Т. Гоббса як

розвитку А. п. варто вирізняти такі: напрямок розвитку етичного та моральнісного вчень – *Антоні Ешлі Купер, граф Шефтсбері* (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of, Baron Cooper of Pawlett, Baron Ashley of Wimborne St. Giles, 1671-1713), *Бернард де Мандевіль* (Bernard de Mandeville, 1670-1733), *Френсіс Гатчесон* (Hutcheson Francis, 1694-1746), *Джозеф Батлер* (Butler Joseph, 1692-1752), *Адам Сміт* (Smith Adam, 1723-1790); натуралістичний чи матеріалістичний напрямок – *Джон Толанд* (Toland John, 1670-1722), *Антоні Коллінз* (Collins Anthony, 1676-1729), *Девід Гартлі* (Hartley David, 1705-1757), *Джозеф Прістлі* (Priestley Joseph, 1733-1804); дійстичний – *Едвард Герберт* (Lord Herbert of Cherbury, Herbert Edward, 1583-1648), *Семюел Кларк* (Clarke Samuel, 1675-1729); реакція на емпіризм *Д. Юма* – «Шотландська школа common sense», *Томас Рід* (Reid Thomas, 1710-1796), *Річард Прайс* (Price Richard, 1723-1791).

БАТЛЕР Джозеф (Butler Joseph, bishop of Durham) (1692-1752). Представник моральної науки в Англії. У розвитку власних поглядів зазнав значного впливу етичних та моральних концепцій *А. Шефтсбері* та *Ф. Гатчесона*. Автор «Проповідей» (Sermons, 1726) та дослідження «Дисертація про природу добродетності» (Dissertation of the Nature of Virtue, 1736). Перебуваючи ближче до поглядів Шефтсбері щодо позитивного означення морального відчуття людини, Б. досліджував проблему співвідношення егоїзму й альтруїзму згідно з принципами себелюбства (self-love) та добродетності. Він розглядає різні типи себелюбства та їх прояви щодо добродетності. Впевненість у позитивному значенні моральнісної основи людини не спричинили необхідність протиставлення цих принципів, а спонукали до визнання взаємодоповнення. Цей шлях взаємодоповнення мусить привести людину до чолової мети – щастя.

БЕЙЛЬ П'єр (Baile Pierre) (1647-1706). Попередник *Французького просвітництва*, автор зnanого «Історичного та критичного Словника» (Dictionnaire historique et critique, 1695-97). Його творчість у головному була спрямована на подолання старих метафізичних філософських побудов та теологічних вчень. Обстоюючи переваги толерантності, Б. викривав нетерпимість, яка розквітала в різних конфесійних напрямках щодо певних релігійних положень (наприклад, між

томістами, янсеністами, кальвіністами, моліністами, маніхейцями щодо визначення обов'язку та свободи волі), хоча принципових розбіжностей вони не мали. Переваги толерантності Б. з'ясував на підставах універсалізуючого значення розуму. Розрізненню, за Б., підлягають не лише релігійність та розум, але й релігійність та моральність, мораль. Така руйнівна теоретична активність філософа підготувала ґрунт для сприйняття нових ідей, змусила недогматично визначати роль теології та метафізики.

БЕКОН Френсіс (Bacon Francis) (1561-1626). Нар. 22 січня 1561 у Лондоні в родині високосановного чиновника. Здобув прекрасну освіту – закінчив Кембриджський ун-т. Певний час виконував обов'язки помічника посла в Парижі, де набув чималих природничонаукових знань. З 1591 розпочинається чиновницька кар'єра Б., яка увінчувалася посадами Генерального адвоката, Генерального прокурора, Лорда-Хранителя Великої Печатки, Лорда-канцлера і, насамкінець, Правителя держави у відсутності короля. Отримує титули барона Веруламського і віконта Сент-Альбанського. Помер 9 жовтня 1626 в м. Хайгеті

Головним твором Б. з методології наукового пізнання був «*Новий органон*» (1620). Ця праця є другою частиною запланованого «Великого відтворення Наук», в якому першу частину Б. мав намір присвятити класифікації наук, третю – опису явищ світу, шосту – істинному витлумаченню всіх явищ природи та історії. Проект першої частини частково був втілений у великому творі «Про гідність та примноження наук». Також визнання набули праці «Про прогрес наук божественних і людських». В останні роки він працював над «Природною і експериментальною історією». Онтологічні проблеми (проблеми буття) розглядалися Б. у незавершеному творі «Про принципи і начала».

Відомі його праці з політичних та суспільно-державних питань: утопічна «Нова Атлантида», «Досліди політичні й моральні». Дослідження давніх міфологій знайшли своє відбиття в роботі «Про мудрість давніх». Широко відома прихильність Б. до застосування образів міфології в з'ясуванні питань не лише літературних чи історичних, але й теоретико-пізнавальних. Його вчення про три шляхи пізнання, означені поведінковими ознаками зі світу комах, інакше як гносеологічним тотемізмом назвати важко. Проте подібне образне застосування пізнавальних стратегій дає вичерпну відповідь щодо змісту того чи іншого шляху.

Саме Б. належить першість у своєрідному «розвінчанні» критеріальної ролі розуму в набутті людиною відчуттєво-досвідних знань. Філософ вперше вказує на існування перепон у структурі самої свідомості, які спотворюють істинне сприйняття явищ та предметів, цілісної природи. Ці перепони Б. називає «ідолами», «примарами» розуму, а їхні впливи та зміст розглядає у вченні про «ідоли» пізнання людини. Термін «ідоли» буквально означає «образи», у т. ч. спотворені. Він походить від слова «ойдолон», який означав у давньогрецьк. «тінь померлого». У цих двох значеннях поєднується як відома ще з давньогрецьк. філософії проблема пізнання за допомогою відчуттів – що ми сприймаємо: предмет чи образ предмета, який фіксується в наших відчуттях (ідол)? – так і міфологічна негативна «блукаюча» примарність втраченого предметного існування. Б. розглядає чотири ідоли нашої свідомості. За своїм змістом вони є демонами людської душі, або образами відчуження, неістинними складовими свідомості.

Перший вид ідолів – це «привиди (ідоли) роду». Вони властиві всьому людському роду, оскільки всі люди додають до природи речей, що пізнаються, природу власного духу. Це призводить до того, що люди вірять у свою непогрішність і впевнені в тому, що їх думки є мірою всіх речей. Другий вид – це «ідоли печери», до яких належать різноманітні індивідуальні прояви і видозміни дії «привидів роду». В означенні цього виду примар існує безумовна асоціація з міфом про печеру Платона, в якому людська душа подібна в'язню людського тіла і вимушена сприймати істинний світ в образах хистких тіней наших відчуттів.

Більш однорідний характер притаманний «привидам ринку», поставання яких спричинено суспільними умовами життя людини. Ці «привиди» залежать від прихильності загальним поглядам, забобонам і розумовим хибам. Вони породжуються негативним впливом словесної плутанини. Особливо це стосується впливу, який виникає із застосування термінів схоластами. Саме тому в розробці власного методу Б. вилучить силогістику з «мистецтва відкриття».

Останній, четвертий вид ідолів – «привиди театру», які є похідними від «привидів ринку». Тут йдеться про спотворюючий вплив хибних теорій і філософських вчень. За природою походження ідоли є вродженими, складними (і вроджені, і набуті) та набутими. До безумовно вроджених належать ідоли першого виду. Другий вид є складним. І лише третій та четвертий суто набуті.

Звільнення від вад свідомості визначає істинний шлях дослідження. Б. доходить висновку, що існують три можливі та основні шляхи пізнання – павука, мурахи і бджоли. «Шлях павука» є спробою виведення істини з теоретичної, умоглядної сфери свідомості. Б. характеризує цей шлях як поспішне, необґрунтоване піднесення від первинних фактів до «найзагальніших аксіом», а потім виведення з них знання, що вже не має такого загального характеру. «Шлях мурахи» – це шлях, яким рухалися прибічники накопичення виключно відчуттєво-досвідного матеріалу. Такий спосіб пізнання властивий науковцям, які працюють на теренах дослідження природи – розрізним наукам. Вони не спроможні вийти за межі власного емпіричного матеріалу та побачити власну галузь у системі наук. І лише третій шлях – «шлях бджоли» – є справді науковим. Він поєднує переваги перших двох, але переборює їхні недоліки. Піднесення від відчуттєвого досвіду до теоретичних аксіом (середніх аксіом) є станом неперервним. Цей шлях справді нагадує виробництво меду (теорії) з нектару та пилюку (відчуттєво-досвідного матеріалу). Як нектар ще не є медом, так і дані відчуттів є лише передумовою дійсної теорії.

Філософсько-наукове кредо Б. з'ясовується у ствердженні експериментального ставлення до дійсності. Залежність від безпосереднього відчуттєвого досвіду людини і його хиби може виправити правильно організований і спеціально прилаштований для того чи іншого дослідження дослід або експеримент. Саме його «... ми готуємо як світоча, який необхідно розпалити та привнести в природу», «...оскільки природа речей краще виявляється у стані штучного обмеження, ніж у власній свободі».

Дослід в науці мусить здійснюватися за наперед визначеним планом, у певному порядку, і вести від досліду і експерименту до нових експериментів, або ж від них до теоретичних аксіом, які в свою чергу вказують шлях до нових експериментів. Б. перший виголосив, що призначення нової філософії його часу – створення нового методу. Правильно, що «метою будь-якої науки є її практична доцільність». Але невірно було б звищувачувати філософію в непотрібності, оскільки так само, як із шлунку поживні речовини прямують до всіх частин тіла, так і від філософії «...потрапляють життєві соки і сили до всіх професій і мистецтв». Якщо розроблюваний метод «містить в собі можливість всіх інших відкриттів», а останні призводять

до панування над природою, то створення методу «буде найпліднішим породженням часу».

Загальний шлях від даних досвіду до встановлення законів природи Б. розділяє на три частини: 1) історія природознавства (природнича історія); 2) таблиці та співставлення прикладів; 3) наведення, яке постає як філософська індукція. Власне, процес наведення і є індукцією. Дві перші є підготовчими до третьої. Наведення визначає зміст перших двох, який своєю метою має пошук законів природи, чи її «форм». Що ж таке форма, яка визначає мету дослідження?

За Б., універсум не має іншої причини, окрім тієї, яка в ньому ж і полягає; причиною ж будь-якого явища і будь-якої речі може бути лише інше явище, чи інша річ. Ці причини Б. називає формами. В узагальненому вигляді – це форма як причина, уаочнена як закон природи, або аксіома. Пізнання є заглиблення від поверхні явищ до сутності речей: «Форма речі є сама річ, і річ відрізняється від форми не інакше, як явище відрізняється від сутності, чи зовнішнє від внутрішнього, чи річ по відношенню до людини – від речі по відношенню до всесвіту». Порядок відшукання зв'язку укладає правила методу, які мусять привести від сукупності невпорядкованого матеріалу стосовно певного явища, чи інакше природи (стратегія описової історії) до встановлення істинної форми цього явища чи природи (стратегія індуктивного опрацювання історичного матеріалу). Існує 4 правила методу.

Для усвідомлення місця методу Б. для дослідження природи важливого значення набуває складена пізнішими дослідниками «Таблиця людських пізнань». У ній графічним чином відбите підпорядкування різних людських пізнань згідно з трьома інтелектуальними спроможностями людини – пам'яттю, уявою та розсудком. Першій спроможності відповідає історія, другій – поезія, а третя співмірна з філософією. Саме в розділі «філософія» Б. розрізняє істинний індуктивний метод дослідження та підданий дії ідолів метод дослідження за допомогою силогізмів. Перший включений у підрозділ «Мистецтво відкриття», а другий – у підрозділ «Мистецтво судження», підпідрозділом якого є «Вчення про ідоли». Вже цим філософ наголосив на тому, що мистецтво судження (дослідження шляхом побудови силогізмів) не призводить до істинного знання.

Також у цій таблиці закріплюється принципова відмінність позиції Б. від позиції *Арістотеля* стосовно поділу на першу та другу

філософію – «Метафізику» та «Фізику». Щодо першої філософії, то головними складниками визначаються «Вчення про людину» та «Вчення про природу, чи природничу філософію». І лише в підрозділах «Вчення про природу» – «Теоретичне вчення про природу» – перебуває підрозділ «Метафізика» як «вчення про форми» та «вчення про кінцеві причини». Б. не розглядає метафізику як вчення про суще саме по собі, відсторонене від відчуттєво-досвідної дійсності. Метафізика з'ясовує саме те, чим є форма як природний закон, причинна основа, природне тло речі.

БЕРКЛІ Джордж (Berkeley George) (1685-1753). Б. нар. 12 березня 1685 у графстві Кілкенні в Ірландії. У 1700 вступає до Дублінської колегії Трійці, де проводить 13 років спочатку як студент, а потім – як ад'юнкт. Саме в цей час публікуються його перші філософські твори, зокрема «Трактат про принципи людського знання». У 1713 він залишає Колегію і подорожує Францією та Італією в ролі капелана, педагога та секретаря. З 1724 по 1728 Б. є деканом в Деррі, а з 1728 прямує до Америки з дружиною для проповідницької діяльності. Після закінчення місії в 1731 за підтримки королеви він отримує місце єпископа в Клойні, де перебуває до 1752. Останні місяці свого життя провів в Оксфорді.

Порядок праць Б. цілком відповідає хронології їх написання: «Я бажав би, щоб все, що я опублікував, читалося б в тому порядку, в якому воно публікувалося», – писав Б. в одному з листів від 1730. Такими філософськими працями Б. є: «Досвід нової теорії зору» (1709), «Трактат про принципи людського знання» (1710), «Три діалоги між Гіласом та Філонусом» (1713), «Теорія зору чи зорової мови, захищена і роз'яснена» (1733), «Алкіфрон, чи дрібний філософ» (1732), «Сейріс» (1744), а також Записна книжка з тих чи інших філософських питань (Commonplace Book).

Його філософською максимом стало висловлювання: «Існувати, значить бути у сприйнятті» (Esse est percipi). Починаючи з першого філософського твору «Досвід нової теорії зору», мислитель виступає рішучим критиком визнання самодостатньої ролі матеріальної субстанції. У записній книжці Б. можна відшукати рисунок загального плану філософської системи. Твір, який був реалізацією цього плану, мусів би складатися з вступу і трьох частин. У вступі планувалося розглянути природу доведень, водночас здійснюючи критику вчення *Дж. Локка*

про абстрактні загальні ідеї; перша книга мусила бути присвяченою вченню про реальність, друга торкалася б питання моралі, головним чином проблеми буття Бога і свободи людини, і, насамкінець, третя виявила б помилки попередніх вчень про сприйняття простору.

У «Досвіді нової теорії зору» Б. здійснює спробу довести залежність появи ідей простору та часу від відчуттєвого сприйняття. Обґрунтування цієї можливості привело до висновку, що, оскільки ідеї простору та часу виникають як наслідок дії наших органів відчуття, то не існує підстав вважати, що простір і час є незалежними об'єктивними властивостями матеріальної субстанції. Таким чином, Б. зводить становище предметів матеріального світу до відчуттєвих сприйняттяв. Відтак становище матеріальної субстанції зазнає кардинальних змін.

Мислитель вважає, що ми не можемо розглядати матерію, матеріальну субстанцію поза розумом. Це твердження набуло найбільшого полемічного розголосу. Але необхідно враховувати, що в традиції, закладеної ще *Р. Декартом*, будь-який зміст мусив бути визначений шляхом аналізу відповідної ідеї. Тобто, потрібно було встановити необхідну причину появи певної ідеї. Таким чином, йдеться про встановлення причини появи в нашому розумі ідеї матеріальної субстанції. Висновки Б. робить наступні. Оскільки жодне відчуття (саме відчуттєвість стає відповідником матеріальності) не є причиною появи ідеї матеріальної субстанції, то, відповідно, не існує жодного матеріального явища чи предмета, який би зумовив появу цієї ідеї. Однак ідея матеріальної субстанції наявна. Тому маємо всі підстави зробити висновок, що вона з'являється в результаті дії розуму, а не відчуттєвого сприйняття. Тоді й робиться висновок про те, що матеріальна субстанція існує лише в розумі. На цій основі Б. засновує номіналістичну критику теорій існування загальних ідей. Він наголошує на принциповій неможливості визнання існування загальних абстрактних ідей.

Цьому висновку передуює переосмислення Б. проблеми існування первинних та вторинних якостей матеріальних предметів, про які твердив Дж. Локк. Саме первинні якості матеріальних предметів, субстанційно їм притаманні, залишалися виразниками їхнього об'єктивного становища. Вторинні якості вже Локком були визнані як такі, що виникають згідно з умовами сприйняття та попереднім досвідом людини. І саме вони не мають істотного значення для визначення незалежності від відчуттів матеріальних предметів.

Б., продовжуючи логіку аналізу становища якостей предметів, доводить, що і первинні якості не стають виразниками об'єктивності предметів та речей, оскільки також можуть бути зведені до відчуттєвого сприйняття. Якщо ж це так, то ми не можемо нічого знати про матеріальну, незалежну від відчуттів субстанцію, яка б існувала до нашого сприйняття. Все, що існує до сприйняття, за Б. є «ніщо, ніскільки, ніяк». Якщо ж предмет став об'єктом нашого сприйняття, то ми за необхідністю вже маємо справу з нашими відчуттями, а не з незалежними від них предметами. Тому зміст нашого відчуття та зміст відповідної йому ідеї збігається. Відмінність полягає лише в порядку поставання цих змістів. Згідно з цим будь-якій ідеї нашого розуму передують відчуття, і цим стає причиною появи ідеї. А це виключно позиція емпіризму, позиція досвідної філософії.

Ще одним важливим аспектом теоретичного доробку Б. є його висновок про речі як комплекси відчуттів. Позиція Локка визнавала чітку відповідність предмета сприйняття з певним органом відчуття. Власне, прості ідеї відображали зміст не властивостей, а предметів. Б., досліджуючи зорове сприйняття, дійшов висновку, що окрім визнання зведення первинних якостей предметів до відчуттів, необхідно зважати і на комплексний характер самого відчуттєвого сприйняття. Одним із таких аргументів була апеляція до неможливості зором сприймати відстань та простір, до чого ми ставимось цілком звично, оскільки зорове відчуття налаштоване виключно на сприйняття кольорів і відтінків. Отже, у зоровому сприйнятті предметів беруть участь не лише безпосередні органи відчуття, але й елементи попереднього досвіду та інші органи відчуття. Таким чином, річ постає для нас як комплекс відчуттів наявного та попереднього досвіду, відбитого у відповідних ідеях.

У цих положеннях міститься практично весь виклад теорії співвідношення предмета – відчуття-ідеї, яку Б. у різних роботах глибше чи дотиково розвивав. Таке позиція, коли матеріальній субстанції відмовлено в підставах власного самостійного існування, в історії філософії набуло назви «іматеріалізм». За визнанням деяких дослідників нової філософії, іматеріалізм цілком може бути визнаний третьою лінією розвитку в історії філософії разом із матеріалізмом та ідеалізмом. Особливого значення це твердження набуває тоді,

коли спостерігається розвиток тенденції нівелювання ролі категорії субстанції для побудов філософської теорії.

У визначеннях моральної досконалості іматеріалізм також має для Б. істотне значення. Нівелюючи самостійну роль матеріальної субстанції мислитель стверджує безперечну першість моральної досконалості за духовною істотою, духовною субстанцією, чи Богом. Визнання за матеріальною субстанцією самостійного значення, за Б., вело до визнання існування двох рівнозначних досконалих істот, двох носіїв морального закону – матерії та Бога. Єпископ та філософ Б. одразу відчув небезпеку такого загравання з матеріалізмом і оголосив із ним неприховану війну на користь Бога, чи субстанції духовної. Це, у свою чергу, стало приводом до жорстких звинувачень мислителя з боку свободомислячих діячів науки та філософії.

БОЛІНГБРОК Генрі (Henry St. John, Viscount Bolingbroke) (1678-1751). Один з авторитетних представників *деїзму* в Англії. Світоглядна та філософська основа поглядів Б. сформувалася під безумовним впливом філософії *Дж. Локка*. Однак у Б. розвиток основоположень емпірицизму набув своєрідних рис. Будь-які ознаки метафізичності у філософії Б. принципово заперечувалися. Він вбачав у метафізиці лише наслідок чинності уяви. Навіть основоположення емпірицизму *Дж. Берклі* виявлялися хисткими. Не заперечуючи креативної ролі Бога, Б. відкидав будь-які трансцендентні взаємини Бога та світу, зокрема такі, якими вони представляються в християнстві та уособлюються в постаті Христа. Все, що стосується справ віри, може бути предметом лише природничої (natural) релігії. У терені природничої релігії особливого значення набуває філософське пізнання та раціональне осягнення дійсності. Таке ставлення своєрідним чином зумовило перегляд засад «вільнодумства» (free-thinking). Право вільного розмислу (free-thought) належить лише аристократам та освіченим особам, а не є довільним набутком суспільної маси. Філософські та суспільно-політичні погляди Б. мали значний вплив на континентальну європейську думку, і, зокрема, його ідеями *деїзму* захоплювалися *Вольтер* та *Д. Дідро*.

ВІКО (Vico) Джамбаттіста (1668-1744). Нар. в Нсаполі 13 червня 1668 в сім'ї бібліотекаря. Після закінчення школи він розпочинає вивчення філософії. Проте, втративши інтерес до класичного для унів

Італії її викладання, займається самоосвітою. Після невдалої спроби занять правничою діяльністю, потрапляє до заможного чоловіка гувернером у замок, де практично і вивчає всю історико-філософську топоіміку. З 1695 В. повертається до Неаполя, де здобуває викладацьку посаду на кафедрі риторики ун-ту Неаполя.

Вже в цей час чітко обумовлюється його спрямування як вченого, який виступає проти філософії модерну – нової філософії. У праці «Про науковий метод нашого часу» простежується антикартезіанське спрямування. У 1710 В. публікує власні праці з програмної роботи «Про прадавню мужність італійців, добутих з джерел латинської мови». Після 1720 з'являються праці «Про незмінність філософії», «Про незмінність правознавства». Однак після досить невдалого сприйняття вченою спільнотою цих творів, В. розпочинає нову комплексну працю під назвою «Нова наука» – «Підстави нової науки про загальну природу пацій, завдяки яким виявляються також пові підстави природного права народів», яка і стала однією з провідних і останніх, за виключенням «Додатків» до цієї книги. Помер В. 20 січня 1744.

Оскільки В. був філософом і прекрасним істориком, його головним завданням було формування принципів *історичного методу*, які стали подібними до принципів наукового методу, сформованого *Ф. Беконом*, що мав безумовну історичну основу. Опрацювання історичного матеріалу, розробка методик роботи з історією складала вагому частку в індуктивному методі Бекона. Його апеляція до історичних досвідних джерел у застосуванні методу не мала такого раціоналізованого вигляду як у *Р. Декарта*, з його принциповим відкиданням матеріалу досвіду та орієнтацією на логіко-математичну основу. Згідно з цим, картезіанська концепція стала тим об'єктом, з яким найбільше полемізував В. Він не ставив під сумнів обґрунтованість математичного пізнання, але заперечував точку зору картезіанської теорії пізнання, з її висновком про неможливість будь-якого іншого знання, крім математичного, й існування методу наукового пізнання виключно як математичного.

Саме тому картезіанський принцип визначення критерію істинності як чіткості й виразності ідей з точки зору В. є сумнівним. Він наполягає на тому, що насправді це є не що інше як суб'єктивний, або радше психологічний критерій, залежний від особистісної конституції дослідника. Як наслідок, постійне згадування вимог науковості як тотожності природничості (зокрема математичності) втрачало власну

спроможність та достовірність згідно з вимогою суто психологічного оцінювання здобутих істин. В. здійснює цей висновок на основі історичного методу: те, що я вважаю мої ідеї чіткими і виразними, доводить лише мою в них віру, а не їхню істинність. Кожна ідея, якою б хибною вона не була, може впевнити нас власною позірною самоочевидністю; найлегше вбачати в наших впевненостях самоочевидності. Згодом це положення буде розвинуте Д. Юмам із позицій емпіричної критики картезіанства.

В. доводить, що ми потребуємо принципу, керуючись яким могли б розуміти те, що може бути пізнаним, відрізнити від того, що пізнаним бути не може. Люди потребують теорії, яка б обґрунтовувала і встановлювала границі людського знання. Такий принцип мислитель знаходить у доктрині, яка стверджує, що *Verum et factum convertuntur* – істинне і здійснене співпадають. Тобто, можливість істинного пізнання чого б то не було, і усвідомлення цього як реальності, а не лише як сприйняття (Дж. Локк в емпіричному ключі дасть розвиток цьому положенню, не зводячи реальність чи частину реальності до сприйняття, як це зробили Дж. Берклі та Д. Юм) визначаються умовою, за якої те, що пізнається, мусить бути створене тим, хто пізнає. Відповідно до цього принципу всезагальна природа є пізнаваною для Бога, але математика пізнавана і для людини, оскільки об'єкти математичної думки – фікції чи гіпотези, побудовані самим математиком. Водночас, В. далекий від того, щоб звести предмети пізнання до наслідку пізнавальної діяльності. Він проголошує, що пізнавати об'єкт – не означає створити його. Навпаки, ніщо не може бути пізнаним до того, як воно стає реальним. Людина може знати лише те, що нею створене.

З цього принципу – *Verum facturum* – випливає, що саме історія, яка особливо явно виступає як дещо, створене людиною, постає і вкрай догідною для того, щоб бути об'єктом пізнання. В. розглядає історичний процес як процес творення людьми систем мови, звичаїв, законів. Він вивчає історію виникнення людських спільнот та відповідних інститутів. В. не наполягає на антитезі між ізольованою дією людей і божественним планом історії, який би ці дії пов'язував, як це було висвітлено в історіографії Середньовіччя.

З іншого боку, В. не передбачає й існування в прадавньої людини передбачення власних дій сьогодення. Хоча план історії залежить виключно від людини, він не є чимось напередіснучим, як нездійс-

нений задум, який поступово набуває власного втілення. Людина вже не лише деміург, який формує людське суспільство таким же чином, як Деміург Платона формує світ за ідеальними моделями. Як істинний Бог, людина є істинним творцем, який творить як форму, так і матерію по мірі власного історичного розвитку. Будівля людського суспільства створена людиною з-нічого, і саме тому кожна деталь цієї будівлі цілком може бути пізнаною людиною.

В. стверджує, що історичні дослідження можуть бути такими ж строгими, послідовними і науковими, як і картезіанські математичні дослідження. Мисленна структура картезіанської людини та її чіткість у вимірі універсалістського застосування відповідні тому твердженню, що істинність висновків історика засновується на його належності до спільності людської природи, яка й об'єднує історика з іншими людьми, в минулому чи сучасному їх діяльності, що й стає об'єктом дослідження. Головна проблема не у співставленні ідей та об'єктів, виконанні всієї сукупності картезіанських обумовлень та настанов, а у вивченні дійсної структури того суспільства, в якому ми живемо. Історія для В. — це та царина, вид знання, в якій питання про ідеї та питання про факти нерозрізненні. І те, й інше стають складовими історичного тла, наслідком суспільної життєдіяльності людини.

ВОЛЬТЕР (Voltaire), справж. ім'я та прізвище Франсуа Марі Аруе (Francois Marie Arouet) (1694-1778). Особливого значення для Просвітництва у Франції набула постать В., вільнодумця, який сповідував принципи всезагальної толерантності, філософа, літератора, політика, видатного підприємця. Початок його творчості безумовно пов'язаний з переосмисленням філософії Дж. Локка. Він публічно оголосив про дійсничу основу власного світогляду, виступив із звинуваченнями на адресу християнської церкви та, головне, соціальної функції церкви. Саме в негативній ролі церкви як соціального інституту В. вбачав причини панування в суспільстві релігійного фанатизму та нетерпимості. І саме просвітницька діяльність на ниві розповсюдження знань мусила сприяти їхньому подоланню.

До осн. праць В. належать: «Філософські листи» (Lettres philosophiques, 1726-29), «Метафізичний трактат» (Traite de metaphysique, 1734), «Філософія Ньютона» (1738), «Кандід» (Candide, 1759), «Трактат про толерантність» (1763), «Філософський словник» (Dictionnaire

philosophique, 1764), «Філософія історії» (1765), «Необізнаний філософ» (1766), «Про дупу» (1774).

Ставлення В. до філософії Локка мало певні особливості. Він своєрідним чином сприйняв ідею англ. філософа про існування двох джерел наших знань – зовнішнього та внутрішнього досвіду; практично зводить визначення причини появи наших ідей до зовнішнього досвіду. Цим він підсилює саме матеріалістичні чинники філософської концепції Локка. Наступною вагомою складовою творчості В. було його осмислення картезіанської проблеми співвідношення душі та тіла, духовного і тілесного в людині. У вирішенні цієї проблеми В. також слідує настановам Локка, оскільки *Р. Декарт* не надав, як на нього, позитивного шляху розв'язання проблеми дуалістичної природи людини.

Безумовного значення набули і досліди В. в галузі філософії історії та суспільної моралі. Покладаючись на значення розуму, він обстоює думку про те, що моральні принципи та категорії мають зв'язок з практичним життям людини і суспільства. Сукупність таких корисних моральних настанов впливає з ідей просвітника про існування природної релігії, яка іманентно сповіщає людям напрямки їхньої добродесної поведінки.

ГАРТЛІ Девід (Hartley David) (1705-1757). Представник натуралістичного напрямку в розвитку Просвітництва в Англії. Філософ, теолог, медик. Чільна праця Г. «Дослідження людини, її будови, обов'язку та сподівань» (*Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations*, 1749). Досліджував підстави людської поведінки згідно із закономірностями свідомості та ментального життя людини. Засновник практичної психології. Започаткував теорію та на її основі практику асоціативної психологічної допомоги, застосовуючи певні принципи філософії *Дж. Локка* та *Д. Юма*. У з'ясуванні природи розумових, психічних, емоційних та відчуттєвих процесів Г. доходить висновку щодо існування вібраційних взаємодій у нервовій системі, нервових закінченнях та мозку людини, які стають основою їх існування та перебігу. За Г. асоціативні ментальні утворення та розумові асоціації відтворюють причинні зв'язки, які існують у природі.

ГАТЧЕСОН Френсіс (Hutcheson Francis) (1694-1746). Представник Просвітництва в Шотландії. Керівник кафедри моральної філософії

ун-ту в Глазго. Г. був прихильником теорії «морального почуття» А. Шефтсбері. Автор провідних праць у цій галузі: «Дослідження про походження наших ідей краси та добродетності» (An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, 1725), «Есе про природу та управління пристрастями й афектами, з ілюстраціями щодо морального почуття» (Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with the Illustrations on the Moral Sense, 1728), «Система моральної філософії» (System of Moral Philosophy, 1737). До вроджених основ «морального почуття» Г. додавав його спорідненість з основами естетичними. Предмет сприйняття відчуттями він розглядав згідно з перцептивною теорією Дж. Локка: відчуття – це зорове сприйняття (бачення), дотик, відчутність, смак, звучання тощо. Втім, додавав до акту сприйняття предмета (проте не до якостей предмета), який ми сприймаємо відчуттєво, чинники естетичні та моральнісні; маючи, відтак, розрізнення на відчуття зовнішні та внутрішні. Така позиція відрізняється від позиції Локка, який, за подобою до внутрішнього відчуття, називав спостереження розуму за власною діяльністю рефлексією. У Г. внутрішнє відчуття стосується не рефлексії, раціональної діяльності. Предметами внутрішнього відчуття є предмети, відмінні як від протяжних, так і від рефлексивних. Внутрішнє відчуття розрізняється на відчуття прекрасного та моральне відчуття. Його позитивна основа належна природі людини і не може визначатися ні зовнішніми природничими чинниками, ні розумовою діяльністю людини, ні релігійними принципами та основоположеннями.

ГЕЛЬВЕЦІЙ Клод Адріан (Claude Adrien Helvétius) (1715-1771). Представник визнання послідовно сенсуалістичної основи в дослідженні набуття людиною знань, чільний діяч Просвітництва у Франції. Автор радикальних праць «Про розум» (1758) та «Про людину, її розумові здібності та її виховання» (1773), які накликали на автора гнів офіційних установ. Висновуючи все знання з відчуттєвості людини, її сприйняття, Г. не стільки розвивав теорію сенсуалізму, скільки сприяв її застосуванню в практичній сфері політики, етики та виховання. Оскільки розумові процеси безумовно відтворюють сенситивну (відчуттєву) практику, остільки всі моральні принципи, стандарти суспільної поведінки можуть бути зведеними до первісних відчуттів задоволення та болю. Саме ці два відчуття зумовлюють все багатоманіття проявів

особистості людини. Відповідним чином Г. зумовлює і проблему свободи людини. Почуття свободи є виключним приватним чинником, тому, доти, доки людина може бажати і задовольняти ці бажання, — вона вільна.

ГЕРБЕРТ Едвард (Lord Herbert of Cherbury, Herbert Edward) (1583-1648). Представник англ. філософської традиції. Людина різнобічних обдарувань: дворянин королівського двору зі значними повноваженнями, військовик, дипломат, історик, вишуканий поет та філософ. Саме його називають «батьком англійського *дейзму*» («the father of English Deism»). Світоглядні основи Г. тяжіють до основоположень платонічної та неоплатонічної філософії, розгорнутих на християнських засадах. Його творчість стала чинником формування філософської парадигми групи *Кембриджських платоніків*. Автор праць: «Трактат про істину» (Tractatus de Veritate, 1624), «Про причини помилок» (De causis errorum, 1645), «Про природну релігію» (De religione gentilium, 1663), «Автобіографія» (1624) та ін.

У своїх творах переосмислив ідеї *Ф. Бекона* щодо принципів природничої теології (philosophical or natural theology), наголошуючи на тому, що Бог не виявляє власну істоту в творінні — природі, хоча і є її творцем. Його креативність стверджується існуванням у душі людини низки внутрішніх «загальних понять», які можна означити як «природні інстинкти». Саме тому свідомість людини не є на початку суцільно чистою. Вона визначається передумовами «природних інстинктів». Лише на цій основі можливе розгортання будь-якого досвіду людини. Вочевидь, що наявність таких «загальних понять» чи «природних інстинктів» не має нічого істотно спільного з «вродженими ідеями» *Р. Декарта*. Це радше прототипи «до-досвідних» (a-priori) форм знання *І. Канта*. Згідно з цими принципами вирішуються і проблеми релігійного чи морального знання. Саме у творах Г. закладаються основи для теорії внутрішніх (innate) ідей, визнання яких характерне практично для всіх представників групи *Кембриджських платоніків*.

ГОББС Томас (Hobbes Thomas) (1588-1679). Нар. 5 квітня 1588 в Мальмсбері, графство Вільтон. Початкову освіту Г. здобув у церковній школі. Продовжив навчання в міській школі, де, завдячуючи

відмінним здібностям, вивчає, окрім звичайних предметів, давньо-грецьк. та лат. мови. У 15 років вступає до Оксфордського ун-ту, який і закінчує в 19-літньому віці. Весь час перебування в ун-ті не мав рішучого впливу на формування майбутніх філософських поглядів мислителя. Вагомішого значення набули три подорожі Г. до континентальної Європи.

Як гувернер він здійснює першу подорож до Франції, Германії та Італії, де, окрім вивчення мов, знайомиться з ідеями тодішнього культурного середовища. Імена Коперника, Кеплера і Галілея стають домінуючими в його дослідженнях. Разом з цим він особисто знайомиться з *Ф. Беконом*. Вплив Бекона на Г. суперечливий, оскільки Г. не згадує його імені у своїх працях як основоположника нової філософії.

Під час другої подорожі до Франції та Італії Г. укладає підвалини своєї майбутньої праці. Особливий вплив на нього справили теореми Евкліда. Саме в цей час Г. формулює основу свого завдання – вивчати політику і право так само об'єктивно, як і геометрію. Під час третьої мандрівки до Європи Г. знайомиться з аббатом Мерсенном, керівником гуртка, до якого належали також *Р. Декарт* та П. Гассенді, в якому, власне і почали напрацьовуватися основи нової філософії.

Починаючи з 1637, Г. продовжує розробку власної філософської системи, працюючи над усіма частинами одночасно. Цих частин три: «Про тіло», «Про людину», «Про громадянина». Останні дві мали на той час головне значення, оскільки політичні партії та оточення короля замовляють суспільно-політичний трактат, який і був зроблений Г. під назвою «Людська природа».

Дещо пізніше Г. мав вже цілком сформований план системи, про що свідчать критичні зауваження на книгу Декарта «Метафізичні розмисли». Тут чітко простежується, як ідеалістичній раціоналістичній системі Декарта протиставлена логічно оформлена матеріалістична концепція. Після страти короля Англії в 1649, Г., не залишаючи наміру повернутися до Англії, активно працює над книгою «*Левіафан*». Написана англ. мовою для широкого кола читачів, вона виходить з друку в 1651. Після повернення до Лондона Г. успішно працює над закінченням своєї праці «Про тіло» – «*De corpore*». Після публікації цієї книги в 1655 філософ потрапляє під удар критики більшості з культурно-освітніх спільнот, в основному за власні матеріалістичні тенденції. У 1658 з'являється книга «Про людину» – «*De homine*».

Закінчує Г. свою філософську трилогію в 70-літньому віці. Останні 20 років життя продовжує активну творчість. Г. пише праці з питань математики, не тільки захищаючись від полемістів, а й нападаючи на них. З'являються твори з питань ересі в Англії, викладає історію духовенства, історію громадянської війни в Англії в 1640-60, створює власну поетизовану автобіографію та розпочинає переклад Гомера у віршах англ. мовою.

Осн. твори: «Людська природа, чи, Основоположні Складові Політики» (*Human Nature; or, The Fundamental Elements of Policie*, 1650); «Складові Закону, Моралі та Політики» (*De Corpore Politico; or, The Elements of Law, Moral and Politick*, 1650); «Левіафан» (*Leviathan; or, the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, 1651); «Зауваження стосовно Свободи, Необхідності та Випадковості» (*The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, 1656); філософська трилогія праць різного часу появи «Основи філософії»: «Про тіло» (*De Corpore*, 1655), «Про людину» (*De homine*, 1658), «Про громадянина» (*De cive*, 1642).

Г. вважав, що в поняття «філософія» слід вкладати зміст, який збігається із змістом поняття «наука», тому слід відкинути метафізику і релігійну філософію як складові філософії. Якщо поняття «філософія» співпадає з поняттям «наука», то предмет філософії охоплює предмет всіх наук. Науки ж вивчають природу, а точніше – тіла, їхні властивості та правила. Тому філософія є наукою, або вченням про тіла.

Оскільки у природі ми маємо природні тіла і штучні тіла – створені людиною держави, то філософія мусить вивчати обидва тіла, окрім того, вона має вивчати ще й людину, яка штучні тіла створює. Таким чином, Г. утворює філософську трилогію: 1) Вчення про тіло; 2) Вчення про людину; 3) Вчення про державу. Г. викладає свою систему в такій послідовності: логіка, потім «перша філософія» – (онтологія), геометрія, механіка, фізика, психологія, етика і соціологія. Завдання філософії полягає в тому, щоб дати правильний звіт щодо явищ природи, про їхній порядок, про їх причинний зв'язок та взаємозалежність. Цього ж ми досягаємо, завдячуючи нашому природному розуму.

«Філософія є дитям всесвіту і вашої власної думки; вона мешкає у вашому естві». Філософія є ніщо інше, як вивчення природи за допомогою розуму. Виключно досвід недостатній, як і недостатній досвід лише відчуттів та сприйнятів. Безпосереднє відчуттєве знання

набуває статусу наукового, або ж філософського завдяки розсудку – розуму, або ж судженню. Сутність акту судження, яке добуває суто філософське знання, полягає в ліченні, а лічити означає додавати та віднімати: «... додавати та віднімати можна не лише цифри, але й величини, тіла, рухи, часи, якісні ступені, дії, відчуття, пропорції, мову та імена». Таким чином, предметом дослідження філософії є природа, або ж сукупність тіл (речей та предметів). Філософським чином осягнути предмет – означає осягнути предмет в його причинному зв'язку, знати спосіб його виникнення.

Принцип, яким слід керуватись при науковому дослідженні – з наслідку знати причину, а за причиною віднайти наслідок – це і є філософське знання. Мета наукового знання полягає в тому, щоб, відпущавши типи універсальних взаємодій, використовувати їх для потреб людини. Г. зазначає, що таке знання дає нам можливість застосовувати попередній досвід подвійним чином: 1) ми можемо передбачувати явища, знаючи, що та сама причина дасть нам той самий наслідок; 2) ми можемо викликати певний наслідок, змушуючи одне тіло певним чином впливати на інше. Мета науки, за Г., не у внутрішньому самозадоволенні від свідомості переборення складного завдання, і не в навчанні інших тому, що ми знаємо, а в умінні.

Завдання моральної філософії, за Г., полягає в тому, щоб, за аналогією з науковим знанням та його метою, застосовувати специфічні універсальні взаємодії в суспільстві для усунення зла шляхом виконання громадянами власних обов'язків. Ця система обов'язків постає як система істинного знання про природу суспільства та його взаємодії.

Оскільки філософія досліджує тіла, й існують тіла природні та штучні, тому вона поділяється на дві частини: 1) Природна філософія, яка вивчає природні тіла в їх причинному зв'язку, в їх виникненні та зникненні; 2) «Громадянська» чи моральна філософія, яка досліджує штучні тіла – держави, встановлюючи за допомогою суджень, що справедливо, а що ні.

Теорія істинності викладається Г. у логіко-лінгвістичній концепції, чи філософії мови. Він вважає, що головною і найвагомішою умовою набутку нового знання є мова. Якщо Ф. Бекон та Р. Декарт принципово мали намір уникнути шляху досягнення істинного знання засобами силогістики, то Г. намагається зберегти основу традиційної методології, але наситити її новим змістом. За загальною схемою

шлях відшукання істинних зв'язків нагадує силогістику. Проте поєднанню підлягають не відсторонені поняття й терміни, а відчуттєво-означені імена – слова, яким відповідають предмети досвіду. Справа полягає в тому, наскільки правильно буде збережена логічна основа мовного поєднання слів як поєднання імен явищ та речей. Відповідно й істинність зв'язків визначається не субстанцією явищ та предметів, а правильністю поєднання імен цих явищ у реченні. Саме цей акт судження, виявлений у реченнях, дає нам змогу отримати філософське знання. Лише такого роду речення дають нам загальне – спільне знання.

Теорія моралі та права Г. тісно пов'язана з його психологією, з одного боку, і є основою його теорії держави – з іншого. Предметом моралі, чи «моральної філософії», є означення чинного та негідного в суспільстві: «Моральною філософією є не що інше, як наука про те, що називається добром та злом в людському суспільстві». Показово, що, як і у випадку з визначенням істинності мовних побудов, Г. визначає не субстанційні основи добра та зла у суспільстві, а те, що ми називаємо добром та злом, оскільки самі по собі суспільні взаємодії є не добрими і не злими. Добро і зло «суть імена, які визначають наші бажання чи прихильності, і нашу відразу».

Теорія моралі та права стала основою для розвитку політичної філософії Г. Він визначає початковий стан людей, який існував до виникнення держави, як стан жорсткої війни, постійного суперництва. Цей стан війни всіх проти всіх Г. назвав природним станом людського роду. Його зміст визначається егоїстичною природою людини. У цих умовах гарантом безпеки, за Г., може бути тільки спільна влада, яка об'єднує багатьох людей. Влада має реальну силу для того, щоб захистити людей від несправедливості, породженої природним станом. Вона виникає в результаті суспільного договору, добровільної згоди людей задля власної безпеки. Г. надає перевагу політичній державі, яка встановлена самими людьми в їхніх інтересах.

Г. вбачає сутність держави в зосередженні влади в руках однієї людини або групи людей. Це зосередження передбачає такі три чинники: 1) Держава – це єдине ціле (суверен). На її чолі не обов'язково мусить бути одна людина. Суверенна влада може належати і групі людей, які втілюють єдність влади. 2) Люди, які створили державу шляхом взаємного договору, не тільки санкціонують всі її дії, але й несуть відповідальність за дії влади. 3) Верховна влада може використовувати

сили й засоби підданих так, як вважає за необхідне задля їх захисту. При цьому, за Г., верховна влада не несе жодної відповідальності за свої дії перед підданими, і не повинна звітувати за ці дії перед ними.

Саме ці основні принципи договірної теорії держави Г. зумовили всі похідні положення вчення про державу.

ГОЛЬБАХ Поль (Baron Paul von Holbach, d'Holbach) (1723-1789). Представник природничо-історичного напрямку в розвитку матеріалізму у *Французькому просвітництві*. Автор фундаментальної «Системи природи» (*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale*, 1770). Зумовив виведення всіх проявів природи, мислення, моралі, суспільності з єдності матеріальної системи природи. Виявив жорсткий детермінізм в означенні явищ системи природи. Людина теж визначена складовою цієї системи та підлягає провідним її законам. Етика за цих обставин стає цілком утилітарною. Проблемними для Г. стали питання рушійної сили природничих процесів і наявність у людини вольових та емоційних проявів, свободи волі. Матеріалістичну основу філософії Г. підсилює його чітка атеїстична спрямованість. Філософ брав активну участь у політичному революційному русі й активно критикував наявну систему правління.

ГЕЙЛІНКС Арнольд (Geulinx Arnold) (1624-1669) є мислителем, який сформулював основні принципи *оказіоналізму*. Жив і працював у Бельгії – спочатку в Лувенському ун-ті, а згодом у Лейдені.

Вихідною позицією його філософії було радикальне визнання дуалізму тілесного та духовного. Це радикальне визнання призводило до того, що вихідною точкою всіх висновків і спостережень може бути лише рефлектує Я. Саме воно і стає відповідником існування. Зміст існування зумовлений усвідомленням зв'язків. Все, що існує – усвідомлюється мислячим Я. Якщо ж воно не усвідомлюється, то, відповідно, і не здійснюється. Якщо мисляче Я не усвідомлює власного причинного впливу на матеріальні тіла, і навпаки, якщо нам не стає зрозумілим механізм, спосіб цього спричинення, то цього впливу і не «існує», він не здійснюється.

На основі цього можна логічно припустити, що людина є лише «свідком» причинних наслідків, які позірно нею сприймаються. Проте істинні причини перебувають відповідно, не в духовній чи матеріаль-

ній субстанціях, а поза їхньою тотальністю – тобто ними є Бог. Зовнішній вияв причини і наслідку як від впливу духу на тіло, так і тіла на дух, не є «дійсною», «істинною» причиною, а є «оказіональною причиною», випадковою, паралельно з якою безпосередньо існує «істинна» причина, або Бог. Неспроможність мислячого Я з'ясувати безпосередній взаємовплив між душею і тілом, визнання паралельного синхронізуючого взаємодію духу і тіла впливу Бога, призвела до максими філософської програми Г.: «Так є, відтак, хай буде так» – «Ita est, ergo ita sit!».

Д'АЛАМБЕР Жан (Jean le Rond d'Alembert) (1717-1783). Представник матеріалістичного напрямку в розвитку Просвітництва у Франції. Співробітник редакції й автор матеріалів для «Енциклопедії, або тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел» (1751-80) *Д. Дідро*. Більше відомий як математик. Обстоював деїстичні позиції, полемізуючи як з єзуїтами, так і кальвіністами. Джерелами наукознавчого світогляду стала творчість *Дж. Локка*, якого Д. визначив як засновника наукової філософії, фізика *І. Ньютона*, наукова методологія *Р. Декарта*. Відомі його дружні стосунки з *Д. Юмом*. Філософська та теологічна полемічність Д. є радше сутяжною до провідних досліджень у галузі наук, математики та фізики.

«ДВА ТРАКТАТИ ПРО ДЕРЖАВУ» («Two Treatises of Government», 1690) – осн. праця Дж. Локка з політичної філософії. Перший «Трактат про державне правління» присвячений критиці феодально-теоретичній концепції божественного походження влади короля. У другому «Трактаті» Локк теоретично виправдовує політичний переворот, який відбувся під час революції. Саме «Д. т. д.» містять зрілу і сформульовану концепцію суспільства і держави. У цій концепції теорія природного права протилежна не тільки традиційній, а й апологетичній стосовно феодального абсолютизму теорії *Т. Гоббса*. У своїй праці Локк стверджує, що свобода при природному праві виражається межами закону природи.

М.М. Якоб

ДЕЇЗМ (від лат. deus – бог). Релігійно-філософський напрямок певного типу вирішення питання про співвідношення Бога, світу та людини. Д. не визнає основоположень теїзму, пантеїзму й атеїзму. У Д. Бог є причиною постання природи, універсуму, однак, виконавши

креативну дію, надалі не втручається в перебіг подій у природі. Це зумовлено тим, що в процесі творення Бог закладає в природу підстави всіх можливих її проявів та взаємодій, з проявом свідомості зокрема. На цій підставі виникає теорія природничої релігії, чи релігії розуму. Як природний чинник розум стає для людини засобом пізнання Бога як пізнання природи в її універсальній цілісності та законах. Д. безперечно поєднаний з основоположеннями досвідної філософії (*Дж. Локк*). Розвинута на цих засадах природнича (раціоналізована) релігія протиставлялась релігії Одкровення. Набув поширення в XVIII ст. в Англії.

«Батьком англійського Д.» («the father of English Deism») називають *Герберта Едварда*, лорда Чербарі (Lord Herbert of Cherbury, Herbert Edward, 1583-1648). До дійстичного напрямку зараховують творчість Семюела Кларка (Clarke Samuel, 1675-1729). Тим чи іншим чином дійстичні чинники притаманні світогляду та творам *Джона Толанда* (Toland John, 1670-1722), *Антоні Коллінза* (Collins Anthony, 1676-1729), *Антоні Ешлі Купера*, графа *Шефтсбері* (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of, Baron Cooper of Pawlett, Baron Ashley of Wimborne St. Giles, 1671-1713), *Генрі Болінброка* (Bolingbroke, Henry St. John Viscount, 1678-1751).

ДЕКАРТ Рене (Rene Descartes), латиніз. ім'я **Картезій** (Renatus Cartesius) (1596-1650). Нар. в 1596 у м. Ле в родині дворянина. У 1612 закінчив єзуїтську школу. Особливості навчального процесу, започаткованого єзуїтами, сприяли не стільки накопиченню позитивних знань, скільки формуванню належного ставлення до предмета вивчення. У 1618 Д. добровільно йде до армії, де отримує можливість занять філософією. Після військової служби він перебуває в Парижі. Саме там відбувається деталізація його філософського методу. У 1628 він від'їжджає до Голландії для вдосконалення своїх освітніх здібностей. Під час двадцятилітнього перебування в Голландії Д. створює «Правила для керівництва розуму» з попереднім нарисом правил методу та «Трактат про Всесвіт» на захист Коперніка. У 1637 Д. оприлюднює методологічне дослідження «Міркування про метод», а 4 роки поспіль з'являється твір «Метафізичні роздуми». У 1644 з'являється головна праця Д. «*Принципи філософії*». Після неприхильного сприйняття цих творів у 1649 Д. від'їжджає до Швеції на запрошення шведської королеви. Однак на поч. 1650 занедужує на пневмонію і помирає.

Раціоналістична складова у філософії Д. визначається певним ставленням до визначення істини: вона мусить бути абсолютною, повною, вічною і незмінною. Їй властивий всезагальний і обов'язковий характер. Тому ідеальним для подібного знання може бути математика, яка відсторонює все мінливе, відносне і нестійке. Із цього слідує, що при такому розумінні істини її джерело і критерії не можуть мати досвідного характеру, тому що відчуттєвий досвід нетривкий і непевний. Істина може бути виведеною лише з розуму, вона полягає тільки в розумових, логічних зв'язках і змістах, і лише розумом може бути перевіреною. Однією з важливих рис раціоналізму є ототожнення реальних причинно-наслідкових зв'язків із відношеннями логічного виведення.

Дійсна причина (causa) і логічна підстава (Ratio) розглядалися як синоніми. Д. визнавав існування вроджених ідей і визначальність раціоналістичного критерію істини. Вроджені ідеї не визначали всю сукупність знань людини. Основну їх кількість людина набувала через досвід розумового мислення. Однак вроджені ідеї мали визначальне значення для тих ідей, які створювалися шляхом логічного виведення. Вони були наче зразками, безумовними, очевидними і ясними, з якими обов'язково порівнювалися всі здобутки активного розуму-інтелекту.

Д. вважав, що дійсна філософія мусить бути єдиною як за своєю теоретичною частиною, так і за методом. Наука мусить бути стрункою логічною системою, яка ґрунтується математичними засобами. Як і у випадку з філософською позицією Ф. Бекона, Д. пов'язував розробку методу універсального філософського дослідження з основою природничих наук, оскільки саме вона забезпечувала можливість позбутися хиб, які супроводжують дослідження виключно засобами спекулятивних методів, поширених у теології та попередній філософії. Д. також розповсюджує власну критику на перебіг думки, засвідченої тим чи іншим авторитетом. Саме визнання авторитетного характеру істини призводить до помилок та хибних уявлень. Істина не може бути засвідчена виключно вірою. Тому необхідно відмовитись від всіх суджень, які коли-небудь були сприйняті на віру.

Необхідності перегляду повинен зазнати і метод передачі знання: звичай і приклад мусить бути трансформований у перевірку індивідуальним розумом істини. Лише індивідуальне знання, яке набуло значення достовірності, може вважатися за істинне. Однак індивідуальна достовірність має узгоджуватися з принципом об'єктивної достовір-

ності. Цей шлях передбачає необхідність утворити власний механізм перевірки будь-якого знання, тому початком ставлення до будь-якого знання, що стало предметом сприйняття розуму, повинен стати принцип сумніву. Саме він та його методологічне значення спонукають до радикальної зміни всієї попередньої побудови наук і філософії.

Наукове знання мусить бути побудованим як єдина система, а не як сукупність випадкових істин та відкриттів. Основою таких знань може бути певна система найочевидніших і достовірних тверджень. Вони ґрунтуються на наявних вроджених ідеях, безсумнівних і самоочевидних, і систематизують у логічній послідовності все наново перевірене та набуте знання. Це знання охоплює як знання про самочинну та об'єктивну природу, так і знання, яке набувається розумом. Розум за Д. здійснює функцію, яку зазвичай називають рефлексією, тобто спостереженням розуму над власною діяльністю за допомогою власних же засобів.

Головна ідея раціоналізму Д. визначає його впевненість у тому, що два шляхи пізнання (природи та розуму) цілком рівноправні й призводять до одного результату: розум, осягаючи себе, пізнає водночас і природу, а пізнаючи природу, набуває насамкінець знання і про себе. Саме таке дослідження стає розробкою методу дослідження, який би прагнув відповідне розуміння істини, мав логіко-математичну основу та був універсальним щодо його вживання — міг би застосовуватися в дослідженнях як природи, так і мислення.

Метод пізнання передбачає виконання чотирьох правил. Вони лише через певний час поспіль формулювання були зведені до основних чотирьох — сам Д. згадує про двадцять одне правило, які стають керманічем для розуму в здобуванні ним істинного знання. Проте чотири основні правила вичерпують принципову основу методу і їх застосування має, на думку філософа, забезпечити безперечну істинність здобутків.

Перше правило методу Д. вимагає визнавати за істинне лише те, що сприймається і постає в дуже ясному і чіткому вигляді, або ж є очевидним. Цим визначається інтуїтивний характер його дії. Саме Д. належить визначення терміна «інтелектуальна інтуїція» як розумового сприйняття безсумнівної істини. Також це правило є і цариною дії сумніву. Якщо щось постає в безсумнівній, очевидній формі — то зникає необхідність продовжувати дослідження, і навпаки. Інтелектуальна

інтуїція, за Д., є цілковито безпомилковою і не потребує додаткових зусиль розуму. Те, що інтуїтивне, — безсумнівне, а все те, що не підлягає інтуїтивній чіткості, є сумнівним і потребує перевірки. Як критерій істини інтуїція визначається як стан розумової самоочевидності. Водночас, саме інтуїція дає нам впевненість у тому, що вимагає перевірки.

Друге правило методу пропонує розділити кожну річ або явище на більш прості складові, щоб потім зосередитись на неподільних і простих явищах, які мають безсумнівний та очевидний характер. Це є етап аналізу, чи пошуку вихідних позицій знання. Головна мета полягає в тому, щоб виокремити самоочевидні речі чи явища для створення підґрунтя дійсного дослідження.

Третє правило полягає в тому, що в пізнанні думка мусить прямувати від найпростіших і найдоступніших нам речей (в емпіричному і гносеологічному аспектах) до більш складних. Цей висновок і є дедукцією. Математична дедукція Д. не є тотожною дедукції у схоластичних працях чи дедукції як методу *Аристотеля*.

Четверте правило зводиться до того, щоб найповніше класифікувати весь існуючий матеріал. Це правило має чотири основні операції: 1) вказується на необхідність найповнішої класифікації матеріалу до здійснення індукції (до дії другого правила); 2) орієнтація на повну індукцію як перший щабель і умову дійсної передумови дедукції; 3) вимога достатньої повноти, точності й коректності в процесі самої дедукції (дедукційне розмірковування порушується, якщо за його провадження визнають істинними проміжні ланки, які ще необхідно довести і ствердити; те саме стосується і порушення послідовності та порядку розгляду ланок доведення; 4) розширення до вимоги повноти в застосуванні всіх правил методу. Лише тоді можливе здійснення будь-якого аналізу і дослідження.

Сумнів Д. відіграє провідну роль у здійсненні правил методу. До важливих зауважень методологічного характеру щодо сумніву варто згадати про істотну відмінність змісту сумніву Д. від сумніву в скептицизмі. Скептицизм, відмінний від догматизму власним послідовним сумнівом щодо вихідних тверджень сумнівності (послідовний скептик мусить скептично ставитись і до власного скептицизму), все ж не отримує позитивного здобутку із застосування власних підходів. Пове знання скептика полягає в доведенні існуючих суперечностей щораз нового вчення чи теорії, які стають предметом осмислення скептика.

Д. наполягає саме на евристичній функції застосування принципу сумніву. Наслідком такого застосування може стати не лише підтвердження сумнівності предмета дослідження, але й ствердження істинності того чи іншого положення та спонування до методологічного досягнення нового знання на основі вже безсумнівних істин (аксіом).

У працях, присвячених проблемам метафізики та онтології, Д. охоплює питання співвідношення Бога та духовної й матеріальної субстанцій. Провідного значення набуває погляд на Бога як єдину онтологічну причину існування зазначених субстанцій, що визначає їх рівнозначність щодо причини поставання. Цим зумовлюється і т. зв. дуалізм філософії Д. Проте вартісніше вести мову про обґрунтування Д. ідеї можливості існування множини субстанцій, яка в даному випадку набула вигляду дуалізму. Цей принцип був широко застосований *Б. Спінозою* в зумовленні існування нескінченної кількості атрибутів єдиної субстанції та *Г. Ляйбніцем* у монадологічному вченні. Субстанційний дуалізм спричинив особливості встановлення співвідношення розуму (душі) та тіла (згідно з атрибутами субстанцій – мисленням та протяжністю) і формування психофізичної проблеми в означенні сутності людини. Найбільшою проблеми для Д. набуває поєднання в єдності людської істоти протилежних субстанційних проявів. Для вирішення цієї проблеми філософ наполягав на існуванні т. зв. «мозкової залози», яка спричинювала перетворення мисленневих процесів у механічну дію, та, навпаки, механічної дії в акт мислення, думання.

ДІДРО Дені (Denis Diderot) (1713-1784). Представник матеріалістичного напрямку в розвитку Просвітництва у Франції. Автор та ідейних засновник «Енциклопедії, або тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел» (1751-80). Д. є послідовним матеріалістом у світогляді, філософії, методології. Відкинув позицію деїзму *Дж. Локка*, жорстко критикував різновид емпіризму (іматеріалізм) *Дж. Берклі*. Атеїстичні погляди Д. узгоджує з принципами матеріалізму. Ці принципи спонукають з'ясувати всі прояви свідомості, мислення, предметності в матеріалістичних та механістичних визначеннях. Всі мисленневі та ментальні процеси механістично детерміновані, у власних проявах нагадують дію механізму. Подібно Д. розгортає власну теорію пізнання, в якій важливого значення набуває скептична складова. Основоположення світогляду Д. виклав у працях: «Лист до сліпих» (1749), «Думки

про пояснення природи» (1754), «Розмова Д'Аламбера з Дідро» (1769), «Сон Д'Аламбера» (1769), «Філософські принципи матерії та руху» (1770), «Племінник Рамо» (1762).

ЕВОЛЮЦІЙНА ТЕОРІЯ в європейському Просвітництві.

Розвиток знань у галузі біології та досліджень живої природи, тварин і людини спричинили формування теорій еволюційного розвитку природи. Еволюційність розгортання складників структур досвіду людини спонукали до висновків про аналогічність процесів у живій природі. В Англії ідеї еволюційного розвитку природи були висловлені *Дж. Локком*. Він розрізнявав щаблі станів природи за рівнем організації: людина була вирізнена з тваринного світу, тварини розокремлені з рослинами, а жива природа з неживою. *Д. Юм* в «Діалогах про природну релігію» висловив альтернативну креативній гіпотезі поставання світу думку про те, що всесвіт набув сучасного стану і форми аналогічно тому, як набуває власного стану та форми жива істота.

У Франції еволюційні погляди та розробка принципів розвитку природи представлені у творчості *Д. Дідро* (Denis Diderot, 1713-1784), *Ж.О. де Ла Меттрі* (Julien Offray de La Mettrie, 1709-1751), *К.А. Гельвеція* (Claude Adrien Helvetius, 1715-1771). *П. Гольбах* (Baron Paul von Holbach, d'Holbach, 1723-1789) розглядав наявну людину як наслідок і завершальний етап тривалого еволюційного процесу. Вагомим спостереженням філософа є ідея трансформатизму та розвитку єдиної матеріальної основи у всіх природних видозмінах.

До переліку зазначених діячів теорій еволюційного розвитку варто долучити імена *Ж. Мельє* (De Maillet, 1656-1738), *Маупертиса* (Pierre Louis Moreau de Maupertuis, 1698-1759), *де Бюффо* (Georges-Louis Leclerc de Buffon, 1707-1788), *Жана Робіне* (Jean-Baptiste Robinet, 1735-1820), *Чарлза Бонне* (Charles Bonnet, 1720-1793), *Пітера Палласа* (Peter Simon Pallas, 1741-1811).

ЕМПІРИЧНИЙ МЕТОД (від грецьк. ἐμπειρία – досвід).

Хронологічно першим *методом* у межах нової філософії є Е. м., розроблений в основі *Ф. Беконом* (Francis Bacon, 1561-1626), але який набув остаточного завершення у філософії іншого брит. філософа *Дж. Локка* (Locke John, 1632-1704). У ньому беззаперечно поєднуються дві складові – відчуттєво-досвідна та розумова. Зазначена врівноваженість цих

складових є безумовним показником належності того чи іншого методу до емпіричного напрямку. Основою універсалістської спрямованості Е. м. постає узагальнення здобутків методів різнорідних природничих наук. Єдність відчуттєво-досвідного та розумового складників утворює те, що ми називаємо емпіричним фактом (слово, наприклад, постає як предмет відчуттєвого сприйняття, і, водночас, втіленням певного розумового змісту). Провідною ж стратегією здійснення емпіричного дослідження є запровадження індукції, яка призводить до наслідків, які ми б могли означити як середні аксіоми. Тобто, методологія емпіризму не наполягає на здобутті знань та істин, які б мали по-перше, остаточний і завершений вигляд, і, по-друге, співвідносилися б з навіть умовними абсолютними істинами, набуваючи таким чином значення істин відносних. Істинність емпіричного висновку співмірна виключно із сукупністю вихідного емпіричного матеріалу, який теоретично узагальнюється. У завершеному вигляді методу Локка тому і визначається два джерела появи людських знань – від відчуттів та від рефлексії (розуму). Відтак будь-яка абсолютна істина постає як суто середня аксіома. До розвитку Е. м. зробили внесок *Дж. Берклі* (Berkeley George, 1685-1753) та *Д. Юм* (Hume David, 1711-1776).

«ЕТИКА» («Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta in quibus agitur») – головна праця *Б. Спінози*, яка є вираженням всього світогляду філософа. Надрукована після смерті автора в 1677. Написана лат. мовою. «Е.» викладена «more geometrico», на зразок геометричних трактатів: містить теореми, леми, коларії та схолії. Головне завдання філософії мислитель вбачав в обґрунтуванні етичних питань. Мета «Е.» – збагнути «загальний природний порядок, частину якого складає людина». Вирішує питання, що було поставлене ще в «Трактаті про очищення інтелекту»: чи є істинне благо, яким душа може бути охоплена цілком? У першій частині дається обґрунтування центрального фундаментального положення філософії Спінози – категорії субстанції, тотожної Богу й природі, причини самої себе (causa sui). Сутність субстанції заключає в собі її існування (essentia involvit existentiam). Субстанція, як першопричина, має пояснювати всю багатоманітність явищ природи та людини. Наступними категоріями онтологічної системи є атрибути в їх нескінченній множинності. Спіноза знімає декартівський дуалізм, відносячи атрибути

до самої субстанції: атрибути є тотожними самій субстанції та через них вона пізнається. Іншими невід'ємними моментами субстанції є модуси – її стани, або способи буття; субстанційність одиничних речей та ідей Спіноза відкидає. Друга частина присвячена природі душі, вченню про тіло, їх взаємозв'язку. Душа і тіло трактуються в «Е.» як належні, відповідно, до атрибутів мислення та протяжності, через які людина пізнає божественну субстанцію, звідси «порядок та зв'язок ідей той самий, що й порядок та зв'язок речей». Гармонія і одухотвореність природи впливає з тотожності атрибутів мислення і протяжності. У цій частині викладено також вчення про пізнання. Воно буває трьох родів: перший – думка, або уявлення – пізнання шляхом загальних уявлень, слів, що відтворені пам'яттю; другий – розум, пізнання через поняття або адекватні ідеї; третій рід пізнання – інтуїтивний – розум, який споглядає – ознака божественного інтелекту, що володіє адекватним пізнанням сутності речей. Пізнання може бути істинним та хибним. Істина – адекватні ідеї, такі, що володіють всіма внутрішніми ознаками істини. Хибне знання виникає внаслідок його нестачі. Вчення про Бога і людину необхідне як фундамент для вчення про моральнісність. Для з'ясування істинного смислу життя людини філософ спочатку розглядає природу афектів (пристрастей) – третя і четверта частини. Радість, печаль, прагнення – три основні афекти, з яких виводяться всі інші. Залежність від афектів є рабством, що породжене неадекватним пізнанням. Позбутися рабства можна шляхом вдосконалення власного розуму. Істинна свобода – це правильне пізнання. П'ята частина «Е.» присвячена шляху до свободи. Ним виявляється інтелектуальна любов Бога. Людське щастя полягає в пізнанні, у заспокоєнні душі під час споглядання Бога.

І.П. Дедяєва

ІДЕЇЗМ. Застосування терміна «*ідея*» в значенні, наданого йому *Дж. Локком*, призвело до появи цілого напрямку в дослідженнях із теорії пізнання філософії Нового часу, який згодом набув назви «І.», тобто відбиття процесів мислення та діяльності душі в ідеях різного роду. Саме з цим пов'язаний згодом також популярний термін «ідеологія», тобто вчення про ідейний зміст мислення. Важливим завданням для будь-якого типу І. було і є визначення причини появи певної ідеї чи низки ідей. Якщо йдеться про визначення причин зовнішнього досвіду, то пізнавальна діяльність спрямована на здобування знання.

Якщо ж йдеться про причини внутрішнього досвіду — рефлексію, спостереження розуму над власною діяльністю, — тоді пізнавальна діяльність спрямована не стільки на здобування знання, скільки на впорядкування вже зафіксованого у вигляді ідей знання. Шляхи ж такого впорядкування кожним філософом розглядалися самостійно.

ІДЕЯ (грецьк. *ἰδέα*). Починаючи з *Р. Декарта*, в обіг філософської лексики нової філософії запроваджується термін «І.» для означення завершеного змісту мислення, своєрідної одиниці мислення. Вочевидь, що цей термін має відмінний зміст від змісту терміна «І.» у філософії Платона. Догідне визначення терміну «І.» знаходимо в *Дж. Локка*: «Оскільки цей термін, як на мене, найліпше означає все те, що стає об'єктом мислення людини, то я застосовував його для вияву того, що з'ясовується словами «фантом», «поняття», «вид», чи всього того, чим може перейматися душа впродовж мислення» (*Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч.: В 3-х т. — Т. 1. — М., 1985. — С. 95*).

ІСТОРИЧНИЙ МЕТОД — метод історичного пізнання, започаткований італ. істориком, філософом, філологом, правознавцем *Джамбаттіста Віко* (*Vico, 1668-1744*). Доля цього методу не була безхмарною. Він виник як безпосередня реакція на метод *Р. Декарта*, який мав природничонаукову основу. Відповідь Віко ґрунтувалася тим, що примат науковості у створенні нових методів дослідження не обов'язково мусить визначатися природничими науками, оскільки саме з гуманітарної сфери можна вирізнити науки, які створять основу для гуманітарного методу. Цими науками Віко визначає історію, філософію, філологію та право, і свій метод називає методом історичного пізнання. Він втілює першу спробу створення інтегративного гуманітарного методу, в якому критерії істинності визначаються не особистісною психологічною вневненістю дослідника в очевидності, ясності, безсумнівності істини, а технікою і методикою провадження дослідження. Саме гуманітарна спрямованість І. м. не дозволила йому набути широкого застосування в час життя філософа. Розвиток природничих наук і відповідних методологій створювали зразки для наслідування саме в цьому ключі. Метод історичного пізнання набув справедливого визнання лише в zenіті XVIII ст.

КАБАНІС П'єр (Pierre Jean Georges Cabanis) (1757-1808). Представник природничо-історичного напрямку в розвитку матеріалізму у Французькому просвітництві. Послідовник *П. Гольбаха*. Лікар за професією. Застосовував системні матеріалістичні гіпотези до досліджень афектних станів людини. Вважав, що оскільки свідомість та поведінка людини є рівнозначними іншим природничим проявам чи фактам, то найліпший напрямок розвитку теорії полягає в заснуванні механістичної та матеріалістичної психології. Ці питання він розглядав у співставленні фізичної організації людини з її інтелектуальними та моральнісними чинниками.

КАДВОРТ Ральф (Cudworth Ralph), **Кедворт** (1617-1688). Представник групи *Кембриджських платоніків*. У своїх роботах стверджував необхідність розглядати світ та природу в новочасовому філософському значенні, визнаючи їхні духовні, спіритуалістичні основи. Саме такий погляд на істоту природи та світу давав можливість стверджувати універсальність розповсюдження християнської моральності та моральнісного життя. Для ствердження цих основ К. звертається до античної грецьк. спадщини, зокрема діалогу Платона «Теетет». Виявив полемічне спрямування щодо основоположників нової філософії. Предметом критики стали погляди на ество Бога *Т. Гоббса* та *Р. Декарта*. З першим К. не погоджувався щодо твердження про неможливість сформувати ідею Бога, водночас критикуючи матеріалістичні складові філософії Гоббса та називаючи його атеїстом. Щодо Декарта, то полеміка стосувалася аргументації принципу Божественної досконалості та дихотомічності духовного та матеріального начал. Автор впливової роботи «Істинна інтелектуальна система Світу» (*The True Intellectual System of the Universe*, 1678).

КАРТЕЗІАНСТВО. Напрямок в історії філософії Нового часу, представники якого тим чи іншим чином сприяли поширенню основоположень філософії *Р. Декарта*. Часом розвиток ідей Декарта картезіанцями призводив до заперечення принципів вихідного вчення. К. набуває поширення в Голландії зусиллями чільника кафедри філософії ун-ту м. Утрехт Анрі Реньє (Henri Regnier, 1593-1639) та його послідовника Анрі Ле Руа (Henri Le Roy, або Henricus Regius, 1598-1679). В ун-ті м. Лейден працювали прихильники філософії Декарта Йєн

де Рей (Jean de Raey) і Адріан Хереборд (Adrian Heereboord). Найвагомішого значення для розвитку К. в Голландії набула творчість Крістофера Віттиха (Christopher Wittich, 1625-1687), який узгоджував філософію Декарта з основоположеннями християнської теології та захищав К. від спінозизму. У 1690 він опублікував фундаментальну працю «Антиспіноза».

К. в Німеччині представлено іменами Йона (Джона) Клауберга (John Clauberg, 1622-1665) та Балтасара Беккера (Balthasar Bekker, 1634-1698). Незначного поширення набуло К. в Англії та Італії. В Англії філософію Р. Декарта розвивав француз за походженням Антоні Легранд (Anthony Legrand, чи Antoine Le Grand). Італ. послідовниками К. були Мікел Анжело Фарделла (Michel Angelo Fardella, 1650-1718) та Кардінал Жерділ (Cardinal Gerdil, 1718-1802).

Найвпливовішим картезіанським різновидом був французький. Філософія Декарта набула представництва практично як просвітницький рух. Лекції з філософії Декарта читав П'єр-Сільвіан Рєгі (Pierre-Sylvain Regis, 1632-1707), основоположення цієї філософії впроваджував у наукових дослідженнях Жак Ро (Jacques Rohault, 1620-1675). У 1666 опублікували свої праці на захист К. знані у Франції мислителі Луї де ла Форж (Louis de la Forge) та Жеро де Корденуа (Geraud de Cordemois, 1620-1684). Безумовного впливу філософії Декарта зазнав *Блез Паскаль* (Blaise Pascal, 1623-1662). Логіко-філологічні дослідження на основі картезіанської методології здійснювалися в абатстві «Пор-Рояль» зусиллями Антоні Арно (Antoine Arnauld, 1612-1694) та П'єра Ніколя (Pierre Nicole, 1625-1695).

До картезіанського напрямку належать і представники *оказіоналізму*. Він представлений потужними постатями в історії філософії – *Арнольдом Гейлінксом* (Arnold Geulincx, 1624-1669) та *Ніколя Мальбраншем* (Nicolas Malebranche, 1638-1715).

КАРТЕЗІЙ – див. *Декарт*.

КЕМБРИДЖСЬКІ ПЛАТОНІКИ. Група діячів англ. філософії та теології, яка утворилася в межах Ун-ту м. Кембридж, хоча в її складі перебували і представники Ун-ту м. Оксфорд. Головною метою започаткування цього напрямку було намагання узгодження принципів християнської етики зі здобутками гуманізму Відродження, принципів

релігії з новою наукою, віри з раціональністю. До членів групи К. п. належать Бенжамін Вічкот (Whichcote Benjamin, 1609-1683), Джон Сміт (Smith John, 1616-1652), *Ральф Кадворт* (Cudworth Ralph, 1617-1688), Натанель Калвервел (Culverwel Nathaniel, 1618-1651), Петер Стеррі (Sterry Peter, 1613-1672), *Генрі Мор* (More Henry, 1614-1687), *Річард Кумберленд* (Cumberland Richard, 1632-1718).

КОЛЛІНЗ Антоні (Collins Anthony) (1676-1729). Представник натуралістичного напрямку в розвитку просвітництва в Англії. Послідовник філософії *Дж. Локка*. Однодумець *Дж. Толанда*. Автор впливових праць: «Розмисли про вільнодумство» (A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers, 1713), «Філософське дослідження людської свободи та необхідності» (Inquiry concerning Human Liberty and Necessity, 1715), «Розмисли про засади та причини християнської релігії» (A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion, 1724). Продовжуючи посилення матеріалістичного чинника у витлумаченні натуралістичних підстав існування світу та Універсуму, створив вкрай детерміністичну концепцію взаємодій у природі. Причинність та необхідність у матеріальному світі є виразниками одного типу взаємодій. Це ж стосується і визначення місця людини в системі природи. Людина не має особистісного джерела для індивідуальної дієвості, оскільки всі вчинки детерміновані ззовні. Таким чином, К. заперечує існування підстав для прояву свободи волі. Проте всі природні та матеріальні взаємодії, як і сама природа, постають наслідком божественного промислу, де Бог є необхідною причиною існування світу, що узгоджується з позицією *деїзму*.

К. став творцем теорії вільнодумства, чи вільного думання, яка набула поширення не лише в Англії, але й в континентальній Європі. Вільнодумство людини, згідно з дійстичною натуралістичною підставою філософії К., власною причиною має не свободу волі, а вкорінюється в прояв самої природи, часткою якої є людина. Вона має право на вільне думання, оскільки в цьому виявляється природна необхідність, а наслідки такого волевияву розуму дозволяють глибше, без упереджень пізнавати природу в її причинних зв'язках.

◆

К

◆

КОНДІЛЬЯК Етьєн Бонно де (Etienne Bonnot de Condillac) (1715-1780). Представник *Французького просвітництва*. Засновник

сенсуалістичного методу. Автор принципів для розвитку сенсуалізму праць: «Дослід про походження людських знань» (1746), «Трактат про системи» (1749), «Трактат про відчуттєвість» (1754) та посмертно виданої «Логіки» (1780), в якій викладено аналітичний метод. Філософія К. постає як своєрідна рецепція емпіричної філософії Дж. Локка. Як і Вольтеру у його ставленні до основоположень британця, К. не визнає за розумом самостійного джерела набуття знань. Ідеї розуму є лише модифікації чи видозміни відчуттєвості людини. У цьому К. більше відтворює позицію Дж. Берклі, однак заперечує провідну роль духовної субстанції. Крім теорії сенсуалізму, він знайомий і як дослідник у галузі історії філософії. К. є автором критичного аналізу сучасних йому систем. Він аналізує системи Р. Декарта, Н. Мальбранша, Б. Спінози та Г. Ляйбніца, вказуючи не на часткові, а на системні недоліки авторських теорій. Філософія К. мала значний вплив на розвиток не лише філософії у Франції, але й у Німеччині. Попри те, що певні принципи його сенсуалізму мали відверто скептичні чинники.

КОНДОРСЕ (Marquis de Condorcet) Марі Жан Антуан Нікола (1743-1794). Дописувач і учасник видання «Енциклопедії, або тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел» (1751-80) за редакцією Дені Дідро. Підтримував дружні стосунки з Жаном Д'Аламбером та Вольтером. Досліджував проблеми розвитку людської історії, означуючи риси змін від первісного стану до сучасності. Провідною проблемою історії вважав постійну наявність в її періодах нерівності. Нерівність не підлягає викоріненню, оскільки, за К., вона притаманна самій природі. Проте її прояви можливо пом'якшити політичними та освітньо-педагогічними заходами.

КОНЦЕПТУАЛІЗМ (від *conceptus* лат. – поняття). Проміжна позиція між реалізмом та номіналізмом у вирішенні питання про форми існування загального. У середньовічній філософії таку позицію обстоював П. Абеляр. Всупереч принципівому реалізму Гільома з Шампо, з одного боку, та номіналізму Росцеліна – з іншого, П. Абеляр заснував власне вчення, співзвучне з певними складниками філософії Арістотеля, яке отримало назву К.: універсалії не мають самостійного існування (реальності), реально існують лише розокремлені речі; однак універсалії набувають деякої реальності у сфері розуму

◆
К
◆

як поняття. Вони є наслідком розумового абстрагування певних властивостей чи якостей речей. У підґрунті знання закладене відчуттєве сприйняття; в акті відчуттєвого споглядання сприймається лише одиничне. Ідеї ж існують лише в розумі Бога. Тільки Він спроможний в акті споглядання чітко і виразно охоплювати будь-яку множинність. Розум людини має лише спроможність до подібної дії.

Саме цей момент є ключовим у розрізненні середньовічного К. з К. нової філософії, пальма першості в розробці якого безумовно належить *Дж. Локку*. Дві концептуальні позиції визначають цей історичний тип вчення: Локк переосмислює значення терміна «ідея» та впроваджує його у сферу досвіду людини, позбавленого будь-яких зовнішніх, трансцендентних причин появи форм знання в розумі людини – критика Локком теорій про вроджені ідеї та моральні принципи. «Що означає слово «ідея»?... Оскільки цей термін, як на мене, найліпше означає все те, що стає об'єктом мислення людини, то я застосував його до означення того, про що йдеться, коли ми вимовляємо слова «фантом», «поняття», «вид», або ж про все те, чим може перейматися душа під час мислення» (Локк Дж. Соч.: В 3-х т. – Т.1. – М., 1985. – С. 95).

Отже, досвідна основа філософії Локка спонукає розглядати всі форми узагальнень як наслідок дії розуму людини, як певні ідеї. Особливої ваги набувають умови формування відповідної структури досвіду, яка складається з двох базових і рівнозначних складників: зовнішнього досвіду (у якому фіксується взаємодія: об'єктивно існуючий матеріальний предмет – його вплив на пасивні 5 органів відчуттів – прості ідеї, які виникають в душі внаслідок сприйняття) та внутрішнього досвіду (все, чим переймається душа під час мислення – чи рефлексія, заснована на дії «внутрішнього відчуття»). Еволюційно формування структури зовнішнього досвіду передує дії рефлексії (внутрішнього досвіду), але не накладається в механізмах дій та наслідків на останню. Рефлексія, або ж поєднання та роз'єднання простих і складних ідей відбувається за власними правилами, які не тотожні характеру взаємодій в природі (причинно-наслідкові взаємодії). Форми узагальнень (загальне) не постають у нашій свідомості поза досвідно, але й не набуваються із зовнішнього досвіду. Реальність загальних ідей (загального) рівнозначна реальності мислення людини, яке формується досвідним пляхом – це є плях К. в емпіризмі нової філософії: «...Коли ми відкидаємо одиничне, то загальне, що залишається,

є лише тим, що ми самостійно створили, оскільки його узагальнююча природа є нічим іншим, як надана йому розумом спроможність означувати чи представляти багато розрізаних предметів; його сутність полягає лише в доданому до них розумом людини відношенні» (Дж. Локк. Соч.: В 3-х т. — Т.1. — М., 1985. — С. 471).

К. Локка особливого звучання набув у визначенні ролі мови в теоретико-пізнавальних процесах. Саме цей компонент вчення має важливе значення в сучасних дослідженнях аналітичної філософії та філософської лінгвістики.

КУМБЕРЛЕНД Річард (Cumberland Richard) (1632-1718). Представник групи *Кембриджських платоніків*. Його теоретичні погляди вирізняються тим, що К. заперечував припущення про існування внутрішніх (innate) ідей. Водночас провадив розгорнуту полеміку з філософськими основами *Т. Гоббса*, зокрема принципами його політичної філософії. К. переглядає на власних підставах теорію природних законів, а також теорію моралі, згідно з розв'язанням проблеми добра та зла в суспільстві. Як прихильник християнізованого неоплатонізму в парадигмі нової філософії він заперечує існування залежності моральних законів від суспільних законів та волі суверена. К., всупереч Гоббсу, не визнає за людиною принципово індивідуалізованого та егоїстичного існування. Доброчинність постає як наслідок взаємодій людей у суспільстві. Те, що є добром для людини, співмірне з тим, що є добром для суспільства. Суспільне благо є найвищим законом існування суспільства. Осн. робота К. — «De legibus naturae» (1672).

ЛА МЕТТРИ Жульєн Оффре де (Julien Offray de La Mettrie), Ламеттрі (1709-1751). Послідовний матеріаліст у дослідженні природи, людини та її розумових здібностей, суспільства. Вперше в новій філософії Просвітництва у Франції системно застосував принципи матеріалізму до створення філософської теорії. Використовував та розвивав погляд на природу як на історичний процес. Автор фундаментальних праць «Природна історія душі» (1745) та «Людина-машина» («L'Homme Machine», 1747). Філософ розглядає свідомість як функцію, властивість матерії. Тому не існує жодної потреби означувати духовне начало в життєдіяльності людини. Проте жива істота не є простим механізмом. Л. зумовлює принципи ускладнення,

які супроводжують розвиток живої істоти та людини. Різні щаблі розвитку визначаються відмінними комплексними структурами матерії. Цим стверджується шлях від найпростіших матеріальних форм до найскладнішого біологічного механізму – людини. У жодному контексті не порушував у своїх працях питання існування Бога та проблему безсмертя душі.

«ЛЕВІАФАН, або Матерія, форма і влада держави церковної та громадської» («Leviathan, or The matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil», 1651) – твір англ. філософа *Т. Гоббса*. Написаний як апологія абсолютної влади держави. Держава порівнюється з біблейським чудовиськом, і Гоббс у своєму творі підкреслює пріоритет держави перед церквою і необхідність перетворення релігії на прерогативу державної влади. Разом з тим, він стверджує своїм твором законність тієї форми правління, яка була встановлена в Англії в результаті перемоги буржуазної революції. Обґрунтовується необхідність визнання нової «верховної влади» з боку всіх громадян. «Л.» є найповнішим систематичним викладом соціально-політичної теорії Гоббса і, водночас, філософським обґрунтуванням цієї теорії.

Книга складається з чотирьох частин: 1) «Про людину»; 2) «Про державу»; 3) «Про християнську державу»; 4) «Про царство темряви». У першій частині йдеться про людину. Друга частина присвячена походженню і сутності держави. Третя і четверта частини книги містять у собі критику домагання церкви на владу і самостійність по відношенню до держави.

М.М. Якоб

ЛОКК Джон (Locke John) (1632-1704). Нар. 29 серпня 1632 у Рінгтоні, графство Сомерсет, у сім'ї індепендента, чиновника суду. Освіту здобув у Вестмінстерській монастирській школі. У 1652 Л. вступає до коледжу Христової церкви Оксфордського ун-ту, з яким була пов'язана згодом практично вся наукова діяльність філософа. Л. не прийняв запропонованого йому духовного сану, відтак зміг отримати право на викладання лише давніх мов та риторики, а згодом і моральної філософії. У 1667 він приймає запрошення лорда Антоні Ешлі Купера (графа *Шефтсбері*) на місце домашнього лікаря і переїжджає в Лондон. Особливий вплив на нього в цей час мали особисті товариські стосунки з Робертом Бойлем і Томасом Сіднемом, прихильниками дослідного

вивчення проблем фізики та медицини відповідно. У 1668 Л. обирають членом Лондонського королівського тов-ва за заслуги в дослідженні природничих дисциплін.

З 1672 Л. перебуває у Франції. Саме там він безпосередньо вивчає всі сучасні йому зразки Нової філософії. У 1686 Л. завершує працю над «Досвідом про людське розуміння». На цей час припадає і активна літературна діяльність, яка охоплює найрізноманітніші галузі гуманітарного життя. Після завоювання Вільгельмом III Оранським влади в Англії Л. повертається до Лондона (1689). Його політичні амбіції та здатності дають змогу перебування на значних чиновницьких посадах. Вершиною цієї діяльності стало заснування Англійського банку. З 1691 Л. припиняє активну чиновницьку діяльність і оселяється в помісті Отс. Цей період життя означений значними філософськими дослідженнями, особливо полемічного характеру. Помер 28 жовтня 1704.

Спадщина філософа складає значний доробок. Сучасні англійські вид. налічують понад 30 томів, куди включені, окрім філософських, праці з політики, економіки, виховання, релігії, історії та ін.

Загальна онтологічна концепція Л. була викладена в його праці «Елементи натуральної філософії», яка була поєднанням власних поглядів із концепціями природничиків, зокрема *І. Ньютона*, *П. Гассенді* й *Р. Бойля*. Л. визнає існування зовнішнього середовища, яке не залежить від нашого визначення його власного існування, і може бути даним у формах людського знання. В онтологічній теорії поєднується традиційний атомізм із законами світової та земної механіки, як джерела руху та зміни. Таким чином, Л. поєднує в цілісну систему, що функціонує за єдиними законами, фрагменти об'єктивного середовища. Саме ця відкрита для майбутніх уточнень система виявляється цариною застосування людиною власних інтенцій, намірів та потреб, яка залежить від її здібностей і здатностей оперувати цією цілісністю. Ця ж система стане і предметом палких суперечок, зокрема навколо співвідношення відчуттєвих предметів та матеріальної субстанції, а також розрізнення якостей речей на первинні та вторинні. Практична значущість знання про зовнішній світ, за Л., прямо пропорційна структурі знання про структуру і механізм пізнавальних здатностей людини. Структура ж знання залежить від ставлення людини до об'єктивного середовища.

Одним із вихідних положень теорії пізнання Л. було визнання походження всього людського знання із досвіду. Це було практичне

гасло емпіричної філософії, генетичне коріння якого сягає ще Епікура. Л. є продовжувачем натуралістичної лінії Ф. Бекона, Т. Гоббса і П. Гаспенді. Усталення цього принципу вимагає спростування позадосвідних, необ'єктивованих чинників і джерел знання – вроджених ідей або принципів. Об'єктом критики Л. стали головні представники трьох філософських шкіл: ідеалістично спрямовані картезіанці, зокрема *Ніколя Мальбранш*; кембриджські платоніки на чолі з *Генрі Мором* і *Ральфом Кадвортом*; англ. філософ Герберт Чербарі, і, власне, *Р. Декарт*. Критика вроджених ідей у Л. ґрунтується на впевненості філософа в існуванні єдиного джерела знання – зовнішнього предмета, що фіксується відчуттями.

Одним із провідних понять філософії британця є «досвід». У позитивному розумінні питання про походження ідей в розумі людини вирішується Л. в другій книзі «Досвіду про людське розуміння». Як джерело знання досвід має певні визначення. Л. під досвідом мав на увазі всю сукупність того, з чим людина безпосередньо має справу впродовж всього життя. Початок набутку знання розпочинається з народженням людини, коли стан її ментальної цілісності нагадує вичищену дошку – «*tabula rasa*». Проте факт «народження» людини має суперечливий характер. Коли ми можемо вважати людину живою істотою, яка набуває власного досвіду?

Змістом досвіду є найперше відчуття, яке надходить до органів відчуття і доводить існування зовнішніх речей. Досвід людини, збільшуючись впродовж життя, водночас формує і відчуттєву та емоційну основи психіки людини. Відповідно, з формальної точки зору досвід виявляється як сукупність простих ідей, які надаються нам у результаті дії зовнішніх предметів на наші органи відчуттів, але й результатом діяльності власне свідомості. Структура досвіду зумовлюється розрізненням ідей розуму на прості та складні, що пов'язується з розрізненням Л. якостей предметів на первинні та вторинні.

Під простими ідеями Л. мав на увазі будь-який об'єкт пізнання, який став відомий розуму безпосередньо. До простих ідей він зараховував найперше схоплені душею відчуттєві сприйняття, які мають власним джерелом зовнішній світ, а також копії з них, які затримуються в пам'яті та згодом виявляються у свідомості. Складні ж ідеї є продуктом активної діяльності, спрямованої на добування знання. Прості ідеї не можуть бути поділені на складові, складні ж ідеї утворені

з простих. Саме ці роди ідей утворюють, за Л., внутрішній досвід, або ж рефлексію. Існування рефлексивного способу набутку знання специфічно впливало на чіткість натуралістично-сенсуалістичного спрямування філософії, оскільки кінцевий продукт пізнання – знання – міг бути отримуваним і без взаємодій із зовнішніми об'єктами. Саме цим позиція Л. відрізняється від моністичного матеріалістичного спрямування у філософії, оскільки філософ визнавав існування двох джерел наших знань – відчуттів та рефлексії.

Шлях пізнання після утворення простих ідей має характер активної обробки цих пасивних ідей первинних і вторинних якостей в ідеї прості та складні. Саме розум виявляє власну функціональну значущість у процесі утворення складних ідей з простих. Але активність розуму, як це було і у Т. Юббса, Л. вбачає в механічному поєднанні й роз'єднанні простих ідей. Специфікою такого поєднання, всупереч демокритівському і епікурівському поєднанню і роз'єднанню лише однорідних елементів-часток, є можливість комбінування різноманітними елементами, що ріднить Л. з Ф. Беконом, а їх обох перетворює на філософів, що зробили істотний внесок в історію теорій пізнання. Л. розрізнявав три основних способи поєднання простих ідей, які б утворювали похідні ідеї: пасивно сприйняті ідеї первинних якостей за сприяння розуму і активним чином можуть бути згруповані в ідеї, що утримують нове знання, яке не є безпосереднім сприйняттям.

З огляду на основоположні принципи онтології Л. вважав, що, безсумнівно, існують реальні підстави загальних понять. Але для Л. загальні поняття є не лише знаками, але й ідеями (відповідниками конкретно-відчуттєвих, субстанційних речей), і лише після цього – словами, які фіксують належність цих ідей в нашій мові. Полеміка філософа спрямовується у двох напрямках: проти середньовічного реалізму (представники кембриджського платонізму); і, по-друге, проти крайнього номіналізму. Проблеми *концептуалізму* Л. характерні всій власне атомістично-матеріалістичній парадигмі: загальне існує лише в розумі людей, у відчуттєво-досвідному ж світі існують лише одиничні речі, емпіричні субстанції.

Окрім дослідження суто пізнавальних процесів нашого мислення, Л. порушує також питання упорядкування знань (епістемологія), які складають досвід нашого мислення. Проблема класифікацій знання упереджується вирішенням проблеми істинності й хибності. Л. вважав істинність і хибність властивостями речень чи мовних побудов. Проте Л.

розглядає істинність як відповідність зв'язкам між ідеями зв'язків в об'єктивному довіклілі, а не лише як правильність поєднання слів у реченні. Відповідно до цієї обставини означаються і види знання, що здійснюють максимальну вимогу — зв'язки між ідеями відповідають зв'язкам між речами: інтуїтивне знання; демонстративне знання; сенситивне знання.

Крім теоретико-методологічних досліджень, Л. знаний також і як автор власної політичної концепції. Погляди Л. на суспільство і державу розвивались в зв'язку з його теоретично-пізнавальним вченням. Важливе місце в поглядах Л. на природу, людину, на виникнення суспільства і держави займає теорія природного права.

Л. як ідеолог буржуазного правопорядку відкидає не тільки соціально-політичні ідеали феодально-теологічного світогляду, а й теорію природжених моральних принципів. Л. переосмислив теорію природного права Т. Гоббса. Він стверджував, що свобода в природному праві визначається межами законів природи. Згідно з Л., попри те, що в природному стані відсутні державні інститути, цей стан не є соціальним хаосом, і не є станом війни всіх проти всіх.

Л. вірив у велику суспільно-людську місію нових соціальних заснувань. Однією з тенденцій в суспільно-політичних поглядах Л. є означення нерівності стосовно власності. Відсутність власності він обґрунтовує відмінністю в розумових здібностях людей. Приватна власність — це результат праці. Держава, яку Л. вважає гарантом рівності свобод і рівних можливостей для всіх людей, повинна охороняти приватну власність.

Влада ґрунтується на громадській довірі, оскільки люди мають найвище право на зміну законодавчої влади, коли остання своїми діями зменшує довіру громадян до себе. Виконавча влада обмежена загальною залежністю від законодавчої.

Л. розрізняє справедливі й несправедливі війни. Звичайний агресор не здобуває жодного права, яке б суперечило праву свободи і власності завойованих.

Уряд у Л. може бути виправданий, як і всі уряди, лише тоді, коли він розуміє і підтримує моральні права, які є невід'ємними від осіб і спільнот.

ЛЯЙБНІЦ Готфрід Вільгельм (Leibniz Gottfried Wilhelm) (1646-1716) — нім. філософ, людина значних обдарувань. Відомі його праці з математики, фізики, історії, юриспруденції, мовознавства, теології. Освіту здобув у Лейпцігському (філософія) та Йенському (математика)

і алгебра) ун-тах. У 1666 Л. захистив дисертацію на ступінь доктора права в Альдорфі. З 1672 по 1676 перебував на дипломатичній службі в Парижі. Особисто був знайомий з провідними мислителями тієї доби: Арно, *Н. Мальбраншем*, математиком Гюйгенсом. Перебуваючи в Лондоні впродовж 1670-80 мав зустрічі з *І. Ньютоном*, був обраний членом наукового Королівського тов-ва Англії. З 1676 і до кінця життя працював бібліотекарем при дворі ганноверського герцога. Помер в 1716 у Ганновері. До осн. праць з філософії належать: «Розмисли про метафізику» (1685), «Нова система природи» (1695), «Нові досліді щодо людського розуму» (1704), «Теодіцея» (1710), «*Монадологія*» (1714), «Начала природи і благодаті» (1714).

Філософська творчість Л. є синтезуючою ланкою здобутків філософії Нового часу XVII ст. Л. ставив програмне завдання щодо поєднання спадщини попередньої філософії з доробком нової. У коло його осмислення потрапила спадщина більшості з античних та середньовічних авторів – Демокріта, Платона, Арістотеля, Августина. Він став безумовним критичним зосередженням здобутків *Р. Декарта*, *Т. Гоббса*, *Б. Спінози*, *Дж. Локка*. Провідним завданням філософії Л. вважав всеосяжність та послідовність у пошуку істини. Для забезпечення цієї мети Л. розробив систему вимог до наукового філософського пізнання. Метафізичне спрямування дослідів спонукало до визнання першості наукових принципів, які мали бути позбавлені досвідної основи – бути «апріорними». Універсальне значення закону несуперечності забезпечувало істинність означення будь-якого буття. Ступеневість та принципи світобудови Л. надав у систематичному вигляді в підсумковій праці «*Монадологія*». До переліку вагомих принципів Л. слід зарахувати принцип одноманітності законів природи, які забезпечують цілісність та універсальну єдність; закон неперервності; принцип тотожності нерозрізняваних; принципи всезагальної змінності та розвитку та ін.

Беззаперечної ваги у творчості Л. має його вчення про «монади» – силові духовні одиниці буття, «елементи буття». Вирішуючи проблеми картезіанського субстанційного дуалізму буття як існування в атрибутах мислення та протяжності, Л. пропонує розглядати єдність буття в синтезі нескінченної кількості самодостатніх «мопад»-сил. У цьому підході чітко простежується парадигма давньогрецьк. атомістів та інших плюралістів. Хоча елементами такої плюралістичної єдності стають не неподільні атоми чи інші, позбавлені усвідомленої активності, част-

ки, а «субстанційні форми», зміст яких означається застосуванням ідейної спадщини Арістотеля – вони мають власну «ентелехію», основи самодостатності та дієвості. Для монад протяжність та мислення не мають атрибутивного значення, а є похідними від основних видів діяльності. Л. наголошує, що простір і час, а також матерія, маса, рух та ін., всупереч картезіанській фізиці, є лише «гарно обґрунтованими феноменами» дійсності, оскільки значення субстанційного буття ототожнюється із силою, духовною монадою. Проте визнання цих феноменів не заперечувало можливості побудови своєрідної фізики, де фізичні явища досліджувалися як самостійні феномени.

Плюралістична єдність та впорядкованість буття визначаються чинністю «заздалегідь встановленої гармонії». Саме таким чином досконала монада-Бог встановлює гармонію між автономною діяльністю кожної з монад та забезпечує відповідну досконалості систему світу. Це вчення набуло в Л. вигляду вчення про «найкращий зі світів», оскільки на основі «імовірності» можливо передбачити існування нескінченної кількості світів. Як сила, духовна субстанція, монада має два види психічної діяльності: по-перше, сприйняття (perception); і, по-друге, постійна налаштованість на нові сприйняття – прагнення (appetition). Різні типи сприйняття і прагнення стають основою розрізнення монад. Л. вирізняє три їх типи. До першого належать монади з найпростішими сприйняттями (нескінченно малі перцепції). Другий охоплює монади-душі (сприйняття, які супроводжуються процесами відчуття та дії пам'яті). І третій є типом монад-духів, які мають чіткі та виразні сприйняття. Ці сприйняття Л. називає свідомістю-апперцепцією. Діяльність монад полягає, за Л., у тому, щоб відображати всі монади світу, бути своєрідним дзеркалом всесвіту.

У теорії пізнання Л. прихильник послідовності та демонстративності раціоналістичного виведення істин, згідно з власним розумінням місця досвідного середовища фізичного світу, не відкидав цілком емпіричне знання. На цій основі він розгорнув вчення про існування «істин фактів» та «істин розуму». Істини фактів – це істини, які людина набуває зі сфери досвіду. Проте вони мусять бути співвіднесені з істинами розуму, які стосуються позафеноменальної сфери дійсності. Кожне явище необхідно розглядати в синтезі досвідного та позадосвідного – «апріорного» знання. Щодо підстав існування в душі людини до-досвід-

ного (ап'юріорного) знання, яке з'ясовує відповідний досвідний матеріал, між Л. та Дж. Локком існувала тривала суперечка.

Щодо визнання непересічного значення ідей Л. для розвитку нової філософії варто скористатися словами Ф. Ніцше, який в поста-тях Л., І. Канта та Г.Ф.В. Гегеля вбачав вершини нім. новоевропейської думки: «По-перше, незрівнянне відкриття Ляйбніца, з яким він зали-шився переможцем не тільки над Декартом, а й над усіма, хто до його філософував, – що свідомість є для уявлення лише випадковою ознакою, а не його необхідним та сутнім атрибутом; отже, що те, що ми зємо свідомістю, є тільки одним із станів нашого духовного та психічного світу і далєко не він сам... Наш внутрішній світ є значно багатіший, ширший, глибший – так почуваємо ми всі з Ляйбніцем» (пер. Дм. Чижевського).

МАЛЬБРАНШ І Ніколя (Malebranche Nicolas) (1638-1715) був основ-ним представником течії *оказіоналізму* у Франції. Продовжуючи плях ви-рішення проблем картезіанської філософії, запропонований А. Гейлінк-сам, М. здійснював критику саме матеріалістичних компонентів у філо-софії Р. Декарта. Якщо Гейлінк доводив неможливість встановлення необхідних причинних зв'язків між ідеями та тілами і можливість вста-новлення лише випадкових, які виникають внаслідок спостереження людиною випадкового збігу послідовності в сприйнятті (ідея предмета – предмет, чи навпаки), то М. заперечив і встановлення будь-яких не лише причинних, але й логічних зв'язків (предмет – предмет; ідея – ідея).

М. закінчив коледж де ла Флеш і курс богослов'я в Сорбонні, став священником. У 26 років познайомився з «Метафізичними розмислами» Р. Декарта. Після 10 років інтенсивного вивчення картезіанства написав свій головний твір «Про пошуки істини» (1674). Його перу також нале-жать «Трактат про природу й благодать» (1680), «Трактат про мораль» (1684), «Християнські роздуми» (1683), «Бесіди про метафізику» (1688), в яких чітко і послідовно викладено основні положення його філософії. Хоча у філософії М. наявні виразні теологічні та містичні компоненти, його твори часто піддавалися церковній критиці, а «Трактат про природу та благодать» був офіційно засуджений. Важливим чинником філософії М. були ідеї платонізму, неоплатонізму та св. Августина. Перипатетична школа й *Арістотель* часто були критиковані.

Головне твердження М. стосовно картезіанської проблеми співвідношення душі та тіла має такий вигляд: тіла не впливають на духовне начало так само, як і духовне начало не впливає на матеріальне. У твердженні філософа відкидаються навіть елементарні обумовлення, які сліднують з ідеї «мозкової залози». Тіло не спроможне «передати» механічним чином жодного «знання» як ідеї, ентелехії, форми тощо — про себе.

Оскільки душі розрізнені між собою і тілами, ідеї перебувають в одиничній душі й безпосередньо пов'язані лише з Богом. Таким чином, М. гносеологізує платонівсько-августинівське тлумачення ідей у функціональному значенні, і надає їм нового визначення на засадах декартівського аналізу, як онтологічних одиниць, а не платонічного співвідношення ідеї та речі. Пізнаються лише ідеї, безстосовно до речей, оскільки речі не спроможні впливати на душу, дух. Всі речі, які ми сприймаємо, є ідеями. Саме цей висновок буде мати далекосяжні наслідки. До цього твердження М. буде звернена увага, найперше, представника брит. емпіризму *Дж. Берклі*. Його філософська концепція буде ґрунтуватися саме на запереченні самочинної ролі тілесності як незалежної від відчуттів якості.

Ідеї не вроджені нашій душі, оскільки це б суперечило дійсним можливостям і спроможностям рефлектуючого Я, а належать Богові. Відтак дійсне пізнання речей — це їх бачення в Богові й через Бога, а Бог є загальним місцем духів, світоглядом, на якому ґрунтується будь-яке пізнання і свідомість. Метою пізнання і є Бог. За М., душа сприймає речі трьома способами: за допомогою відчуттів, уявою і чистим розсудком. Відчуття дають нам знання не про самі речі, а про їхню взаємодію з нашим тілом. Лише чистий розсудок, позбавлений домішок тілесності, дає нам істинне знання.

МАНДЕВІЛЬ Бернард де (Bernard de Mandeville) (1670-1733). Представник досліджень у галузі моральної науки. Є одним з принципових критиків етичної концепції Антоні Шефтсбері. З точки зору М., людина та людська природа суцільно егоїстичні та себелюбні. Цей висновок у значенні аксіоми закладається в теоретичні побудови щодо проблем існування суспільства, визначення типів політичного і церковного устрою та висвітлення їхніх вад, типів людей і суспільних верств. Безсумнівно, що такий підхід відбився у вкрай гротескному

нигляді в зображенні існуючої дійсності. М. є автором довершеного літературного твору, який він розпочав писати під іншою назвою в 1705 і продовжував удосконалювати впродовж тривалого часу – «Байка про бджіл» (The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits, 1714). Окрім літературної частини, ця праця містить у змісті цілісні теоретичні розробки – трактати «Про походження моральної доброчинності» (1714) та «Дослідження про природу суспільства» (1723).

МАТЕРІАЛІЗМ ФРАНЦУЗЬКИЙ. Напрямок у розвитку Просвітництва у Франції. Представлений творчістю та іменами: *Дідро Дені* (Denis Diderot, 1713-1784), *Д'Аламбер Жан* (Jean le Rond d'Alembert, 1717-1783), *Ла Меттрі Жульєн* (Julien Offray de La Mettrie, 1709-1751), *Гольбах Поль* (Baron Paul von Holbach, d'Holbach, 1723-1789), *Кабаніс П'єр* (Pierre Jean Georges Cabanis, 1757-1808).

МЕЛЬЄ Жан (Meslier Jean) (1664-1729). Належить до радикального напрямку *Французького просвітництва*. З 1689 був сільським священиком. Однак це не завадило йому стати виразником ідей філософського матеріалізму, атеїзму та утопічного комунізму. Відомий своєю єдиною працею «Заповіт» («Le Testament»), яку завершив незадовго до смерті.

На основі критики існуючого стану у Франції створив зарисовки утопічного комуністичного суспільства справедливості, в якому долається насильство одного соціального стану над іншими. Народ перебуває в пригнобленому становищі завдяки впливу релігії та релігійних інститутів. М. вбачав шляхи подолання існуючого стану в революційній активності мас. Філософські основи матеріалізму М. чітко орієнтовані на античні зразки та певні складові фізики *Р. Декарта*. Негативної критики М. зазнали практично всі філософські вчення нематеріалістичного спрямування (*Н. Мальбранш*, релігійна філософія).

МЕТОД. Засіб, зняряддя здобуття знань у філософії Нового часу. Головна увага при розробці методів була спрямована: по-перше, на власні спроможності людини (інтелектуальні, відчуттєво-досвідні, відчуттєві), по-друге, на здобуття власними засобами людини нового універсального знання. До проблем розробки М. належать також проблеми впорядкування набутого знання.

«МОНАДОЛОГІЯ» («Monadologie»). Праця, яка належить *Г.В. Ляйбніцу*. Написана в 1714 франц. мовою. Саме в цій роботі, створеній у жанрі тез, викладаються підсумкові принципи філософії Ляйбніца. Незначна за обсягом, «М.» включає всі принципові означення монадологічного вчення. Стрижневим змістом роботи є визначення монад. Це поняття охоплює тривалу еволюцію поглядів Ляйбніца на природу «субстанційної форми». Окрім змісту аристотелівської «субстанційної форми», монада, зокрема, набуває визначень нетілесних «простих субстанцій», «істинних атомів природи», «елементів речей». У сутнісних визначеннях монади Ляйбніц намагається подолати картезіанське уявлення про основи світу як духовно-матеріальної дуальності. Ні свідомість, ні матерія не стають сутнісними атрибутами для монади. Свідомість є нічим іншим, як лише одним зі станів нашого духовного та психічного життя. Те саме стосується і атрибута протяжності. Монада – це силова, духовна одиниця. Вона неподільна, незнищенна, неповторна, не може зазнавати зовнішнього механічного впливу, оскільки не має атрибута протяжності. Відсутність у сутнісних визначеннях атрибутивності мислення і протяжності зумовлює своєрідний вид діяльності та взаємодій. Як сила, духовна субстанція, монада має два види психічної діяльності: по-перше, сприйняття (perception); і, по-друге, постійна налаштованість на нові сприйняття – прагнення (appetition). Різні типи сприйняття і прагнення стають основою розрізнення монад. Ляйбніц вирізняє три типи монад. До першого належать монади з найпростішими сприйняттями (нескінченно малі перцепції). Другий охоплює монади-душі (сприйняття, які супроводжуються процесами відчуття та дії пам'яті). І третій є типом монад-духів, які мають чіткі та виразні сприйняття. Їх Ляйбніц називає свідомістю-аперцепцією. Психічне життя монад ніколи не припиняється, що забезпечується малими сприйняттями, які не усвідомлюються як сприйняття аперцептивні. Для встановлення взаємодій і неперервної цілості у всесвіті Ляйбніц усталює закони та принципи монадологічного вчення. До них належить принцип заздалегідь встановленої гармонії, яка розглядається як теорія взаємодій між монадами шляхом сприйнятєвої діяльності. Також йдеться про застосування теорії біологічного преформізму та вчення про «метаморфози». Система взаємодій розглядається Ляйбніцем у вченні про «найкращий зі світів», в контексті якого викладається вчення про «істини розуму» та «істини факту».

Серед розгорнутих законів «М.» важливого значення набули закони суперечності та достатньої підстави. Неодноразово впродовж викладу основних тез Ляйбніц звертається до питань «теодицеї» (концепція виправдання Бога, згідно з узгодженням божественного походження світу та існуючого в ньому зла).

МОНТЕСК'Є Шарль Луї (Charles de Secondat, Baron de la Brede et de Montesquieu) (1689-1755). Один із чоловічих діячів зародження просвітницької думки у Франції. Саме його зусиллями концепція розподілу влади набула довершеного вигляду як політична теорія та практика. До осн. праць належать: «Перські листи» (Lettres persanes, 1721), «Про дух законів» (De l'esprit des lois, 1734). Розпочинав власну філософську творчість, досліджуючи проблеми філософії історії та співвідношення Бога і світу. М. вважав, що найприйнятнішою для суспільства може бути деїстична концепція, за якою Бог постає як істота, котра закладає підстави розвитку матеріального світу, світу природи. Надалі природа позбавлена втручання Бога, оскільки в креативному процесі ним були впроваджені закони природи. Саме вони надалі й визначають весь поступ розвитку природи, який зумовлює і розвиток історії, що відображає наступність певних етапів. Філософ розвивав ідею прогресивного становлення історії та історичних етапів. Але визнання Бога творцем природи не дає можливості розглядати його філософію як суто матеріалістичну.

Згідно з особливостями історичного розвитку визначається і підстава суспільного життя. М. чітко наполягає на тому, що саме система законів та їх дотримання може забезпечити суспільству добробут і процвітання. Законодавча основа закладається мислителем і у відносинах між державою та народом. Вочевидь, що ця вимога була надзвичайно радикальною в умовах панування абсолютистських тенденцій у Франції того часу. Саме тому врегулювання повноважень держави щодо суспільного організму мало прогресивне значення.

МОР Генрі (More Henry) (1614-1687). Один із найвідоміших представників групи *Кембриджських платоніків*. Під час здобуття освіти зазнав значного впливу філософії *Р. Декарта*, називаючи її найприйнятнішою для застосування поміж всіх існуючих. Проте згодом принципово змінює погляди і оголошує філософію Декарта ворогом релігійної віри,

особливо наголошуючи на шкідливому інтелектуалізмі методології та її застосування. М. заперечує знедуховленість картезіанського матеріального світу, оскільки це призводить до втрати універсальної світової цілісності. У природі ми спостерігаємо креативну дієвість світового духу, який у формі динамічних основ, що не тотожні божественній сутності, а є лише її засобом, втілюються в природних процесах та їх зумовлюють. Окрім цього, М. заперечував картезіанське ототожнення матерії з протяжністю, завершеністю. Наслідком цієї критики став висновок про нескінченність всесвіту як атрибутивність Бога. Творчість М. вплинула на філософські погляди *Ісаака Ньютона*. Сумісно з *Едвардом Гербертом* були засновані підстави для розвитку «Шотландської школи» філософії. Осн. твори М.: «Про безсмертя духу» («The Immortality of the Soule, 1648-49), головна метафізична праця «Enchiridion Metaphysicum» (1671), праця з теорії моралі «Enchiridion Ethicum» (1667), «Протидія атеїзму» (An Antidote against Atheism, 1652).

НАТУРАЛІЗМ (франц. naturalisme, від лат. naturalis – природний). Напрямок у розвитку філософської та наукової думки в межах Просвітництва в Англії. Вирізняється чіткою прихильністю представників до матеріалістичної тенденції. У довідковій та енциклопедичній літературі з історії філософії радянського періоду і, практично, до поч. ХХІ ст. представники Н. зараховувалися до матеріалістичного напрямку – «Англійські матеріалісти ХVІІІ ст.». Проте це не цілком відповідає іманентному змісту вчень. Вчення натуралістів різняться від матеріалістичних вчень представників Просвітництва у Франції. В основі їхніх концепцій закладаються філософські, наукові та світоглядні основи вчень *Дж. Локка* та *І. Ньютона*, які не можуть бути визнані моністично матеріалістичними з огляду на своєрідне розуміння Універсуму, Природи (Nature) та причин їх поставання і законів існування. Тому цей напрямок доречніше визначати як натуралістичний, як похідний термін від терміна «Природа» – Nature. Його зміст представляється іменами *Джона Толанда* (Toland John, 1670-1722), *Антоні Коллінза* (Collins Anthony, 1676-1729), *Девіда Гартлі* (Hartley David, 1705-1757), *Джозефа Прістлі* (Priestley Joseph, 1733-1804).

◆ **«НОВИЙ ОРГАНОН**, або істинні вказівки щодо витлумачення природи» («Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione

Naturae», 1620). Головна праця *Ф. Бекона* з методології наукового пізнання, робота над якою тривала понад десять років і залишилася незавершеною. Написана лаг. мовою. Цей твір є другою частиною запланованого «Великого відтворення Наук», в якому першу частину Бекон мав намір присвятити класифікації наук, у третій – дати опис явищ світу, у шостій – істинне витлумачення всіх явищ природи та історії. «Н. о.» складається з «Афоризмів про витлумачення природи чи царства людини» у двох книгах. Вони мають полемічний характер з книгами «Органону» *Арістотеля* – як у постановці мети та завдань дослідження природи, так і в засобах (методі) їх досягнення. Бекон стверджує вимогу глибинного пізнання законів та зв'язків у природі задля можливості досягнення людиною панівного становища. Це становище є своєрідним підкоренням людини пізнаним причинам та законам, слідування яким забезпечує можливість досягнення нею певної прагматичної мети. Проте недостатні засоби пізнання людиною природи призводять до драматичних наслідків. Саме в цій роботі Бекон вперше ставить питання про існування в розумі людини перешкод для істинного пізнання. Він називає їх «ідолами», неістинними образами. Обумовлюється існування 4 видів ідолів: ідоли роду; ідоли печери; ідоли ринку; ідоли театру. Вони чинні у всіх діях розуму, тому методи пізнання, які панували в попередній філософії як силогістична логіка, не можуть застосовуватися в науковому дослідженні. Істинне наукове дослідження мусить використовувати історично-досвідну основу та здійснюватися не за допомогою розбудови силогізмів, а засобом систематизації знань методом створення таблиць. Саме тому силогістика в Бекона охоплює сферу «Мистецтва судження», підрозділом якого є «Вчення про ідоли», а табличний метод належить до розділу «Мистецтво відкриття», оскільки цим засобом можливо нейтралізувати дію «ідолів». Правила істинного методу передбачають 4 дії, напрямок яких визначається пошуком «форми» певної «природи». «Форма» є законом, причиною, сутністю відчутево-досвідної природи. Віднайти «форму» означає системно вірно та згідно із законами природи використовувати певне явище для власних потреб. В основі знаходження «форми» закладена істинна індукція.

НЬЮТОН Ісаак (Newton, Sir Isaac) (1643-1727) – англ. фізик та математик. Його постать втілює кульмінаційний етап у розвитку наукової революції XVII ст. Впровадження його досліджень явищ

кольору в науку про світло заклало основи фізичної оптики. Три закони механіки стали базовими принципами фізики нової доби, узагальненим виявом яких став закон всесвітнього тяжіння. У математиці геній Н. спричинив до відкриття диференціального та інтегрального обчислення. Його «*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*» (1687) стала найвидатнішою працею в історії нової науки. Осн. праці: «*Mathematical Principles of Natural Philosophy*» (1729); «*Opticks*» (1704); «*Arithmetica Universalis*» (1707; «*Universal Arithmetick*», 1720); «*The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*» (1728); «*Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*» (1733).

Особливого значення для філософії набули розробки Н. у галузі методології наукових досліджень. За загальним визначенням його методологія є зразком наукової теорії дедуктивного типу і, водночас, парадигмою наукової теорії. Засновками до достовірного універсального знання він вважав здобутки природничонаукових досліджень – принципи (осн. поняття та закони), які шляхом індукції експлікуються з досвіду. Вони можуть мати математичне втілення, узгоджуватись у цілісну теоретичну систему для подальшого розгортання шляхом дедукції в наукову теорію. Припускається застосування гіпотез як знання «вторинного рівня», оскільки воно не співвіднесене зі сферою досвіду. Важливими досягненнями Н. є його розробки щодо проблем часу та простору, погляди щодо проблеми прояву матеріальної субстанції та заперечення на основі законів механістичної взаємодії її еволюції.

ОКАЗІОНАЛІЗМ (від лат. *occasio*, род. відм. *occasionis* – випадок, привід). Засновником О., досить потужного філософського напрямку в XVII ст., є *Арнольд Гейлінкс*. Він виникає як продовження розвитку основоположень філософії *Р. Декарта* та належить до картезіанського напрямку. Головне питання полягає у вирішенні поставленої Декартом проблеми про взаємини душі й тіла. Головним висновком є визнання принципової неможливості взаємовпливу душі на тіло, а у філософії *Н. Мальбранша* і неможливості визначення взаємовпливу тіла на тіло, протяжності на протяжність. Їх позірна «взаємодія» є лише результат співпадання, яке уособлюється в безпосередньому впливі Бога на протяжне тіло в кожному випадку.

О. виступив супротивником матеріалістичної тенденції в розвитку *картезіанства* (*Анрі Ле Руа* (1598-1679), *Бернар де Фонтенель* (1657-1757),

П'єр Кабаніс (1757-1808), П'єр Гассенді (1592-1655). Прихильники матеріалістичного спрямування вирішували проблему співвідношення душі й тіл шляхом визнання матерії, тілесності діяльною причиною мольових та розумових здійснень. Натомість О. стверджував, що тілесна причина насправді є тільки «приводом» для істинної «діяльної» причини, якою може бути лише Бог. Відповідно, і воля та розум не можуть впливати на тіло. Вони є лише «приводом», через який здійснюється вплив Бога. Таким чином, проблема «мозкової залози», «шишковидної залози» спричинила тривалі суперечки стосовно «істинних» та «випадкових» причин. У розробці теорії О. взяли участь Луї де ла Форж, Жеро де Корденуа, Йон (Джон) Клауберг.

ПАСКАЛЬ Блез (Blaise Pascal) (1623-1662). Нар. в Клермоні 19 червня 1623. Вирізнявся своєрідним поглядом на природу речей. Початкову освіту здобув у батька. З 1631 перебуває у Франції, де був активним учнем і учасником гуртка абата Мерсенна. У 16 років П. став автором природничого трактату. У 18 років створив прототип сучасної обчислювальної машини, остання модель якої називалася «паскаліна». Її створення цікаве тим, що молодому досліднику вдалося вперше відтворити логіко-математичну основу дослідження в механічному вимірі. Це була одна з перших демонстрацій переваг методологій універсального застосування. Практичне обчислення забезпечувалося відстороненням від психічного та розумового устрою дослідника, який лише задавав мету обчислення.

З 1651 П. тяжко хворіє і припиняє активні дослідження природничого плану. У 1654 П. переживає глибоку душевну та фізичну кризу, і вирішує оселитися в янсеністському монастирі *Пор-Рояль*. Саме там, перебуваючи в полеміці з антиянсеністами – єзуїтами, П. глибоко познайомився і осягнув основоположення християнської теології не як стороння особа, а як людина, яка зазнала глибокої особистісної кризи. Ця полеміка відбилася в «Листах до провінціала», а також «Апології християнства». Фрагменти з цього незакінченого твору були опубліковані в «Думках», через сім років після смерті, в 1669. Помер П. 19 серпня 1662 у 39 років.

Головною рисою філософії П. є послідовне, августиніанське відстоювання позиції свободи волі людини як Божої благодаті. Він виступав суспіль проти релігійного догматизму і наукового романтизму.

Вже в «Трактаті про пустоту» П. зазначає характерні особливості та відмінності емпіричних і теологічних наук. Декартівська основа виявляється в запереченні значення «авторитету» в науках, які мають базуватися на методі логічної дедукції. Навпаки в теології, яка надзвичайно канонізована і стверджена системою вимог, принцип авторитету одкровення виключно необхідний. Вічність істин теологічних, божественних не суперечить перманентному прогресу істин, які відкриваються розумом. Наукове дослідження ґрунтується на накопиченні знань. Таке накопичення постає як перехід від одних істин до інших. У науковому пізнанні немає місця авторитету і догматизму, оскільки предмет наук передбачає поступове проникнення в галузь дослідження, а відтак передбачає вдосконалення істини.

Така позиція П. лише зовні має вигляд класичного у Середньовіччі протиставлення істини наукової (філософської) та істини теологічної (істини віри). Мислитель намагається не протиставити, а доповнити цілісне ставлення людини до світу як таке, що застосовує обидві істини. Вочевидь, що провідного значення тут набуває дуалістична основа філософії Р. Декарта, оскільки прогрес досліджень природи як тілесної субстанції не торкається основоположень духовної субстанції. Вони є рівнозначними стосовно власної зовнішньої причини – Бога.

Вирізняється оригінальністю теорія пізнання П. Філософ стверджує, що джерелами знання є розум, досвід та відчуття, яке більше нагадує почуття – це пізнання «серцем». У працях П. значного поширення набуває дедуктивно-аксіоматична побудова знання, як основа гносеологічного раціоналізму. Водночас, мислитель не певний в абсолютній досконалості такого методу пізнання. Найближчий до досконалості є метод «геометричний»: «Те, що перевершує геометрію, перевершує й нас». Метод П. обіймає проміжну позицію між методами Ф. Бекона та Р. Декарта: високо поцінуючи раціоналістичну основу методу останнього, мислитель висував вимогу не відкидати досвіду. У досвіді П. вбачає першочерговий момент пізнання, джерело наукового значення. Окрім розуму і досвіду (суто відчуттєвого), П. наголошує на ще одному впливовому джерелі знань: «Ми пізнаємо істину не лише розумом, але й серцем». В інших значеннях це пізнання називається пізнання «відчуттям» чи «інстинктом».

Це знання раціонально не доводиться і логічно не виводиться. Воно двозначне. Перший рід цього знання унаочнює нам, що існує простір, який має три виміри; що існує час і рух; що існують числа, і що числовий ряд нескінченний – це знання «перших начал» (*Аристотель*). Другий рід знань, які подаються цим відчуттям, – це знання про те, що наявне, позірне справді є таким; що те, що сприймається за сон, уявне, примарне – справді є таким; те, що ми існуємо, мислимо, народилися та помremo і т. д.

Перший рід («перші начала») і другий рід такого знання є лише незначною часткою всіх наших знань. Все інше знання здобувається нами шляхом розмірковувань, розумовим висновком і т. д. Хоча раціонально обґрунтувати, довести ці положення почуттів неможливо, але неможливо й заперечувати їх. Вони так само достовірні, як і досвідні та раціонально обґрунтовані.

Зумовлюючи відмінність між положеннями, що логічно доведені, та положеннями, істинність яких з'ясовується лише відчуттями (почуттями), але доведення яких неможливе, П. наголошує на існуючому між ними зв'язку. Дуже часто, зазначає філософ, строгі й чіткі логічні побудови, доведення, якими ми обґрунтовуємо ті чи інші наукові висновки, мають як власні вихідні засади, як вихідний пункт положення, що надаються почуттям афектами, пристрастями і т. д., чи серцем.

У цих випадках на ці істини серця «спирається розум, згідно з ними він розгортає власне розмірковування.... Начала відчуваються, теореми доводяться – і ті, й інші з достовірністю». На питання, чи є ці положення серця вродженими ідеями, він відповідає негативно – це є ніщо інше як результат звички, характер цих знань має виключне досвідне підґрунтя. Це те, що подається почуттями, серцем, і приймається нами за власне природу, натуру. Однак ці зовні «вроджені», «необхідні», «глибинні» положення є лише результатом звички, тривалого спостереження, часом неусвідомлюваного, певних явищ. Тому і виникає підміна першої, вихідної природи в людському сенсі на послідовність звичних, досвідних основоположень: «Звичка – друга натура (*natura*), яка знищує першу. Однак, що ж таке натура? ... Побоююсь, що насправді натура виявиться лише першою звичкою подібно до того, як звичка є другою натурою».

Подібно до цих аргументів П. обґрунтовує і неможливість встановлення до-досвідного характеру «перших начал», чи порядку постановки в душі знань, які ми називаємо знаннями серця. Вони виникають

сумісно з розвитком того, що ми називаємо природою людини. І розрізнити стан першої природи людини, яка б до будь-якого досвіду сприйняла перші причини, від досвідного стану природи людини, тобто звички – неможливо. Варто зазначити, що цей мотив щодо першої природи та звички, пошуку власної, необтяженої досвідом і звичкою першої природи і, на жаль, відшукання лише першої звички – став основою для песимістичного сприйняття дійсності П.

ПОР-РОЯЛЬ – абатство, яке було одним із центрів культурного життя Франції. Воно відоме тим, що стало осердям значної полемічної філософської та теологічної культури не лише Франції, але й Європи. На теренах П.-Р. виникає своєрідна традиція розбудови основ логіки на підставах раціоналізму *Р. Декарта*. Її зміст пов'язується з діяльністю двох представників франц. філософії – Антоні Арно (Antoine Arnauld, 1612-1694) та П'єра Ніколя (Pierre Nicole, 1625-1695). Саме як «Логіка Пор-Рояля» їхні дослідження стали відомі науковцям і філософам. З цим абатством пов'язане життя відомого франц. математика, фізика та філософа *Блезя Паскаля*.

ПРАЙС Річард (Price Richard) (1723-1791). Представник моральної науки в розвитку Просвітництва в Англії. Автор праці «Огляд основоположних моральних питань» (Review of the Principal Questions in Morals, 1757). П. вважають попередником І. Канта щодо раціоналізації принципів моралі. Він негативно ставився до досягнень моральної науки щодо розвитку теорії морального почуття, з юмівською інтерпретацією цієї теорії включно. З позицій П. лише розум, а не емоції, афекти та почування має самочинне значення в царині моралі. Відчуттєвий та емоційний світи людини є вагомими, але підрядними проявами основ моралі. Дослідження інстинктів та почувань як єдиної основи моралі створює суб'єктивістські теорії. Проте для моралі та моральної науки значення мають лише тотальні, узагальнюючі принципи. Їхне дослідження можливе лише засобами розуму, з його всеохоплюючими спроможностями. П. стверджував ідею, що лише інтелектуальна інтуїція здатна охопити об'єктивні моральні основоположення. Тому самочинність морального почуття можлива лише згідно з дієвістю інтелектуальної інтуїції. У певних твердженнях П. зближується з позиціями шотл. філософії «common sense».

«ПРИНЦИПИ ФІЛОСОФІЇ» («Principia philosophiae»). Основоположна праця *Р. Декарта*. Видана в Амстердамі в 1644. Головним завданням Декарта в цій роботі було послідовне та повне висвітлення основних принципів і начал власної філософії. Послідовність розгортання дійсності нагадує аристотелівську. Спершу слідує означення принципів метафізичних, потім – фізичних, чи природничих. Для основних визначень у галузі теорії пізнання Декарт використовує висновки, викладені в ранній роботі «Метафізичні розмисли» (1641). Робота складається з 4 частин. У першій систематично перелічуються принципи пізнання та метафізики (онтології), які визначають загальні начала: методологічне значення універсального сумніву для обґрунтування безсумнівного і самоочевидного начала філософського дослідження; окреслення достовірності досягання мислення; обґрунтування переходу від достовірності та істинності мислення до буттєвості мислення – існуючого мислення, як чогось, що спроможне до сумніву і методичності пошуку достовірності; висновок негіпотетичного виду – *Cogito, ergo sum*; питання самосвідомості та процедура доведення існування Бога. У другій книзі Декарт викладає основні начала філософії природи, які укладають зміст картезіанської фізики. Особливого значення набуває вчення про рух як корінну умову здійснення всіх фізичних взаємодій у природі. У 3 та 4 частинах Декарт викладає теорію поставання та розвитку природи і Землі – космологічну та космогонічну теорії. Ці теорії розвивають ідеї механістичних основ взаємодій та законів. Пізніші вид. «П. ф.» (1647) саме в цих частинах мають значні додатки, здійснені, імовірно, самим Декартом під час перекладу франц. мовою.

ПРИРОДНИЧА ІСТОРІЯ. Напрямок, який формувався в межах *французького матеріалізму*. Його представники розвивали ідеї історичного поступу як дійсності матеріального світу та розглядали рух як невід’ємний атрибут матерії. Представлений творчістю та іменами: *Ла Меттрі Жульєн* (Julien Offray de La Mettrie, 1709-1751), *Гольбах Поль* (Baron Paul von Holbach, d’Holbach, 1723-1789), *Кабаніс П’єр* (Pierre Jean Georges Cabanis, 1757-1808).

«ПРО ЛЮДИНУ, її розумові здібності та її виховання» («De l’Homme, de ses facultes intellectuelles et de son education», 1769, видано 1773) –

один з найвідоміших творів *Клода Адріана Гельвеція*, присвячений проблемі становлення добродесної та щасливої особистості. Найсуттєвішими для автора були питання про те, від чого залежить розвиток людини, де шукати першоджерела її здібностей та які вони є – вроджені чи набуті? Якщо визначною ознакою людини є розум, то чи є сам розум – проявом природної будови людської істоти, чи є здобутком виховання? Твір «П. л.» складається з десяти частин, у першій з яких Гельвецій відкидає тезу про природну нерівність людей, викликану недосконалістю фізичних органів, і наголошує, що різниця між розумовими здібностями різних людей зумовлена відмінностями у вихованні. У другій частині автор обґрунтовує слушність думки про те, що всі люди, маючи зазвичай добру організацію, однаково здатні до розумового розвитку. Третя частина присвячена виокремленню двох найбільш загальних причин розумової нерівності, перша з яких – роль випадкового збігу обставин, в якому знаходяться люди, а друга – більш чи менш глибоке бажання вчитися, обумовлене мірою присутності пристрасті до слави. У четвертій частині Гельвецій відстоює тезу про незначний вплив фізичної організації на людські пристрасті, і визначає їх як наслідок соціального становища людини і відповідної міри обґрунтованості її сподівань. У цьому контексті автор ретельно аналізує почуття себелюбства, заздрості, любові до багатства і слави, а також визначає, що таке справедливість, чеснота, владолюбство та нетерпимість. П'ята частина є розмірковуванням над помилками опонентів Гельвеція, які розуміють нерівність розуму різних людей як прояв нерівності їх фізичних здібностей. У шостій частині автор обґрунтовує слушність визначення нещастя головною причиною морального зубожіння людей та соціального антагонізму, обумовленого майновою нерівністю. Гельвецій відстоює необхідність першості мудрих законів у суспільстві в сьомій частині свого твору. Для цього він вказує на шкідливість релігії, що спирається на страх перед авторитетом Бога і стверджує, що закони мають бути передусім знаряддям громадського щастя, а не владного підкорення. Восьма частина є розмислом автора над причинами суспільного щастя, яке має складатися з приватного щастя кожної особистості. Дев'ята частина твору присвячена пошуку можливості створити довершене законодавство, яке б не потребувало змін. Досягнення цієї мети має, на думку Гельвеція, спиратися на любов до істини, яка може стати гарантією об'єктив-

ності й неупередженості законодавців. У десятій частині автор постулює всесильність виховання і вказує на перешкоди, що здатні протидіяти моральному удосконаленню людей. Переконання Гельвеція в беззаперечності факту виникнення людських знань з досвіду дозволило йому говорити про те, що люди не народжуються, а стають такими, якими вони є. Така філософська настанова дозволила йому створити цілісне і системне бачення шляхів створення ідеального суспільства доброчесних, справедливих і освічених людей.

РАННЯ АНГЛІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ – період у розвитку англ. філософії, який передує появі постаті *Ф. Бекона* і охоплює поч. XVI ст. Яскравою рисою ранньої англ. філософії є тематична спорідненість з тематикою італ. Відродження. Серед знаних її представників варто наголосити на іменах Філіпа Сідні (*Sir Philip Sidney*, 1554-1586) та *Томаса Мора* (*More Thomas*, 1477-1535).

РАЦІОНАЛІСТИЧНИЙ МЕТОД (від лат. *rationalis* – розумний). Безумовна першість започаткування Р. м. дослідження належить франц. філософу *Рене Декарту* (*Rene Descartes*, 1596-1650). Цей метод також має природничонаукову основу, але в найбільш раціоналізованому вигляді – математичну. Безумовно, що раціоналістична методологія можлива лише за умови визнання за людським розумом, мисленням значення самочинної субстанції, спроможної до власного здобуття знання. Раціоналізм Декарта ще не є завершеним. Попри субстанційний статус мислення, дії розуму спираються на певні вроджені ідеї, причиною появи яких у душі людини є Бог, а сама людина постає як модус субстанції. Водночас Бог постає як зовнішня причина існування духовної субстанції в її єдиному атрибуті – мисленні, й відтак становище мислення набуває несамотійного значення. Це спрямування визначається упевненістю Декарта в тому, що істина та істинне знання мусить бути максимально позбавлене змістів, набутих від наук, які орудують значною часткою відчуттєвого досвіду. За Декартом, істина повинна мати завершений вигляд, бути очевидною, чіткою і ясною. Також вона має бути незмінною, вічною, однорідною, тобто такою, яка суцільно протилежна істині в емпіричному знанні. Оскільки змінність, плинність, нечіткість, сумнівність – це ознаки знання, якого ми набуваємо завдяки відчуттєвим сприйняттям,

то відчуттєво-досвідний чинник не мусить брати участь у формуванні істинного знання шляхом застосування певного методу. Цей метод повинен розгортатися виключно на засадах розумової дії, без огляду на будь-які відчуттєво-досвідні чинники. Саме тому провідною стратегією провадження раціонального дослідження є філософська дедукція – адаптований до нових завдань один із методів попередньої філософії.

РЕФОРМАЦІЯ (від лат. *reformatio* – перетворення, виправлення) – різноманітні культурні рухи в Західній та Центральній Європі в XVI-XVII ст., здебільшого релігійного, світоглядного та суспільно-політичного характеру, спрямовані на перегляд значення і ролі католицьких релігійних інститутів у суспільному та ідеологічному житті. Р. постала у формі протестантизму, який набував особливих рис, залежно від культурного середовища країн. Найперше, Р. ставила питання про кризове становище католицької церкви та католицизму як виключної церковно-світоглядної основи побудови суспільства. Власного ідейного змісту Р. набула у творчості М. Лютера, У. Цвінглі, Ж. Кальвіна, Т. Мюнцера.

До основоположних вимог Р. належали: перегляд змісту історичного християнства та повернення до істинних начал; усунення громіздкого посередництва церкви у справі стосунків людини та Бога; заперечення особливого статусу священнослужителів щодо Бога, порівняно з іншими мирянами. Для філософського становлення нової філософії Р. мала істотний вплив на впровадження принципів індивідуалізації у філософському пізнанні та зміну означення місця і ролі людини у світобудові. У моральній науці та релігійно-філософських теоріях провідного значення пабуває боротьба за визнання свободи совісті (волевияву) людини як такої, що не суперечить першоосновам християнства. Ідеї Р. мали значний вплив на формування принципів Просвітницьких рухів – вимоги віротерпимості, толерантності, не втручання Церкви як суспільного інституту в життя особистості, ідеали самосвідомої особистісної та соціальної діяльності.

РІД Томас (Reid Thomas) (1710-1796). Засновник Шотландської школи «Common sense». Очолював кафедру моральної філософії Ун-ту м. Глазго як наступник на цій посаді *Ф. Гатчесона* й *А. Сміта*. Основну частину філософських досліджень присвятив полеміці з наслідками

розвитку принципів емпіричної філософії в особі *Д. Юма*. Автор праць: «Дослідження про людський розум згідно з принципами common sense» (An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, 1764), «Есе про інтелектуальні спроможності людини» (Essays on the Intellectual Powers of Man, 1785), «Есе про діяльні спроможності людини» (Essays on the Active Powers of Man, 1788).

Філософію Юма Р. розглядав як завершальний етап розвитку певних принципів, які він віднаходив навіть у *Р. Декарта*. Р. оголошував цей тип філософії доведеним до абсурду скептицизмом. Інтелектуалізація всіх без винятку якостей предметів, відчуттів, почувань, розмислів, зведення цих явищ до дієвості розуму не залишали стійких субстанційних основ існування. Ні у сфері духовній, ні в матеріальній не залишалось предметів, за якими можна було б визнати їх самостійне буття, власну екзистенцію. Це призводило, за Р., до суцільного скептицизму. Необхідно було відновити очевидні для людини буттєві основи, які б не зазнавали дії інтелектуалізації й відтак не втрачали підстав власного існування, незалежного від перцептивної спроможності людини. Такими підставами Р. вважав принципи «common sense» — звичаєного, звичаєвого, загальновизнаного відчуття. Принципи надаються Богом і вкорінені до ества «людської природи».

Принципи та судження «common sense» узгоджуються з науковим пізнанням, проте мають інтуїтивний, а не демонстративний характер доведень. Природничі та моральні науки мають ці принципи у вигляді максими. Вони стають підставами для всіх наступних дій в кожній галузі. Р. не наводить аргументів на доведення безумовної першості цих принципів, вважаючи їх очевидними та безсумнівними. Саме доведення першості будь-яких начал засобом інтелектуального сумніву призводить до скептичних наслідків, оскільки інтелектуалізація форм буття, переведення їх в якість ідеї з наступним дослідженням сприяє втраті буттєвої основи, визнанню звичаєвості в існуванні. Ця проблема спричинюється застосуванням ідей як виразників змістів предметів сприйняття. Саме Юм, за Р., став виразником розквіту «ідестичної» лінії розвитку філософії певного типу. На противагу інтелектуальному посередництву у відчуттєвому сприйнятті (усвідомлене сприйняття — *ідея*) Р. розгортає теорію «безпосереднього сприйняття», водночас, розрізняючи сприйняття та відчуття.

РУССО Жан-Жак (Rousseau Jean Jacques) (1712-1778). Знаний представник Просвітництва у Франції, політичний філософ, суспільний діяч, автор педагогічної концепції, мораліст. Автор праць: «Розмисли про науки та мистецтва» (1750), «Міркування про походження та підстави нерівності між людьми» (1755), роман «Юлія, або Нова Елоїза» (1761), трактат «Еміль, або про виховання» (1762), трактат «Суспільний договір» (1762), автобіографія «Сповідь». Він відомий як творець оригінальної теорії про суспільну угоду, яка істотно відрізняється від аналогічної теорії *Т. Гоббса*. Не менш вагомим здобутком його інтелектуальної діяльності є запропонований варіант філософії історії, висновки якої мають напрочуд радикальний характер.

Демократична основа світогляду Р. завжди спонукала розглядати суспільні проблеми з огляду на становище найбідніших верств. Але, власне, розподіл на бідних та багатих вже стає наслідком певного ступеня розвитку суспільної історії. Природний стан суспільства Р. розглядає як найбільш справедливий, коли люди не мали підстав для розбрату та протистояння. Цей вихідний чинник є протилежним до означення природного стану суспільства Гоббсом. Але саме він визначає песимістичне ставлення Р. до всіх історичних змін, які виводять суспільство з природного стану.

Поява власності стає тим чинником розбрату, який руйнує «золотий вік» людства – природний стан. Відбувається поступове розрізнення суспільства на тих, хто має власність, та тих, хто її позбавлений. Так постає доба несправедливості. Весь наступний історичний процес є процесом розвитку суспільної несправедливості, оскільки ті, хто мав власність, набуває її ще більше, хто не мав власності, поповнює суспільні стани найбідніших членів суспільства. Утримання та управління власністю спричинює розвиток розумових здібностей. Тому примат розуму, освіченість стає виміром приватного благополуччя, яке протистоїть суспільному ідеалу.

Цивілізація і громадянські об'єднання стають не провісниками прогресуючого покращення становища людей в суспільстві, а проявом втрати первинної істинної основи людського співжиття, де кожна людина мала відповідність власній природній суті. Подібне ставлення Р. виявляє і до надбань культури. Культура теж стає матеріальним та духовним виразником нерівності, несправедливості, які панують у стосунках людей. Розум не лише породжується необхідністю управ-

лішня власністю та майном, але й закріплюється в зразках культури, виховуючи відразу почуття нерівності. Відтак людині потрібно зосереджуватися не на розумових теоріях, які відкидають її від власної суті, а почувати і пізнавати серцем. Саме таке сердечне сприйняття світу забезпечить людині гармонію самопочуття.

СЕНСУАЛІСТИЧНИЙ МЕТОД (франц. sensualisme, від лат. *sensus* – сприйняття, почуття, відчуття) – своєрідний і чинний метод пізнання, який належить франц. філософу *Етьєну Бонно де Кондільяку* (Etienne Bonnot de Condillac, 1715-1780). Він виникає на схрещенні розвитку ідейного змісту філософського Просвітництва у Франції та рецепції філософської творчості в галузі розробок емпіричної методології брит. філософами *Дж. Локком* та *Дж. Берклі*. Залучаючи основоположні принципи означення Локком розвитку структури досвіду людини та іматеріалістичні тенденції досвідної філософії Берклі у викладі *Вольтера*, Кондільяк доходить до висновку, що саме відчуттєвість стає єдиним засобом і джерелом пізнання для людини. Ідеї розуму є безумовними відбитками наших відчуттів (а не предметів, які для розуму постають завдяки відчуттям). Поняття ж забезпечують дослідження причин появи тієї чи іншої ідеї, та є нічим іншим, як модифікованим відчуттєвим сприйняттям. Відтак сенсуалістична методологія визначає лише одне джерело людських знань – відчуття самої людини, на відміну від відчуттєвого сприйняття матеріальних предметів у Дж. Локка, чи розумового набуття ідей *Р. Декарта*, або вроджених ідей і моральних принципів, чи знань, що містяться у філософії, історії, філології та праві.

СМІТ Адам (Smith Adam) (1723-1790). Представник «Шотландської школи філософії». Філософ, економіст, мораліст. Формування світогляду відбулося під впливом лекцій *Ф. Гатчесона*. Послідовник філософії *Д. Юма*. Очолював кафедри логіки, а згодом моральної філософії Ун-ту м. Глазго, перебравши обов'язки попереднього чільника Гатчесона після його смерті. У 1787 був обраний ректором (Lord Rector) Ун-ту м. Глазго. Критично ставився до моралістської позиції *Б. Мандевіля*, схилиючись до основоположень стичної концепції *А. Шефтсбері*. Автор праць з моральної філософії та соціальної та економічної теорій: «Теорія моральних почуттів» (Theory of Moral

Sentiments, 1759), «Дослідження щодо природи та чинників добробуту націй» (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776). Провідним принципом побудови його теорії моралі була «симпатія» (sympathy) – поняття, яке зумовлювало прихильність і, відповідно, антипатичність до сприйняття людиною дійсності. Симпатія є здобутком діяльності уяви, представлення в почуттях людини прихильного чи відразливого ставлення до себе чи предмета сприйняття, яке передбачається, уявляється щодо іншої людини. Принцип симпатії для С. був не лише провідником особистісної поведінки людини, але й організації суспільних стосунків і, зокрема, економічного сегмента суспільного існування. Припускається, що у своїх дослідженнях С. вперше застосував методи соціально-психологічного аналізу.

СПІНОЗА Бенедикт (Spinoza Benedict, de Spinoza, Despinoza), Барух (1632-1677). С. нар. в Амстердамі в багатій сім'ї ісп. євреїв, які змушені були прийняти християнство. У школі С. глибоко знайомиться з давньоєвр. мовою і ґрунтовно вивчає Біблію і Талмуд. Між 1652 і 1656 С. опановує лат. мову та науки в школі Франциска ван ден Ендема, що дало можливість познайомитись із світовою класикою і сучасними відомими філософами: *Р. Декартом*, *Ф. Беконом*, *Т. Гоббсом*. Це привело до світоглядних зіткнень із принципами іудейської релігії, які уособились у безпосередніх зіткненнях з авторитетами общини.

У 1656 С. відлучається від Синагоги, його проклинають і виганяють з общини. Після цього С. перебуває в невеликому селищі неподалік від Амстердама. Дещо згодом він перебирається в Рейнсбург поблизу Лейдена, звідти – до Варбурга бдизько Гааги, а з 1670 оселяється в Гаазі. У 1673 філософу запропонували обійняти посаду завідувача кафедрою в Гейдельберзі, однак він ввічливо відмовився, оскільки це передбачало прийняття християнства. С. помер у 1677 на 44 році життя від туберкульозу.

Перший твір С. – «Короткий трактат про Бога, людину і її щастя», написаний приблизно в 1660. До 1661 відноситься «Трактат про вдосконалення розуму». Написання осн. твору «*Етика*», який був опублікований після смерті С. в 1677, датується приблизно 1661. Єдиний твір, що був опублікований за час його життя і під власним іменем – це «*Основи філософії Декарта, доведені геометричним способом*» з долученням «*Метафізичних розмислів*». С. був надзвичайно

освіченим вченим. Джерелами його творчості були пізньоантична філософія, середньовічна євр. схоластика Маймоніда, творчість Леві бен Гершона (Levi ben Gerson), Ібн Езра (Ibn Ezra), Хаздаї Крескаса (Hasdai Crescas), містична філософія Ібн Гебіроля (Ibn Gebirol), Кабала та кабалістика Мозеса з Кордови (Moses of Cordova), схоластика XVI-XVII ст., філософія Відродження (Дж. Бруно), Р. Декарта, Т. Гоббса.

У вирішенні проблеми означення істини та шляху її досягнення С. не задається питанням, яка методологія досягнення істини, і які її ознаки існують лише задля того, щоб задовольнити виключно абстрактний теоретичний інтерес, але досліджує, яка істина здатна надати смисл людському існуванню, чи є вона благо, досягнувши якого можна забезпечити людині щастя. Осн. праця С. «Етика», яка дуже чітко побудована на принципах дедуктивно-геометричного методу, є дуже подібною Евклідовим «Началам». Це шлях викладу, застосований Р. Декартом, і високо оцінений Т. Гоббсом.

Однак цей метод не може бути зведений лише до данини інтелектуальній моді Нового часу. Зв'язки, які пояснюють реальність, і як її розуміє С., є виявом певної раціональної необхідності. Якщо все, з Богом включно, гіпотетично можна «довести» з такою ж абсолютною строгістю, то евклідів метод виявляється найбільш відповідним. Окрім того, він надає перевагу неемоційного витлумачення предмета: «Не сміятися, не плакати, не відвертатися, а розуміти».

За С., всупереч Декарту, існує лише одна субстанція. Така субстанція є причиною самої себе («causa sui») і не може не бути визначальною як реальність, яка обов'язково існує. Якщо субстанція є «те, що в собі та для себе», тобто дещо, що не потребує нічого іншого для власного існування, то вона співпадає з «причиною самої себе».

Картезіанські духовна і тілесна субстанції у С. перетворюються лише на два із нескінченної кількості «атрибутів» субстанції, а думки і речі, як і все емпіричне, стали проявами («модусами») субстанції, інакше, тим, що сприймається лише через субстанцію. Цим визначається принципова відмінність структури субстанцій Декарта від структури субстанції С. Стосовно принципів Декарта варто вести мову не про принципову онтологічну дуалістичність, а про онтологічну множинність субстанцій. Якби цей чинник не враховувався С., ми б отримали погляд на субстанцію, яка, всупереч Декарту, була причиною самої себе (мала іманентну причину), була єдиною і однією,

та мала б всього два атрибути – протяжність та мислення. Однак С. веде мову не про два атрибути субстанції, а про нескінченну їх кількість, застосувавши не суто визначений кількісний показник, а радше принцип множинності субстанцій. Дана субстанція – Бог – вільна, тому що вона існує і діє за необхідністю своєї власної природи: вона вічна, оскільки існування закріплене в її сутності. Все це існує у восьми визначеннях в «Етиці» С. А висновок такий: Бог – єдино існуюча субстанція. Субстанція виявляє власну сутність через атрибути та модуси.

Субстанція (Бог), яка є нескінченною, виявляє і здійснює свою сутність у нескінченній кількості форм і образів – це «атрибути». Атрибути, оскільки кожен з них виявляє нескінченність божественної субстанції, мусять сприйматися «самі по собі», інакше, один без допомоги іншого. Однак вони не можуть бути причиною самих себе. Із нескінченного їх багатоманіття люди, за С., знають лише два: мислення і протяжність. Але протяжність і мислення є лише атрибутами Бога. Бог не є тілесним, але протяжним, оскільки предмети стають належними не до Бога, а до атрибута. За визначенням С. атрибути є формою прояву субстанції.

Окрім субстанцій, зведених до атрибутів, існують модуси. С. визначає модуси як стани прояву субстанції. Тобто, модуси походять з атрибутів і виявляють собою їх призначення. Однак С. не переходить безпосередньо від нескінченних атрибутів до кінцевих модусів, а передбачає існування нескінченних модусів, які обіймають середнє положення. Наприклад, нескінченні модуси нескінченного атрибута мислення є нескінченний розум і нескінченна воля; нескінченні модуси нескінченного атрибута протяжності – рух і стан спокою. Нескінченим модусом виявляється також світ як сукупність предметів. Перехід від нескінченного до кінцевого С. не доводиться, а констатується. Нескінченне породжує лише нескінченне, а кінцеве має своєю причиною кінцеве. У цьому і полягає основна проблема онтологічної основи теорії С.: не існує безперечного очевидного стану переходу від нескінченного до кінцевого.

Своєрідним можна визнати і пантеїзм філософа. С. розрізняє «*natura naturans*» – «породжуючу природу», що є Бог, і «*natura naturata*» – «породжену природу» – світ, наслідок цієї причини, який, однак, цю причину утримує іманентно у собі. Таким способом філософ намагається пояснити єдність Бога та субстанції в її проявах, і, водночас,

розрізнити джерело божественної сутності й наслідки її нічим не обмеженої діяльності. Оскільки ж нічого не існує поза Богом – концепція С. є пантеїстичною.

Згідно з пантеїстичною основою розгортається і чинність принципу детермінізму. Рух і спокій є нескіпченними модусами атрибута протяжності, і, водночас, основою існування окремих речей. Кожна природна річ, кожне явище має зовнішню причину. Як природа в цілому (що є причиною самої у собі), так і кожна окрема річ підлягають універсальному закону причинності: «У природі не існує речі, про яку не можна було б запитати, чому вона існує».

Але С. відкидає телеологічний компонент причинності. Оскільки Бог і субстанція (Природа) є одне й те саме, Бог, як довершеність і досконалість, не може мати будь-якої мети, тобто рівня для вдосконалення (цим забезпечується критика С. антропоморфізму в поглядах на Бога, перекладання на Нього людських чинників життя). Лише розум вимагає досліджувати природу такою, якою вона є. Кожна матеріальна річ необхідна в системі природи. Ця необхідність визначається, по-перше, єдиною природою Бога, з якої ця річ випливає як логічний наслідок (логічна необхідність), і, по-друге, зовнішніми причинами, іншими речами (фізична необхідність). З точки зору Розуму, ці причини збігаються. Взятий у цілому загальний порядок природи набуває характеру абсолютної або логічної необхідності. З огляду на становище розуму, це логічно виключає існування випадковості. Випадковість є лише нашим незнанням певного зв'язку в цілісній логічній системі. С. не протиставляє свободу необхідності, але визначає її через необхідність. Він розрізняє два види необхідності: вільну і вимушену. Друга, за С., не є істинною необхідністю. Річ буде вільною, якщо вона діє відповідно до власної природи. Таким може бути лише Бог, або субстанція як *causa sui* (причина самої себе). Вона не має зовнішньої причини і не знає примусу. Усі інші речі, модуси атрибутів мислення і протяжності є вимушеними.

За С. картезіанську проблему протиставлення духовної та матеріальної субстанцій вирішує принцип (ідея) паралелізму. Будь-яка ідея (а під ідеєю розуміється будь-який мисленний зміст, виявлений у будь-якій формі – простій чи складній), оскільки вона існує, є об'єктивною, тобто має відповідність у предметному порядку. Ідея і речі є не що інше, як два різних аспекти однієї й тієї самої сутності, події. Саме тому

дослідження за допомогою розуму і застосування саме розуму дає людині можливість мати істинне знання про систему універсальних взаємодій, які мають чинність у матеріальному та духовному світі.

Цей принцип зумовлює шлях вирішення проблеми істинності. С. не розрізняє в абсолюті різниці між ідеями істинними і неістинними: він вирізняє лише ідеї більш відповідні й менш відповідні. С. вважає, що існує три роди пізнання: 1) гадка і уява; 2) раціональне пізнання; 3) інтуїтивне пізнання. Перший рід пов'язаний з емпіричним матеріалом, відчуттєвими сприйняттями і образами. Ця форма, теоретично незрівнянна з наступними, надзвичайно важлива. Її неістинність полягає в недоліку ясності й чіткості. Ця форма обмежується окремими випадками і не передає зв'язку і відношень причин, або ж загального порядку Природи. Пізнання другого роду (Ratio) є пізнанням власне науковим, або ж формою пізнання, яка знаходить власне відбиття в математиці, геометрії, фізиці. Йдеться про форму пізнання, яка ґрунтується на адекватних ідеях, спільних для всіх людей, і таких, що дають загальні визначення речей. Це ідеї кількості, форми, руху і т. д. Раціональне пізнання охоплює не лише окремі ідеї, але й незбійні зв'язки між ними. Відтак раціональне пізнання установлює причинний ланцюг у його необхідності – адекватне, відповідне пізнання. Третій рід пізнання полягає в баченні речей, які випромінюються Богом – Божественне бачення. Оскільки сутність Бога пізнається за посередництва атрибутів, які її складають, то інтуїтивне пізнання обумовлюється наявністю відповідної, адекватної ідеї атрибутів Бога і призводить до ідеї сутності речей. Всі три роди пізнання різняться лише рівнем чіткості, самим непевним у першому, і найвищим у третьому випадках – при інтуїтивному баченні, коли не існує необхідності навіть в якомусь опосередкуванні (доведеннях). Пізнання будь-якої дійсності є пізнанням Бога.

СУБСТАНЦІЯ – категорія античної грецьк. філософії, яка стала предметом аналізу у філософії Нового часу. Має чолове значення для побудови онтологічних підстав філософської теорії чи вчення. Поміж головніших зразків нової філософії можна вирізнити три самостійних та оригінальних підходи, які зумовлюють місце та роль категорії С. у філософському вченні.

Перший з них набуває власного розвитку в межах емпіричної методології та еволюціонує зусиллями брит. філософів *Т. Гоббса*, *Дж. Локка*, *Дж. Берклі* та *Д. Юма*. Він вирізняється, імовірно, найбільшою рішучістю у спробах вилучити категорію *С.* із засновків філософських побудов. Розпочинає цю тенденцію Гоббс, означивши всю осяжну відчуттєво-досвідну дійсність не як позавідчуттєву *С.*, а як тіло, наголосивши на властивостях осягання. Локк, продовжуючи визнати позавідчуттєве існування матеріальної *С.*, все ж виголосив часткову її неозначеність у суто субстанційних властивостях, поєднавши їх з властивостями відчуттєвих предметів та надавши їй місце «підстави», «підпорки» для відокремлених речей. Розрізнення Локком якостей матеріальних предметів на первинні та вторинні спонукало єпископа Берклі до ствердження іматеріалістичної підстави філософії – категорія матеріальної *С.* є наслідком діяльності розуму і не відповідає жодному предмету зовнішнього досвіду (термін за Локком). Вінцем цієї тенденції є філософське вчення *Д. Юма*. Продовжуючи основну стратегію розгляду місця та значення категорії субстанції, Юму вдалося заснувати несубстанційний тип філософії, тобто філософське вчення, в якому ця категорія не має принципового значення.

Другий підхід зумовлений своєрідною метафізикою *Р. Декарта*. Він водночас визнає метафізичну причину існування – Бога, та два рівнозначні наслідки цієї причини – матеріальну і духовну *С.*, рівні за значенням та місцем щодо причини власного існування. Традиційно таку позицію Декарта називають суто дуалістичною. Однак це, вочевидь, певне применшення значення відкриття франц. філософа. Радше, Декарту вдалося обґрунтувати підстави філософії, в якій означається існування множини *С.* А дуалізм виявляється лише підвидом такої філософії. Це твердження може бути суголосним як із наслідками критики філософії Декарта *Б. Спінозою*, так і філософськими здобутками *Г. Ляйбніца*. Для Декарта протиставлення матеріальної та духовної *С.* не є принциповим, а радше очевидним («швидше за все вони протилежні»). Так само і тло двох *С.* наповнюється на основі очевидності: все те, що не є протяжним, належить до мислення.

Наступним потужним підходом є робота з адаптації категорій попередньої філософії та категорії *С.*, зокрема до потреб нової філософії. Головна увага надавалась необхідності визнання єдності.

Такий підхід сповідували Б. Спіноза та Г. Ляйбніц. Спіноза піддав різкій критиці визнання Декартом множини С. та надав власне вчення про єдину С. – гіперсубстанційний погляд на істоту дійсності, який позбавляє, якщо стати на цю позицію, будь-якої альтернативи. Проте це твердження не має суто негативного оцінкового значення. Філософія Спінози є видатним зразком цілісного світосприйняття та світоглядом. А вчення про єдину С. як причину самої себе мало вплив на наступні покоління філософів ще впродовж щонайменше двох століть. Не менш видатною є й філософія Г. Ляйбніца, який публічно закликав впровадити спадщину *Арістотеля* в обіг проблематики нової філософії. І за основними властивостями вчення Ляйбніца про С. вельми схоже з Арістотелевим.

ТОЛАНД Джон (Toland John) (1670-1722). Представник натуралістичного напрямку в розвитку Просвітництва в Англії. У формуванні власних філософських підстав зазнав впливу *Дж. Локка*, який був його вчителем пантеїстичних спрямувань *Дж. Бруно*. У його поглядах чітко простежуються деїстичні основи. Автор відомих праць: «Християнство без таємниць» (Christianity Not Mysterious, 1696), «Листи до Серени» (1704), «Пантеїстикон» (Pantheisticon, 1720). Примат розумового осягнення дійсності спричинив різке критичне ставлення до релігії та релігійних інститутів. Для Т. християнська релігія і віра мусять бути очищені від містичних та ірраціональних чинників. Вагомого значення для розвитку натуралізму набуло переосмислення Т. певних проблем стосовно атрибутивності матеріальної субстанції як тіла (body). Матеріальна субстанція поставала, згідно з деїстичними принципами і локківським світоглядом, єдиним виразником світового універсуму, природи. Бог ставав розумовою причиною природи. Таким чином переборювався субстанційний дуалізм *Р. Декарта*. Т. наполягав на тому, що інертність не є притаманною властивістю матеріальності. Навпаки, рух необхідно визнати, всупереч твердженням *Б. Спінози*, атрибутом матеріальної субстанції, що забезпечувало існування іманентного джерела руху та змін в матеріальній природі без додаткового втручання творця. Водночас Т. намагався, згідно з ідеями *Дж. Бруно*, перебороти властивий деїзмові креаціонізм, оскільки наступне відсторонення творця від творіння не пояснювало розумності природничих

процесів. Для вирішення цієї проблеми він застосовував пантеїстичні принципи узгодження Бога та природи.

«ТРАКТАТ ПРО ЛЮДСЬКУ ПРИРОДУ...» («A Treatise of Human Nature...») – осн. праця Д. Юма, повна назва якої – «Трактат про людську природу, або спроба застосувати заснований на досвіді метод розмірковування до моральних предметів» («A Treatise of Human Nature, being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects»). Ця робота була написаною Д. Юмом за чотири роки – з 1732 по 1736. «Т. л. н.» є дуже відомим та визначним для всього історико-філософського процесу твором. У «Т. л. н.» розглядаються й альтернативно, по відношенню до попередньої філософської традиції, вирішуються практично всі фундаментальні проблеми філософського знання, такі як проблема людської природи, причинності, свободи і необхідності, справедливості та інші питання як гносеологічного, онтологічного, так і етичного характеру. «Т. л. н.» складений з трьох частин, перша з яких має назву «Про пізнання», друга – «Про афекти» та третя – «Про мораль», кожна з книг за змістом відповідає назві. Д. Юм, полемізуючи зі своїми найближчими попередниками (Дж. Локком та Дж. Берклі), заперечує можливість пізнання того, що виходить за межі людського безпосереднього досвіду. Він заперечує існування загальних, або абстрактних ідей (однією з яких є ідея субстанції). Стверджує неможливість знання щодо існування чи неіснування вроджених ідей. Виродовж всієї роботи підлягає розгляду людська природа. Вона, за Д. Юмом, може досліджуватися лише за допомогою аналізу повсякденного досвіду життя людини. Ідея проекту Д. Юма полягає у створенні нової науки, головуючої над усіма іншими – науки про людську природу, що базувалася б на основі дослідження людського досвіду як наявних даностей. У першій книзі розглядаються в основному гносеологічні питання: обґрунтовується філософська система структури людського досвіду, компонентами якої є сприйняття, що поділяються на враження та ідеї; відчуття; пам'ять; уява; душа (або свідомість); розум та ін. Структура людського досвіду функціонує із задіянням всіх перерахованих здатностей людської природи. У кожній з них є певна функція, сукупність яких і утворює специфічно людський характер наявного досвіду. У структурі людського досвіду основне місце займає проблема вражень. Враження (сприйняття),

як стверджує Д. Юм, виступають єдиною дійсністю людини. І людина є ніщо інше як зв'язка, або пучок сприйняття. Тобто, не існує жодної іншої наявної дійсності для людини, крім теперішнього сприйняття. І тільки характер внутрішнього відчуття свідчить про незалежне існування зовнішніх об'єктів – таким чином Д. Юм долає соліпсизм та виходить на інтерсуб'єктивність. Враження змінюють одне одного і забезпечують потік людських сприйнятів. Ще одна, й доволі резонансна стосовно подальшої філософської актуальності, проблема першої книги та й всього «Т. л. п.» – це проблема причинності (дослідженням проблеми причинності у філософії Д. Юма присвячена велика кількість творів як західних так і вітчизняних істориків філософії, зокрема праця Г. Г. Шпета «Проблема причинності у Канта і Юма»). Д. Юм у першій книзі «Т. л. п.» заперечує об'єктивність причинності як розумово пізнаного феномена. З другої та третьої книги «Т. л. п.» виявляється, що можливе тільки чуттєве знання (через внутрішнє відчуття) про причинність, що надає останній статусу розумово непізнаваної, але відчуттєво дійсної. У моральному та соціально-філософському вченні (зокрема, II та III книги «Т. л. п.») Д. Юм вводить до розгляду феномен людської симпатії як один із головних гуманістичних моментів свого вчення. Симпатія, на думку Д. Юма, є протилежною по відношенню до егоїзму людини, і вона є пріоритетним важелем у мотивації людської поведінки порівняно з егоїстичним показником мотивації. До того ж, симпатія є прогресуючим у суспільстві почуттям, що не має, як егоїзм, однієї індивідуалістичної регламентації. Почуття справедливості є штучним набутком людської природи в суспільстві щодо природної людської чуттєвості, розрізняти природне та штучне людина може завдяки наявності природного внутрішнього відчуття, що засвідчує характер того чи іншого сприйняття. Але, хоча справедливість і виявляється штучною, вона все ж є такою ж природною як й інші природні почуття людини завдяки досвіду та звичці, які дозволяють нам сприймати справедливість як природний феномен. Справедливість у «Т. л. п.» підкріплюється прикладами конкретного її виявлення – такими як повага до іншого в боргових зобов'язаннях, визнання власності іншого, дотримання обіцянок, піклування про сім'ю та дітей, тощо. Важливим у відношенні оцінки справедливої поведінки є передбачення добрих намірів того, хто чинить справедливо. Оскільки людина може сприй-

мити лише знаки, тобто сприймати зовнішні ознаки добродійливості намірів через поведінку тієї чи іншої людини, при цьому ми завжди передбачаємо добрі наміри і за це й поцінуємо її. Коли ж людина чинить несправедливо, і якщо ми дізнаємось про передуючу несправедливому вчинку відсутність злих намірів, тоді ставлення до неї в нас не погіршується. Характер розгляду філософських проблем у «Т. л. п.» обумовив окремі напрямки розвитку різних галузей філософського знання: гносеології, онтології, феноменології, філософії мови, етики, естетики, тощо; вплинув на формування багатьох філософських вчень та філософських парадигм (наприклад, на нім. філософію Нового часу, філософію позитивізму і постпозитивізму та ін.). «Т. л. п.» з часів свого написання і до сьогодні не втратив філософської актуальності. Проблеми, що були сформульовані в цьому творі, та їх специфічне вирішення так чи інакше розглядалися найвизначнішими філософами протягом всього історико-філософського простору від Д. Юма до сучасності.

М.С. Кириченко

ФОНТЕНЕЛЬ Бернард (Bernard le Bovier de Fontenelle) (1657-1757). Представник наукознавчого напрямку в розвитку *Французького просвітництва*. Сприяв поширенню знань, заснованих на принципах нової фізики, зокрема картезіанського зразка. Астрономічні та космологічні теорії в його викладі ґрунтувалися ідеями *Р. Декарта*. Проте деякі положення Ф. сприйняті під впливом фізики та механіки *І. Ньютона*.

Дещо відсторонено від наукознавчої просвітницької діяльності перебувають дослідження Ф. у галузі релігії, зокрема історії релігії, міфології та біблійної міфології. Ф. виявляє скептичне ставлення до певних релігійних основоположень. Він стверджує, що між інтелектом прадавньої та новітньої людини не існує принципової відмінності. Вона полягає лише в засобах та мові з'ясування явищ. Саме тому послідовність історії у власних періодах не є жорстко контрадикторною. Такі погляди сприяли формуванню своєрідного раціоналізованого погляду на постать Христа та дієвості релігійної істини.

ФРАНЦУЗЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО. Є надзвичайно важливим феноменом у становленні європейської культурної спільноти. Кожен з його представників може розглядатися як самостійне явище в історії

філософської, літературної та наукової думки. Проте вони мали багато спільного у власних спрямуваннях, що дало можливість вирізнити певні типологічні характеристики. В основному їхня діяльність була спрямована на боротьбу з релігійними утисками, які чинилися у Франції XVII-XVIII ст. Боротьба за релігійну толерантність призвела до необхідності філософських досліджень з багатьох галузей філософських теорій. Звичайно, розвиток нової філософії не міг не бути сприйнятий франц. мислителями і культурними діячами. І якщо на початку зародження просвітницької думки у Франції переважали рецепції з філософських кіл інших країн, зокрема Англії, то наприкінці цього періоду просвітницька думка сформувалася в потужний самостійний ідейний струмінь.

Окрім боротьби з панівним становищем релігії та церковних інституцій, Ф. п. визначалося також спрямуванням на розповсюдження знань серед населення і активною політичною діяльністю. Власне, феномену появи енциклопедичної форми культурного єднання народу шляхом поширення знань ми мусимо завдячувати саме франц. енциклопедистам. Не варто також забувати і потужний напрямок у розвитку політичних теорій. Ці теорії стали підґрунтям соціальних потрясінь Франції та спонукали до розвитку нові політичні процеси в Європі.

ШЕФТСБЕРІ Антоні Ешлі Купер, граф (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of, Baron Cooper of Pawlett, Baron Ashley of Wimborne St. Giles) (1671-1713). Відомий англ. філософ та політичний діяч. Доба освіти визначалася сильним впливом філософії *Дж. Локка* та рецепцією ідей *Кембриджських платоніків*. Погляди Ш. вирізняються принциповою деїстичною основою. Основним предметом досліджень була етична та моральнісна проблематика. Автор знаних поміж філософів і моралістів праць: «Дослідження щодо добродетності» (1699), «Характеристики людей, звичок, поглядів, часів» (Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, 1711). Етичні принципи Ш. розглядав відповідно до проявів людської природи та середовища її формування. Центральним поняттям, яке з'ясовує прояв цілісності людської природи є «сумління». У формуванні сумління як гармонійного самопочування людини чільного значення набуває «моральне почуття». Воно, за Ш., має позитивне альтруїс-

тичне визначення. Теорія «морального почуття» була закладена в підставі концепції автономії моралі. Ця концепція справила значний вплив на весь наступний розвиток європейської філософії, була розвинута та використана *Д. Юмом* та *І. Кантом*, представниками Просвітництва в Німеччині.

ЮМ Девід (Hume David) (1711-1776). Нар. в столиці Шотландії Единбурзі в сім'ї дворянина. Освіту здобув в Единбурзькому ун-ті. З 1734 перебуває у Франції, де протягом трьох років цілком зосереджується на вивченні філософії. Здобутком цього перебування стає «Трактат про людську природу» (A Treatise of Human Nature) в 3-х книгах, який публікувався в Лондоні в 1738-40. Перша книга присвячена питанням теорії пізнання, друга – психології людських афектів, третя – теорії моралі. Історико-філософським підґрунтям для створення трактату стали праці Цицерона, *П. Бейля*, *Дж. Локка*, *М. Монтеня*, *Дж. Берклі*, *І. Ньютона*, *Антоні Ешлі Купера* (графа *Шефтсбері*), *Ф. Хатчесона* та ін. Специфічність висновків Ю. сиріяла розповсюдженню думки про те, що автор «Трактату про людську природу» – атеїст, що привело до неможливості отримати місця на кафедрах Единбурзького ун-ту та ун-ту Глазго. Також цей трактат був сприйнятий досить прохолодно і тими, хто відстоював атеїстичні погляди, оскільки з їхньої точки зору питання спростування ролі Бога для розвитку не були достатньо радикальними. У 1740-х роках Ю. створює «Короткий виклад Трактату про людську природу» з метою додаткового пояснення основних положень праці. Заняття політичною та економічною проблематикою виявлено в «Моральних і політичних нарисах (есе)» (Essays, Moral and Political, 1741-42), які, власне, вперше привернули увагу наукової громадськості до їх автора. Всього за життя філософом написано 49 нарисів.

Після виконання певних обов'язків при державних особах Англії Ю. повертається до проблеми теорії пізнання і створює перероблений варіант I книги «Трактату про людську природу» – «Дослідження щодо людського пізнання» (An Enquiry concerning Human Understanding, 1751) та згодом третю книгу – «Дослідження щодо принципів моралі» (An Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751).

З 1752 Ю. обирається бібліотекарем Тов-ва юристів. Ця посада надала змогу Ю. зосередитись на літературній діяльності, і покладає

◆
Ш
•
Ю
◆

початок створенню «Історії Англії», яка в сукупному доробку налічує 6 томів. Після повернення до Единбурга Ю. цілком присвячує себе філософсько-літературній праці. З 1764 до 1766 він виконує обов'язки секретаря брит. посольства в Парижі, де має надзвичайно теплий прийом серед філософів і літературознавців.

У 1766 Ю. повертається в Британію, де певний час обіймає посаду помічника державного секретаря. З 1769 філософ живе в Единбурзі, де стає секретарем Філософського тов-ва. До цього тов-ва належали проф. моральної філософії Адам Фергюсон, економіст *Адам Сміт*, проф. риторики Х'юдж Блейр та інші. На поч. 1770-х Ю. працює над «Діалогами про природну релігію» (*Dialogues concerning Natural Religion*, 1779). У 1776 Ю. помирає у віці 65 років.

Філософія Ю. є яскравим зразком т. зв. «третьої» лінії розвитку філософії. Його філософські підстави є органічним розвитком емпіризму. Як і у випадку з розвитком основоположень філософії Дж. Берклі, Ю. розпочинає з аналізу структури досвіду людини. З'ясування цього питання безперечно пов'язується з дослідженням причин появи в нашій душі (розумі) тих чи інших ідей. Філософ також піддає дослідженню причини появи ідеї субстанції в розумі й доходить до висновку, що ні самостійна матеріальна субстанція, ні духовна субстанція не можуть бути визнаними безперечними причинами появи ідеї субстанції. Відтак ідея субстанції стає безумовним наслідком діяльності душі людини.

Ю. не має необхідності доводити можливість зведення якостей матеріальних речей до відчуттів людини – це забезпечив вже Берклі. Однак для нього залишалася проблемною впевненість попередника в тому, що змісти нашого сприйняття зумовлюються духовною субстанцією. Аналізуючи цю обставину, Ю. стверджує, що ми не маємо підстав вважати те, що означається як духовна субстанція, чимось відмінним від станів душі (мислення) людини. Отже, все, що стає причиною появи наших ідей, може належати лише до досвідних проявів людини та людської природи. Людська природа і постає тією єдиною реальністю, тим досвідом, який супроводжує людину і визначає те, чим є вона впродовж всього життя. Власне, це останнє також є проявом досвіду людини.

Оскільки ні матеріальна субстанція у вигляді системи матеріальних предметів, ні духовна субстанція у вигляді думок Бога чи духовних

Істот не мають необхідного визначення, то постає питання причини появи ідей в нашій душі, яка б належала виключно людській природі. Такою причиною Ю. визнає на шаблі первинного формування досвіду людини невідсторонюване від її природи «враження». Як визнає сам філософ, цей термін у філософському значенні був запропонований ним особисто, оскільки вся попередня філософія ніколи не ставила питання таким чином. Категорія субстанції міцно утримувала зміст всіх попередніх філософських побудов, визначаючи причинний зміст, ієрархію та підпорядкування складників буття тощо. Півеляція, скептичне ставлення до категорії субстанції та змістів, які нею охоплювалися, призвели до появи першого зразка несубстанційного типу філософії. Власне, в емпіризмі це було досягнення, рівнозначне з досягненням *Р. Декарта* на ниві переосмислення пануючої онтології в теологічних розбудовах.

Не предмети та ідеї сторонніх людині матеріальної й духовної субстанції ставали причиною появи знань, а «враження», належні людській природі, яка і складає єдину істоту людського існування. У пізніший час були намагання повернути принципову основу філософської теорії Ю. до субстанційних вимірів, оголошуючи, що позбавлення субстанційності матеріальної та духовної не визначило можливості визнання власне людської природи за ту ж субстанцію. Проте відбиття в теорії Ю. формування структури досвіду засвідчує, що, послідовно залишаючись на підставах цього типу філософії, не існує приводів оголосити людську природу також субстанцією.

Важливого значення для цього типу філософії має зміна ставлення до механізму діяльності пам'яті та уяви, типу поєднання ідей. Ю. зазначає, що за типом діяльності, механізмом дії – пам'ять та уява нічим не відрізняються. Відмінність полягає лише в чіткості та виразності матеріалу, яким послуговується зокрема пам'ять і уява. Значення цього догляду можна відобразити у твердженні, що, не маючи необхідності спиратися у визначенні порядку мислення на субстанційні основи, розум має змогу конструювати минуле як предмет уяви. Саме такий приклад наводить Ю., коли розглядає можливість формування поступової впевненості людини в тому чи іншому порядку і послідовності фактів власного життя, яким вона їх вибудовує засобами уяви.

Друга важлива особливість складових структури досвіду полягає у визначенні обставин поєднання ідей. Філософ вважає, що саме

асоціативний принцип закладений в основу певного поєднання ідей нашого розуму, а відтак – формування змістів свідомості. Ідеї неначе «притягуються» одна до іншої, породжуючи своєрідні асоціативні об'єднання, які власною основою визначають зміст такого поєднання. У цьому самому ключі вирішується і проблема ідентичності особистості. Це є однією з найістотніших проблем, початок якої знаходимо ще у філософії Дж. Локка, а розвиток теорій якої не припиняється і до сьогодні. Саме своєрідність вирішення питання ідентичності особистості привело до філософської максими Ю. про те, що люди є ніщо інше як «... зв'язка чи сув'язь різноманітних сприйнятів».

ЯНСЕНІЗМ. Напрямок у розвитку неортодоксального реформаторського католицизму XVII-XVIII ст. Мав розповсюдження здебільшого у Франції та Нідерландах. Назва Я. завдячує своїй появі життю і творчості теолога К. Янсена (Jansen, Bishop of Ypres, 1585-1638), який видав книгу про Августина, в якій наполягав на твердженні про існування відмінності (у містичному таїнстві єдності людини, особистості з постаттю Христа) між тими, хто щиросердно вірить та відданий вірі, і тими, хто лише формально причетний через церкву до неї. Вчення набуло розповсюдження серед освічених верств населення та деяких представників духовенства. Попри засудження папою Урбаном VIII книги, абат Сен-Сіран зробив Я. практично ідеологією абатства «Пор-Рояль». Янсеніти витримували значний тиск з боку держави та єзуїтів. Такі чільні представники «Пор-Роялю», як *Б. Паскаль*, А. Арно та П. Ніколь (творці логіко-лінгвістичної школи), брали участь у полемічному захисті положень Я.

ЧАСТИНА

IV

НІМЕЦЬКА
ФІЛОСОФІЯ
НОВОГО
ЧАСУ

Частина IV

НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

Німецька філософія Нового часу є підсумковим періодом класичного нім. філософування та однією з національних форм європейської Новочасної (модерної) філософії, поряд із брит., франц. та ін. (2-а пол. XVII – 1-а пол. XIX ст.).

Виникнення модерної філософії стало революцією в способі філософування, кардинальною зміною його парадигми. Засновники Нової філософії (*Бекон* у Британії, *Декарт* у Франції, *Ляйбніц* у Німеччині) свідомо дистанціювали себе від філософії минулого і, власне, самі назвали свою філософію Новою. Суть цієї революції полягала в тому, що якщо антична філософія була зорієнтована, як на абсолют, на чуттєво-предметно-речову реальність (Космос), а середньовічна – на надчуттєву, духовну реальність (Бог), то Нова філософія від початку

й до кінця намагалася віднайти єдність цих реальностей, єдність матеріального й духовного (Людина). *Кант* (ключова постать усієї Нової філософії) проголосив людину єдиним предметом філософії, а сутність людини витлумачив як єдність двох світів – чуттєвого, феноменального та надчуттєвого, ноуменального. Підготовчим ступенем до цієї зміни парадигм філософування була філософія доби Відродження. Однак Нова філософія (філософія Модерну) принципово відрізняється від філософії Відродження тим, що вона покладається перш за все на Науку як на свою опору. Ця парадигма є парадигмою всієї філософії Нового часу (чи то брит., чи то франц., чи то нім.). Але кожна з них має лише її притаманні національні особливості, що зумовлені своєрідністю економічного, політичного, культурного життя народу (нації) та його історії. Своєрідністю історичного розвитку Німеччини була її економічна й політична відсталість та роздробленість. Через приреченість нім. суспільства на вимушену практичну бездіяльність «дух народу» зосередився на самому собі й сягнув найвищих висот абстрактного мислення, в царині якого й будував свої величні замки. Звідси – найвищий теоретико-рефлексивний рівень нім. філософії, формування стійкої звички до відсторонено-рефлексивного розгляду предметів; друга особливість – цілковита відкритість до сприйняття «чужих» ідей, як минулого, так і сучасності. Якщо Бекон і Декарт наполегливо заявляли, що у філософських ученнях минулого немає нічого вартого уваги, що їх треба геть чисто відкинути як цілком хибні, то нім. філософія, починаючи з Ляйбніца, зорієнтована на всеохоплюючий теоретичний синтез зовнішніх за походженням, але повторно самостійно оброблених ідей (навіть протилежних) у рамках своїх метафізичних конструкцій. Не випадково саме в нім. філософії була вперше висунута (*Кант*) та реалізована (*Гегель, Фойєрбах, Шеллінг*) ідея історії філософії як науки. Третьою особливістю був поліфонізм. Та обставина, що тодішня Німеччина являла собою конгломерат чисельних ізольованих одна від одної держав та князівств призводила до того, що в кожному з них виникали власні ун-ти, школи та інші наукові й культурні центри. Це сприяло формуванню самобутніх традицій, досить строкатого розмаїття різних теоретичних програм, ідейних орієнтацій та напрямків, що не могло не вплинути позитивно на творчий розвиток філософської думки. До цих особливостей слід віднести

розпочинає «Науку логіки». Окресливши на початку «буття як ідею», він зрештою приходять до визначення «ідеї як буття». Але подібна ідея, що володіє буттям є, за Гегелем, природою, що дозволяє йому перейти до другої частини «Енциклопедії», якою є «Філософія природи».

Д.Є. Прокопов

АНАЛІТИЧНІ Й СИНТЕТИЧНІ СУДЖЕННЯ – принципова для розуміння кантівської критики спекулятивного розуму дистинкція, яка обґрунтовується ним у вступі до *«Критики чистого розуму»*. Розглядаючи всі судження з точки зору відношення в них суб'єкта до предикату, ми можемо виділити два типи: такі, в яких предикат належить суб'єкту, й такі, де предикат знаходиться поза суб'єктом, хоча й пов'язаний з ним певним чином. Перші з них *Кант* називає аналітичними, а інші – синтетичними. У всіх А. с. зв'язок предиката й суб'єкта мислиться внаслідок їх тотожності. У решті випадків ми маємо справу із С. с. Специфікою А. с. є те, що вони не додають нічого нового до вже існуючого знання (з цієї причини *Кант* називає їх ще «пояснюючими судженнями») і можуть бути отримані шляхом аналізу. Їх значення полягає лише в набутті поняттями чіткості. Прикладом А. с. є теза «всі тіла протяжні». Це судження є А. с., тому що предикат «протяжність» імпліцитно міститься в понятті «тіло». На відміну від цього, судження «всі тіла важкі» є С. с., оскільки предикат важкості не мислиться в простому понятті тіла взагалі (тому ці судження *Кант* визначає як «розширюючі»). Всі емпіричні судження, є за визначенням синтетичними. Що ж до А. с., то всі вони можуть бути виведені поза зверненням до досвіду, адже тоді нам достатньо застосувати закон протиріччя для того аби вивести з поняття його предикати. С. с. є тісно пов'язаними з досвідом (невипадково, що сам досвід *Кант* окреслює як «синтетичне сполучення наочних уявлень»), однак серед них є й такі, що від нього не залежать. Стосовно них *Кант* вживає поняття «ап'юріорні С. с.» Прикладом ап'юріорного С. с. є «все, що трапляється, має свою причину». У ньому відбувається безумовне розширення знання, але при цьому поза зверненням до досвіду. Справді, з поняття «те, що трапляється» ми не можемо вивести поняття «причина» шляхом звернення до досвіду, оскільки вона перевищує можливий досвід, і приписується будь-якому предмету досвіду з необхідністю. Кінцевою метою ап'юріорного знання є отримання подібних синтетичних основоположень. Разом з тим,

характеризуючи те чи інше судження як А. с. чи С. с., важливо мати на увазі, що в Канта йдеться виключно про їхню форму безвідносно до того, чи є вони істинними, чи ні.

Д.Є. Прокопов

АНТИНОМІЯ (грецьк. ἀντινομία – суперечність у законі) – поняття, яке має важливе значення для розуміння кантівської критичної філософії. Вчення *I. Канта* про А. є невід’ємною складовою обґрунтування тези про непізнаванність речей в собі. В їхній основі лежать трансцендентальні поняття, які є розширенням до безумовного категорій. Розум як такий не утворює трансцендентальних понять, а тільки вивільняє поняття розсудку від їх обмеження сферою можливого досвіду. Таким чином, трансцендентальні поняття перетворюються на трансцендентальні ідеї для того аби надати абсолютну повноту емпіричному синтезу шляхом продовження його до безумовного, тобто такого, що ніколи не знаходиться в досвіді та є не більш ніж ідеєю. Своє вчення про А. чистого розуму Кант викладає в антитезиці чистого розуму, предметом якої є А., їх причини та результати. Відповідно до цього антитетика має надати відповіді на три запитання: коли чистий розум впадає в А., від яких причин залежить А., чи може розум, не дивлячись на антиномічне протиріччя, знайти шлях до достовірності? Доволі часто в розв’язання А. втручається певний інтерес (Кант пише про теоретичний, практичний і архітектонічний інтерес), який призводить до їх нескритичного вирішення шляхом надання переваги тези чи антитезі. Але подібний шлях, за Кантом, є неприпустимим і лише трансцендентальна філософія може дати задовільні відповіді на питання, сформульовані в антитезиці. Справді, жодне посилання на досвід неможливе при розв’язанні А., оскільки їх предмети не є предметами досвіду і не можуть бути спростовані або підтверджені шляхом посилання на нього. При цьому Кант застерігає від такої небезпечної та методологічно хибної процедури як амфіболія (до неї однаково схильні догматизм й емпіризм). Її зміст полягає в тому, що ідея перетворюється на удаване уявлення про емпірично дане. З чого робиться висновок, що ідеї можна пізнавати й аналізувати згідно із законами досвіду, які ми застосовуємо щодо інших об’єктів.

У «*Критиці чистого розуму*» Кант наводить чотири А., кожна з яких складається з двох частин: тези й антитези. Причому як теза, так і антитеза можуть бути рівною мірою логічно й послідовно доведені.



Ці А. формулюються наступним чином: 1. Світ має початок у часі та є обмеженим у просторі — Світ є нескінченим як у просторі, так і в часі; 2. Будь-яка складна субстанція у світі складається з простих частин — У світі немає нічого простого; 3. У світі існує свобода чи вільна причинність (Causalitat durch Freiheit) — У світі немає жодної свободи, а все трапляється відповідно до законів природи; 4. До світу (чи як його причина, чи як його частина) належить безумовно необхідна сутність — Ані у світі, ані за його межами не існує жодної необхідної сутності як його причини. Ці чотири А. Кант розподіляє на А. математично трансцендентальних ідей (перша й друга А.) і А. динамічно трансцендентальних ідей (третя й четверта А.). Відповідно до чого вони мають два різні способи розв'язання. У перших з них як теза, так і антитеза є хибними, а в інших ці два члени є істинними, але стосовно двох різних світів (світу чуттєвого та світу інтелігібельного).

Д.Є. Прокопов

«АНТРОПОЛОГІЯ З ПРАГМАТИЧНОЇ ТОЧКИ ЗОРУ»

(«Anthropologie in pragmatischer Hinsicht», 1798) — робота *І. Канта*, в якій вчення про людину викладається ним у систематичній формі. При цьому значення антропології як наукової дисципліни пояснюється тим, що її предмет (ним є людина) фактично займає центральне місце серед всіх можливих предметів пізнання, оскільки все, що є у світі, набуває своєї визначеності лише через відношення до людини. Серед основних труднощів, які об'єктивно постають у процесі розбудови антропології як наукової дисципліни, Кант насамперед акцентує на тих, що випливають із самої людської природи. Всього таких ускладнень три. По-перше, надзвичайно складно спостерігати за людиною у звичайному для неї стані (оскільки людина, яка знає, що за нею спостерігають, чи не може, чи не хоче, щоб про неї дізнались ким вона є насправді). По-друге, можливості самоспостереження в антропології є обмеженими, тому що знаходячись у стані афекту людина не може адекватно його описати, а набуваючи можливість об'єктивного спостереження, вона втрачає предмет цього спостереження (тобто афект). По-третє, на людину надто сильно впливають звички, які обумовлені часом та місцем, що суттєво ускладнює опис універсальної сутності людини.

Структурно «А. п. т. з.» складається з двох частин: антропологічна дидактика (яка у свою чергу включає три книги: про пізнавальну

здатність, відчуття задоволення і незадоволення, про здатність бажання) й антропологічна характеристика. Таким чином, антропологія для Канта є вченням про людину, чи «знанням людини». Але подібне «знання людини» може бути представлене у двох формах: а) фізіологічній, коли предметом знання є те, що з людини робить природа; б) прагматичній, коли предметом знання є те, що людина робить чи має робити із самої себе як вільно діюча істота. Щодо першої форми, то не заперечуючи її можливості, Кант пише про те, що будь-які теоретичні міркування з цього приводу все одно ні до чого не призводять, оскільки те, як людина діятиме, жодною мірою не залежить від того, в якій частині мозку зберігатимуться наші враження. Натомість прагматична антропологія, яка досліджує людину не як частину природи (хоча і своєрідну, але не більш як «річ серед речей»), а як громадянина миру, не лише дозволяє побачити всю специфіку становища людини у світі, але демонструє, яким чином людина стає власним творцем. Серед основних рис людини на перше місце Кант ставить здатність до самоусвідомлення. Поміж усіх живих істот людина – єдина, яка має уявлення про своє Я. Завдяки цій здатності вона є особистістю. Здатність до мислення себе як Я породжує в людині егоїзм, який, на думку Канта, може реалізовуватись у трьох формах: логічній (абсолютна переконаність в істинності суджень свого розсудку), естетичній (абсолютна переконаність у цінності виключно власного смаку) та практичній (абсолютне обмеження всіх цілей самим собою). Усі ці три форми є вкрай небезпечними і «вилікувати» їх можна лише за допомогою плюралізму, тобто коли людина вбачає в собі не «Я, що охоплює і вичерпує собою весь світ», а громадянина світу (тобто лише одне з-поміж інших Я).

У першій частині антропології Кант фактично в найбільш повній формі демонструє той зв'язок між різними здатностями людини, який в критиці було лише намічено (чи описано в загальній формі). При цьому всі ці три здатності Кант пропонує описувати єдиним поняттям «розум», оскільки саме розум дає настановчі правила для кожної окремої здатності. Що ж до характеристики окремих здатностей, то аналізуючи, наприклад, пізнавальну здатність (розум, розсудок та здатність судження) Кант формулює три максими, яким має слідувати будь-яка людина, яка прагне мудрості: 1. Думати самому; 2. Мислити себе (в ході спілкування з іншими людьми) на місці будь-кого іншого; 3. Завжди мислити в згоді із самим собою. Ще він називає ці три максими трьома

принципами: негативний (тобто мислення має бути вільним від примусу), позитивний (кожне мислення має узгоджуватися з поняттями іншого образу мислення) та принцип послідовності мислення. Відчуття задоволення і незадоволення (кожне окремо) розподіляється на чуттєве та інтелектуальне. Так, скажімо, насолода визначається Кантом як задоволення завдяки зовнішньому чуттю, смак — як здатність суспільної оцінки предметів в уявленні. В аналізі здатності бажання ключовим стає поняття «схильність», тобто самовизначення сили суб'єкта викликане уявленням про дещо майбутнє як його наслідок. Якщо схильність породжує бажання, яке, тим не менш, залишає місце розумові (тобто розум може перебороти це бажання), то така схильність позначається поняттям «пристрасть» (самі пристрасті розподіляються Кантом на природні та культурні). Якщо ж схильність цілком захоплює людину, то вона є афектом. Підпорядкування людини пристрастям й афектам Кант вважає хворобою душі.

Друга частина «А. п. т. з.» має назву «Антропологічна характеристика» і присвячується вивченню можливості пізнавати внутрішній стан людини, базуючись на зовнішніх даних. Ця частина складається з п'яти підрозділів: характер особистості, характер статі, характер народу, характер раси й характер роду. Д.Є. Прокопов

АППРЕГЕНЗІЯ (лат. apprehensio — сприйняття й одночасно захоплення, вступ у володіння) — поняття, що використовується *І. Кантом* для пояснення того, яким чином категорії апріорно предписують закони природі та роблять її можливою. Для цього Кант вживає поняття «ашпрегендивний синтез», під яким він розуміє сполучення розмаїття в одне емпіричне наочне уявлення, завдяки чому стає можливим сприйняття цього явища, тобто емпірична свідомість про нього. Ашпрегендивний синтез завжди стосується досвіду. Його прикладом може виступити сполучення різноманітних наочних уявлень будинку (його розмір, розташування, колір, кількість поверхів тощо) в єдине уявлення. Проте ашпрегендивному синтезу завжди має передувати категоріальний синтез (як приклад Кант демонструє підпорядкованість актів ашпрегендивного синтезу поняттю «відношення дії та причини»), з чого робиться висновок, що завдяки категоріям ми можемо апріорно пізнавати всі предмети, які лише можуть являтися чуттям з точки зору законів їх сполучення. Д.Є. Прокопов

АПРІОРНИЙ (від лат. a priori – визначально, з попереднього) – у значенні, яке надає цьому поняттю *I. Кант*, – «поза досвідний», тобто все те, що не має своїм джерелом чуттєвий досвід і сприймається в досвіді як таке, що вже існує. Все А., хоча й може докладатися до досвіду, але воно ніколи з нього не виводиться. А. характер мають деякі з людських уявлень, категорії, що використовує розсудок та ідеї розуму. Так, наприклад, науку про А. форми чуттєвості Кант окреслює поняттям «трансцендентальна естетика», називаючи А. формами чуттєвості простір і час. Зокрема, характеризуючи простір, Кант визначає його як А. уявлення, яке лежить в основі всіх зовнішніх паочних уявлень. Про апріорність простору свідчить те, що ми жодним чином не можемо уявити собі його неіснуючим, тоді як легко уявляємо собі простір, в якому б не було будь-яких предметів.

Проте визначати А. знання як «перед досвідне» невірно, оскільки у цьому випадку ми неправомірно розповсюджуємо поняття «досвід» на ту сферу, де його немає і не може бути. Сам Кант пропонує такі визначення А. знання: а) таке, що не залежить ані від досвіду, ані від чуттєвих уявлень; б) таке, що не залежить від будь-якого, а не тільки того чи іншого, досвіду. Серед А. знань Кант виділяє дві групи: чисті (це ті, які взагалі не мають жодного домішку чуттєвості) й змішані (ті, що мають необхідний характер, але поняття, які в них використовуються, можуть бути отриманими виключно з досвіду; прикладом подібного змішаного А. судження може виступити положення «будь-яка зміна має свою причину», оскільки поняття зміни можна отримати тільки з досвіду). Двома основними ознаками А. знання є його необхідність та загальність, оскільки саме їх ніколи не може дати досвід. Протилежними А. є апостеріорні судження (a posteriori), тобто такі, що ґрунтуються на досвіді й виводяться з нього, а тому мають випадковий характер.

Д.Є. Прокопов

АФІЦІЮВАННЯ (нем. afficire – спричиняти, впливати) – поняття, завдяки якому *I. Кант* пояснює вплив предметів на людську душу. Згідно з кантівським визначенням, під А. розуміється вплив предмета на здатність уявлення, у результаті чого зв'язок людини зі світом, як він уявляється Канту у випадку застосування теоретичного розуму, може бути представлений як зіткнення двох протилежних струмів. Одного, який йде від людини (розум – розсудок –

чуттєвість), та іншого, який йде від предметів. Зіткнення цих двох струмів породжує поверхню явища, яке Кант називає невизначеним предметом емпіричного наочного уявлення. Зберігаючи елемент активності за світом речей, що проявляється саме в процесі А., Кант тим самим ставить серйозну перешкоду для розвитку систем абсолютного ідеалізму. Адже постійний процес А. утворює своєрідну захисну оболонку навколо речей, що не може бути подолана в досвіді. Певною мірою ця перешкода долається в діяльнісних актах (коли розум діє як практичний), але в цьому випадку людина взаємодіє не стільки з речами, скільки з тим, якими вони повинні бути, чи тим, якими вона бажає їх бачити. Разом з тим, використовуючи поняття А., Кант намагається боротись з традицією раціональної метафізики, яка припускаючи можливість інтелектуальної інтуїції, тим самим передбачала можливість пізнання без наявності об'єктів.

Д.Є. Прокопов

БАУМГАРТЕН (Baumgarten) Олександр Готліб (1714-1762) – відомий представник нім. філософії та естетики доби Просвітництва, найзначніший презентант школи Х. Вольфа, засновник естетики як особливої філософської дисципліни. Учився в Галле, був проф. філософії ун-ту у Франкфурт-на-Одері. Головні твори: «Ethica philosophia» (1740), «Aesthetica» (т. 1-2, 1750-58), «Initia philosophiae practicae primae» (1760), «Acroasis logica in Christianum Wolff» (1761), «Jus naturae» (1765), «Philosophia generalis» (1769) та ін. Кант вважав Б. «чудовим аналітиком» і читав свої академічні лекції по його підручникам, радив Якобі викладати логіку за Б., який у цій галузі «людина... дуже заслужена». Шеллінг оцінював його як «одного з найрозумніших вольфганців».

Естетика, на яку Вольф та його школа майже не звертали увагу, завдяки зусиллям Б. зайняла чільне місце у вольфівській енциклопедії наук. Особлива наукова гілка була створена виключно шляхом методологічних роздумів і заради закінченості системи. Лекції Б. охоплювали всі розділи філософії, яку він відмежовував як від богослов'я, так і від математики. Він виходить із ляйбніцівського розрізнення вищої (розсудкової, інтелектуальної) і нижчої (чуттєвої) пізнавальних здатностей. Віддаючи належне логіці, яку Б. вважав органом наук, що забезпечує досконале застосування вищої пізнавальної здатності, ясність і виразність понять та доказів, він разом із тим наполягає на тому, що логіці бракує паралельної науки, яка б так само розглядала

нижчу пізнавальну здатність і мала своїм предметом досконалість чуттєвого сприйняття. Тому він створює «вчення про відчуття» і називає його «естетикою». З цим чисто гносеологічним значенням терміна «естетика» (теорія чуттєвого пізнання) Б. поєднав інше, – значення теорії прекрасного. Краса є чуттєва досконалість, так само як істина – досконалість логічна, а доброта – моральна. Кант, який спочатку (у «Критиці чистого розуму») виступив проти введеного Б. значення терміна «естетика», пізніше (у «Критиці здатності судження») прийняв його. Створена Б. філософська естетика була ще вкрай недосконала. Вона зводилася переважно до однієї поетики й обмежувалася систематичним розвитком технічних правил, які були розроблені античними й сучасними дослідниками. Основний принцип мистецтва ще вузько-натуралістично тлумачиться як наслідування природі. Оскільки наш світ є найкращим, то він і найпрекрасніший. Тому митець повинен не вигадувати казна-що, а копіювати дійсність. Вузько-раціоналістичним (гносеологічним) є й розуміння краси як неясної істини, як невиразного передодня до пізнання істини шляхом розуму. У розробці філософської естетики Б. дав поштовх у двох напрямках: виокремленню естетичного як особливої сфери людської життєдіяльності та розробці принципів і категорій естетики як філософської науки. Б. чимало зробив для формування нім. філософської термінології, зокрема ввів до широкого вжитку терміни: «річ у собі», «річ для нас», «річ для себе», які пабули в Канта та *Ihena* значення фундаментальних філософських понять.

Ю.В. Кушаков

БЕК (Beck) Якоб Сигізмунд (1761-1842) – один із популяризаторів кантівської філософії, який виклав її основи в праці «Пояснювальні витяги з критичних творів папа професора Канта, виконані за його порадою» (1793), до якої в 1796 була додана ще одна частина – «Єдино можлива точка зору, з якої може описуватись критична філософія». Стимулом до написання цих робіт стала власна кантівська пропозиція до Б. скласти своерідний компендіум із трьох критик з поясненнями щодо найбільш важливих моментів. Викладенню кантівської філософії була присвячена ще дисертація Б., з якою *I. Кант* ознайомився і високо оцінив рівень адекватності та повноти сприйняття Б. основних положень критичної філософії. Також авторству Б. належать

праці «Нарис критичної філософії» (1796), «Коментар до метафізики нравів» (1798).

За словами самого Б., «Критику чистого розуму» він сприйняв як математичну аксіому, а «Критику практичного розуму» – як Біблію для філософа. На відміну від *С. Маймона*, який намагався покращити Канта, Б. спробував надати пояснення тим питанням, які можуть бути розв'язані в межах кантівського вчення, але які не отримали свого висвітлення в критиках. Центральним із зазначених питань Б. вважав проблему пояснення активної конституюючої ролі розсудку в процесі формування понять, а також можливості взаємоузгодження уявлення з речами. На його думку, сам розсудок не може бути активним і тим самим конституювати поняття, оскільки тоді в поняття про предмет вноситиметься невивіржена частка індивідуальної суб'єктивності. Однак сам синтез понять в розсудку є незаперечним фактом. Для того, аби його пояснити, Б. вживає поняття «надіндивідуальний синтез». В акті цього синтезу конститується як поняття, так і саме уявлення про об'єкт. Останнє означає те, що порівнюючи наші уявлення з об'єктами, ми насправді співставляємо їх не з речами (адже шлях до речей у собі є закритим для здатності пізнання), а з такими ж самими уявленнями, що були утворені в первинному уявленні, яке передувало появі будь-якого індивідуального сприйняття. В основу можливості апперцепції Б. кладе тезу про існування первинної апперцепції, в якій речі в собі конституються у формі речей для пізнання. Таким чином, сам процес пізнання, за Б., починається не зі сприйняття явищ (як це було в Канта), а зі сприйняття первинних апріорних уявлень.

Розвиток критичної філософії в цьому напрямі фактично реалізував закладену в ній потенцію до надмірної ідеалізації дійсності, оскільки, хоча сам Кант неодноразово наголошував на обмеженості ідеального сферою речей у собі, в Б. ця настанова легко долається, в результаті чого все існуюче перетворюється лише на різні форми уявлення (індивідуального і надіндивідуального). На думку В. Віндельбанда, запропонований Б. спосіб інтерпретації Канта, по суті, є тлумаченням критичної філософії в дусі беркліанства. *Д.Є. Прокопов*

◆
Б
•
В
◆

«ВІДПОВІДЬ НА ЗАПИТАННЯ: ЩО ТАКЕ ПРОСВІТНИЦТВО?» («Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung», 1784) – стаття *І. Канта*, яка має важливе значення для характеристики його

суспільно-історичної та суспільно-політичної думки, а також усвідомлення того, в чому він вбачав сутність Просвітництва та умови можливості для розповсюдження духу цієї епохи. Специфічною властивістю кантівського підходу є те, що він розпочинає не з історичного, а з теоретичного визначення Просвітництва. Останнє, на його думку, є нічим іншим як виходом людини зі стану свого неповноліття, в якому вона знаходиться з власної вини. При цьому під неповноліттям Кант розуміє неспроможність користуватись власним розсудком без керівництва з боку інших осіб. Однак подібна нездатність не є природною, і має своїм джерелом не брак розсудливості. Її причина полягає в браку рішучості та мужності користуватись розсудком самостійно. Отже, безпосередньою основою «дорослого неповноліття», за Кантом, є лиш та боягузтво. Тому девізом Просвітництва є настанова: «Sapere aude! – май мужність використовувати власний розум!»

Проте вихід зі стану неповноліття, в якому перебуває переважна кількість людей, не є легкою справою, оскільки бути об'єктом опікунства завжди безпечніше та приємніше, ніж вирішувати самому і здійснювати акти рефлексії. Самостійний вихід із неповноліття шляхом самоосвіти та самовдосконалення дається не всім, тому виникає необхідність у сприянні цьому процесу. Для того, аби подібне сприяння не перетворилось на нове опікунство воно має забезпечити тільки одне: свободу публічного використання власного розуму. Під приватним використанням розуму Кант має на увазі таке, що реалізується особою на довіреній їй громадській чи державній посаді, а також у службовій діяльності. У цьому сенсі свобода використання розуму цілком правильно обмежується (наприклад, офіцер не повинен вирішувати на власний розсуд – викопувати чи не виконувати йому наказ). Під публічним використанням розуму мається на увазі висловлення власної думки (безвідносно до посадових обов'язків) стосовно того чи іншого стану речей. Скажімо, кожному підданому має бути надано право відкрито оприлюднювати свої думки стосовно стану державного управління, законодавчої діяльності тощо. Основними складовими свободи публічного використання розуму Кант вважає свободу совісті, свободу слова та свободу думки. Реальне забезпечення державою цих свобод свідчить про те, що вона поважає гідність людини і ставиться до останньої як до чогось більшого ніж просто машини.

Д.Є. Прокопов

◆
В
◆

ВОЛЬФ (Wolff) Христіан (1679-1754) – нім. філософ доби Просвітництва, систематизатор і популяризатор учення *Ляйбніца*, творець першої філософської системи в Німеччині та нім. філософської термінології. Аж до появи на філософській арені *Канта* філософія В. панує в науковому житті Німеччини, викладається у всіх ун-тах. Прижиттєва слава В., як і вплив його філософії, були такими вражаючими, що жоден із сучасних йому мислителів у всій філософії Нового часу не може бути поставлений поряд з ним. В. був обраний членом п'яти академій в Європі (у т. ч. в Росії, куди двічі запрошувався Петром I), його роботи були популярними не лише в Європі, а й в Північній та Південній Америці, в Індонезії, і були покладені в основу філософської освіти в більшості країн Європи. Навчався в Ієні, де студював теологію, математику, природничі науки й філософію. Був приват-доц. в Ляйпцігу і проф. в Галле (звідки його вигнали за доносом ортодоксальних противників), потім проф. у Марбурзі, де серед його слухачів були Ломоносов та Прокопович, і знову в Галле, куди був повернутий в найпочеснішій формі королем Фрідріхом II. Його літературна спадщина величезна, писав у формі підручників з усіх галузей філософії нім. і лат. мовами. Назви перших починались словами «Розумні думки» й трактували про сили людського розсуду (1712), про Бога, світ, душу людини і всі речі взагалі (1719), про діяльність людини (1720), про суспільне життя людей (1721), про вплив природи (1723), про призначення природних речей (1724), про частини людини, тварин і рослин (1725). Твори лат., писати якою він почав через загальноєвропейську популярність, такі: «Philosophia rationalis sive logica» (1718), «Philosophia prima sive ontologia» (1728), «Cosmologia» (1731), «Philosophia empirica» (1732), «Philosophia rationalis» (1734), «Theologia naturalis» (1736), «Philosophia practica universalis» (1738), «Philosophia lus naturae» (1740), «Philosophia lus gentium» (1749), «Philosophia moralis» (була видана вже після смерті в 1786).

Філософія (метафізика) повинна слугувати благу людського роду, його вдосконаленню. Згідно з вихідною настановою Просвітництва, засоби реалізації цієї мети – освіта й виховання людей. Тому філософія, яка прагне зробити мислячий розсудок єдиною мірою всього сущого, повинна виконати два основні завдання: по-перше, теоретичне – обґрунтувати всі конкретні знання «про всі речі взагалі»; і, по-друге, практичне – виробити регулятиви поведінки

людей, їх моральнісного вдосконалення. Своє завдання В. убачав у Просвітництві самої філософії, що означало для нього, передусім, аналіз, прояснення, доведене обґрунтування перших, вихідних принципів і понять філософського знання й побудови універсальної системи метафізики. В. продовжив зачаткову Декартом і Спінозою традицію побудови філософії «геометричним методом». Його працям притаманна систематична дбайливість і логічна ясність, строгий логічний і дидактичний методизм, він вводить у філософію як вищі наукові принципи строгість мислення, ясність понять і ґрунтовність доведень. В. намагається вивести *more geometrico* із законів формальної логіки (закону протиріччя й закону достатньої основи) онтологію й метафізику, вчення про все можливе, оскільки воно можливе. Загальний поділ своєї філософії він буде на розрізненні (яке йде від *Арістотеля*) в людині здатностей пізнання й бажання, чому відповідає поділ філософії на теоретичну й практичну, яким як пропедевтика передує логіка. Як пропедевтика до метафізики логіка є фундаментом і осередком онтології (найбільш розроблена частина вольфівської системи) — науки про перші, вищі основи сущого, яка, у свою чергу, слугує передумовою пояснення й обґрунтування всіх інших частин метафізики: раціональної космології (учення про світ узагалі), раціональної психології (науку про душу людини або дух взагалі) й раціональної теології (вчення про бога, його буття і властивості).

Попри несправедливо зневажливе ставлення К. Маркса та Ф. Енгельса до В., які витлумачили його лише як вульгаризатора вчення Ляйбніца, що вихолостив із нього всі глибокі діалектичні ідеї, та не побачили у вольфівській філософії нічого окрім «банальності», «недоумковості», В., якого Кант вважав «найвеличнішим з усіх догматичних філософів» і ставив в один ряд із Платоном і Арістотелем, відіграв у духовному житті Німеччини та Європи вельми значну роль. Саме завдяки систематизації та популяризації вчення Ляйбніца В. та його школою, воно мало академічний успіх і було акумульоване європейською філософією й культурою. В. був не лише популяризатором Ляйбніца, але й творцем свого власного, багато в чому оригінального філософського вчення, яке спиралось на широке ідейне підґрунтя та було першою філософською системою в Німеччині. Завдяки систематичному характеру цього вчення, теоретичній відрефлексованості філософської термінології, метафізичний та догматичний спосіб

мислення з усією очевидністю виявив свої межі й тим самим створив своєрідний «стартовий майданчик» для його ґрунтовної критики та подолання, яке знаменувало собою виникнення нової епохи у філософії, появу принципово нової парадигми філософського мислення, маніфестованої нім. класичною філософією. Уже «Критика чистого розуму» Канта була відповіддю і принциповим запереченням традиційної метафізики саме в її вольфівському варіанті. Учення В. відіграло не гальмівну, а прогресивну роль у розвитку європейської філософії, роль одного з головних проблемно-теоретичних витоків нім. класичної філософії.

Ю.В. Кушаков

«ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ МІФОЛОГІЇ» («Einleitung in die Philosophie der Mythologie») — праця *Ф.В.Й. Шеллінга*, що складається з двох книг: «Історико-критичний вступ до філософії міфології» (1825) та «Вступ до філософії міфології, чи Викладення чисто раціональної філософії». Ця робота Шеллінга, так само як й інші джерела щодо курсів, які були прочитані ним з філософії міфології, лежить в основі системи філософії міфології, яку паралельно з філософією одкровення Шеллінг активно розробляв у пізній період творчості. Значення філософії міфології пояснюється тим, що вона не є лише історією міфології (як це намагались представити її критики), але фактично розглядає міфологію, по-перше, як форму мислення, а, по-друге, — як форму становлення буття. Таким чином, філософія міфології становить невід’ємну частину будь-якої філософії, оскільки остання намагається досягнути буття.

Розглядаючи філософію міфології, Шеллінг розпочинає з аналізу існуючих точок зору щодо природи міфологічного, а також причин виникнення міфології. Всього він виділяє кілька способів пояснення міфології: постичний (коли міфологія вважається продуктом вигадки чи фантазії), алегоричний (що складається з трьох видів: евгемеричне, моральне та фізичне трактування міфології), філософський та філософсько-філологічний. Головним висновком здійсненого Шеллінгом аналізу є те, що міфологія не є певним винаходом окремих індивідів (чи то поетів, чи перших науковців, чи філософів, чи священників), а є історичним фактом, який є необхідним моментом становлення і розвитку буття й людської свідомості.

Випикнення міфології Шеллінг пов'язує з появою політеїзму, чи руйнуванням вихідної форми монотеїзму на чисельні політеїстичні (чи міфологічні) системи. Необхідність подібного пояснення природи міфології вишлює із самого поняття «Бог» («божественне»), яке застосовується в ній. На думку Шеллінга, це поняття має бути певним чином дано людині. Причому дано як з точки зору форми (як акт одкровення), так і з точки зору змісту – тобто не як загальний теїзм, а саме як монотеїзм. У цьому сенсі міфологія є собою регресуючим монотеїзмом. Лише з цієї позиції можна пояснити дві невіршальні проблеми, з якими стикались всі попередні викладення специфіки міфологічного. По-перше, виведення міфологічного політеїзму з попередньої єдиної монотеїстичної форми дозволяє пояснити спільності між різними міфологічними системами (міфологіями різних народів). По-друге, завдяки цьому стає зрозумілим, що міфологія дає уявлення не про якісь одиничні й випадкові божественні сутності, а про божественне як необхідний і всезагальний феномен, перед яким схиляється людський дух. Таким чином, монотеїзм виявляється історичною передумовою міфології.

За Шеллінгом, монотеїзм ніколи не існує in abstracto. З чого випливає, що як міфологія, так і політеїзм можуть виникати лише водночас з його носіями, тобто з окремими народами. Історична модель, як вона розбудовується Шеллінгом, виглядає так: первинний акт одкровення пробуджує людську свідомість, яка існує як безпосередня єдність людини і Бога. Згодом, відокремлюючись від Бога і роблячи його своїм предметом, свідомість формує первинне уявлення про нього. Така свідомість ще зберігає свою внутрішню цілісність і є свідомістю єдиного народу (цьому історичному періоду відповідає монотеїзм). Шеллінг описує її як свідомість єдиного, загального й спільного для всього людства Бога. Після чого монотеїзм регресує в політеїзм, що служить поштовхом до розподілу народів і виникнення міфології. У результаті однією з проблем філософії міфології стає питання про причини розподілу єдиного людства на окремі народи, а також причини появи окремих мов (оскільки, як пише Шеллінг, виникнення народу невід'ємне від процесу виникнення його мови). Зрозуміло, що такою загальною причиною не може бути будь-яке фізичне явище. Тому описуючи цю причину, Шеллінг окреслює її поняттям «духовна криза, яка відбувається всередині людства». Причиною такою кризи

✧
B
✧

виступило прагнення пізнання Бога. Первинна формула «Бог — це Бог» почала наповнюватись змістом, наслідком чого став рух єдиного, неподільного і всеохоплюючого божества. Процес виникнення народів прямо пов'язується Шеллінгом із переходом від неявної свідомості Бога до розвинених форм міфологічної свідомості. У філософії міфології Шеллінг каже про два можливі способи розгляду міфології. З об'єктивної точки зору вона є реальною теогонією, чи історією міфологічних богів, які відображають загальний процес становлення Бога у свідомості. Із суб'єктивної точки зору (чи в аспекті свого виникнення) міфологія є теогонічним процесом, який постає як експлікація божественного в численних образах окремих богів.

Окреслюючи значення філософії міфології Шеллінга, слід вказати на чотири основні моменти. По-перше, філософія міфології є необхідною складовою частиною філософії взагалі, як її розуміє Шеллінг. По-друге, він практично вперше обґрунтовує саме поняття «філософія міфології». По-третє, важливим висновком є те, що міфологія породжується не специфічними властивостями тієї чи іншої індивідуальної свідомості, а є результатом процесу становлення колективної свідомості. По-четверте, філософія міфології є першою частиною історії свідомості, через яку відбувається віддзеркалення становлення самого буття (чи історії буття, як історії формоутворень свідомості).

Д.Є. Прокопов

ГАМАН (Наманп) Йоган Георг (1730-1788) — представник ірраціоналістичної традиції в нім. філософії Нового часу, філолог. Г. створив оригінальну концепцію містичного пізнання, в якій переплелися елементи традиційної містики та сучасної йому естетики, висунув положення, що стали підґрунтям для розвитку філософії чуття й віри. Осн. праці: «Думки про хід мого життя» (1758), «Сократичні достопамятності» (1759), «Хрестові походи філолога» (1762), «Метакритика пуризму розуму» (1800).

Ще у своїх перших працях, звертаючись до аналізу творчого процесу, Г. підкреслює значення чуттєвості, яка, на відміну від розсудку, здатна давати безпосереднє знання сутності речей (головний недолік розсудку полягає в тому, що він завжди дає тільки опосередковане знання, яке тим самим закриває від людини реальну сутність всього існуючого). Найвищою формою образного осягнення дійсності Г. називає

поезію, в якій творчий геній поета здатен злитися зі світом, вербально виразивши цю єдність у мові. З цієї причини він визначає поезію як «рідну мову людства», оскільки в ній зберігається первинна єдність людини і світу. Пізніше теза про значущість чуттєвості була покладена в основу його критики кантівської філософії. Останній, на його думку, віданся до неприпустимої абсолютизації розсудку, що спричинило «дроблення» душі та внесення в людину дуалізму. У результаті цього людина виявилась нездатною до осягнення світу, оскільки єдине (цілісне), як каже Г., може бути пізнаним лише таким же єдиним. Водночас зауваження проти критичної філософії Г. спрямовує не тільки безпосередньо до *I. Канта*, але й до всієї раціоналістичної традиції в цілому.

У своїй критиці раціоналізму Г. спирається на три положення. По-перше, вказуючи на речі як предмет пізнання, він наголошує на тому, що сутність кожної речі складає суперечність, а тому як загалом, так і окремо кожна з них може бути розглянута «*coincidentia oppositorum*». А отже, претензія раціоналізму на вирішення чи зняття усіх суперечностей в розумі призводить до знищення сутності речей. По-друге, апелюючи до ляйбніцівського поняття «монада», Г. зазначає, що всі речі зовнішнього світу мають індивідуальний характер, кожна не схожа на іншу. Звідси він виводить положення про принципову неможливість зведення до понятійної єдності всього розмаїття існуючого. Однак подібна «закритість» речей для спекулятивного розуму не означає ані того, що вони позбавляються підстав для власного існування, ані того, що вони формують самозамкнений і непрозорий для людини універсум. Осягнення індивідуальності (внутрішньої сутності всього існуючого) відбувається не в мисленні, а завдяки чуттям, які й складають основу того, що Г. визначає поняттям «верховне знання». Так само, як і у випадку речей, індивідуальність утворює сутність людини. А тому апелюючи до універсального розуму, спільного для всіх людей, є лише примарою, оскільки ні «чистого», ні «спільного» розуму просто не існує. І, нарешті, по-третє, як вважає Г., послідовно проведений раціоналізм завжди приходять до заперечення існування речей, оскільки річ принципово не може бути виведена з поняття. Водночас нікого не потрібно переконувати в очевидності зовнішнього світу. Із цього Г. робить висновки, що зовнішній світ є не предметом знання, а предметом віри (принципово він посиляється на принципи філософії Д. Юма). Ще більше обмеженість й хиби раціоналізму проявляються в намаганні

осягнути божественне, коли сам принцип доказовості стає неправомірним до застосування.

Погляди Г. щодо мови, значення індивідуальності, творчого процесу, пріоритету образного осягнення дійсності над раціональним мали значний вплив на романтичну філософію (насамперед на рух «Бурі і натиску»), стали одним із джерел критики кантіанства та основою формування ірраціоналістичного напрямку в нім. філософії Нового часу (Ф.Г. Якобі).

Д.Є. Прокопов

ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вільгельм Фрідріх (1770-1831) – представник нім. класичної філософії, автор системи абсолютного ідеалізму. Нар. в м. Штудгарт у родині чиновника. У період свого навчання в штудгартській гімназії він пише дві свої перші роботи: «Про релігію греків та римлян» (1787), яка була написана цілковито в дусі просвітницького раціоналізму, та «Про деякі характерні властивості давніх поетів» (1788). З 1801 Г. приступає до викладання в Єнському ун-ті (цей період тривав до 1808). Період з 1818 по 1831, який називають берлінським, є останнім в житті Г. Протягом цього часу Г. видає «Науково-критичний журнал», який проіснував до 1846, читає нові курси з філософії релігії, філософії історії, історії філософії, логіки, естетики, антропології, психології, натурфілософії та філософії права. Поступово Берлін стає осередком гегельянства. Про популярність Г. свідчить той факт, що в 1829-30 він обирається ректором ун-ту. Осн. роботами Г., які було видано за його життя і в яких розкривається зміст його філософської системи, є «Феноменологія духу» (1807), «Наука логіки» (т. 1-3, 1812-16), «Енциклопедія філософських наук» (1817), «Філософія права» (1821).

Вихідним принципом філософської системи Г. є теза про тотожність мислення і буття, за якою весь світ трактується як форма прояву духу, який повинен пройти певні ступені для того аби отримати адекватне усвідомлення своєї власної сутності. Програма розбудови всієї філософської системи Г. намічена вже в роботі «Феноменологія духу». В її основі лежить абсолютна ідея. До свого відчуження в природу абсолютна ідея розвивається у формі чистих логічних сутностей, після чого вона відчужує себе в природу і знову повертається до себе. Відповідно до цього вся система гегелівської філософії розпадається на три частини: логіку, філософію природи та філософію духу. У свою

чергу, філософія духу розподіляється на вчення про суб'єктивний дух (антропологія, феноменологія та психологія), вчення про об'єктивний дух (право, мораль, моральність) і вчення про абсолютний дух (мистецтво, релігія, філософія). Метою «Феноменології духу» Г. є відстеження та демонстрація того шляху, яким проходить свідомість, починаючи від безпосередньо чуттєвого сприйняття і завершуючи науковим (філософським) пізнанням, яке відкриває розумність дійсності. Особливість її побудови полягає в тому, що сам Г. пропонує пройти цей шлях тричі. У всіх трьох випадках вихідним пунктом цього руху є звичайний, чи природний стан людської свідомості. Таким природним станом є повне протистояння свідомості світові як чомусь такому, що існує автономно від суб'єкта. На цьому ступені свідомість ще не знає ані своєї власної природи, ані сутності світу, ані свого зв'язку з іншими свідомостями. Тому, перша площина «Феноменології духу» – це сприйняття свідомістю усього крізь призму її індивідуального розвитку. Проходячи цей же самий шлях, свідомість досягає свою суспільно-історичну природу і, таким чином, приходиться до усвідомлення сенсу історії. На цьому шляху свідомість досягає лише теперішність історії, але для того, щоб представити весь історичний процес як єдність, вона повинна зробити ще й ретроспективний погляд на історію. Таке проходження духом усіх фаз свого історичного розвитку призводить до абсолютного знання чи адекватного усвідомлення духом самого себе. Відповідно до цього троекратного руху духу, вся «Феноменологія духу» складається з трьох розділів: свідомість, самосвідомість, абсолютний суб'єкт.

Однією з найбільших заслуг Г., про яку він сам пише у «Феноменології духу», є запропонований та розвинений ним діалектичний метод, витлумачений як метод проходження в досвіді діалектичної реальності буття. При цьому специфікою гегелівського розуміння діалектики є те, що вона розкриває конкретну реальність не деформуючи і не змінюючи її. Саме тому вербальний опис цього діалектичного досвіду представляє істину у справжньому розумінні цього слова. Тому діалектичний метод належить не лише суб'єкту як інструмент, але водночас складає об'єктивну структуру реальності, що розкривається в процесі описування.

«Наука логіки» чи т. зв. «Велика логіка» була написана Г. під час його нюрнберзького періоду життя. За задумом Г., вона повинна була

складатися з двох частин: об'єктивної логіки та суб'єктивної логіки. Перша її частина – «Об'єктивна логіка» чи «Вчення про буття» – була видана на поч. 1812. Її продовженням стала друга книга, що вийшла у 1813 – «Вчення про сутність». Після цього протягом трьох років Г. працював над третьою книгою, яка вже повинна була скласти суб'єктивну логіку. Ця книга відома під назвою «Вчення про поняття». Перед своєю смертю, на поч. 1831, Г. знову повернувся до цієї праці, маючи на меті її розширення та наступне перевидання. Проте з усіх своїх планів йому вдалося реалізувати лише одну третину: він встиг опрацювати та значно розширити лише першу книгу «Науки логіки». Її Г. починає саме з того, чим він закінчив «Феноменологію духу», тобто зі знання чистих сутностей, до якого поступово підіймається дух. Таким чином зміст логіки становлять чисті думки, чи дух, що мислить свою сутність. У перших двох книгах «Науки логіки» досліджується визначення абсолютної ідеї, яка ще не досягла ступеня суб'єктивності – звідси і назва «об'єктивна логіка».

Також надзвичайний інтерес становлять роботи Г. видані вже після його смерті. Це: «Лекції з філософії релігії» (1832), «Лекції з історії філософії» (1833-36), «Лекції з естетики» (1835-38), «Філософія історії» (1837). Таким чином, Г. вдалось розбудувати цілісну філософську систему, яка охопила всі сфери філософського знання. З історичної точки зору, філософія Г. мала значний вплив на формування практично всіх основних європейських філософських течій після нього, які розвивались або як продовження гегелівської філософії, або у формі заперечення гегелівської філософії. При цьому якщо після подій 1848 інтенсивність вивчення гегелівської філософії дещо спадає, то наприкін. ХІХ ст. інтерес до гегельянства починає активно відроджуватись. У Німеччині це пов'язане з іменами Лотце, Фехнера та Ланге, в Англії – це Стірлінг, Грін, Керд та Бредлі. Справжнім переломним моментом повернення до гегелівської філософської спадщини стало перевид. його творів. У Німеччині це здійснив Лассон, а в Голландії – Болланд. Після цього в 1906 виходить книга Б. Кроче «Живе і мертво в гегельянстві», у 1910 В. Віндельбанд пише «Відродження гегельянства», а в 1930 утворюється міжнародне тов-во гегельянців. У цьому ж році в Гаазі проходить перший, а у Берліні – другий конгреси гегельянців. З'являються ґрунтовні праці Аксмана, Кронера, Літта. При чому для нім. традиції характерне насамперед прагнення продемонструвати,

з одного боку, зв'язок Г. саме з нім. філософією (*Ляйбніц*, Беме, Екхарт), а з іншого – єдність самої класичної філософії. Надзвичайно цікавим явищем у процесі переосмислення гегелівської філософії стали роботи франц. авторів, які можна визначити як екзистенційні інтерпретації Г. Насамперед, це праці Ж. Ішоліта «Генеза і структура "Феноменології духу"», Ж. Валя «Нещасна свідомість у філософії Гегеля» і А. Кожева «Вступ до читання Гегеля» та «Ідея смерті в філософії Гегеля».

Д.Є. Прокопов

ГЕГЕЛЬЯНСТВО – філософський напрям, що сформувався в Німеччині в 30-40-х XIX ст. Спочатку гегельянці виступили єдиним цілим як послідовники системи абсолютного ідеалізму та надійні адепти гегелівської філософії. Проте майже одразу було виявлено ряд проблем, на які гегелівська система не давала однозначної відповіді та припускала різні (а фактично – прямо протилежні) тлумачення. Насамперед це стосувалось питань щодо співвідношення релігії та філософії (науки), безсмертя душі, буття Бога і особистості Христа. У результаті чого вже в сер. 30-х у середовищі гегельянців виокремились два табори: старогегельянці та младагегельянці. Доволі часто їх визначають як «праве» та «ліве» крило в гегельянстві; вперше на цю відмінність у середовищі гегельянців звернув увагу Штраус, однак у широкий обіг ці поняття увійшли завдяки Л. Міхелету (1803-1893). Що ж до інших гегельянців, то їх хоча й описують як своєрідний «центр», але застосування цього поняття є не зовсім коректним, оскільки вони взагалі практично не брали участі у суперечці лівих і правих гегельянців. До останніх слід віднести К. Розенкранца та Ф.Д. Фішера, а також історико-філософську школу, представлену К. Фішером Р. Гаймом й Б. Ердманом. До старогегельянців відносяться такі відомі тогочасні нім. філософи і теологи як Г. Габлер («Критика свідомості»), Х. Гінріхс («Релігія в її внутрішньому відношенні до науки»), К. Гешель («Монізм думки», «Про докази безсмертя людської душі в світлі спекулятивної філософії»), К. Дауб. Хоча, на думку К. Льовіта («Від Гегеля до Ніцше. Револьюційний злам у мисленні XIX століття»), старогегельянцями слід вважати насамперед тих, хто, дослівно зберігаючи гегелівську філософію, розвивав її в спеціальних історичних дослідженнях (фон Геннінг, Гото, Ферстер, Маргайнеке, Конрадї, Шаллер).

В основу позиції старогегельянців було покладено три тези: а) ідея, яка повертається до самої себе є християнським Богом; б) потрійний діалектичний рух відтворює тріадичний божественний принцип; в) у процесі осягнення абсолютним духом самого себе найвищою і водночас кінцевою стадією виступає релігія. Однак проти подібного перетворення філософії Гегеля на одну з форм філософського богослов'я виступило одразу ж дві групи. З одного боку, було зроблено спробу розповсюдити персоналістичний принцип не лише на Бога (теза Гешеля про Бога як про єдину абсолютну особистість), але й на будь-якого суб'єкта. Це проявилось у спробі синтезувати гегелівську філософію з монадологією Ляйбніца та фіхтеанським способом тлумачення свободи як вихідної форми визначеності буття. До цієї течії відносяться Імануїл Герман Фіхте (1797-1879), син *Й.Г. Фіхте*, автор «Етики» (1859) та «Антропології» (1856), Г. Ульріці (1806-1884), автор робіт «Бог і природа» (1866); «Бог і людина» (1866) та Х.Г. Вайсе (1801-1866). Так, відтворюючи тезу Фіхте про свободу як основу буття, Х. Вайсе добудовує до цієї конструкції ще один елемент, яким є особистість. Ця особистість виявляється основою реалізації свободи, оскільки вільним може бути лише хтось, так само як і будь-яка дія повинна мати свого суб'єкта. Аналогічну думку намагається обґрунтувати Г. Ульріці, який для реалізації своєї мети звертається до аналізу поняття «самість» (Selbst), визначаючи її як особистість і відповідно – основу будь-якої свідомої діяльності. Й. Фіхте для опису особистості використовує термін «первинне покладання», вважаючи, що першим рухом абсолютного духу є творення (відображення, віддзеркалення) самого себе в множині.

З іншого ж боку, більш радикальні критики старогегельянців, тобто младогегельянці, до яких відносяться А. Руге, *М. Штірнер*, М. Гесс, *Б. Бауер*, Е. Бауер, *Л. Фойєрбах*, *К. Маркс*, спробували використати суперечку для змістовного переосмислення місця релігії в суспільному й духовному житті, перегляду співвідношення між релігією та наукою на користь останньої. Безпосереднім поштовхом до публічної суперечки лівих і правих гегельянців став вихід праці *Д.Ф. Штрауса* «Життя Ісуса» (1835), в якій він, звертаючись до аналізу Євангелій, спробував трактувати Христа як звичайну історичну особистість, навколо якої було нагромаджено чисельні міфи, авторами яких були не окремі поетичні особи, а ціла християнська община,

що виступила суб'єктом несвідомої колективної творчості. Основним аргументом проти християнської інтерпретації життя Ісуса, на думку Д. Штрауса, є невідповідність чудес принципам розуму та їх суперечність досвіду. В іншій своїй праці «Християнське віровчення» (1840-41), він йде ще далі, і проголошує християнську релігію такою формою свідомості, яка зрештою заперечує саму себе, оскільки віра можлива тільки там, де розум ще не повністю маніфестував себе, а догмати можуть сприйматись як незаперечні лише тими, хто не піднявся до філософського способу мислення. Хоча подібна критика релігії не повинна сприйматись як атеїзм, оскільки фактично в Д. Штрауса йдеться виключно про необхідність переосмислення теїзму у термінах пантеїзму. Звернення до теми історичного аналізу Біблії було підхоплене Б. Бауером («Критика євангельської історії синоптиків та Йоана», 1841), який намагався довести факти свідомої міфотворчості та історичної фальсифікації застосовані євангелістами, і зрештою прийшов до заперечення навіть історичного існування постаті Христа. Ще далі у своїх спробах переосмислити зміст релігії пішов Л. Фойєрбах («Сутність християнства», 1841), для якого релігія виступає лише як одна з форм відчуження людських якостей, в якій людина прагне охопити в цілісності свою власну сутність.

Доволі часто термін Г. розповсюджують й на неогегельянців та різноманітні спроби синтезувати гегелівську філософію з іншими філософськими традиціями – наприклад, як це намагався зробити Е. фон Гартман («Філософія безсвідомого», 1869; «Вчення про категорії», 1896; «Історія метафізики», 1899-1900), прагнучи звести воедино Гегеля, пізнього *Шеллінга* й *А. Шопенгауєра*. Проте подібне «широке» тлумачення Г. не є виправданим, оскільки в цьому випадку воно просто ототожнюється з поняттям «вплив гегелівської філософії на історико-філософський процес», і практично повністю втрачає власне історико-філософське методологічне значення. Тому, говорячи про гегельянців, є всі підстави аби обмежити їх коло виключно безпосередніми учасниками полеміки старогегельянців та младогегельянців.

Д.Є. Прокопов

ГЕЛЬДЕРЛІН (Hölderlin) Йоганн Християн Фрідріх (1770-1843) – поет-романтик і філософ. Здобув освіту в Тюбінгенському ун-ті, де він навчався разом з *Ф.В.Й. Шеллінгом* та *Г.В.Ф. Гегелем*. Свої основні

погляди з філософії та естетики Г. виклав у романі «Гіперіон або Відключник у Греції» (1794) та в драмі «Емпедокл» (1799-1800). На думку *М. Гайдета*, глибоким філософським змістом проникнута вся його поезія.

Найбільший вплив на формування філософського світогляду Г. мали такі мислителі як Б. Спіноза, *Г.В. Ляйбніц*, *Ф. Шіллер*, що зрештою й обумовило пантеїстично-синкретичний характер його філософування. В. Дільтей пише про філософію Г. як про «художній пантеїзм», а Р. Гайм називає її «естетико-містичним пантеїзмом». Одним з основних положень філософії Г. є теза про обмеженість можливостей розсудкового пізнання, що не забезпечує цілісного сприйняття дійсності, яка завжди несе в собі як елементи логічної впорядкованості, так і хаосу, суперечності та неправильності. Тому адекватним способом пізнання світу, в основі якого лежить божественна любов як всепроникаюча та животворяща сила, має бути не розсудок, а споглядання та поетичне натхнення, які здатні побачити у всіх явищах (речах) прояви вихідної божественної краси й гармонії. З цим положенням пов'язана і специфіка розуміння Г. природи, яка постає для нього як жива єдність протилежностей, що може бути досягнута лише через злиття людини і природи в акті її споглядання. Природа, позаяк вона є породженням божественної любові, стає джерелом прекрасного. А тому споглядання природи є одночасно сприйняттям прекрасного (естетичний момент), любов'ю до Бога (релігійний момент) та пізнанням її божественної сутності (філософський момент). Так Г. з'єднує воедино поезію, релігію та філософію. Однак подібний процес досягнення природи, за Г., не може бути витлумачений у термінах її розчинення в душі людини чи в суб'єктивному Я, як це сталось у філософії *Й.Г. Фіште*, оскільки, пізнаючи природу, людина пізнає й саму себе, а також абсолютне Я. До цього абсолютного Я, за Г., ведуть три шляхи: його відкриття в теоретичному розумі, в практичному розумі та в естетичній діяльності. Але з усіх них лише останній є істинним. Тобто інтелектуальне споглядання реалізується в уявленні Г. насамперед у формі художнього досвіду та художньої творчості.

При цьому специфічною рисою інтелектуального естетичного споглядання є те, що на відміну від чуттєвого, де суб'єкт та об'єкт завжди розподілені, в ньому відбувається поєднання двох зазначених полюсів. Описуючи характер зв'язку між людиною та природою, Г. пропонує наступний спосіб класифікації історії: єдність людини

і природи (абсолютна тотожність суб'єктивного та об'єктивного), протистояння, відтворення первинної єдності. Останній період він називає «новим царством краси», оскільки саме краса, яку ми спостерігаємо у світі як прояв божественного, постійно спонукає людину до реалізації мети історичного процесу.

Філософські погляди Г. залишались здебільшого поза увагою його сучасників. Періодом повернення до його творчої спадщини слід вважати лише кін. ХІХ – поч. ХХ ст., що пов'язано з таким іменами як Е. Петцольд, К. Літцман, Я. Еберц, В. Бьом, К. Гільдебрандт, Й. Гофмейстер, Е. Кассіерер. До аналізу творчої спадщини Г. неодноразово звертався М. Гайдеггер («Роздуми про поезію Гельдерліна», 1981), який окреслив його поезію як «поетичне пізнання».

Д.Є. Прокопов

ГЕРДЕР (Herder) Йоган Готфрід (1744-1803) – представник нім. Просвітництва, філософ і літературознавець, який, за словами В. Віндельбанда, надав розпливчастому космополітизму німців великий образ істинної гуманності. Нар. в м. Морунген (Східна Прусія), у 1762 поступає на богословський ф-т Кенігсберзького ун-ту, де слухає лекції І. Канта з метафізики, логіки та фізичної географії. У 1764 переїздить до Риги, де протягом п'яти років суміщає викладацьку і проповідницьку діяльність. 1771-76 – бюкебурзький період у творчості Г., він активно займається студіями Біблії, давньоєвр. поезії, літературознавчими розшуками, а в 1773 разом з Гете видає збірку «Про німецький характер й мистецтво». За ініціативою Гете в 1776 Г. запрошено на посаду суперінтенданта протестантської церкви у Веймарі. У цей період він активно співирацює з Гете і Шіллером, хоча згодом ці стосунки було розірвано.

Осн. праці: «Фрагменти про новітню німецьку літературу» (1766-68), «Дослід історії поезії» (1766-67), «Про віки мови» (1768), «Про походження мови» (1772), «Про пізнання та відчуття людської душі» (1774), «Ще одна філософія історії для виховання людства» (1774), «Про переселення душ» (1782), «Бог. Декілька діалогів» (1787), «Ідеї до філософії історії людства» (1784-91), «Листи щодо заохочення гуманності» (1793-97), «Метакритика критики чистого розуму» (1799), «Каллігона» (1800).

На формування поглядів Г. мали вплив одразу кілька філософських традицій: спінозизм (відчутний вплив якого проявився в праці «Бог. Декілька діалогів» (1787), в якій він пропонує погляд

на всесвіт як на єдиний простір, що наскрізь пронизаний божественним духом, гармонією й досконалістю) та філософію Ляйбниці. Саме в останнього він запозичує ідею природного розвитку, яку розширює не лише на сферу історії релігії, як це зробив Лессінг, але на всю історію людства. В основі розвитку людської історії та культури, на думку Г., лежить їх внутрішня природна необхідність. Саме тому Г. виступив проти теорії божественного походження мови, якої дотримувався *Г. Гаман*. Вперше ідея природного розвитку мови була висунута Г. в роботі «Дослід історії поезії», в якій він доводить неможливість створення поезії та мови відповідно до певного трансцендентного за своїм походженням плану, оскільки як поезія, так і природа суттєво видозмінюються. Причиною виникнення мови була природна слабкість людини, яка мала компенсувати недорозвиненість своїх інстинктів розвитком власних інтелектуальних здібностей. Способом і водночас результатом розвитку інтелекту стало виникнення, формування і вдосконалення мови. Тому причину появи мови слід шукати не в Богові, а в самій людині, природа якої змушує її, з одного боку, постійно вдосконалювати своє мислення, а з іншого – знаходити можливості спілкування з іншими людьми (адже, на відміну від тварин, як доводить Г., людина здатна вижити лише разом з іншими людьми). Згодом ідеї розвитку були розповсюджені Г. й на історію природи, культури та суспільства.

Своє викладення історії людства Г. розпочинає з історії виникнення Землі й визначення її місця в структурі світобудови. Він посилається на одну з ранніх робіт *І. Канта* («Всезагальна природна історія і теорія неба», 1755), чю гіпотезу походження нашої планети він і відтворює. Наступним етапом в історії стала поява рослинного і тваринного світів, а згодом – і самої людини. Пояснення феномена виникнення людини (людства) має у Г. подвійний характер, адже він водночас і заперечує можливості природної появи людини, кажучи про «диво нового творіння», і неодноразово проголошує методологічну настанову на відмову на введення до власної системи будь-яких додаткових принципів (і відповідно чудес). Так, визнаючи важливість прямоходіння в процесі еволюції людини, він, тим не менш, визнає як спонукальний мотив, який спричинив цю трансформацію, лише божественне втручання (це втручання Г. позначає поняттями «божественний план» та «провидіння»). Важливою тезою, на якій Г. доводить свою

теорію розвитку культури, є положення про взаємну узгодженість еволюції природи та еволюції людства. Визнаючи факт вдосконалення у світі природи, ми маємо визнати те саме і у сфері людської історії. Водночас, висунувши тезу про внутрішню цілісність історичного процесу, Г. обґрунтовує ідею зовнішньої цілісності історії. Інакше кажучи, якщо рушієм історії є внутрішня необхідність, то й зовні вона не може бути зведеною лише до хаотичних проявів свавілля тих чи інших історичних особистостей та чисельних серій випадкових подій. Як ціль історичного процесу Г. вбачав реалізацію істинної сутності людини. Саме цим його історія принципово відрізняється від попередніх спроб реконструкції історико-культурного процесу (Д. Віко, І. Ізелін), оскільки він, по-перше, намагається продемонструвати єдність історії природи та історії культури, а, по-друге, витлумачує історію окремих народів як єдиний процес загальної еволюції людства.

Пізній Г. відомий своєю гострою критикою кантівської філософії, що, до речі, спричинило його розрив з *Шіллером*. Основними об'єктами гердерівської критики виступили кантівський проект «вічного миру», теза по визначально зле в людській природі, поняття «річ собі», а також протиставлення чуттєвого й розумового. Проте у переважній кількості аргументи Г. не можна вважати справедливими, оскільки він часом значно спрощує кантівську думку, а в інших випадках просто не помічає ті відповіді на поставлені ним запитання, які були дані І. Кантом.

Д.Є. Прокопов

ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вільгельм (1767-1835) – філософ, державний діяч, дипломат, відомий своїм працями в галузі мовознавства, культурології, історії. Навчався в ун-тах Франкфурта-на-Одері й Геттінгена. Перебував у дружніх стосунках з *Гете* та *Шіллером*. Виступив одним з ідеологів реформування системи освіти в Пруссії, а в 1809 з його ініціативи було засновано Берлінський ун-т. Знаходився під впливом філософії *Канта*, разом з *Шляйєрмахером* та *Шлегелем* розвивав основи герменевтики. До осн. робіт Г. відносяться: «*Про межі державної діяльності*» (1792), «*Про відмінність статей та її вплив на органічну природу*» (1794), «*Про мислення і мову*» (1795), «*Естетичні дослідження*» (1798), «*Про вивчення мов*» (1801-02), «*Роздуми про всесвітню історію*» (1814), «*Про задачу історика*» (1821), «*Характер мови та характер народу*» (1822),

«Про відмінність у побудові людських мов і її вплив на духовний розвиток людства» (1830-35).

У своїх поглядах на історичний процес Г. доводив, що система історії не може обмежуватись виключно інтелектуальною історією людства, а повинна включати в себе ще й природно-історичний аспект людського існування. Всього, за Г., існують три базові помилки, які даються в знаки при спробах побудувати систему всесвітньої історії: а) вся увага приділяється виключно розвиткові культури та цивілізації; б) люди розглядаються здебільшого як розумні істоти, а не як продукти природи; в) завершенням історії вважається форма абстрактної загальної досконалості, а не розвиток потенційних можливостей індивідуальних форм. Основною рушійною силою історії Г. вважав не окремих особистостей, а народ як ціле.

Важливість вивчення мови Г. пояснює тим, що в ній фіксується спосіб бачення людиною світу. У зв'язку з чим він вводить поняття «мовне світобачення» (sprachliche Weltansicht), тобто завдяки аналізу мови стає можливим дослідити процес перетворення світу в думки, описати механізми та специфіку взаємодії ідеального і натурального, а сама мова постає як постійно триваюча робота людського духу. При цьому зовнішнє розмаїття мов і мовних значень поєднується Г. з ідеєю «внутрішньої форми мови» (innere Sprachform), яка пов'язана з внутрішньою потребою людини в цілісному осмисленні навколишнього світу. У своїй естетичній теорії Г. бере за основу кантівське поняття «продуктивна сила уявлення». Тому як здатність мистецтво постає для нього як закономірне вміння наділяти продуктивністю силу уявлення. Що ж до сутності мистецької діяльності, то вона розглядається Г. як редукція природи як дійсності (з цим пов'язане негативне ставлення Г. до тлумачення мистецтва як копіювання природи) і відтворення її як продукту сили уявлення. У своїй класифікації мистецтв Г. виділяє два основні види: мистецтво форми та мистецтво маси (архітектура). Мистецтво форми, у свою чергу, можливе як мистецтво настрою (музика, декоративне мистецтво, танець) та мистецтво зображення (поезія, театр, живопис, скульптура).

На думку Г. Шпета постать Г. має бути поставлена в один ряд з іменами Гете, *Фіхте*, *Шеллінга*, братів Шлегелів, Шляйєрмахера, *Гегеля*. Про внесок Г. у розвиток філософії й зокрема – філософської

антропології пише *Е. Кассіфер*. Послідовниками Г. у галузі дослідження мови себе вважали А. Потт, Г. Штейнталь, К. Фосслер, О. Потєбня.

Д.Є. Прокопов

ГЕТЕ (Goethe) Йоган Вольфганг фон (1749-1832) – видатний нім. мислитель, поет і природознавець. Осн. праці філософського спрямування: «Вчення про колір», «Максими і рефлексії», «Досвід як посередник між суб'єктом і об'єктом» (1792), «Віддзеркалення, що повторюються» (1823). Для Г. характерне прагнення універсалізму знання (коло його наукових інтересів: оптика і теорія кольору, геологія і мінералогія, остеологія і анатомія, зоологія і ботаніка) та світобачення. Світ – безперервний метаморфоз форм, які органічно розвиваються на всіх рівнях буття (для означення чого він вводить поняття «морфологія»). Єдність у русі живих форм втілюється в «прафеномені» (наприклад: корінь, стеблина, листя, квітка рослини, як і взагалі усі види рослин, – метаморфози однієї живої форми). У всьому бутті панує полярність (протиріччя). Теорія пізнання Г. заснована на безпосередньому досвіді, спостереженні, яким надано філософського значення. У центрі розробленої діалектики пізнання – інтуїція пластичної цільності явища, а не абстрактне і дискурсивне знання: дослідник наприкінці свого пізнання повинен повернутися до споглядання об'єкта в його завершеній ясності. Таке бачення перетворює явище в ідею-ейдос, у фєномен (як явище і наочне буття сутності) або прафєномен (як явище сутності цілого класу явищ – певний тип). При цьому поняття «прафєномен» коливається між припущенням цілком реального здійснення ідеї в конкретному вигляді речі (наприклад, «прарослина») і схеми-моделі цілого класу явищ. Найвище, як писав Г., це розуміти, що все фактичне вже є теорією. Природа і людське пізнання знаходяться в глибокій відповідності видимого і того, хто бачить, світла (сонця) і ока, так, що бачення-пізнання природи людиною є разом із тим самопізнання природи через людину. Стверджуючи, з одного боку, повне співпадіння, тотожність внутрішнього і зовнішнього, видимого і невидимого, сутності і явища, Г., з другого боку, переживає природу як потаємність: у природі знаходиться певна протиспрямованість приховування та виявлення («одкровенная тайна»). Відповідно, «не все те, що заслуговує пізнання – пізнаване», однак «людина повинна уперто відстоювати віру, що неосяжне є осяжним».

Істинне схоплюється людиною лише у відблисках, у відображеннях, які пронизують увесь світ природи і моральності. Г. підхоплює тут мотив дзеркала з філософії *Ляйбніца*. Символ для Г. і є те, в чому здійснюється відображення «одкровенної таємниці природи», життєво-миттєве одкровення неосяжного; у символі «ідея діяльна і недосяжна», «висловлена і невисловлена». У всій творчості Г. панує небувалий пафос діяння, дії, вчинку; істинним є «продуктивне», дієве, те, що залишає практичний слід. Практична діяльність — це позитивний початок, але водночас і джерело зла у світі, яке знищує міцні основи створеного. У практичній дії Г. помічає полярність, трагізм, і, навпаки, зло розуміється ним у теодицеї як те, що сприяє благим цілям. Центральні поняття естетики Г. — це поняття «символ» як матеріально-духовна єдність загального та особливого, як наочний пластичний образ, який означає сам себе; і поняття «стиль» як середина між крайнощами в переданні життєвого матеріалу. Відкритий Г. принцип типологізації використовується як важливий принцип гуманітарного пізнання, насамперед, у мистецтвознавстві — для типізації творів мистецтва.

В.В. Приходько

«ЗАМКНЕНА ТОРГОВА ДЕРЖАВА» («Der geschlossene Handelsstaat», 1800) — праця *Й.Г. Фіхте*, в якій викладаються його погляди на походження держави і права, а також робиться спроба розбудови проекту майбутньої політики. Сам Фіхте, вважаючи, що його проект зустрине багато заперечень з боку конкретних політиків і можливо ніколи не буде остаточно реалізованим на практиці, був переконаний, що запропонована ним модель політико-правових й суспільно-економічних відносин не є утопією, оскільки утопію може породити лише такий розум, який розглядає політико-правову науку як своєрідну інтелектуальну гру. Структурно робота складається з попереднього пояснення назви, присвяти, вступу та трьох книг. Перша з них має назву «Філософія» і розглядає проблему внутрішнього конституювання держави розуму. Друга — «Сучасна історія» — тлумачить характер торгових відносин в існуючих дійсних державах. Третя — «Політика» — присвячена доведенню необхідності замкнення торгової держави.

Важливе значення має перша частина праці в якій Фіхте обґрунтовує поняття «замкнена торгова держава», яке він застосовує за аналогією з поняттям «правова (juridische) держава». Правова держава —

це замкнена сукупність людей, що підлягають одним законам і відповідно – одній примусовій силі. Проте закони існують для того, аби люди могли вести взаємні справи, які Фіхте позначає поняттям «торгівля». Тому держава, яка є правовою за своєю формою, має бути торговою за своїм змістом. Подібне органічне поєднання форми і змісту досягається не в якійсь конкретній державі, що існує на земній кулі, а в державі розуму (*des Vernunftstaates*). Як наслідок, політика, витлумачена як наука про управління сучасною державою, виявляється своєрідним містком, що перекидається з теперішнього в майбутнє і стає процесом визначення шляху перетворення дійсної держави в державу розуму. Такий спосіб розуміння політики спричинив розподіл роботи на три частини, які послідовно розв'язують три проблеми: що в державі розуму відповідає праву у сфері торгових відносин, яка існує практика торгових відносин у сучасних державах, яким чином сучасні держави могли б перетворитись на державу розуму.

Вихідним пунктом міркувань Фіхте виступає настанова на чітке визначення того, в чому полягає призначення держави. На його думку, існують дві крайнощі щодо відповіді на це запитання. З одного боку, вважається, що держава має обов'язок зробити кожному людину щасливою, а тому її права щодо кожної особи є фактично безмежними, оскільки цей обов'язок перетворює державу на опікуна своїх громадян. З іншого боку, всі обов'язки держави обмежуються виключно наглядом за формальним дотриманням права власності, що значно звужує права держави і ставить їх у безпосередню залежність від права кожного конкретного громадянина. Обидва наведені способи пояснення цілей державної влади, на думку Фіхте, є хибними. Тому він пропонує власний варіант: призначення держави полягає в тому, аби спочатку надати кожному громадянину власність (тобто забезпечити право власності), а вже потім – охороняти його.

Для того, щоб обґрунтувати своє розуміння цілей держави, Фіхте звертається до аналізу ряду ключових проблем політико-правової науки. Перша з них пов'язана з виникненням самої держави і права. В основі виникнення права лежить необхідність збереження людської свободи. Як доводить Фіхте, в стані, коли всі можуть робити все що завгодно і не існує такого поняття як «власність» (яке пов'язується з існуванням виключного права того чи іншого індивіда на певний предмет), свобода кожного окремого індивіда виявляється мінімальною.

Тому виникає потреба в договорі, в якому закріплюється поняття «право» і встановлюється держава, яка замикає певну кількість людей в цілісність, на яку розповсюджується єдине для усіх них право. Така цілісність має бути замкненою, оскільки домовляється завжди обмежена кількість людей, а отже умовою існування права виявляється замкненість тієї спільноти, на яку воно розповсюджується. Проте подібне визначення права стосовно дійсних спільнот людей має лише формальний характер. А отже, поняття «право» має бути співвіднесене з поняттям «право як таке» чи «право в державі розуму». Останнє виявляє свою спорідненість зі справедливістю, оскільки Фіхте тлумачить його як рівний розподіл всіх наявних благ. Таким чином, метою будь-якої дійсної держави має стати забезпечення кожному права на те, що йому належить (на ті дійсні та потенційні блага, які б кожен міг мати за умов спільної діяльності). Зазначена мета держави реалізується шляхом регламентації суспільної діяльності. Зокрема держава здійснює нагляд не лише за дотриманням кожним суспільним станом умов угоди щодо нього (Фіхте виділяє три основні стани: виробники, майстри та торговці), але й контролює кількісний склад кожного з них. Крім того, держава забезпечує дотримання твердих цін на всі товари, внутрішня вартість яких визначається на основі загальної для всіх товарів міри (найбільш цінного для забезпечення життя кожного громадянина продукту). Способом забезпечення стабільності цін Фіхте вважав заборону на будь-які зовнішні торгові відносини. Жоден іноземець не має права втручатись у внутрішній обіг товарів і тим самим впливати на рівновагу розподілу суспільних благ. Єдиним суб'єктом зовнішньоторгових зносин в державі розуму (яка є замкненою торговою державою) може виступати уряд.

Фактично шлях замкнення від іноземної торгівлі Фіхте вважає першим політичним кроком на шляху реалізації принципів держави розуму, оскільки таким чином до двох вже існуючих форм замкненості (юридичної й політичної) додається третя – економічна. Наступною важливою дією Фіхте вважає процес наближення кордонів держави до її можливих природних меж (при цьому територія держави має збільшитись чи зменшитись). Це пояснюється необхідністю уникнути основної причини для війн з іншими державами (за Фіхте такою причиною є саме територіальні претензії з метою збільшення своїх ресурсів). Зазначений процес Фіхте окреслює як замикання території.

Після цього держава має сконцентрувати у своїх руках всі засоби обміну товарів (насамперед золото й срібло), для чого громадяни примушуються до обміну цінних металів на грошові одиниці (причому самі грошові одиниці мають бути виготовлені з такого матеріалу, який держава може отримати в достатній кількості, але сам він має бути до цього невідомим громадянам). Більш того, як пише Фіхте, процес обміну має відбутись миттєво – «одним ударом». За це держава бере на себе обов'язок ніколи і при жодних умовах не збільшувати грошову масу, що від самого початку вводиться в обіг, завдяки чому кожен громадянин отримує гарантію того, що отримані ним гроші будуть прийняті за ту саме ціну, за яку він сам їх отримав. Суть цього обміну полягає не в тому, щоб золото і срібло були залишені в державі, а в тому, щоб на них було придбано якомога більш необхідного для держави, у т. ч. «нові гроші» (адже справжня цінність золота й срібла, за Фіхте, є мінімальною). Усі ці заходи мають, на переконання Фіхте, надати народу щастя, знищити всі причини незадоволення громадян і забезпечити стабільність держави.

На думку самого Фіхте, «З. т. д.» є однією з найбільш ґрунтовно й всебічно розроблених ним праць, в якій надається цілісне викладення його політико-правових поглядів. Справді, якщо прийняти всі вихідні визначення Фіхте, то його аргументація видається незаперечною. Але водночас дана праця є свідченням того як самі незначні хиби чи абсолютизації в базових визначеннях можуть призвести до побудови логічно цілісної, але при цьому вкрай проблематичної моделі політико-правового устрою (як з точки зору дійсного – реальних політико-правових відносин, так і з позиції належного – держави розуму).

Д.Є. Прокопов

ЗОЛЬГЕР (Solger) Карл Вільгельм Фрідріх (1780-1819) – представник нім. романтизму, філософ, критик. Осн. роботами, в яких викладаються його погляди, є: «Ервін. Чотири діалоги про прекрасне та мистецтво» (1815), «Філософські бесіди» (1817), «Філософські діалоги про буття, небуття та пізнання» (1818), «Лекції з естетики», «Листи щодо непорозумінь, пов'язаних з філософією та її відношенням до релігії», «Про справжнє значення та призначення філософії, особливо в наш час» (1829). Філософські погляди З. також були викладені в курсах з філософії, які були прочитані у Франкфуртському

та Берлінському ун-тах: «Вступ до філософії» (1809-10), «Система філософії» (1810), «Основні вчення філософії» (1812-19), «Логіка та діалектика» (1812-18), «Діалектика» (1818-19), «Політика» (1818-19), «Філософське вчення про право» (1813-19).

У своєму філософському розвитку З. пройшов кілька етапів, починаючи від захоплення філософією *Й.Г. Фіхте* і закінчуючи її критикою з позицій об'єктивного ідеалізму (під впливом поглядів *Ф.В.Й. Шеллінга*). Проте його основним здобутком став проект застосування діалектики до вивчення проблем естетики. Безпосереднім втіленням цього задуму стала праця «Ервін», написана у формі філософського діалогу (вона складається зі вступу та чотирьох діалогів). Перші два діалоги З. присвячує розгляду і критиці існуючих в його час визначень прекрасного (це теорії прекрасного *Е. Бьорка*, *А.Г. Баумгартена*, *І. Канта* та *Й.Г. Фіхте*), а останні два – викладенню власних поглядів. На думку З., прекрасне не може бути витлумачено ані як дещо виключно чуттєве, ані як чиста ідея. У ньому мають діалектично поєднуватись обидва зазначені аспекти. Тому, визначаючи прекрасне, він окреслює його як ідею, яка знайшла своє втілення в явищі. У зв'язку з цим він пише, що в основі уявлення про прекрасне лежить впевненість у тому, що будь-яка одинична сутність живе загальним й вічним життям ідеї, однак це життя розкривається тільки в специфічному образі одиничної сутності. Лише в явищі ідея набуває силу конкретного і дійсного. Однак відношення ідеї до дійсності є діалектичним. Тобто, з одного боку, дійсність виступає втіленням ідеї, а з іншого – шляхом розчинення в дійсності ідея втрачає свою власну природу. Це виступає основою діалектичного розгляду відношення ідеї та дійсності, яке відбувається в процесі художньої творчості. Так, у випадку зникнення дійсності в ідеї (коли кінцеве розчиняється в нескінченному) ми маємо справу з трагедією, тоді як в іншому випадку (коли дійсність представляється як загибель ідеї та її втілення в кінцевому і земному) – з комедією.

Саме в процесі художньої творчості, який є органічним поєднанням іронії та натхнення, на думку З., має відбутись подолання суперечності між ідеєю і дійсністю. Якщо для античного мистецтва була властива віра в домінування ідеї в чуттєвих образах, то сучасне романтичне мистецтво (яке усвідомило цю розбіжність і вже не може ігнорувати її) має стати основою для поєднання і примирення ідеї

та дійсності. Проте специфіка трактування З. процесу художньої творчості полягає в тому, що, на його думку, досягнення тотожності між ідеєю та її чуттєвим втіленням є неможливим. Тому, маючи надати перевагу чомусь одному, він твердить, що цінність повинно отримати нескінчене — ідея і абсолют (а не кінцеве — явище та індивід). Мета художника полягає в тому, щоб досягти внутрішньої тотожності з Богом як принципом усього існуючого. У результаті творчий процес сприяє злиттю ідеї з явищем і є синтезом чуттєвого та надчуттєвого, природного та духовного.

Значну увагу у своїй теорії З. приділяє розробці поняття «символ», що дозволило Ц. Тодорову окреслити «символ» як центральне поняття всієї естетики З. Символ для З. є поєднанням загального й особливого, в ньому сутність та явище виявляються синтезованими. Причому процесом, що забезпечує цей синтез, є художня творчість. З. виокремлює принаймні два типи творчого процесу: класичне та романтичне мистецтво. Основна розбіжність між ними полягає в тому, що для класика сам факт творчості вже є достатнім для подолання протилежності між ідеєю та дійсністю. На відміну від цього, романтик постійно усвідомлює зазначену розбіжність (тому, за З., сутність та явище перебувають у романтичному мистецтві не у формі символічної тотожності, а радше у відносинах алегоричного протиставлення), а отже, він потребує ще додатковий механізм опосередкування чи зняття (*Aufhebung*) цих протилежностей. Подібним механізмом є романтична іронія.

Водночас, розробляючи власну теорію символу, З. доволі чітко проводить дистинкцію між поняттями «символ» та «алегорія». Відмінність полягає в тому, що в символі дійсність (*Wirksamkeit*) прекрасного є вичерпаною, тобто в ньому ідея стає безпосереднім об'єктом. Подібний об'єкт сприймається як цілком завершений та самодостатній, оскільки діяльність (*Thätigkeit*) ідеї в ньому завершилась. На відміну від цього, в алегорії прекрасне постає як матеріал у процесі своєї діяльності. Тобто в ній міститься все те саме, що і в символі, але сприймається воно не стільки з точки зору завершеного втілення, скільки з позиції діяльності. На відміну від інших романтиків, З. вважав, що в творчості не можна надавати переваги будь-якій з цих двох форм. Адже кожній з них властиві як недоліки (символ доволі часто сприймають лише як чуттєвий образ, тоді як алегорію зводять виключно до продукту розсудкової діяльності), так і сильні сторони (символ

дозволяє безпосередньо сприймати прекрасне, оскільки в ньому ідея збігається в точку явища, а алегорія дозволяє сприймати предмети як втілення ідеї, як думки, не втрачаючи при цьому з поля зору самі предмети).

У працях З. основні ідеї романтичної філософії набули своєї систематизованої форми. Разом з тим, йому властивий відхід від деяких положень, характерних для Ф. Аста, Шеллінга, А.В. Шлегеля та ін. (зокрема, З. не погоджується з властивим для романтиків применшенням значення алегорії, окреслюючи її як дещо, що властиве мистецтву взагалі, а не лише як другорядний художній прийом). Значні розбіжності з романтиками (Ф. Шлегелем, Новалисом) проявились і в тлумаченні З. поняття «іронія» (на цьому у своїй естетиці наголошує Г.В.Ф. Гегель). З. виступив з критикою ставлення до іронії як до продукту свавілля художнього генія, який отримує можливість піднятися над дійсністю і вільно комбінувати її елементи. У його розумінні іронія є елементом переходу ідеї в буття, коли ідея спочатку покладає себе як кінцеву, а потім заперечує цю конечність шляхом перетворення на ідеал. Все це дозволяє представити З. як самобутнього представника романтичної традиції, який не лише звів воедино різні положення, що властиві романтичному світосприйняттю, але й надав багатьом із них нового й оригінального звучання. Естетична теорія З. стала предметом уважного опрацювання Гегелем, який неодноразово посилається на праці З. у своїх «Лекціях з естетики».

Д.Є. Прокопов

«ІДЕЇ ДО ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ ЯК ВСТУП ДО ВИВЧЕННЯ ЦЬОЇ НАУКИ» («Ideen zu einer Philosophie der Natur als einleitung in das studium dieser Wissenschaft», 1797) — одна з осн. робіт Ф.В.Й. Шеллінга раннього періоду, в якій відображені основні положення його натурфілософії. Вперше проект натурфілософії був запропонований ним ще в праці «Загальний огляд новітньої філософської літератури» (1796), але в «І. ф. н.» він набув своєї систематизації, докладного та всебічного висвітлення. Відповідно до задуму Шеллінга, «І. ф. н.» повинні були складатись з двох частин. Перша з них містить філософські основи фізики та хімії, а друга мала тлумачити принципи статички, механіки, органічного природознавства, телеології та фізіології. Проте задум Шеллінга було виконано рівно наполовину. Структурно перша частина «І. ф. н.» складається з двох книг, першу з яких у передмові до першого вид. Шеллінг називає емпіричною (викладення існуючих

на момент написання роботи способів пояснення природи), а другу – теоретичною (філософія фізики та філософія хімії). Шість глав першої книги містять у собі аналіз спроб пояснити на підставі механістичної теорії такі явища як тепло, світло, рух повітря, електрострум та магнетизм. Загалом, як вважає Шеллінг, механіцизм претендує на представлення усієї природи в цілому, але цього завдання він принципово не в змозі виконати, оскільки в основу будь-якого пояснення механіцизм кладе принцип зовнішньої детермінації, тоді як сфера органічного може бути пояснена виключно виходячи із самої себе. Історично, крім механіцизму, було запропоновано ще принаймні три способи пояснити природу: догматизм, матеріалізм та критицизм. Але жоден із них не може пояснити природу в цілому, оскільки у всіх цих системах залишається проблемою, по-перше, тлумачення факту наявності доцільності в природі, а по-друге – питання щодо подолання суперечності (дуалізму) між матерією і духом.

Так само доволі проблематичною, на думку Шеллінга, є наукова орієнтація виключно на чуттєвий досвід. З одного боку, він начебто дає нам можливість вивчити факти, чи те, яким все є «насправді». Але при цьому будь-яка наука (Шеллінг демонструє це на прикладі фізики та хімії) саме через своє обмеження чуттєвим досвідом ніколи не здатна представити природу в цілому, а надає нам лише різноманітні специфічні форми природи. Тому і виникає потреба в натурфілософії (die Naturphilosophie), яка є філософським осмисленням природи, що повинно відшукати єдиний загальний початок у ній і представити її як єдність. Специфікою натурфілософії є те, що вона жодним чином не прагне застосувати філософію до природознавства. Таке заняття, зміст якого полягає в залученні абстрактних принципів до вже наявної емпіричної науки, як каже Шеллінг, є лише марнуванням часу. Тому натурфілософія прагне не витлумачити природознавство, а породити його. Інакше кажучи, вона має стати загальною наукою про природу, з якої згодом можна було б вивести всі прикладні науки. Іншим суттєвим моментом, який дозволяє відмежувати натурфілософію від звичайного природознавства, є те, що перша покликана продемонструвати не просто зв'язок причин і наслідків, як вони існують у природі, а те, як вони існують у природі для людини. Тобто, йдеться про те, як необхідність, що спостерігається в природі, проклала собі шлях в людське уявлення.

При цьому надзвичайно важливим моментом є демонстрація єдності реального та ідеального, того яким чином необхідність у речях співпадає з необхідністю наших уявлень про них. Всього, за Шеллінгом, існують два способи пояснення цього факту сполучення двох рядів необхідності. Один із них намагається вивести необхідність уявлення з необхідного зв'язку речей (цю спробу представлено в системах Д. Бітті та Т. Ріда). Але у цьому випадку ми отримуємо, як каже Шеллінг, «абсолютно неймовірну систему», яка, до того ж, є дуже вразливою для критики. Іншим способом є спроба вивести необхідність послідовності наших уявлень з природи нашого духу, і тим самим змусити речі виникати одночасно з цією послідовністю. Найбільш наполегливими в реалізації цієї спроби, за Шеллінгом, були *Спіноза* та *Ляйбніц*. Однак обидві системи мають значні недоліки. Так, Спіноза, замість того аби з глибин самосвідомості слідкувати за появою двох світів – ідеального та реального, – майже одразу втратив можливість такої рефлексії, розчинивши її в ідеї нескінченної субстанції. На відміну від цього, Ляйбніц вирішив цю проблему через визначення як єдино реальних таких істот, що мають у собі здатність уявлення. Тобто всі зовнішні речі є дійсними не самі по собі, а лише стали дійсними завдяки способу уявлення духовних природ. Подібний спосіб визначення зв'язку реального та ідеального також породжує серйозну проблему. Вона полягає в тому, що, якщо помістити джерело послідовності уявлень в природу кінцевого духу, то стає вкрай складним пояснити узгодженість цих послідовностей в уявленні різних індивідів.

В основу натурфілософії Шеллінг покладає два основні положення: а) джерелом єдності природи виступає єдиний нематеріальний принцип сили; б) єдність у природі є нічим іншим як єдністю протилежностей, яка пронизує собою всі природні процеси.

У другому вид. «І. ф. п.» (1803) кожна з глав була доповнена додатками, в яких Шеллінг розвиває положення вже нової системи – філософії тотожності. Ще наприкінці першої частини «І. ф. п.» він приходить до важливого висновку, що першим принципом пояснення природи не може виступати єдність суб'єктивного й об'єктивного, яка б покладалась виключно в суб'єкті. Тому цілком логічно виникає потреба знайти таку основу, яка б виступала загальною щодо специфічного реального та специфічного ідеального. Такою першоосновою, за Шеллінгом, є абсолютно ідеальне, тобто не мислення якоїсь

окремої людини, а мислення як таке. Ці думки були вперше систематично опрацьовані ним у праці «Викладення моєї системи філософії» (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801), а згодом вони увійшли як додатки до окремих глав «І. ф. п.». Отже, друге вид. «І. ф. п.» відрізняється від першого не лише за обсягом, але й за змістом, і є своєрідною спробою тлумачення натурфілософії в термінах філософії тотожності.

Д.Є. Прокопов

ІМПЕРАТИВ (від лат. *imperare* – поведівати) – поняття, що застосовується в практичній філософії *I. Канта* і є одним із ключових для розуміння специфіки його етичної системи. Детальний аналіз його змісту представлено в роботах «Критика практичного розуму» та «Основи метафізики моральності» («*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*», 1785). За визначенням Канта, імператив – це формула повеління (її джерелом є розум), в якій відбито уявлення про об'єктивний принцип (закон), що є примусовим для волі. Імперативний вплив може мати лише практичний закон, який слід відмежовувати від максими. На відміну від закону (який є об'єктивним принципом), максима є лише суб'єктивним принципом вчинків. Вона містить практичне правило, яке розум визначає згідно з умовами суб'єкта, тоді як закон є об'єктивним принципом, який чинний для кожної розумної істоти, і таким основоположенням, за яким людина має діяти.

Всі І. мають форму повеління, яке спрямоване на волю, що через свій суб'єктивний характер не визначається практичними законами з необхідністю. А отже, це повеління для людини є примусом. Заобігти перетворенню повеління на примус (на І.) можна було б лише тоді, якби існувала абсолютно добра воля (для неї об'єктивний практичний закон був би єдиним можливим і безальтернативним ґрунтом дії). Тому І. (як примус) не існує для божественної чи святої волі. Всі І. розподіляються Кантом на гіпотетичні й категоричні. Перші з них представляють практичну необхідність можливого вчинку як засобу для досягнення чогось іншого (у цьому випадку вчинок є цінним, оскільки він є умовою реалізації того, чого бажають досягнути). Гіпотетичні І. розподіляються на проблематичні й асерторичні (перші з них визначають вчинок стосовно можливої, а другі – стосовно дійсної цілі). Кант також визначає їх ще як правила вміння та правила розсудливості. Категоричні І. представляють вчинки як необхідні самі

по собі, безвідносно до будь-яких інших цілей. Специфіка категоричного І. полягає в тому, що він не може мати відношення ані до змісту вчинку, ані до його цілей, оскільки тоді він нестиме на собі домішок емпіричного, що не дозволить розглядати його як загальний принцип розуму. Тому категоричний І. визначає виключно форму вчинку. Кант пропонує кілька послідовних формулювань категоричного І.:

1. Коли категоричний І. не містить у собі нічого, крім необхідності максими вчинку, — «вчиняй лише відповідно до такої максими, керуючись якою ти міг би бажати аби вона стала загальним законом»;
2. Коли категоричний І. формулюється як загальний І. обов'язку — «вчиняй так, якби максима твого вчинку завдяки твоєї волі повинна була стати загальним законом природи»;
3. Коли категоричний І. формулюється як загальний практичний закон — «вчиняй так, аби ти завжди відносився до людства як у своїй власній особі, так і в особі будь-кого іншого, лише як до цілі й ніколи як до засобу».

Важливе питання стосовно категоричного І. полягає в характеристиці умов його можливості. Саме тому в третьому розділі «Основ метафізики моральності» Кант приділяє висвітленню цієї проблеми окрему частину під назвою «Як можливий категоричний імператив?». Запропонована ним відповідь така: категоричний І. можливий завдяки тому, що наявна в розумі людини (як частини чуттєвого світу) ідея свободи робить її й частиною умоглядного світу. Саме подібна подвійна природа людини обумовлює необхідність певної форми обов'язку. Адже якби людина була виключно частиною умоглядного світу, то всі її вчинки були б заздалегідь визначені принципом автономії волі, а тому не було б жодної форми обов'язку. Оскільки людина належить ще й чуттєвому світу, то її вчинки лише повинні бути відповідні автономії волі. При цьому підпорядкованість чуттєвої обумовленості вчинків принципам моральності (а не навпаки) впливає з того, що саме умоглядний світ містить у собі основи світу, який сприймається чуттями, а відповідно й основи його законів. Таким чином, умоглядний світ мислиться як законодавчий, а кожна людина як мисляча істота визнає себе підпорядкованою загальному законодавству розуму. Тому закони умоглядного світу виступають як І., а відповідні до них вчинки — як обов'язки.

Аналізуючи категоричний обов'язок як апріорне синтетичне положення, Кант проводить аналогію з взаємодією чуттєвого споглядання та

поняттями розсудку, які не означають нічого крім форми закону. Тобто, змістом категоричного обов'язку є взаємодія індивідуальної волі кожної окремої людини (на цю волю впливають чуттєві уявлення, пристрасті, схильності тощо) із загальною практичною волею, що відповідає принципу розуму. Вчення Канта про категоричний І. є важливим етапом у розвитку практичної філософії.

Д.Є. Прокопов

КАНТ (Kant) Іммануїл (1724-1804) – видатний нім. філософ і вчений, творець системи «критичного ідеалізму», засновник нім. класичної філософії. Нар. в сім'ї скромних ремісників. Закінчивши початкову школу й гімназію, в 1740 вступив до Кенігсберзького ун-ту, який покинув у 1745. З 1747 по 1754 – домашній учитель. У 1755-70 доц., а в 1770-96 – проф. Кенігсберзького ун-ту. З 1786 по 1790 – ректор цього ж ун-ту. К. – член трьох АН: Берлінської (з 1786), Петербурзької (з 1794), Сієнської (Італія, з 1798). Ідейний розвиток К. прийнято поділяти на два періоди: «докритичний» і «критичний». Сам він відносив початок своєї оригінальної творчості як мислителя й письменника до 1770 – року захисту дисертації «Про форму й принципи чуттєвого й інтелігібельного світу». Цей поділ відображає два якісно різних етапи його філософської творчості. Коло інтересів «докритичного» К. – це, переважно, природознавство, філософія природи й гносеологія. Він створив небулярну космогонічну гіпотезу, яку виклав у найбільш значній роботі цього періоду – «Всезагальна природна історія й теорія неба» (1755), в якій сонячна система постала як результат розвитку. Цим було зроблено «перший пролом» у метафізичних поглядах на природу. Підсумок гносеологічних пошуків цього періоду – тверда переконаність у необґрунтованості гносеологічних програм пояснення наукового знання як раціоналізмом, так і емпіризмом.

Вихідним пунктом, віссю й вінцем системи «критичного ідеалізму» є людина та її свобода. «Людина – компендіум світу», вона «найголовніший предмет у світі», тому філософія покликана дати відповідь лише на одне запитання – «Що таке людина?». Людина антиномічна, вона живе у двох світах: у світі природної необхідності й у світі духовно-моральному, у світі свободи. Звідси поділ «доктринальної» філософії Канта, контури якої йому вдалося лише намітити, на дві основні частини – «метафізику природи» і «метафізику моралі». Необхідність і свобода – вихідна антиномія критицизму. Основне питання –

◆
I
•
K
◆

«що таке людина?» – розпадається на три підпитання: «що я можу знати?», «що я повинен робити?», «на що я можу сподіватись?». На перше запитання відповідає метафізика, на друге – мораль. Третє знаходиться поза компетенцією філософії, відповідь на нього можна шукати лише в релігії. Відповідно до двох перших запитань критична частина філософії Канта поділяється на «Критику чистого розуму» (1781) і «Критику практичного розуму» (1785), в яких досліджуються дві основні форми людської життєдіяльності – пізнання й практика (мораль). Обидві ці форми внаслідок своєї протилежності однобічні, і К. шукає таку форму, в якій ця однобічність могла б бути подоланою. Такою формою, в якій би здійснювалась єдність теорії й практики, є естетична діяльність. Остання досліджується в третій, завершальній частині критичного вступу в систему – «Критиці здатності судження» (1790). Основу для такого поділу «Критики» Кант знаходить і в душі людини. У ній він виділяє три основні здатності: пізнавальну, бажаючу, чуття задоволення й незадоволення. Кожна з форм людської життєдіяльності орієнтована на свій ідеал, який водночас є й абсолютною цінністю. Ідеалом пізнавальної діяльності є істина, практичної – добро, естетичної – краса. Формула філософської системи К. – істина, добро й краса, взяті в їхній єдності. Ці ідеали в кінцевому людському житті досягти неможливо (що впливає із самого поняття «ідеал»). Але міра людськості людини визначається ступенем причетності до цих ідеалів, ступенем їх утілення кожною конкретною людиною.

З ім'ям К. пов'язана найвеличніша революція у філософії, яка за своєю радикальністю може бути порівнянна хіба що із сократо-платонівською, чи картезіанською. Сам К. порівнював себе з Коперніком, заявляв про те, що він здійснив «революцію в способі мислення». Цю революцію можна звести до обґрунтування двох основних ідей – відкриттів. Перша. У пізнанні не уявлення узгоджуються з предметами, а, навпаки, предмети узгоджуються з уявленнями. При цьому слід мати на увазі, що К. ніколи не заперечував емпіричну залежність людського духу від зовнішнього матеріального світу. Але він показав, що вся сфера емпіричного, в якій залежність нашого духу від зовнішніх речей є фактом, сама є лише областю явищ, які визначаються нашим духом як суб'єктом, що пізнає. Стосовно чуттєвих, т. зв. «вторинних якостей», то це було відомо давно. Але К. не зупиняється на цьому і йде далі. Не предмети існують у часі й просторі, а ми конструємо

предмети в просторі, ми розділяємо дійсність на часові моменти. Простір і час суть лише форми нашого чуттєвого споглядання. Ми у своєму пізнанні присвоюємо предметам якості субстанційності, причинності тощо — усі ці якості суть лише категорії нашого розсудку. Яким є світ незалежно від нас ми не знаємо (він — «*rich u sobi*»); але той світ, який ми знаємо, є продуктом пізнавальної діяльності суб'єкта. Щодо душі й Бога, то вони, як і світ у цілому, — не уможлядні предмети, як це уявляла собі попередня метафізика, а лише необхідні ідеї чистого розуму. К. відкрив творчу природу теоретичного пізнання та встановив його межі. Друга ідея полягала в проголошенні автономії сфери моральності. Обидві ці ідеї мали своєю основою розрізнення «явища» і «речі в собі». Це «чудове відкриття» дуалізму світу (і людини як його серцевини) К. сам ставив собі в заслугу, адже лише поділ світу на емпіричний, «феноменальний» і надчуттєвий, «ноуменальний» «рятує свободу», доводить її реальність і дозволяє зрозуміти основу на ній особливу, але водночас саме людську сферу життєдіяльності, — моральність, без якої, власне, немає людини як людини. Якби існував лише один емпіричний світ явищ (чуттєво сприйманий, фізичний), то внаслідок того, що все в ньому жорстко детерміновано, свобода не була б можлива і її, слідом за фаталістами, потрібно було б відкинути. Але лише свобода забезпечує належне людині життя, що відповідає її гідності. У набутті й ствердженні свободи сенс людського буття. Ноуменальний світ є позамежним для теоретичного розуму; про нього, на відміну від феноменального світу, ніякої теорії бути не може, але він зовсім «не є химера», його реальність перевіряється мораллю та її основним законом. Загальний висновок теоретичної філософії К. такий: метафізика, як догматична наука про ноуменальний, надчуттєвий світ (*rich u sobi*) неможлива, теоретична філософія може бути лише теорією пізнання.

З'ясувавши в «Критиці чистого розуму» можливість та межі теоретичного пізнання, К. тим самим окреслив принципово іншу сферу досліджень — моральність. «...Мені довелося обмежити (*aufheben*) *знання*, щоб звільнити місце *віри*». Під останньою розуміється насамперед не релігійна, а моральна віра. Моральність — найглибший вимір людини, який утворює її сутнісне ядро і принципово відрізняє її від усього тваринного світу. К. долає не лише натуралістичне, а й інтелектуалістичне розуміння природи людини, згідно з яким пізнання, мислення лежить в основі всіх відношень людини до світу. Мораль

і наука принципово різні сфери людського життя. Практичні, моральні переконання зовсім не залежать від теоретичного знання, від якого вони не можуть чекати ні підтвердження, ані спростування. Моральні переконання взагалі не є знанням, а якщо ж знанням, то зовсім особливого (непізнавального) роду – вірою. Таким особливим практичним знанням, на відміну від абстрактно-теоретичного, наділена будь-яка людина. Завдання філософії лише прояснити це знання, розкрити його специфіку й закони тієї сфери, в якій воно будується. Це завдання вирішує практична філософія К., стрижень його філософського вчення – етика. Виникнення моральності – чи не найбільша загадка світобудови, як і сама світобудова та людина. Тому моральна філософія повинна не «блукати серед примар», а відштовхуючись від факту морального життя людей, дослідити те, що доступне пізнанню, тобто дати відповіді на питання: що таке моральність?, який її основний закон?, як цей закон реалізується в емпіричному світі? Якщо основним питанням «Критики чистого розуму» було питання «як можливе знання?», то основне питання «Критики практичного розуму» – «як можлива мораль?». К. піддає критиці найбільш поширені та впливові вчення про мораль, якими були євдемонізм і релігійно-теологічні вчення. Євдемонізм неспроможний тому, що принцип щастя не може бути законом; уявлення про щастя невизначені, суб'єктивні й тому не генералізуються. Не менш неспроможні й релігійно-теологічні спроби обґрунтування моралі. Мораль не основана на релігії. Спільну помилку всіх попередніх моральних учень він убачає в тому, що вони шукали принцип моралі в емпіричних спонукальних причинах і ґрунтувалися на матеріальних принципах моральності. Але моральний закон, який має бути всезагальним і необхідним, і до того ж, на відміну від законів природи, не законом того, що є (закон сущого), а того, що повинно бути (закон належного), із досвіду вивести неможливо. Моральний закон безумовний (не залежить не тільки від часу, але й від будь-якої зовнішньої підстави), тому він може відноситися тільки до форми, а не до матерії вчинків. Усі попередні вчення намагалися вивести принципи моралі з деякої зовнішньої щодо неї основи, в результаті чого зводили моральне життя лише до засобу, принижуючи тим самим його достоїнства. Ці вчення гетерономні. Але моральне життя – абсолютна, ґрунтована на самій собі ціль, воно автономне. Основний закон моралі К. називає категоричним *імперативом*; імперативом –

тому що він наказовий (слідвання йому – обов'язок), категоричним – тому що, на противагу імперативам гіпотетичним, які вказують засоби для досягнення відносних цілей з визначеним змістом і задоволення існуючих бажань, він не залежить ні від яких умов (безумовний) і вимагає поводитися морально заради самої моральності, а не яких-небудь приватних цілей. «Стандартна» формула категоричного імперативу така: «... *Поступай тільки згідно з такою максимою, керуючись якою ти одночас можеш побажати, щоб вона стала загальним законом*». Дуже важливою є «формула персональності», яка ставить в основу повагу до особи людини й закон простої законовідповідності перетворює в закон захисту людської гідності: «... *Чини так, щоб ти завжди відносився до людства і в своїй особі, і в особі усякого іншого також як до цілі й ніколи не відносився би до нього тільки як до засобу*».

Завершується етика вченням про постулати практичного розуму, якими є: свобода, безсмертя душі й Бог. Ці ідеали нерівноцінні. Перший – основний (свобода – необхідна умова й основа моральності), другий (безсмертя) і третій (Бог) – допоміжні, вони необхідні як умови реалізації категоричного імперативу в емпіричному світі. Якщо свобода засвідчується існуванням моралі як факт, то безсмертя й Бог лише постулюються. Природа людини двоїста, людина «живе» в двох світах: феноменальному (природному) і ноуменальному (моральному). Вищою ціллю природних устремлінь людини є щастя, вища ціль моральної діяльності – добродесність. Жодна з них не може бути замінена іншою. Та людина неподільна і має підкоряти своє життя єдиній цілі – «вищому благу», в якому «доброчесність і щастя мисляться з'єднаними між собою необхідно», причому з підпорядкуванням щастя добродесності. Але вище благо може мислитися можливим лише при допущенні безсмертя душі («тільки в поступі, що йде в нескінченність, можна досягти повної відповідності з моральним законом») та Бога, який є гарантом цієї відповідності.

Опорами моральності у феноменальному світі є релігія й право. Філософія релігії викладена К. у праці «Релігія в межах тільки розуму» (1793), філософія права – в першій частині «Метафізики моралі» (1797). До релігії К. відносився більш як прохолодно, а до зовнішньої релігійності («богослужбової релігії») – узагалі негативно, але як проблема вона набувала з роками в його мисленні все більшого значення. Мораль не обґрунтовується релігією, але для свого втілення

в реальне життя неминуче призводить до неї. Чому основоположення розумної віри втілюються не в чисто моральну форму, а у форму релігійних догматів? Причина цього в моральній слабкості людської природи. Людина не здатна керуватися одним лише моральним спонуканням, доки воно подається тільки в непорушній величі морального закону. Вона не здатна виконувати останній, поки розуміє його як закон наказаний самому собі (яким він тільки і може бути). Закон цей здобуває силу завдяки тому, що людина уявляє його собі у формі божих заповідей.

Другою опорою моралі у феноменальному світі є право. У К. ми знаходимо цілісне філософсько-правове вчення, яке найбільш повно концептуалізувало правові ідеали наступаючої ліберальної цивілізації, що можуть ще й сьогодні докорінно змінити бачення права, його сенс і призначення в житті людей. У часи К. переважаючим було розуміння права як частини етики, «моралізація права». К. виокремлює його в самостійну автономну реальність, яка має «власну плоть» («чисте право»). Головною особливістю права є те, що воно стосується не внутрішнього духовного світу людини, а зовнішніх, практичних відношень між особами. Право спускає людину з позахмарних височінь моральності на грішну землю, «де її очікує стільки турбот, праці та незвіданих зол». «... Історія *природи* починається з добра, тому що вона є *справа* Божя, історія свободи – із зла, тому що вона *справа* людська». Окрема людина схильна до «необмеженої свободи». Звідси «постійний антагонізм між усіма членами» суспільства, «розбрат». І в суспільстві існує лише одне єдине утворення, яке здатне оптимальним чином здійснити завдання по визначенню збереження меж свободи. Це – право. «Право є обмеження свободи кожного й умовою згоди її з такою ж свободою кожного іншого, наскільки це можливо по всезагальному закону». Право тому є саме «святе» «із того, що є в Бога на землі». Категоричний імператив має чітку правову орієнтацію, є таким імперативним висновком із загальнолюдської моралі, який вимагає права. Послідовна правова організація суспільства і є реальне буття, фактичне втілення у сферу зовнішніх, практичних відношень категоричного імперативу. Право, як і мораль, має своєю основою свободу й повинно будуватися на всезагальному й необхідному апріорному принципі. «Всезагальний правовий закон говорить: поступай зовні так, щоб свободний прояв твоєї сваволі був сумісний із свободою кожного, узгоджувався з усезагальним законом».

З філософією релігії та філософією права тісно пов'язана філософія історії, в якій моральний ідеал проектується на історичне життя людей і наповнюється ще більш конкретним, соціальним змістом. К. і в цій предметній галузі, керуючись трансцендентальним методом, займається не описом історичних фактів, а намагається віднайти ідеальний масштаб їх оцінки. Таким масштабом виступає соціально-історичний ідеал – «всезагальне правове громадянське суспільство», або «всесвітньо-громадянський стан», який своєю складовою має – «вічний мир». Це саме складне завдання, яке поставлене перед людством. К. вважає за можливе представити всесвітню історію «як систему», яка має свій початок і «конечну ціль». Він виходить із того, що в історії, яка на перший погляд постає як безладна сукупність людських учинків, діють певні закони, які свідчать, що в основі історії лежить певний «план природи», або «провидіння» та має місце прогрес. Щодо початку історії, про який не можна достовірно знати, а лише припускати, то К. вважає, що таким початком є «тріхопадіння», до якого призводить «споконвічне зло», а разом із ним поява морального начала. Усвідомлення морального закону виникає одразу як наслідок його порушення, як провина та потреба в її спокуті. Історія – це не регрес первісно щасливого стану людського роду і не природний розвиток первісних задатків, а наближення людини до моральної досконалості, в розширенні моральної свободи. Люди самі творять свою історію, вона є «виключно справою її рук». Рушійні сили історії – зло, праця та поділ праці, «антагонізм». К. уперше відкрив роль антагонізмів (протиріч) у суспільному прогресі. Без антагонізму «всі чудові природні задатки людства залишилися назавжди нерозвиненими». Наближення до соціального ідеалу бажано здійснювати мирними засобами за допомогою реформ. К. проти революцій, але був також непримиренним супротивником контрреволюцій. Істинне право можливе лише в державі, яка є інститут примусу до виконання правових законів і має за мету забезпечення «принципу справедливості». Справедливість у державі устанавлюється за умов республіканського державного устрою (протилежність – тиранія), який ґрунтується на праві (владі не людей, а права), представницькій системі (законодавча влада може палезати тільки об'єднаній волі народу), гласності (свободі слова, яка є «одиноднісіньким паладіумом прав народу») та поділі влади (законодавчої, виконавчої та судової). Принципами суспільного життя в такій

державі є: свобода кожного члена суспільства, рівність всіх підданих, самостійність кожного громадянина. Досконалий державний устрій, ідеальна республіка — це «тахітум як прообраз». Ця мета не може бути досягнута в одній державі, тому що вона зазнавала б постійної небезпеки з боку інших держав. К. рішуче підтримував ідею франц. мислителя Сен-П'єра про необхідність укладання державами договору про вічний мир, без якого на людство чекає «пекло кромішне, повне страждань», або навіть мир «на загальному кладовищі людства». «Це був би союз народів, який, однак, не повинен буди державою народів». Щодо можливості досягнення вічного миру К. коливався, проте завжди вірив у те, що «постійне наближення» до стану вічного миру, як і до всезагального правового громадянського суспільства, «цілком здійсненне». Практична філософія К. — це вчення про ідеали людини й людства.

Завершальна частина системи критичного ідеалізму — «Критика здібності судження», в якій К. намагався остаточно подолати вихідну «прірву» між природою й свободою, феноменальним і ноуменальним світом, теоретичним і практичним розумом, наукою й моральністю, «перекинути» між ними «міст». Між світом свободи й світом природи як їх єдина ланка лежить світ краси. У «здібностях душі» між «пізнавальною здібністю» і «здібністю бажання» К. знаходить «чуття задоволення й незадоволення»; в пізнавальних здібностях ланкою, що опосередковує розсудок і розум, є «здібність судження», яка, як і перші дві, має свій апріорний принцип — доцільність (у розсудку — закономірність, у розумі — конечна ціль). Доцільність і є те спільне, що є між природою й естетичною діяльністю. Ученням про цілі та доцільність є телеологія. «Цілі ж бувають або цілями *природи*, або цілями *свободи*». Телеологія поділяється на телеологію природи й телеологію свободної художньої творчості (останню К. услід за вольфіанцем *Баумгартеном* називає естетикою (ученням про красу). К. пропонує єдиний підхід до живої природи і до художньої творчості. «Зовнішній доцільності» Вольфа та «іманентній доцільності» Арістотеля і Ляйбніца, які споріднював онтологічний підхід, що був проявом антропоморфізації природних процесів, приписуванню цілей природі, перенесенні на неї здатності до цілепокладання, яка притаманна лише людській діяльності, К. протиставив розуміння телеології як регулятивного методологічного принципу в поясненні живої природи. Доцільність — «особливе апріорне поняття, яке має своє походження виключно

и рефлексуючій здатності судження». Поняття «цільова причина» підіграє в нього лише роль «...хорошого евристичного принципу...» пояснення живої природи, який дозволяє, якщо й не подолати, то принаймні обмежити механістичний детермінізм, і спонукає до подальшого дослідження природних причинних відношень. У ХХ ст. у зв'язку з розвитком кібернетики цільова причинність та телеологічний спосіб пояснення увійшли в широкий науковий ужиток. (Щоправда, сам термін «телеологія» заради відмови від ідеалістичних та теологічних історичних нашарувань замінюється терміном «телеономія»). Кантівська телеологія природи заслуговує пильної уваги ще й з огляду на те, що в ній наголошується на необхідності ціннісного підходу до природи, який сьогодні в умовах екологічної кризи є вельми актуальним. Природа – цілісний організм, і в ній не можна руйнувати якісь «частини», не руйнуючи цілого.

К. – засновник філософської естетики. Він уперше не лише чітко виокремив естетичне як особливий вид людської діяльності, що принципово відрізняється і від пізнання, і від моралі, але й обґрунтував їх зв'язок. Вона – посередня ланка між ними. Естетичне однією стороною повернуте до пізнання, а другою – до моралі. Конкретніше цей зв'язок з'ясовується через поняття «гармонія пізнавальних здібностей» і «символ». Щодо пізнання, то естетичне чуття («гра здібностей») розвиває творчу уяву, яка, як показано в першій «Критиці», є головним конструктором теоретичних понять. Щодо моралі, то «прекрасне є символ морально-доброго». Основними категоріями естетики є прекрасне і піднесене. Прекрасне є апріорне, безпосереднє, всезагальне й суб'єктивно необхідне задоволення, обумовлене породженням безцільно-доцільних форм. Воно є категорія ціннісного відношення людини до світу, опосередковане соціальними зв'язками, без яких не могло б виникнути. Воно не має прямого відношення до світу речей у собі, але прилучає нас до нього через посередництво естетичного споглядання моральних начал людини. У піднесеному естетичне остаточно поєднується з моральним, а кантівський гуманізм знаходить своє вираження в наполегливій тезі, що саме в людині, й тільки в ній, здійснюється зв'язок між світами й сферами буття. Вище людини у світі, що нас оточує, немає нічого.

До потужного спектра продуктивних ідей, які містяться у філософській спадщині К. належить також ідея історії філософії як науки

та її значення для самої філософії. Саме К., а не Гегель, вперше висунув ідею «філософської історії філософії», яка можлива «не історично або емпірично, але раціонально, тобто а priori». Історичне а priori – це не сукупність історичних фактів історії філософії, а система можливих розумових структур. Історія філософії стає в такому розумінні «філософською архсологією», частиною й базисом самої філософії. Ідея була підхоплена кантіанцями і реалізована Гегелем, Шеллінгом і Фойєрбахом.

Яких би філософських проблем не торкався К. він прокладав нові шляхи і відкривав нові горизонти. Нема жодного вчення і філософського напрямку в післякантівській філософії, яке б не зазнало впливу К. (не кажучи вже про кантіанство, нім. класичну філософію, неокантіанство, «легальний марксизм»). Сьогодні ми маємо переглянути й подолати чи не всі вкрай односторонні оцінки кантівської спадщини, які мали місце в ортодоксальному марксизмі (дуалізм, апіоризм, агностицизм, формалізм, антиісторизм, ригоризм, суб'єктивізм тощо). Але насамперед треба визнати як суто помилкові твердження, що «філософії Канта далекі основи гуманізму», що вона «пуста та бездушна» (А.М. Деборін), що однією з її «принципових вад і заблуд» є «абсолютизація тези про цінність кожної окремої особистості» (В.Ф. Асмус). Для нас К. ще багато в чому не позаду, а попереду, за горизонтом.

Ю.В. Кушаков

КАТЕГОРИЧНИЙ ІМПЕРАТИВ І. КАНТА — див. *Імператив*.

«КРИТИКА ЗДАТНОСТІ СУДЖЕННЯ» («Kritik der Urteilskraft», 1790) — остання з кантівських критик, яка поряд із «Критикою чистого розуму» та «Критикою практичного розуму» завершує базовий цикл викладення критичної філософії. Структурно «К. з. с.» складається з передмови (в ній І. Кант окреслює відношення здатності судження до практичного й теоретичного розуму, а також пояснює причини складності дослідження її апіорного принципу), вступу (в ньому розглядаються проблеми розподілу філософії, формальної доцільності в природі та зв'язку між законодавством розсудку і законодавством розуму, який реалізується завдяки здатності судження), критики естетичної здатності судження, критики телеологічної здатності судження (кожна із зазначених частин містить в собі два розділи: аналітику та діалектику відповідної здатності судження).

Центральним поняттям і водночас предметом аналізу «К. з. с.» виступає «здатність судження». Воно з'являється ще в «Критиці чистого розуму», де Кант визначає його як вміння застосовувати правила розсудку. Проте в «К. з. с.» цей термін дещо трансформується, зокрема — набуває оціночного забарвлення і визначається як здатність мислити особливе як підпорядковане загальному. У цьому випадку, коли загальне вже дано як правило, принцип чи закон, здатності судження залишається лише підвести під нього дещо особливе, здатність судження виступає у формі здатності судження, що визначає (аподиктичне застосування розуму). У випадку необхідності винайти загальне для безпосередньо даного особливого здатність судження виступає у формі здатності судження, що рефлектує (гіпотетичне застосування розуму). Не відкидаючи значення й ролі здатності судження, що визначає (зокрема, Ж. Делез у праці «Критична філософія Канта: вчення про здатності» — «La philosophie critique de Kant: Doctrines des aculéés», 1963, — вважає зведення здатності судження, що визначає до суто «технічної операції», несприступимим спрощенням кантівської теорії), Кант зосереджує основну увагу саме на здатності судження, що рефлектує. Справді, виконуючи завдання підведення особливого під загальне ця здатність повинна містити в собі певне правило (принцип єдності різноманітного), яке не може бути виведеним емпірично, оскільки воно має обґрунтовувати єдність всіх емпіричних принципів. Тому єдиним джерелом цього принципу (який би виступив у формі закону) може бути виключно сама здатність судження, оскільки у випадку якщо вона спробує зашозичити цей принцип ззовні, то перетворюватиметься на здатність судження, що визначає. Але за цієї умови принцип здатності судження виявляє свою відмінність від принципу розсудку, який встановлює закон для природи. Тобто здатність судження дає закон лише самій собі, який проявляється у формі постулювання тези, що всі окремі емпіричні закони слід розглядати немов існує певний розсудок, який дав нам можливість переходити від них до їх єдності. Такий закон кожної конкретної речі, який є водночас основою дійсності того чи іншого об'єкта, Кант визначає поняттям «ціль». У результаті принцип здатності судження стосовно форми речей у природі виступає доцільністю природи в її розмаїтті. Однак при цьому поняття «доцільність природи» не є загальним апріорним поняттям, оскільки його джерелом є виключно здатність судження, що рефлектує.

Справді, поняття «доцільність» не може нав'язувати природним речам певну мету. Воно застосовується лише тоді, коли виникає потреба в рефлексії щодо окремих речей з точки зору зв'язку явищ у природі.

Необхідність існування трансцендентального принципу доцільності обумовлена навіть на рівні чистого розуму, адже мета отримати зв'язаний (цілісний) досвід невичерпного розмаїття емпіричних законів є однією з апіорних задач, що містяться в розумі. Інакше кажучи, не дивлячись на те, що розсудок апіорно володіє законами природи, він повинен до того ж мати ідею загального порядку в природі. Подібна відповідність природи пізнавальній здатності встановлюється здатністю судження. Разом з тим, на відміну від розсудку, здатність судження виявляє свою спорідненість не з пізнавальною здатністю, а з відчуттям задоволення чи незадоволення. Так, людина відчуває задоволення, коли знаходить спорідненість кількох гетерогенних емпіричних законів природи під одним принципом, що їх охоплює. Як такі відчуття задоволення та незадоволення нічого не додають до предмета уявлення. Вони не є частиною пізнання, а є лише суб'єктивне в уявленні.

Принцип суб'єктивної доцільності, який, за Кантом, лежить в основі здатності судження, може бути розглянуто у двох аспектах: а) як краса в природі, чи як вираження поняття «формальна (чисто суб'єктивна) доцільність», про яку людина судить на основі смаку, тобто естетично; б) як ціль природи, чи як вираження поняття «реальна (об'єктивна) доцільність», про яку людина судить на основі розсудку й розуму. Відповідно до цього критика здатності судження розподіляється Кантом на естетичну й телеологічну. Специфікою естетичних суджень є те, що вони мають своїм визначальним ґрунтом лише суб'єктивне (у разі, якщо вони несуть у собі об'єктивний елемент, то стають логічними судженнями). З іншого боку, всі естетичні судження завжди є незацікавленими, оскільки інтерес корелюється зі здатністю бажання і, відповідно, – з втручанням розуму. У цьому сенсі всі естетичні судження пов'язуються з поняттям «приємне» (а також «прекрасне»), тоді як практичні судження – з поняттям «гарне». У результаті далеко не все приємне є гарним, і навпаки – не все гарне є приємним. Усе це дає Канту підстави визначити прекрасне як специфічний предмет потягу, який є вільним від будь-якої зацікавленості (тобто будь-якого інтересу). Але у зв'язку з цим постає серйозне запитання: чи можуть

судження смаку (естетичні судження) претендувати на загальність? На думку Канта, судженням смаку властива лише претензія на значущість для кожного, але не на загальність, яка завжди спрямована на об'єкти. Подібну претензію на загальну значущість Кант визначає поняттям «суб'єктивна загальність». Специфіка взаємозв'язку об'єктивно значущого та суб'єктивно значущого судження полягає в тому, що будь-яке перше завжди є й другим. Тобто від об'єктивної значущості ми завжди виправі заключати до суб'єктивної значущості. Однак зворотний рух не є правомірним, оскільки суб'єктивно значущі судження не спрямовані на об'єкт.

Досліджуючи телеологічну здатність судження, Кант пояснює поняття «об'єктивна доцільність». При цьому в способах тлумачення об'єктивної доцільності в природі Кант виділяє два типи систем: ідеалізм та реалізм щодо цілей в природі. Ідеалізм вважає, що будь-яка доцільність у природі є ненавмисною, тоді як реалізм визнає, що в певних випадках доцільність має умисний характер.

Причиною, яка обумовлює значущість «К. з. с.» є те, що саме завдяки ній, на думку Канта, відбувається зв'язок між двома частинами філософії: теоретичною (в її основі лежить поняття «природа», яке містить у собі основу для будь-якого апіорного теоретичного пізнання і ґрунтується на законодавстві розсудку) й практичною (в її основі лежить поняття «свобода», яке містить основу для всіх апіорних практичних приписів і ґрунтується на законодавстві розуму). Тобто, між двома вищими пізнавальними здатностями (розсудок і розум) Кант знаходить проміжну ланку – здатність судження, яка містить власний принцип вищайдення законів, що має апіорно суб'єктивний характер. Характер цього зв'язку Кант пояснює наступним чином. Розсудок доводить, що природа пізнається виключно як явище і тим самим вказує на існування певного надчуттєвого субстрату, який для розсудку є цілковито невизначеним. Здатність судження своїм апіорним принципом в судженні про природу надає надчуттєвому субстрату визначеність завдяки інтелектуальній здатності. І, нарешті, розум своїм апіорним практичним законом дає цьому субстрату визначення. Таким чином, завдячуючи здатності судження уможливорюється перехід зі сфери поняття «природа» у сферу поняття «свобода».

Д.Є. Прокопов

«КРИТИКА ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ» («Kritik der praktischen Vernunft», 1788) – друга за часом виходу з кантівських критик, яка розвиває систему критичної філософії та розглядає застосування розуму в його практичному відношенні. Традиційно вважається, що в «К. п. р.» І. Кант викладає свою етичну систему. Це пов'язано зі специфікою використання ним поняття «практичне», оскільки під практичним Кант розуміє все те, що пов'язано з дією, реалізацією волі, і тим самим обумовлюється ідеєю свободи. Фактично перехід до «К. п. р.» намічено ще в «Критиці чистого розуму». Зокрема в гл. II трансцендентального вчення про метод – «Канон чистого розуму» – Кант вказує, що кінцевою метою трансцендентального застосування чистого розуму є спекуляція щодо трьох предметів: свободи, безсмертя і Бога. Однак всі ці ідеї набувають своєї реальності не у сфері чистого розуму (де вони виконують виключно регулятивну функцію), а у сфері практичного розуму, де розум виступає законодавцем. Центральною ідеєю виступає саме ідея свободи, оскільки практичне застосування розуму передбачає його незалежність від емпіричних об'єктів (воля, яка визначається лише чуттями, тобто патологічно, окреслюється Кантом як тваринна воля – *arbitrium brutum*). Інакше кажучи, волею, яка не залежить від чуттєвих потягів, є тільки вільна воля (*arbitrium liberum*). Доводити сам факт наявності вільної волі, за Кантом, немає потреби, оскільки практична свобода може бути предметом досвіду. Кожен може переконатись в тому, що людську волю обумовлюють не тільки предмети, які безпосередньо афіціюють відчуття, але й розум. Причому розум предписує волі такі закони, що мають характер імперативів, тобто об'єктивних законів свободи. Основна відмінність між законами природи й законами свободи полягає в тому, що в перших йдеться виключно про те, що трапляється, тоді як другі мають своїм змістом те, що має трапитись. Із зазначеним практичним застосуванням розуму пов'язується здатність бажання (*Begehrungsvermögen*), яку в «К. п. р.» Кант визначає як здатність служити завдяки своїм уявленням причиною дійсності предметів даних уявлень.

Отже, у сфері практичного розуму ідея свободи набуває своєї об'єктивної реальності (що було неможливим у чистому спекулятивному розумі, оскільки це означало б надчуттєве застосування категорій). Для того, щоб продемонструвати характер діяльності практичного розуму можна йти двома шляхами. З одного боку, можна

(і необхідно) розглянути поняття «обов'язок» і встановити його загальну формулу. Це завдання вирішується Кантом у праці «Основи метафізики моральності» («Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», 1785). З іншого боку, необхідно продемонструвати, що причинність у сфері практичного розуму визначається лише свободою (ідеєю), в результаті практичний розум виявляється емпірично необмеженим розумом. Тому Кант формулює назву своєї другої критики як «К. п. р.», а не критика чистого практичного розуму. Якщо ми визнаємо наявність чистого практичного розуму, то тим самим знімається необхідність в його критиці.

Структура «К. п. р.» лише до певної міри відтворює структуру «Критики чистого розуму». Оскільки в основі пізнання практичного розуму лежить чистий розум, то загальний розподіл «К. п. р.» відповідає розподілу критики спекулятивного розуму (що складається з вчення про начала та вчення про метод, причому перше містить дві частини: аналітику та діалектику). У цьому «К. п. р.» подібна до «Критики чистого розуму». Але на відміну від останньої, порядок викладення в аналітиці є цілком протилежним. У ній Кант йде від основоположень до понять і лише потім (де це виявляється можливим) переходить до чуттів. Специфіка практичних основоположень полягає в тому, що вони містять загальні визначення волі. Вони розподіляються Кантом на дві основні групи: максими (їх умова розглядається суб'єктом як значуща виключно для його волі), і практичні закони (якщо вони визнаються об'єктивними, тобто такими, що мають силу для волі кожної розумної істоти). Інколи максими можуть суперечити законам, але таку ситуацію розбіжності Кант вважає практичною патологією. Нормальний стан – це узгодженість максим та законів і відповідність перших останнім.

Кожен практичний закон діє у формі обов'язку, тобто імперативно. *Імперативи* можуть існувати лише для таких істот, у яких воля визначається не тільки розумом (до цього типу істот належить людина, більш того – саме вона і складає цей тип істот). Інакше кажучи, якщо б усі вчинки людини визначались лише розумом, то практичний закон не міг би не бути реалізованим – йому просто не було б альтернативи. Отже, всі імперативи мають об'єктивний характер. При цьому вони можуть визначати умови причинності розумної істоти з огляду на результати дії (такі імперативи є гіпотетичними; Кант визначає їх ще як практичні приписи), чи виключно волю безвідносно

◆
К
◆

до результату дії (це категоричні імперативи). Поняття «імператив», введене Кантом, дозволило зафіксувати важливу властивість практичного закону. Він повинен мати виключно формальний характер, оскільки в ньому будь-який об'єкт (матерія) здатності бажання (навіть бажання щастя, яке завжди асоціюється з певними речами чи з певним матеріальним станом і пов'язується з почуттям задоволення чи незадоволення) не може виступати визначальною основою для волі. Подібний формальний характер практичного закону, а також його незалежність від особистих (суб'єктивних) схильностей, робить його частиною загального законодавства. Тобто, виходячи тільки з розуму, практичний закон має імперативну силу для всіх без виключення розумних істот незалежно від тих обставин, в яких вони перебувають. Цей практичний закон, який апріорно визначає форму волі, на думку Канта, може бути сформульованим наступним чином: вчиняй так, щоб максима твоєї власної волі могла мати силу принципу загального законодавства.

Тісно пов'язаним із реалізацією практичного закону є обґрунтований Кантом принцип автономії волі. Справді, воля, яка керується розумом і діє згідно з моральним законом, не може бути визначена нічим іншим, крім самого розуму. На відміну від цього, гетерономна воля, визначається не лише собою, а ще й тим предметом, який становить об'єкт бажання. У результаті, окреслюючи відмінність між законом автономії та гетерономії, Кант пише, що перший завжди пов'язаний з надчуттєвим світом. Таким чином, для людини виникають, так би мовити, дві природи: природа праобразна (*natura archetypa*) – вона пізнається тільки розумом і є належним; та природа відображена (*natura ectypa*), яку ми вбачаємо в емпіричному світі з точки зору можливої реалізації в ньому належного.

Проте віднесення свободи до причинного ряду (адже саме свобода є причиною і основою будь-якої практичної дії) передбачає певне розширення чистого розуму, яке неможливе у випадку його спекулятивного застосування. Зазначене розширення чистого розуму в його практичному застосуванні, за Кантом, є цілком коректною процедурою. Справа в тому, що рефлектуючи над дією (вчинком) спекулятивний розум падає свободі не теоретичної, а тільки практичної реальності. Поняття «причина» може бути застосоване лише стосовно явищ, і жодної спекулятивно пізної *causa possepon* не може бути. Тому кажучи, що причиною вчинку є свобода, спекулятивний розум

не визначає (не пізнає) цю причину, а тільки вказує на загальну причинність у практичному відношенні.

Визначивши поняття «моральний закон», Кант переходить до аналізу об'єктів практичного розуму – добра і зла. Так само як і чистий розум, практичний розум має свої категорії. Але, на відміну від чистого розуму, в якому вони є категоріями природи, в практичному розумі вони виступають категоріями свободи. Таблицю категорій свободи Кант подає в гл. II аналітики практичного розуму, в розділі «Про поняття предмета чистого практичного розуму». Наступним важливим кроком є аналіз Кантом мотивів чистого практичного розуму. На його думку, для того, щоб вчинок був моральним, його єдиним мотивом має бути сам по собі закон, а не будь-яка схильність. Тобто, якщо вчинок здійснюється не заради самого закону, то він може бути окресленим тільки як легальний, але не як моральний.

У діалектиці чистого практичного розуму Кант формулює антиномію практичного розуму, яка ґрунтується на сполученні в понятті блага добродійності й щастя. Ця антиномія полягає в тому, що мислячи це сполучення синтетично, як поєднання причини і наслідку, ми не можемо представити як причину ні щастя, ні добродійність. У діалектиці Кант окреслює три постулати чистого практичного розуму: безсмертя (цей постулат випливає з необхідності співрозмірності тривалості існування з повнотою реалізації морального закону), свобода (цей постулат випливає з необхідного припущення незалежності від чуттєвого світу) та буття Бога (як умови існування умоглядного світу, витлумаченого в термінах вищого блага). Останній з постулатів часто визначають як кантівське моральне доведення існування Бога.

На відміну від вчення про метод чистого теоретичного розуму, вчення про метод чистого практичного розуму містить у собі тільки розгляд того, яким чином можна сприяти проникненню законів чистого практичного розуму в людську душу та їх впливу на максими, тобто перетворенню об'єктивно практичного розуму на суб'єктивно практичний. До методів практичного розуму Кант відносить перетворення процесу оцінки за моральними законами на звичайну природну діяльність кожної окресмої людини.

Значення «К. п. р.» полягає в тому, що вона виступає основою для розуміння не лише кантівської етики, але й всієї системи критичної філософії в її цілісності й завершеності.

Д.Є. Прокопов

«КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ» («Kritik der reinen Vernunft», 1781) — осн. робота *I. Канта*, в якій закладено фундамент та окреслено контури всієї «критичної» («трансцендентальної») філософії; як окрема частина критичного вступу до метафізики — це теорія теоретичного розуму, теорія пізнання.

Головне питання будь-якої теорії пізнання — поняття «знання», закономірності, механізми та форми його здобування. Уже у висхідній постановці основного питання теорії пізнання відображена специфіка застосованого Кантом методу дослідження, який він назвав «трансцендентальним» (від лат. *transcendens* [*transcendentis*] — той, що виходить за межі). Суть методу полягає в тому, що береться деякий досліджуваний факт і з'ясовуються умови його можливості. Тому найабстрактніша формула головного питання «К. ч. р.» — «як можливе знання?». До цього питання Кант вводить ряд конкретизацій. Його цікавить не будь-яке знання, а лише «чисте» (теоретичне), яке, на відміну від емпіричного, характеризується такими рисами як усезагальність і необхідність. Питання про можливість емпіричного знання Кант не розглядає, тому що воно, на його думку, вже вирішене *Беканом* і *Локком*. Такого роду знання походить із досвіду шляхом індуктивного узагальнення фактів. Чисте ж знання ми не можемо отримати з досвіду, воно — і в цьому Кант, услід за *Ляйбніцем* і *Юмом*, переконаний від початку, — не апостеріорне (лат. *a posteriori* — з наступного), а апріорне (лат. *a priori* — з попереднього), має позадосвідне походження. Але Канта цікавить і не будь-яке чисте знання, а лише таке, в якому відбувається прирощення знань. У зв'язку з цим він приймає введене вже до нього розрізнення знання на аналітичне й синтетичне. Під аналітичним знанням розуміється таке знання, в якому предикати суджень імпліцитно містяться в їх суб'єктах. Такі судження не розширяють нашого знання, а лише пояснюють його. Механізми їх утворення розкриті ще *Арістотелем*, вони продукуються шляхом логічного виведення. Але до складу чистого знання входять також такі судження, в яких предикати логічно не виводяться із суб'єктів, а приєднуються до них ніби ззовні за якимось невідомим нам принципом синтезу. Наприклад: «пряма лінія — найкоротша відстань між двома точками». Немає таких законів, правил логіки, за допомогою яких можна було б із поняття «пряма лінія» виділити поняття «найкоротша відстань». Усі досвідні судження синтетичні й механізм їх утворення після Бекана і Локка зрозумілий.

Що ж стосується синтетичних апіорних суджень, за допомогою яких лише й розширюється теоретичне знання, то їх утворення до цього часу, вважає Кант, лишається таємницею, яку він має намір розкрити. У результаті всіх розглянутих конкретизацій вихідне гносеологічне питання — «як можливе знання?» — набуває остаточного вигляду — «як можливі апіорні синтетичні судження?». Це питання у свою чергу розпадається на три підпитання: «як можлива математика?», «як можливе чисте природознавство?», «як можлива метафізика?». Згідно з цими трьома питаннями структурується вся «К. ч. р.». Формально вона складається з двох частин: «Трансцендентального вчення про начала» і «Трансцендентального вчення про метод». Але остання є лише несповбавленим тонких зауважень доповнення. Змістова ж структура утворює три частини: трансцендентальна естетика, трансцендентальна логіка і трансцендентальна діалектика.

Естетика в Канта — загальна теорія чуттєвості, в якій дається відповідь на перше питання. Чиста математика можлива завдяки тому, що в нас існують апіорні форми споглядання: простір і час. Він уперше дослідив основні функції, які простір і час відіграють у пізнанні: синтезуючу й об'єктивуючу. Споглядання є здатністю «давати» предмети. Завдяки тому, що в мені «закладено» якимось чином чистий простір, я синтезую множину суб'єктивних відчуттів, які виникають внаслідок афектації чуттєвості «*рідчю у собі*», але існують у мені, в деяку єдність і виношу поза себе як об'єктивно існуючий предмет. Завдяки ж тому, що в структурі моєї свідомості «закладено» час, я суб'єктивну послідовність уявлень у мені виношу в минуле й майбутнє, і можу мислити як об'єктивну послідовність явищ. Саме явища утворюють сміричний зміст пізнання, який виникає в досвіді багато в чому через творчу діяльність самого пізнання. Для трансформації цього змісту в знання необхідно підняти ще на один щабель його оформлення. Останнє пов'язане з діяльністю такої «здатності душі» як розсудок, який є здібністю оперувати поняттями і вносити форму в зміст досвіду. Апіорними формами розсудку є категорії: причинності, субстанціальності та інші. Це не об'єктивні зв'язки в речах самих по собі, про які ми нічого не знаємо, а суб'єктивні форми розсудку. Знашя — це єдність чуттєвого змісту і понятійно-категоріальної форми. Кожен із цих елементів сам по собі не є знанням. Чуттєвість без понять сліпа, поняття без чуттєвості порожні.

Категоріальний лад мислення є предметом «трансцендентальної логіки». Вона задумана Кантом як логіка теоретичного природознавства. Він протиставляє свою логіку логіці Арістотеля, яку називає «загальною». Відмінність їх у тому, що остання є формальною, цікавиться лише формально-логічним складом думки, тоді як перша – змістовна логіка, досліджує зв'язок форми й змісту, а вірніше (адже будь-яка логіка займається формою думки) – форми думки з точки зору їх гносеологічної цінності. Потім свій варіант змістовної, «діалектичної» логіки запропонує і Гегель. Кант уперше в історії вчення про категорії поставив питання про необхідність створення їх системи. Він побудував «таблицю» категорій, яка складається з чотирьох груп: кількості, якості, відношення й модальності, кожна з яких включає три категорії; причому кожна третя категорія всередині групи – єдність першої та другої. Цю діалектичну здогадку про принцип тріадичної побудови категорій Гегель назве «першим прообразом розумного». Кантівське вчення про категорії не позбавлене певних вад. У Канта – не система категорій, а лише «таблиця», поміж групами категорій відсутній необхідний зв'язок. Звідси розгляд більш конкретних категорій кількості передуює аналізу більш абстрактних категорій якості; утрачено таку важливу категорію як міра – єдність, зв'язок якості та кількості. Викликає сумнів і можливість виведення категорій з таблиці суджень, оскільки сама вона має за основу таблицю категорій. Але найвразливішим місцем у кантівському вченні про категорії в марксистському кантознавстві вважалося тлумачення їх як апіорних форм. Це дорікання не позбавлене сенсу, але й не безумовне. Було б помилкою даремно відкинути апіоризм. На користь кантівського апіористського тлумачення природи категорій свідчить, по-перше, той факт, що категорії – це чи не найконсервативніший елемент мислення. У часи писаної історії вони лишалися незмінними, змінювались й розвивались лише поняття про ці форми. Питання про походження категоріального складу мислення тотожне питанню про походження самого мислення, оскільки позакатегоріального мислення не існує. По-друге, категорії апіорні щодо індивідуального досвіду. Жоден з індивідів не виробляє категоріальні структури свого мислення, а застає їх як щось готове, таке, що вже сформувалось до нього, – і лише засвоює їх у процесі соціалізації. Вони «закладаються» в психіку дитини під час її спілкування з дорослими по мірі того, як вона

вчитися розмовляти і мислити. Коли дитина задає свої перші «чому?», то це свідчить про те, що «чому?» (категорія причинності) уже якимсь чином «поселилась» у душі дитини, в її мисленні, і відкрила їй уперше можливість індивідуального досвіду. І, нарешті, категорії, якщо вони й апостеріорні щодо минулого всесвітньо-історичного досвіду людства, з яким Кант, справді, не співвідносить категоріальні структури, то вони безумовно, апріорні стосовно майбутнього, «можливого досвіду», адже цього досвіду ще просто не існує і його виникнення передбачає як умову своєї можливості наявність у мисленні категоріальних структур. Їхньою основною функцією в пізнанні є функція синтезу, який зводиться до закономірного поєднання уявлень. Спочатку уявлення повинні бути виокремлені, або «схоплені», потім «репродуковані» в новому акті їх поєднання і, нарешті, «впізнавані», що можливо лише в тому випадку, якщо суб'єкт, який схоплює, репродукує й впізнає уявлення, залишається одним і тим самим. Усвідомлення предмета можливе лише за умови єдності самосвідомості, тобто коли суб'єкт незмінно зберігає внутрішню безумовну тотожність: Я=Я, яку Кант називає «трансцендентальною апперцепцією». Синтез чуттєвого змісту й апріорної розсудкової форми, внаслідок якого виникає досвід і знання, здійснюється такою здібністю душі, як несвідома продуктивна уява за допомогою схем, в основі яких лежить час, як основна форма всіх чуттєвих явищ. Саме продуктивна уява є головним конструктором понять. Далі Кант розвиває вчення про «чисті основоположення розсудку», під якими розуміються «правила об'єктивного застосування категорій» (аксіоми споглядання, антиципації сприйняття, аналогії досвіду, постулати емпіричного мислення взагалі). Усе це принципи осмислення чуттєвих сприйняттяв та їх трансформації в науково значущий досвід. Пими обґрунтовуються всі окремі закони природи. В основоположеннях чистого розсудку вже містяться і форми розсудку, і форми чуттєвості. Оскільки всі явища мають чуттєвий характер, то для них особливим законодавством є математичні закони. Математика є посередником, своєрідним «мостом», за допомогою якого наш досвід щодо природи може бути віднесений до цих чистих основоположень. Звідси знаменита кантівська теза: «в науці стільки науки, скільки в ній математики». Отже, остаточна відповідь Канта на поставлене ним друге запитання може бути резюмована наступним чином. Чисте природознавство можливе, оскільки його предмет – світ явищ, досвід,

◆
К
◆

або природа – не є щось зовнішнє суб'єкта пізнання і незалежнє від нього, а навпаки, в усіх своїх пізнавальних визначеннях – лише породження самого розуму в його споглядальних і розсудкових функціях, обумовлених трансцендентальною єдністю самосвідомості, узгоджених між собою за допомогою схем продуктивної уяви і реалізованих у пізнанні через основоположення чистого розсудку.

Відповідь на останнє, найістотніше для Канта, запитання «як можлива метафізика?» дається в «трансцендентальній діалектиці». Метафізика, яким би не був жалюгідним її теперішній стан, є невикорінною потребою, «завершенням усієї культури людського розуму». Під діалектикою він розуміє не «мистецтво суперечки», не софістику, а дослідження протиріч пізнання, з якими розум зіштовхується з необхідністю. Під розумом тут уже розуміється не вся сукупність пізнавальних здібностей (як це бачимо в назві роботи), а вища пізнавальна здатність, яка чітко відрізняється від усіх інших: чуттєвості, розсудку, здатності судження, уяви. «Будь-яке наше знання починається з чуттів, переходить потім до розсудку і закінчується в розумі, вище якого немає в нас нічого для обробки матеріалу споглядань і для підведення його під вищу єдність мислення». Синтез досвіду розсудковими категоріями приречений на недовершеність, мислення, яке керується категоріями, приводить у взаємнє співвідношення дані чуттєвості таким чином, що кожнє явище є обумовленим іншими явищами. Але при цьому для повного пізнання явищ розсудок вимагає розуміння сукупності умов, які існують у межах усього досвіду, вимагає безумовного. Та ця вимога, з огляду на нескінченність світу явищ, для розсудку нездійсненна. Пізнавальною здатністю, яка претендує на задоволення невикорінної потреби в завершеному синтезі, і є розум. Цю потребу в принципі неможливо повністю задовольнити, але її можна сформулювати як завдання для розсудку дошукуватись у сфері досвіду все більш повного пізнання умов. Безумовного не можна пізнати, воно – недосяжний ідеал пізнання, але, незважаючи на свою недосяжність, цей ідеал панує над усією роботою пізнання і спрямовує її. Ці необхідні уявлення завдань пізнання Кант називає ідеями розуму. Якщо вони об'єктивуються й гіпостазуються, мисляться як реально існуючі й пізнавані надчуттєві предмети, то виникає трансцендентальна видимість існування трьох надчуттєвих квазіоб'єктів: душі (як безумовної сукупності всіх явищ внутрішнього відчуття), світу (безумовнє всіх явищ зовніш-

шого відчуття) й бога (безумовне всього обумовленого взагалі), які в старій ляйбніце-вольфівській раціоналістичній метафізиці складали предмети таких трьох метафізичних псевдонаук, як раціональна психологія, раціональна космологія й раціональна теологія. Трансцендентальна діалектика — не «логіка видимості», а логіка подолання цієї необхідної видимості. Її завдання вирішується шляхом усунення оман розуму: «паралогізмів» (стосовно душі), «антиномій» (стосовно світу), тлумачення ідеалу чистого розуму як існуючого предмета (стосовно абсолютної сутності, Бога). Помилкове розуміння душі як субстанції ґрунтується на тому, що ми в низці явищ свідомості виокремлюємо «дність і приписуємо її деякому одвічно для себе існуючому субстрату. Але з ідеї душі ніяким чином не можна вивести жодного факту психічного життя. Проте ідея «душі», хоча не може бути теоретично доведена (утім, як і спростована), є найважливішим керуючим принципом дослідження духовного життя. Кантівська докорінна й рішуча критика попередньої метафізики зовсім не полягала в її даремному відкиданні. Старі метафізичні проблеми продуктивно реінтерпретуються і трансформуються в проблеми ґносеологічні. Ще більше значення має критика Кантом «раціональної космології», яка претендувала на раціонально-умоглядне осягнення «світу». Ця критика ґрунтується на вченні про антиномії: якщо світ мислиться як об'єкт пізнання, то про нього можна висловити однаково доказові, але прямо протилежні судження. Відповідно до таблиці категорій формуються чотири антиномії: 1. Теза: Світ має початок (межу) в часі й просторі. Антитеза: Світ у часі й просторі безмежний. 2. Теза: Усе у світі складається з простого. Антитеза: Немає нічого простого, все складне. 3. Теза: У світі існує причинність через свободу. Антитеза: Ніякої свободи немає, все здійснюється за законами природи. 4. Теза: У ряді світових причин є деяка необхідна сутність. Антитеза: У цьому ряді немає нічого необхідного, все в ньому випадково. Перші дві антиномії Кант називає «математичними», оскільки в них ідеться про параметри світу, які кількісно вимірюються, другі дві — «динамічними», оскільки вони стосуються якісних і діяльних характеристик світу. Антиномії виникають у пізнанні не випадково, а необхідно, і вони «є найдоброчинніша омана, в яку тільки може впасти людський розум». Вони, хоча й «доброчинні», але все ж — помилки, і тому мають бути подолані. Згідно з логічним законом протиріччя в «математичних» антиноміях тези

й антитези однаково хибні. Якщо стосовно предмета можна довести, як стверджувальне, так і заперечувальне судження, то з цього випливає або те, що в дійсності такого предмета не існує, або, принаймні, він не може бути предметом пізнання (непізнаваний). Кант наполягає на останньому. Що ж стосується «динамічних» антиномій, то вони вирішуються шляхом припущення, що тези справджуються щодо «речей у собі» (свобода й бог), а антитези — щодо явищ. У подальшому розвитку філософської думки кантівське вчення про антиномії зазнало ґрунтовної (утім, не завжди справедливої) критики. І тим не менш, великою й незаперечною заслугою Канта є те, що він довів: мислення, яке пізнає, на певному ступені (сьогодні ми називаємо його теоретичним) неунікно зіштовхується з протиріччями, причому не через логічну недбалість мислення, а за природою самої пізнавальної діяльності. Більше того, антиномічним є не лише пізнання, а й сама людина та її історія.

Завершує «трансцендентальну діалектику» розділ «Ідеал чистого розуму», в якому Кант зруйнував «раціональну теологію», що претендувала на умоглядне пізнання абсолютно необхідної сутності — Бога. Радикальній критиці піддаються всі три основні «докази» існування бога: онтологічний, космологічний і фізико-теологічний. Останні два зводяться до першого, а необґрунтованість онтологічного аргументу полягає в тому, що існування не є реальним предикатом, із поняття не можна вивести існування. Ідея Бога тлумачиться Кантом як ідеал чистого розуму, як евристичний регулятивний принцип пізнання, який проголошує: ми так повинні «філософувати про природу, неначе для всього, що існує, є необхідно перша основа, виключно з метою ввести у своє знання систематичну єдність». Загальний висновок «трансцендентальної діалектики» такий: душа, світ, Бог — не умоглядні предмети, як це уявляла собі попередня метафізика, а лише необхідні ідеї. Метафізика як догматична наука про ноуменальний, надчуттєвий світ неможлива, і як теоретична філософія може бути лише теорією пізнання. У «К. ч. р.» Кант з'ясував можливості та межі теоретичного пізнання й тим самим окреслив принципово іншу область досліджень — моральність. «... Мені прийшлося обмежити (*aufheben*) *знання*, щоби звільнити місце *віри*». Під останньою розуміється насамперед не релігійна, а моральна віра.

Ю.В. Кушаков

ЛЕКЦІЇ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ («Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», 1833-36) – посмертне видання курсів, присвячених історії філософії, які *Г.В.Ф. Гегель* розпочав читати ще в Єні (1805) і після цього не припиняв роботу над ними, включаючи й берлінський період. Структурно «Л. і. ф.» складаються з таких частин: попередні зауваження до історії філософії (де обґрунтовуються причини необхідності написання вступу до історії філософії); вступу до історії філософії (в цій частині Гегель розглядає поняття «історія філософії», відношення філософії до інших галузей знання, проблему розподілу історії філософії на періоди, джерела та спосіб розгляду історії філософії, а також викладає Східну філософію); історії грецьк. філософії (в якій Гегель виділяє три періоди: від Фалеса до *Арістотеля*, який у свою чергу розподіляється на три відділи – від Фалеса до *Анаксагора*, від софістів до сократиків, Платон й Арістотель; догматизм і скептицизм; неоплатонізм); історії середньовічної філософії (араб. філософія, схоластика та відродження наук); історії нової філософії (від Ф. Бекона до *Шеллінга*). За словами самого Гегеля, вивчення історії філософії (перебування в стані постійного звернення до неї) мало виняткове значення не лише в процесі його власного філософського становлення, але й складає необхідний елемент загального процесу індивідуального духовного розвитку. Згідно з Гегелем, його філософська система є узагальненням усієї попередньої філософської традиції. Тому адекватне сприйняття гегелівської філософії і, зрозуміло, – філософії в цілому – передбачає знання й розуміння історії філософії.

Специфічною властивістю історії філософії (що відмежовує її від всіх інших історій) є те, що від самого початку її предмет не може бути визначеним як заздалегідь зрозумілий. Перше з чим зустрічається будь-який дослідник, пишучи історію філософії, – це розмаїття поглядів стосовно її предмета, тобто стосовно того, чим є філософія. Тому від самого початку «Л. і. ф.» Гегель формулює два важливі завдання. По-перше, пояснити сутність історії філософії, тобто дати відповіді на запитання щодо відношення історії філософії до науки філософії, способу, завдяки якому історичний зміст входить у науку філософії, та місця історії філософії в системі інших наук і безпосередньо – філософських дисциплін. А, по-друге, встановити поняття самої філософії як специфічної сфери розвитку духу, відокремленої від інших сторін духовної культури народів.

За Гегелем, історія філософії, як й історія будь-якої іншої науки, має свій зовнішній бік. Це – історія виникнення, розквіту, занепаду, відродження філософії тощо. Але водночас вона має й властивий небагатьом історіям внутрішній бік, тобто історію внутрішнього розвитку ідеї в межах філософії. Щодо останнього, то в цьому вона може бути схожою з історією релігії. Але порівнюючи історію філософії з історією релігії, Гегель приходять до висновку, що філософії, на відміну від релігії, не приписується від самого початку будь-яка чітко визначена істина. З точки зору своїх цілей історія філософії має вирішити два завдання: суб'єктивне – щоб шляхом вивчення історії філософії вводити розуміння цієї дисципліни; і об'єктивне – щоб надати розуміння того, чим є філософія. Важливим кроком на шляху усвідомлення змісту історії філософії є її «очищення» від хибних трактувань її змісту. До останніх Гегель відносить такі її визначення, коли вона окреслюється як перелік гадок, як свідчення нездатності філософії пізнати істину, як компендіум протилежних філософських систем. Сам Гегель пропонує таке визначення історії філософії: «Це історія розвитку думки, яка прагне пізнати істину». Демонструючи зміст цього визначення, він дещо трансформує його і переформулює наступним чином: «Історія філософії є пізнанням розвитку конкретного». Виходячи з цього розуміння поняття історії філософії, Гегель вказує на чотири її властивості. По-перше, вона є такою системою, що розвивається. По-друге, послідовність філософських систем в історії філософії така ж сама, що і послідовність у виведенні логічних визначень ідеї. По-третє, тривалість шляху духу до самого себе пояснюється тим, що він знаходиться поза часом. По-четверте, спростувати принцип філософської системи неможливо, натомість, можна спростувати лише те, що принцип тієї чи іншої системи є остаточним визначенням.

Загальні висновки, до яких приходять Гегель у результаті викладення історії філософії, містять у собі наступні положення: а) завжди існувала лише одна філософія, тоді як відмінності між різними філософськими системами служили лише реалізацією її основного принципу; б) послідовність філософських систем не є випадковою, а відображає внутрішню логіку самої філософії; в) сучасна філософія містить у собі в знятому вигляді всі попередні філософські системи. Таким чином, вивчення історії філософії покликане представити перед кінцевим духом (окремим індивідом) процес розвитку абсолютного духу,

и також його найвищу і водночас – кінцеву ступінь, якої він набув у філософській системі самого Гегеля. Історія філософії, яка є узагальненням бл. 25 віків мисленневої роботи, дозволяє здійснити процес примирення думки і дійсності, який відбувається в процесі зміни окремих філософських систем. Саме тому Гегель визначає філософію (и не мистецтво чи релігію) «істинною теодицеєю», тобто примиренням духу, який повністю осягнув себе у власній свободі та у всьому багатстві своєї дійсності.

Гегель виокремлює вісім головних моментів, кожен з яких виражає певну ідею і утворює епоху (останні тлумачаться Гегелем як необхідні шаблі в розвитковій філософії) в історії філософії. Перша епоха пов'язана з осягненням наявного світу таким, яким він є сам по собі. Ця філософія виходила не із самої ідеї, а з факту існування предметів, які перетворювались на ідею – буття Парменіда. Другу епоху репрезентує вчення Платона, в якому абстрактна думка відкриває себе не у формі суб'єктивного мислення, а як всезагальна сутність. Третя епоха пов'язана з Арістотелем, який звертається до поняття як специфічного мислення, яке осягає все існуюче. У четверту епоху (стоїки, епікурейці та скептики) це поняття постає у формі суб'єкта як абстрактної формальної всезагальності. У п'яту епоху (неоплатоніки) ідеальність покладається в основу будь-якої реальності, однак ця ідеальність ще не усвідомлює самої себе. У шосту епоху (філософія Нового часу, представлена насамперед іменами Декарта, Спінози й Ляйбніца) ця ідея усвідомлює себе як дух, тобто як ідею, що знає сама себе. У сьому епоху дух мислить себе як нескінчену суб'єктивність (*Кант, Фіхте*). Восьма епоха – це злиття абсолютної форми й абсолютного змісту, коли субстанція стає тотожною всередині самої себе з пізнанням (Шеллінг, Гегель).

Розкриваючи значення гегелівських «Л. і. ф.», можна виділити наступні моменти: а) осмислення історико-філософського процесу є завершенням всієї філософської системи Гегеля, оскільки в ньому абсолютний дух усвідомлює себе на найвищій стадії свого розвитку (в природі абсолютний дух осягає себе як інше, в історії та мистецтві він знає лише про деякі види своєї дійсності, і лише в науці він осягає себе у своєму істинному існуванні); б) вони надають багатий та змістовний аналіз історико-філософського матеріалу починаючи з давньої східної філософії та завершуючи ним. класичною філософією (останньою

постаттю, до якої звертається Гегель у своєму викладенні історії філософії, є Шеллінг); в) в них представлено гегелівське розуміння того, чим є філософія, а також продемонстровано її відмінність від таких етапів у розвитку абсолютного духу, як міфологія та релігія. «Л. і. ф.» Гегеля і досі залишаються однією з найфундаментальніших історико-філософських праць, які (незалежно від оцінки запропонованої Гегелем історико-філософської моделі) складають невід'ємну частину теоретичної й методологічної бази історико-філософських досліджень.

Д.Є. Прокопов

«ЛЕКЦІЇ З ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ» («Vorlesungen über die philosophie der Geschichte», 1837) – курс лекцій, що були опубліковані після смерті Г.В.Ф. Гегеля і увійшли в перше вид. творів мислителя, яке побачило світ завдяки зусиллям його друзів і учнів. Фактично розробка проблематики філософії історії пов'язана з останнім періодом творчості Гегеля. Зокрема, курс лекцій під назвою «Філософія всесвітньої історії» читався ним у Берлінському ун-ті з 1822 по 1831. З точки зору структури викладення матеріалу «Л. ф. і.» складаються зі вступу, в якому обґрунтовується поняття «філософії всесвітньої історії», та чотирьох частин («Східний світ», «Грецький світ», «Римський світ» та «Германський світ»). Разом з тим, логічна структура даної роботи може бути представлена наступним чином: а) філософія історії; б) специфікація етапів світової історії; в) аналіз сучасного етапу історичного розвитку та визначення перспектив історії.

Важлива теза, яка обґрунтовується Гегелем у «Л. ф. і.», – єдність об'єктивного та суб'єктивного в історії. Історія – завжди єдність історичної рефлексії й того, що мало місце у формі історичних подій. Зрозуміло, що суб'єктивна історія виявляє свою залежність від об'єктивної. Але джерелом цієї залежності є не стільки необхідність того, щоб щось траплялось (і що згодом могла би описати історіографія), скільки те, що суб'єктивна історія виникає лише тоді, коли об'єктивна історія виявляє свою зрілість і водночас здатність породити історичну свідомість. З цим також пов'язаний і один важливий термінологічний момент. У своїх лекціях Гегель використовує два поняття: «histoire» – як історіографія, що є ретельним описом подій, які мали місце; та «geschichte» – тобто наукове викладення історії, спрямоване на виявлення зв'язків та закономірностей в історичному процесі. Тому від

початку Гегель каже про три види розгляду історії (Arten die Geschichte zu betrachten), які він позначає як першопочаткову, рефлексивну та філософську історію. Характерною рисою першопочаткової історії є безпосереднє перетворення зовнішніх явищ у внутрішнє уявлення (прикладами такої історії є праці Геродота чи Фукидіда). Ці історії дають більш-менш адекватне уявлення про все те, що колись мало місце в минулому (хоча, як відмічає Гегель, адекватність історичної репрезентації в цих проектах історії чітко корелюється з хронологічним періодом життя автора-історика), але вони жодним чином не пояснюють того, чому відбувались ті чи інші події, і в чому полягає їх внутрішній зв'язок. Більше того, подібні історії, як правило, не здатні осягати щось інше, тобто вони є завжди чи історією того народу, до якого належить автор, чи історією того часу, в якому він жив. Рефлексивна історія (за Гегелем, її вже не коректно позначати поняттям «історіографія») завжди височіє над сучасною їй епохою не тільки з точки зору часу, але й стосовно духу. Вона, у свою чергу, може бути поділена на такі підвиди: загальна історія (allgemeine Geschichte, вона ставить за мету опис доволі тривалих історичних періодів чи всесвітньої історії в цілому, а тому в основу подібного історичного викладення кладеться не принцип індивідуального опису, а принцип абстрагування), прагматична історія (коли рефлексія над давниною ставить на меті сприяння адекватному розумінню теперішнього), критична історія (коли дається оцінка історичних викладень) та історія в поняттях (Begriffsgeschichte; наприклад, історія мистецтва, історія релігії, історія права тощо).

Проте найскладнішим, за Гегелем, є розуміння сутності того, чим є філософська історія. Її специфіка і водночас основна мета полягає в тому, щоб представити всесвітньоісторичний процес як породження розуму, як процес явлення духу в часі. Предмет філософії історії — це світовий дух та процес його розвитку розглянутий через призму внутрішньої історії окремих народів. Усвідомлення цього розвитку відбувається за рахунок виявлення логічної основи емпіричної історії та намагання побачити (продемонструвати) необхідний зв'язок між, на перший погляд, випадковими подіями. Вихідним положенням філософії історії є теза про світовий розум як творця історії. У результаті вся історія постає як продукт діяльності духу чи, інакше кажучи, «розумна історія». Розумність в історії проявляє себе подвійно:

а) у формі історичної закономірності; б) у формі доцільності чи телеологічності історії (останнє гегелівське положення часто визначається поняттям «історичний провіденціалізм»). Пізнати історичну закономірність вкрай складно, але зрозуміти мету історії – ще складніше. Справа в тому, що в самому історичному процесі мета історії ніколи не набуває своєї остаточної визначеності (адже тоді настає «кінець історії»). Тому через своєрідну «замуленість» мети сама історія видається багатьом як сукупність випадкових подій. Однак складність пізнання цілей історії не означає неможливість їх пізнання. Це пояснюється тим, що як історія в цілому, так і людина мають єдину субстанціальну основу. Субстанціальна основа історії носить інтелігібельний характер, а отже, її можна пізнати завдяки розуму.

Подібний спосіб тлумачення історичного процесу мав своїм наслідком не просто надання історії певної спрямованості, але й її якісне визначення. Вся історія постає в «Л. ф. і.» як розвиток і вдосконалення духу, в результаті чого кожен наступний історичний етап визначається Гегелем як більш досконалий. Критерієм подібного історичного вдосконалення виступає поняття «свобода», оскільки сама свобода, за Гегелем, є діяльністю людини, яка відповідає імпліцитно закладеній в історію розумності. Відповідно до цього критерію Гегель надає власну періодизацію всесвітньої історії. Першою її формою виступає деспотизм (Схід), коли вільний лише один, другою – демократія й аристократія (Греція, Рим), коли вільні одиниці, і третьою – монархія (Германський світ), коли вільні всі. Всесвітня історія в гегелівському викладенні має ще й своєрідний «географічний напрямок»: він визначається рухом зі Сходу на Захід, в чому проявився безумовний європоцентризм Гегеля. Народи Сходу визначаються Гегелем як історичні з тієї причини, що в них сформувалась держава (Гегель розглядає держави трьох східних народів: Китай, Індію та Персію). Натомість, до філософії історії не потрапили народи Америки й Африки, які, на думку Гегеля, ще просто не стали на шлях історичного розвитку (не маючи ознаки державності) і перебувають у стані «дитячого» розвитку духу. Специфіка державного устрою визначила й найменшу досконалість в організації східних народів, адже в них, хоча й існує свобода, але вона розповсюджується лише на одного суб'єкта, яким є володар (правитель) держави. Втім, навіть порядок розташування Гегелем східних країн не є випадковим, оскільки

в кожній наступній, хоча й мінімально, але все ж таки зростає рівень свободи: від теократичного абсолютизму, через теократичну аристократію до теократичної монархії. Останній етап історичного розвитку – Германський світ – є, за Гегелем, моментом повернення духу до самого себе, коли він долає всі форми відчуження. Також слід зауважити, що використовуючи поняття «germanische Welt», Гегель не отожднює його з поняттям «Германія», оскільки історичні межі цього світу, так само як і його склад, змінювались. Географічно до Германського світу відносяться народи Центральної, Західної та Північної Європи.

Значення філософії історії Гегеля пояснюється не лише тим, що вона є невід'ємною частиною його філософської системи, але й тим, що в ній надається одна з найбільш фундаментальних в історії людської думки спроб представити історичний процес у формі єдності.

Д.Є. Прокопов

ЛЕССІНГ (Lessing), Готхольд Ефраїм (1729-1781) – один із найбільш яскравих представників нім. Просвітництва, чий погляд вплинули як на романтичну традицію в нім. філософії, так і на класичну ідеалістичну філософію, літературознавець, драматург, публіцист. За оцінкою В. Віндельбанда, Л. – це «цілком самостійний мислитель-творець та величний геній». Осн. праці: «Лаокоон, або Про межі живопису і поезії» (1766), «Гамбурзька драматургія» (1767-69), «Емілія Галотті» (1772), «Анти-Гюце» (1778), «Натан Мудрий» (1779), «Виховання людського роду» (1780). У процесі свого філософського розвитку Л. зазнав впливу з боку Спінози та Ляйбніца. Вплив Спінози, зокрема, спричинив суперечку про пантеїзм Л., в яку вже після смерті Л., за ініціативи М. Мендельсона та Ф.Г. Якобі, було втягнуто практично всю нім. інтелектуальну еліту.

Важливим моментом у теоретичних поглядах Л. став його проект розмежування різних видів мистецтва. Найбільш повно ці думки було розвинуто в праці «Лаокоон», в якій Л. ставить за мету висвітлити основні критерії, що дозволять говорити як про різні види мистецтва, так і про різний зміст образотворчого мистецтва, з одного боку, й поезії – з іншого. Як вважає Л., спільним між живописом та поезією є те, що обидва види мистецтва мають справу з дійсністю і певним чином її відображають. Але на цьому їх подібність закінчується, оскільки живописець має справу здебільшого з чуттєво-тілесними

◆
Л
◆

образами предметів (і представляє дійсність як їх сукупність), тоді як поет зображує дійсність у формі процесу, руху та зміни. Це пояснює відмінність загального предмета цих двох видів мистецтва. Так, предметом живопису є тіла, що розташовані в просторі, та їхні властивості (тому Л. окреслює живопис як мистецтво простору). Предметом поезії є стани (вона описується як мистецтво часу). Проте, висуваючи положення про наслідування природі у творчому процесі, Л. вносить до нього змістовні корективи. Зокрема, у своєму тлумаченні процесу художньої творчості він обґрунтовує тезу, що митець не повинен лише відображати природу, але й має прагнути відтворити її суть. У цьому сенсі принцип «копіювання природи» (*die Nachahmung der Natur*) видається йому недостатнім для справжнього мистецтва. Для того, щоб вхопити суть, мистецтво застосовує метод типологізації, оскільки розмаїття явищ природи та зв'язків між ними безмежно перевищує можливості людського розуму та сили людського уявлення (*die menschliche Einbildung gehet*). Подібна типологізація не має нічого спільно з настановою класицизму на суворе дотримання встановлених на основі розуму правил, відповідно до яких має відбуватись процес художньої творчості. У цьому плані теорія Л. протистоїть спробам насадження на нім. ґрунті ідей франц. класицизму (що намагався здійснити К. Готшед). Разом з тим, застосовуючи поняття типологізації, Л. не протиставляє його принципу індивідуалізації. На його думку, обидва зазначені принципи мають органічно поєднуватись, оскільки домінування типологізації призводить до появи лише ідеальних типів, які не мають нічого спільного з дійсністю (це властиве творам Корнеля, а також певною мірою *Д. Дідро*), тоді як домінування індивідуального не дає можливості підняти над одиничним й випадковим (у цьому контексті Л. принципово не погоджується з тезою про те, що трагедія має своїм предметом лише індивідуальне).

З цим же комплексом ідей пов'язане і трактування Л. природи. У своїх поглядах на природу він висуває ідею її єдності, оскільки вже саме поняття «природа» передбачає тісний зв'язок усього з усім. Саме тому в процесі пізнання має використовуватись метод абстрагування, завдяки якому мислитель та митець здатні уникнути впливу випадкових факторів і вхопити під нескінченим розмаїттям явищ їх внутрішню гармонію та сутність. Подібне «схоплення сутності» відбувається, за Л., лише на основі глибокого та всебічного осягнення того

світу, який дано у відчуттях. У цьому сенсі нехтування відчуттями є таким же хибним кроком, як і надання суцільної переваги чистій розсудковій діяльності. Однак подібне тлумачення природи, яка досягається чуттями і розумом одночасно, стало підставою для внесення Л. певних коректив в інтерпретацію процесу художньої творчості та мистецтва. Зокрема, закликаючи до реалізму в мистецтві, Л., тим не менш, наголошує на тому, що діяльність митця не є суцільним польотом фантазії, а є синтезом відчуття і думки. Творчість невід'ємна від пізнання. Описуючи трагічний геній Еврипіда, Л. вказує на те, що його велич багато в чому обумовлюється тим, що він перейняв у Сократа, а саме – вміння пізнавати себе й оточуючих, досліджувати чуття й знання, бути уважним до природи та у всьому намагатись дошукатися до смислу й призначення речей. Таким чином, в основі творчого процесу лежить поєднання натхнення, знання та постійної уваги до моральнісного аспекту.

Надзвичайна увага, яку приділяє Л. процесові моральнісного вдосконалення людини, стала основою його концепції моральнісного впливу мистецтва та теорії релігійно-історичного розвитку людства. Висловлюючи свою позицію щодо розвитку релігійних уявлень людства, Л. пояснює появу різних релігій специфікою акту одкровення, яке, за Л., є не одноразовою подією, а постійно триваючим зв'язком Бога з людиною. Бог відкривається людині не одразу і повністю (це перевищує можливості людини), а поступово в процесі історичного розвитку і розвитку самої релігії. Так, характеризуючи розвиток християнства, Л. каже про три євангелія: Старий Заповіт, Новий Заповіт та третє євангеліє, яке поки що належить тільки майбутньому, і в якому ідея Бога буде висловлена ще чіткіше і стане ще більш зрозумілою (у «Патані» це третє євангеліє описується як євангеліє моральнісності). Отже, різні релігії є лише різними аспектами пізнання одного й того ж Бога, а також різними ступенями осягнення божественної сутності (хоча, за Л., серед всіх існуючих релігій християнство є найбільш близьким ідеальній релігії розуму, яку він позначає поняттям «християнство розуму»). Л. говорить про розвиток релігійності, який проявляється в моральнісному вдосконаленні людини і дедалі більш адекватному усвідомленні нею Бога.

У фігурі Л. проявилась вся специфіка Німецького просвітництва порівняно з французьким й англійським. Адже, проголошуючи метою

◆
Л
◆

історичного розвитку культ розуму, він не робить жодних спроб відкинути попередні історичні епохи і тлумачити їх лише як матеріал для створення майбутнього. При цьому сама категорія Просвітництва постає в нього не як певний статичний стан (коли панують ідеали розуму і природа повністю підкорюється людині), а як динамічний процес постійного самовдосконалення людини й суспільства. Просвітництво, на думку Л., ніколи не є, а завжди перебуває в становленні. Водночас Л. вдалось значно розширити поняття «Просвітництво», яке він витлумачив не стільки в теоретичному, соціальному та технічному плані, насамперед, як моральнісний феномен, як процес морального вдосконалення людства. Ці думки Л. були пізніше розвинуті І. Кантом.

Д.Є. Прокопов

«ЛИСТИ ПРО ЕСТЕТИЧНЕ ВИХОВАННЯ ЛЮДИНИ» («Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen», 1795) – праця Ф. Шіллера, в якій він викладає свої філософсько-естетичні погляди, дає визначення прекрасного «на філософських засадах», а також пропонує власне розуміння сутності мистецтва та його ролі в процесі розвитку і виховання людини. Спочатку Шіллером було написано лише шість листів (адресатом виступив датський принц Фрідріх-Християн Августенбурзький), але в 1794 було дописано ще 21 лист, які було видано в журналі «Die Horen». В основу свого викладення Шіллер покладає кантівське уявлення про прекрасне. Водночас він вказує, що намагання розсудково досягнути прекрасне містить у собі певне протиріччя, оскільки прекрасне є насамперед предметом відчуття, а його чари засновуються на таємниці, яка зникає разом зі спробою продемонструвати необхідний зв'язок елементів.

Основним предметом перших листів є аналіз ставлення до прекрасного і мистецтва в сучасній йому Європі. Зокрема, Шіллер вказує, що порівняно з проблемами моралі й політики питання щодо прекрасного посідає другорядне місце. Втім, вирішення навіть політичних проблем, як він вважає, можливе лише завдяки розв'язанню естетичних завдань, оскільки «шлях до свободи лежить тільки через красу». У своєму викладенні генези держави (3, 4 листи) Шіллер висуває ідею «моральної держави», в якій розраховують на моральнісний закон як на створюючу силу, а вільна воля долучається до світу причин, де все пов'язано суворою необхідністю. Подібній державі має відповідати

і певний тип громадянина, якому необхідно надати таку форму «людяності», яка б виступила запорукою морального вдосконалення держави. Звідси і виникає основна ідея «Л. е. в. л.», а саме — виховання людини, яке крім власне суб'єктивного значення набуває об'єктивної чи політичної ролі, як елемент вдосконалення держави. Зазначене виховання людини, за Шіллером, можливе двома шляхами: як вдосконалення розсудку та вдосконалення здатності відчувати. Істина пізнається саме розсудком, але доволі часто людина, навіть знаючи істину, прагне залишатись «у сутінках темних понять». Тому, як наголошує Шіллер, будь-яка просвіта має стосуватись не лише розуму, а й серця. Основною метою сучасності, на думку мислителя, є вдосконалення й розвиток здатності відчувати, оскільки саме ця здатність сприяє кращому розумінню життя, і взагалі — розумінню як такому.

Знаряддям зазначеного вдосконалення є мистецтво, завдяки якому у свідомість людства проникають і закріплюються вічні ідеї істини і краси. На перший погляд може здатися, що мистецтво є породженням свого часу, а тому не є дотичним вічності. Але це справедливо лише щодо змісту того чи іншого продукту художньої творчості, тоді як його форма належить безумовному й вічному часу. Як приклад Шіллер згадує античні храми, краса яких захоплює незалежно від того чи вірить людина в античних богів, чи ні. Тому, формулюючи максимум митця Шіллер пише: «Живи разом зі своїм часом, але не перетворюйся на його створіння». У цьому сенсі художник виявляється особою, що протистоїть дійсності, намагаючись наблизити її до ідеалів істини й краси. Поняття «краса», однак, потребує визначення. За Шіллером, тут існують два шляхи. Перший з них (він є хибним) — це спроба перерахувати прекрасні речі. Другий — спроба вивести поняття «краса» як можливість чуттєво-розумової природи, тобто представити її як необхідну умову існування людини й людства. Цим другим шляхом і йде Шіллер.

Обґрунтовуючи прекрасне, Шіллер висуває тезу про два аспекти визначеності Я: а) Я як особистість (дещо незмінне); б) Я як стан (дещо плинне і непостійне). У людині ці два аспекти є взаємопов'язаними, і форма (розум) тісно переплітається з матерією (відчуття). Тому завдання і призначення людини полягає в тому, щоб постійно надавати матерії форму (і в цьому сенсі не належати тільки до швидкоплинного світу речей), і водночас перетворювати формальні настанови в дійсність. Іншими словами, цю вимогу можна сформулювати

так: «перетворювати необхідне в людині на дійсне й підпорядковувати дійсне поза людиною закону необхідності». А це можливе тільки тоді, коли відбувається взаємодія формального та матеріального начал. Звідси, за Шіллером, й виникає поняття «творчість» і відбувається її обґрунтування як однієї з онтологічних властивостей людини. Творчість, яку Шіллер пояснює через поняття «гра» (на його думку, гра є не випадковою діяльністю, яка не містить у собі елементів зовнішнього чи внутрішнього примусу), реалізується як поєднання двох інтенцій: чуттєвої (вона може бути позначена як «життя», тобто матеріальне буття всього того, що надано людині у відчуттях) та формальної («образ», тобто охоплення формальних властивостей предметів через встановлення їх відношення до мислення). Прекрасне є втіленням «живого образу», тобто в ньому завжди повинні поєднуватись формальний та матеріальний аспект. Інакше кажучи, сам по собі камінь не є прекрасним, так само як і не є прекрасним чистий розумовий образ у свідомості митця. Але обидва вони (камінь і чистий образ) можуть стати прекрасним у творчому процесі, коли образ набуде свого життя і з'явиться скульптура. Втім, зазначена реалізація «живого образу» містить у собі певну суперечність, яка полягає в тому, що в реальності у творі мистецтва, як правило, переважає чи формальна, чи матеріальна сторона (це, у свою чергу, спонукає митця до постійного творчого пошуку). У першому випадку ми маємо справу з красою, яка заспокоює, у другому – з красою, що спонукає. Перша з них необхідна для людини природи, аби втихомирити спокоем форми дикий спосіб життя і здійснити перехід від почуття до мислення, інша – для людини культури, аби надати абстрактній формі чуттєву силу і сполучити поняття й споглядання, закон і відчуття.

Водночас, як наголошує Шіллер, творчий процес виявляє свій глибинний зв'язок із поняттям «свобода». Органічне поєднання формального і матеріального (це твір мистецтва, чи реально прекрасне) можливе тільки тоді, коли суб'єкт, який здійснює творчу діяльність, буде якомога більш незалежним як від впливу формальних настанов, так і матеріального фактору. Остаточне вивільнення митця від впливу цих факторів, за Шіллером, неможливе, але ми можемо казати про різні ступені наближення до зазначеного ідеалу. Але, подібно до свободи митця, має бути забезпечена свобода й того, хто сприймає художній твір. Ця свобода духу (свобода сприйняття) проявляється в тому,

що прекрасне впливає не на якусь одну з душевних здатностей, а на всі (чуттєвість, уявлення та мислення). Відповідно до чого Шіллер пропонує власну класифікацію родів мистецтва. Рід того чи іншого мистецтва є тим досконалішим і шляхетнішим, чим менш обмеженою є свобода митця, і чим більш різноплановим є вплив цього роду мистецтва на здатності душі.

Характеризуючи значення «Л. е. в. л.», було б невірно описувати їх виключно як шіллерівську теорію художньої творчості, оскільки в них ми зустрічаємо ґрунтовну філософську рефлексію не лише щодо ключових понять естетики, але й стосовно сутності людини, можливостей її розвитку та вдосконалення. Недарма, сам Шіллер називає свою роботу «трансцендентальним шляхом» до розуміння необхідних умов буття людини. У цьому сенсі цілком обґрунтовано видається теза Шіллера, якщо тільки ми визнаємо таке поняття як «природа людини», то маємо визнати й наявність прекрасного. Свого трансцендентального пояснення набуває не лише прекрасне, але й гра, яка відображає (і водночас є проявом) подвійну природу людини, на якій наголошував *І. Кант*. Як пише Шіллер, «людина грає лише тоді, коли вона в повному значенні є людиною, і є людиною лише тоді, коли вона грає». Багато з ідей, висунених у «Л. е. в. л.», було взято на озброєння романтиками і розвинуто в межах філософії романтизму.

Д.Є. Прокопов

МАЙМОН (Maimon, справж. прізвище Хейман, Heiman) Соломон (1754-1800) – відіграв значну роль у процесі осмислення, критики і переробки кантівської філософії. Осн. твори: «Дослід трансцендентальної філософії» (1790), «Про прогрес у філософії» (1793), «Категорії Аристотеля» (1794), «Дослід нової логіки, чи теорія мислення» (1798). М. одним із перших відкрито визнав обмеженість раціоналістичної теорії пізнання, вказавши на те, що послідовний раціоналізм завжди означає готовність погодитись з існуванням певної сфери, що непідвладна розуму. Однак це, за М., аж ніяк не є підставою для відмови від раціоналізму. Граничною межею для розуму виступають речі в собі. Наголошуючи на приматі теоретичного розуму, М. принципово заперечував можливість осягнення речей в собі завдяки практичному розумові (що припускав *І. Кант*). По суті, для теоретичного розуму річ у собі виступає цілковитою й абсолютною суперечністю, яка ніколи не може бути навіть мислимою. Цю тезу М. обґрунтовує наступним чином:

якщо річ у собі є тим, що за визначенням не залежить від нашої свідомості, то вона не може бути й предметом знання, оскільки будь-яке знання виводиться виключно зі свідомості та ніколи не виходить за її межі. Тому, пропонуючи власне вирішення проблеми визначення змісту уявлень, М. застосовує відмінний від кантівського спосіб тлумачення поняття «уявлення», в основі якого лежить відмова від одного з найважливіших методологічних принципів критичної філософії щодо основоположної відмінності між чуттєвим і раціональним. На думку М., з чуттєвим як таким ми ніколи не маємо справу. Єдине, про що можна вести мову, — це більш чи менш усвідомлені факти, чи, інакше кажучи — більш чи менш повна свідомість. Відмінність між тим, що окреслюється поняттями «чуттєве» й «раціональне», повинна описуватись не в субстанційних термінах і не як протиставлення двох принципово протилежних людських здатностей, а виключно як відмінність у ступенях самого раціонального. Таким чином, проблема можливості пізнання речей в собі, за М., є псевдофілософською проблемою, яка виникає з неправильного розуміння сутності поняття «річ у собі».

На відміну від Канта, М. значно звужує коло наук, які мають абсолютно достовірність — це лише математика та трансцендентальна філософія. Об'єктами такої науки можуть виступати виключно об'єкти повної свідомості, тобто форми самого мислення. Що ж до всіх інших наук, то вони ніколи не можуть претендувати на статус абсолютно достовірних, оскільки елемент чуттєвості (неповна свідомість) ніколи не дозволить їм набути таких ознак як аподиктичність та загальність. Критика кантівського поняття «досвід» має в М. радикальний характер, оскільки в нього йдеться не стільки про проблематичність зв'язку різних елементів досвіду, скільки про його принципову обмеженість.

Інтерпретація кантівського критицизму М. виявила серйозні проблеми, з якими зіштовхується критична філософія, коли в її основу кладеться чистий теоретичний розум. Сам М. так і не запропонував ні прийнятного пояснення можливості розширення досвіду за сфери свідомості як такої, ні процесу трансформації об'єктів неповної свідомості в об'єкти повної свідомості, що, по суті, є неможливим, виходячи з того розуміння філософії (коли вся вона редукується до раціонально обґрунтованої теоретичної філософії), яке їй дає М.

Д.Є. Прокопов

МЕНДЕЛЬСОН (Mendelssohn) Моїсей (1729-1786) – нім. філософ, публіцист, історик релігії, представник консервативно-поміркованого крила берлінського Просвітництва. Осн. твори філософського змісту: «Філософські бесіди» (1755), «Листи про відчуття» (1755), «Про очевидність у метафізичних науках» (1763), «Федон або про безсмертя душі» (1767), «Ранкові години» (1785). Виходець із бідної євр. родини самотужки, окрім талмуда, вивчає твори *Ляйбніца*, *Вольфа*, *Локка*, знайомиться з творчістю Реймаруса та *Шефстбері*. У 1754 знайомиться з *Лессінгом*, дружба з яким була плідною для обох. Можливо, що саме М., як втілення просвітника-гуманіста, став прототипом «Натана Мудрого» (1779). Листується з *Кантом*; захищаючи позиції Ляйбніца, полемізує з *Вольтером*; вступає в суперечку з *Якобі* з приводу звинувачення Лессінга у спінозизмі; виступає противником спінозівського пантеїзму. М. критично осмислює й доповнює ідеї *Баумгартена*. Аналізуючи співвідношення понять «краса» та «досконалість», вперше вводить у філософський обіг поняття «відчуття» (die Empfindung). Але головну увагу він приділяє релігійній проблематиці, ідеї Бога та безсмертю душі. М. – прихильник раціональної «природної» релігії, зробив спробу моралізувати релігію та довести її автономність щодо церкви й держави. Особливе значення мав його переклад нім. мовою «П'ятикнижжя» та «Псалмів», який стимулював євреїв до вивчення нім. мови, і сприяв упровадженню ідей Просвітництва в євр. колах Німеччини та Польщі. В історії іудейства значної ваги набула його книга «Єрусалим або про релігійний вплив та іудейство» (1783); висвітлені в ній ідеї вплинули певною мірою на погляди стосовно іудаїзму *Канта*, *Гегеля* та їх послідовників.

Н.М. Бобошко

«НАСТАНОВИ ДО БЛАЖЕННОГО ЖИТТЯ» («Anweisung zum seligen Leben», 1806) – праця *Й.Г. Фіхте*, в якій викладено його релігійно-філософські погляди. З початку Фіхте пропонує ряд ключових для подальшого розуміння положень. Насамперед, це стосується поняття «життя», яке, на його думку, є блаженством, оскільки є любов'ю. Це означає, що саме завдяки любові мертве в собі буття перетворюється на самість (на Я), яка споглядає саму себе і знає про себе. Проте ця сама любов, що вносить подвійність у буття (елемент руху, тим самим перетворюючи його на життя), є засобом зняття зазначеної дихотомії,

◆
М
•
Н
◆

наслідком чого стає поєднання двох розподілених в Я частин і повернення до вихідної форми єдності.

Таким чином, як доводить Фіхте, любов, блаженство й життя є одним і тим самим. Але в чому тоді сенс словосполучення «блаженне життя», яке містить у собі певну надлишковість? Воно покликане вказати на відмінність між справжнім життям та життям-як-видимістю. Перше з них є буттям, друге – сумішшю буття й небуття, життя й смерті. Це положення Фіхте не означає визнання ним дуалізму буття (життя) й небуття (смерті). Останнє є лише «тим, що здається». На підставі цього розрізнення на «те, що є» і «те, що здається» Фіхте формулює положення про фундаментальну відмінність двох сфер: релігійної та мирської. У першій з них предметом любові є Бог, в іншій – світ. Зрозуміло, що лише в першій сфері (через спрямованість на вічне, незмінне й єдине) розподілене Я набуває своєї цілісності. Однією з форм присутності Бога в душі людини, що стимулює його пошук і постійне намагання досягнення єдності з ним є «сум за вічним». На цьому ґрунті й народжується блаженне життя. За Фіхте, субстанційальною формою справжнього (блаженного) життя є думка, оскільки лише в ній людина і світ можуть бути представлені як породження внутрішньої та прихованої в собі божественної сутності. Тому жити по-справжньому (блаженно) означає мислити й пізнавати істину. Щодо практичної складової блаженного життя, то, на думку Фіхте, вона є вторинною щодо мислення, оскільки, перш ніж діяти (причому діяти певним чином), людина має насамперед скласти в мисленні образ цієї дії, чи вхопити Бога в ясному понятті.

Отже, першим кроком до блаженного життя виявляється акт спрямування думки на Бога, коли вона відвертається від множинного і спрямовує себе на єдине. Цей акт Фіхте окреслює поняттям «збирання душі» (в сьомій лекції він визначає його як «самостягування», перетворення душі на «точку буття»). Це збирання душі супроводжується її очищенням. Людина не може примусити Бога вийти в її душу, але вона може розчистити місце для цього сходження. Тому Бог сходить, за Фіхте, лише в «зібрану» та «очищену» душу.

Темі крокування до блаженства Фіхте присвячує останні лекції «Н. б. ж.» (починаючи із сьомої). До цього він розглядає ще дві важливі теми. По-перше, це процес становлення буття, по-друге – відношення пропонованого ним поняття «справжнє мислення» до хрис-

тиянства, і насамперед, — до віри. Щодо першого, то, за Фіхте, буття слід мислити як замкнену, неподільну, закінчену в собі самій й абсолютно незмінну одноманітність (Einerleiheit). Він обґрунтовує кожен із цих предикатів та розкриває їх зміст у третій лекції. Ця замкненість, на його думку, породжує рух, в основі якого лежить відмінність між буттям та існуванням. Адже в самому словосполученні «буття є», як намагається довести Фіхте, вже міститься вказівка на розбіжність буття (як внутрішнього і прихованого в собі) та існування. Саме тому, вже на граматичному рівні, він визначає існування як «“є” буття». Проте, відмежувавши існування від буття, Фіхте мав чітко визначитися щодо форм цього існування: скільки їх є і якими вони є? На його думку, така форма лише одна — свідомість, яку він визначає як «єдино можливу форму й спосіб існування буття». Саме через свідомість (і лише через неї) існування осягає себе як просте існування абсолютного буття, і відповідно як таке, що знаходиться в безпосередньому відношенні до нього.

Що ж до другого з питань — співвідношення віри й мислення, — то, за Фіхте, між ними немає жодної суперечності. Представлене Фіхте мислення не тільки не заперечує одкровення, але навпаки — визначає всі події у світі як одкровення Абсолютного буття. Це дає йому підстави називати викладене ним вчення вченням християнства. Те, що Фіхте визначає поняттям «справжнє мислення», в релігії — безпосередньо в християнстві — окреслюється поняттям «віра». Але, кажучи про християнство, він доволі чітко протиставляє дві його форми, тільки одну з них називаючи справжньою. Нею є християнство євангеліста Іоанна на відміну від християнства апостола Петра, головним недоліком якого є сильний вплив іудейської та язичницької традиції, які внесли в християнство багато власних забобонів. Головним принципом хибної метафізики та спотвореного християнства, за Фіхте, є припущення акту творення буття, адже погодитись з тим, що буття створює буття, просто неможливо. Подібне припущення є зайвим, оскільки, постулюючи наявність Бога, ми тим самим визнаємо наявність буття. На підтвердження цієї тези Фіхте наводить слова Іоанна про те, що спочатку було слово, тобто разом з Богом одвічно існували слово, логос, розум.

Не дивлячись на те, що сам Фіхте в підзаголовку до «Н. б. ж.» позначає цю роботу як виклад «вчення про релігію», було б неправильно

тлумачити її виключно як філософсько-релігійну, чи таку, що присвячена філософії релігії. У своїх лекціях він фактично по-новому викладає базові положення науковчення, надаючи багатьом із них не просто нового звучання, а певною мірою й нового змісту. Водночас, у цих лекціях він демонструє органічний зв'язок теоретичної частини науковчення з таким поняттям, як «життя», що суттєво виокремлює його з-поміж інших представників нім. класичної філософії й дозволяє говорити про те, що в межах його філософії (науковчення) започатковується постановка тих проблем, що значно пізніше будуть розвинуті А. Шопенгауером, С. К'єркегором, а також представниками «філософії життя».

Д.Є. Прокопов

«НАУКА ЛОПКИ» («Wissenschaft der Logik», 1812-16) – одна з ключових для розуміння гегелівської філософії праць, яка складається з трьох книг («Вчення про буття», «Вчення про сутність», «Вчення про поняття»), які виходили з 1812 по 1816. Зміст логіки складають чисті думки, або дух, що мислить свою сутність. Отже, в «Н. л.» досліджуються чисті сутності, вивільнені від будь-якої чуттєвої конкретики, від будь-якого зв'язку із зовнішнім світом. Як каже сам Гегель, в логіці ідея рухається в абстрактній стихії мислення. У перших двох книгах він досліджує визначення абсолютної ідеї, яка ще не досягла ступеня суб'єктивності – звідси і назва «об'єктивна логіка».

Логіка, як і філософія взагалі, повинна починати з розгляду найбільш важливого за своїм змістом визначення, з найбільш абстрактної. Спочатку предмет думки просто є, і все, що ми знаємо про нього, полягає в тому, що він існує. Тому початком руху логічних категорій повинна стати категорія чистого буття. Його не можна ні відчувати, ні споглядати, ні уявляти собі, тому що воно позбавлене будь-якої щойності та є чистою думкою, позбавленою будь-яких визначень. Тому таке буття дорівнює ніщо, оскільки ніщо є такою самою відсутністю визначень. Але ця тотожність тлумачиться Гегелем діалектично: буття і ніщо є тотожною різницею, що передбачає наявність постійного переходу від чистого буття до ніщо і навпаки. Так виникає третій елемент – становлення, яке, за словами Гегеля, є істиною буття та ніщо. У становленні чисте буття та чисте ніщо вже є знятими (одночасно збереженими та запереченими). Становлення, як істинний результат, є не лише однобічною й абстрактною єдністю буття та ніщо,

але й певною збентеженістю всередині самого себе. Це єдність, яка постійно протиставляється самій собі завдяки невпинному розрізненню буття та ніщо. Таким чином, на відміну від буття і ніщо, становлення вже не є чистою абстракцією, а несе на собі відбиток формальної конкретності. Проте разом із конкретністю воно набуває певної телеологічності – мети, до якої воно прагне. Цією метою є спокій чи усталене буття, яке Гегель окреслює поняттям «наявне буття». На відміну від чистого буття, воно виступає як буття з певною визначеністю. Цією визначеністю є якість. Дещо є тим, чим воно є, лише завдяки своїй якості, а втрачаючи її, воно перестає бути тим, чим воно є. Тож наявне буття є визначеним буттям, а оскільки в основі будь-якої визначеності лежить заперечення, то двома діалектичними моментами наявного буття є реальність та заперечення.

Будь-яке наявне буття відрізняється від іншого наявного буття. Отже, ми маємо справу не з одним наявним буттям, а з численною кількістю його типів, кожен з яких містить у собі свою, властиву саме йому якість. Цю внутрішню самовизначеність наявного буття Гегель визначає терміном «в-собі-буття». Будь-яке наявне буття, як таке, що відрізняється від інших, є дещо. З нього обов'язково випливає інше, оскільки іншим відносно дещо буде виступати відмінне від нього визначене буття. У кожному наявному бутті містяться два важливих елементи: «буття-в-собі» та «буття-для-іншого», оскільки будь-яке дещо викриває свою якісну характеристику лише по відношенню до чогось іншого. Наступною категорією якості є «для-себе-буття». Дещо приходить до самого себе, досягає своєї мети та кінця, і таким чином стає закінченим. Закінчене наявне буття визначається вже не іншим, а собою і в собі; воно існує не для іншого, а для себе. Саме це відношення до себе, яке опосередковується негативним відношенням до іншого, є «для-себе-буттям». Від цього поняття Гегель переходить до категорії кількості, яка є також певною визначеністю, але такою, яка стала байдужою до свого буття. Кількість може змінюватись, а буття залишатиметься таким самим.

Формою співвідношення якості та кількості є міра. Вона є завершальною категорією гегелівського вчення про буття (її можна визначити як істину кількості та якості). Міра, як пише Гегель, є якісною кількістю, формою єдності кількості та якості. Ці дві категорії є моментом єдиного цілого – міри, що є завершеним буттям. Все наявно

існуюче має свою міру. Оскільки кількість та якість взаємопов'язані, то кількісні зміни призводять до змін якісних. У вигляді знятих моментів міри якість та кількість ще зберігають свою природу, тому в певних межах кількість може змінюватись, не впливаючи при цьому на якість. Однак міра кладе якісну межу збільшенню та зменшенню кількості. Звідси випливає визначення, яке надає Гегель: міра – це відношення якісно визначених кількостей. У третій главі третього розділу «Вчення про буття», яка має назву «Становлення сутності», Гегель демонструє, яким чином міра переходить у сутність. Він вводить поняття «субстрат зміни». Якість, кількість та міра, за Гегелем, не є чимось самостійним, а є лише станами певного субстрату. Ряди відношень міри повинні мислитися як такі стани, в яких є дещо стале, себто субстрат як їх носій. Цим субстратом, що лежить в основі всіх змін, є сутність, яка на початку лише просвічує крізь розмаїття змін, яке Гегель визначає як видимість.

На цьому закінчується «Вчення про буття» і розпочинається «Вчення про сутність», яке, у свою чергу, складається з трьох розділів: «Сутність як рефлексія в самій собі», «Явище» та «Дійсність». Саму сутність Гегель визначає як істину буття. Саме буття, заглиблюючись в себе, перетворюється на сутність. У результаті перша визначеність абсолютного (нею було буття) змінюється другою формою визначеності, якою є сутність. Подібний рух пояснюється тим, що пізнання не може обмежитись ані розмаїттям наявного буття, ані дослідженням чистого буття як такого. Отже, сутність постає як виокремлення чистого буття, яке дається взнаки через наявне буття. Основною проблемою «Вчення про сутність» є питання взаємозв'язку категорій сутності, чи їх взаємна рефлексія. Оскільки саме буття в категорії сутності виступає вже як знятий момент, то на рівні сутності воно перетворюється на видимість, чи, як пише сам Гегель, воно стає видимістю сутності, яка породжує внутрішнє випромінювання сутності, що може бути окреслено поняттям «рефлексія». Тобто, рефлексія є видимістю сутності всередині неї самої. Проте сутність є не просто самотою формою. Вона повинна являти себе шляхом вдосконалення видимості. Під час цього процесу сутність набуває визначеності спочатку у формі існування, як явище (його Гегель визначає як те, чим є річ сама по собі, чи її істина) і як дійсність (останню Гегель тлумачить як єдність сутності та існування, внутрішнього і зовнішнього). Зазначений рух може бути представлено наступним чином. Сутність як рефлек-

сія визначає себе. Це визначення є запереченням у собі, тобто воно набуває буття лише як заперечення самого себе. Гегель виділяє три форми рефлексії: рефлексія, що покладає; зовнішня рефлексія та рефлексія, що визначає (як єдність першої та другої рефлексії). У результаті з'являються рефлексивні визначення чи визначені сутності, оскільки в рефлексії, що визначає сутність, стає визначеною сутністю (Wesenheit). Як визначена, сутність розкриває себе в трьох моментах: як тотожність, як різниця (вона проявляється як різність та протилежність) та як суперечність. Але, оскільки предметом рефлексії стає і сам процес визначення, то подібна сутність як рефлексія процесу визначення стає основою, що трансформується в існування та явище. Сутність є не просто буттям, вона є сутнісним буттям, чи таким, що виходить з негативності та сфери лише внутрішнього. Таким чином, сутність являє себе. Визначена сутність є існуванням чи річчю, якій протистоїть рефлексований у себе суцільний у собі світ. Оскільки ж буття, що являється, та сутнісне буття є співвіднесеними одне з одним, то на основі цього виникає відношення. Повне відношення та взаємне проникнення рефлексії в інобуття і рефлексії в себе є дійсністю. Таким чином, у «Вченні про сутність» Гегель розглядає сутність у трьох основних формах: сутність як відбиток у собі самій, як явище та як дійсність. Як така сутність знаходиться між буттям та поняттям, а отже її рух є переходом із буття до поняття. Загальне визначення сутності полягає в тому, що вона виходить з буття і тим самим є першим його запереченням. У своєму русі сутність покладає в собі самій заперечення, завдяки чому вона здобуває своє наявне буття, рівне її в-собі-буттю, що стає основою її перетворення на поняття. Адже поняття, на думку Гегеля, є абсолютним, наскільки воно є таким у своєму наявному бутті.

Завершальною частиною «Н. л.» є «Вчення про поняття». По відношенню до буття і сутності поняття виступає їх істиною. Поняття, за Гегелем, постає як єдність буття і сутності. Однак, оскільки сутність є запереченням буття, то поняття перетворюється на заперечення цього заперечення. Отже, поняття є відновленням буття, яке розкривається як нескінченне опосередкування та негативність всередині самого себе. Разом з тим, виступаючи чимось третім по відношенню до буття і сутності, поняття перетворює їх на моменти свого становлення, і є їх основою як тотожність, в яку вони занурені. Таким чином, буття і сутність, безумовно, містяться в понятті, але містяться не як буття

і сутність, оскільки це своє визначення вони мають лише доки вони не повернулися до своєї єдності (до поняття). Це дало Гегелю підстави визначити об'єктивну логіку (її предметом є буття і сутність) як «генетичну експозицію поняття», а сам генезис поняття – як діалектичний рух субстанції через причинність і взаємодію. Саме в понятті, для Гегеля, відкривається царина свободи.

У вченні про поняття Гегель не експлікує ні його перетворення на дещо інше (як це було у випадку буття), ні його віддзеркалення в чомусь іншому (як це було у випадку сутності). Тобто, розвиток поняття є саморозвитком, який відбувається у формі трьох етапів: суб'єктивність, об'єктивність та ідея.

Д.Є. Прокопов

НОВАЛІС (Novalis) (псевд.; справж. ім'я та прізвище Фрідріх фон Гарденберг, Hardenberg) (1772-1801) – поет і філософ, представник нім. романтизму. Осн. роботи: «Нотатки 1795-96 років», «Логологічні фрагменти» (1798), «Матеріали до енциклопедистики» (1798-99), «Теплицькі фрагменти» (1798), «Учні в Саїсі» (1798), «Християнство чи Європа» (1799), «Генріх фон Офтердінген» (1801). Серед мислителів, що мали найбільший вплив на формування філософських поглядів Н., слід назвати *І. Канта*, *Й.Г. Фіхте* та *Ф. Шлегеля*. Проте ілюстрацією специфічного ставлення Н. до інших філософів може виступити сформульована ним максима: «щоб насправді пізнати якусь істину, слід спочатку якнайкраще розкритикувати її». Свою власну філософську систему Н. визначав як «магічний (містичний) ідеалізм». При цьому під «містичним» він розумів постійно присутню у світі та в людині діалектичну єдність протилежностей та їх взаємний перехід. Саме тому основним предметом філософії, на його думку, має стати містичне, оскільки воно утворює сутність світу і складає його внутрішню основу. Містичне мислення Н. протиставляє дискурсивному, яке здатне лише розчиняти єдність природи в нескінченій кількості атомів. Проте й абсолютизоване інтуїтивне мислення має свої суттєві недоліки. Насамперед, це стосується того, що воно відкидає будь-який закон та усталені форми, перетворюючи все на диво чи свавілля. Тому ідеалом для Н. виступає синтез дискурсивного та інтуїтивного мислення, який досягається у фігурі генія, для якого його власне життя перетворюється на реальну філософію, а філософія – на ідеальне життя. Властивістю генія є його принципово людський характер. Генієм може

бути лише людина, а джерелом геніальності – людська природа. Безпосереднім механізмом пізнання світу для генія (за визначенням Н., кожен геній має бути постом, а кожен поет є більшим або меншим генієм) є «магічне споглядання», в якому відбувається акт відтворення первишої єдності одиничного і загального. Н. окреслює це терміном «містифікація», чи «романтизація» світу. Зміст подібної містифікації полягає в тому, що за кожним одиничним явищем добудовується зв'язок з цілісним світом.

На основі такого трактування пізнавального процесу Н. будує свою філософію природи. В основу тлумачення природи він кладе принцип подвійної єдності. З одного боку, це єдність самої природи, а, з іншого, – єдність природи і людини. Зазначена єдність матеріального та ідеального, фізичного та духовного, природи і людини конституює поняття «світ як ціле». Основою цієї цілісності є «світова душа» (на думку деяких дослідників, це поняття П. запозичив у Ф.К. Баадера), яка перетворює мертву природу на живий організм. Однак ця цілісність не означає нерозрізнюваності. Кожен елемент світу виступає як діалектичне поєднання двох типів буття: буття-членом і буття-не-членом, тобто кожна частина цілого є відмінною від цілого як такого, але водночас вона існує лише завдяки цілому і може бути пізнана тільки як елемент цілого. Застосування принципу цілісності організації природи дозволило Н. запропонувати універсальний метод пізнання для всіх природничих наук. Це, на його думку, метод аналогії, зміст якого полягає в русі від одиничного до загального, коли дослідник намагається побачити в частині образ цілого і завдяки цьому пізнає природу. Таке пізнання природи П. означає як «антитечно синтетичне». Водночас він робить спроби застосування діалектики до тлумачення процесів розвитку в природі. Весь органічний розвиток він розглядає як рух від чуттєвого (теза) через душевне (антитеза) до духовного (сінтез). Точкою цього діалектичного синтезу є людина, що й визначає своєрідність її положення в природі. Виступаючи частиною природи, вона, тим не менш, має яскраво виражену специфіку порівняно з її іншими елементами, яка проявляється в тому, що людина не просто існує, але «надає життя» природі, «одухотворяє» її. П. пише, що природа – це «енциклопедичний, систематичний index людського духу». Така «одухотворенна» природа виступає вінцем

розвитку органічного, коли душа й тіло набувають нової реальності, яку Н. означає поняттями «духовне тіло» й «тілесна душа».

Тісно пов'язаним із цими поглядами Н. є його розуміння історичного процесу та процесу історичного пізнання. Зокрема, історичне пізнання можливе лише завдяки «вчуттю» в історію. Тому найбільш адекватною, як пише Н., є поетична історія, коли історик намагається інтуїтивно вхопити сутність тих чи інших історичних подій та історичних особистостей. Сама історія розглядається Н. як циклічний процес, що складається з трьох етапів: минулого «золотого віку», теперішнього стану та майбутнього «золотого віку». В основу цієї періодизації Н. кладе відношення природи і людини. На першому етапі вони виступають у формі єдності, на другому – як повністю розділені сутності, на третьому відбувається відновлення первинної єдності, але на якісно новій основі. Втіленням і реалізацією історичного процесу є розвиток людини та її свідомості. Завдяки цьому до історії потрапляє і природа, оскільки людина і людська свідомість є постійно зверненими до природи. Внаслідок цього історія природи та історія людини виявляються настільки поєднаними, що будь-який їх розподіл, як каже Н., є неприпустимим. Характеризуючи окремі історичні періоди, він виділяє їх специфічні властивості. Так, у минулому (перший золотий вік) відбитком єдності людини і природи було існування «священної мови», яка, по-перше, була однією для всіх людей, а, по-друге – в ній існував безпосередній зв'язок між словами та речами (тобто кожне слово відображало сутність тієї чи іншої речі). В основі стосунків між природою та людиною на цьому етапі лежала поетично-художня чуттєвість. Причиною зміни історичних епох стала еволюція теоретичного розуму, який розірвав первинну єдність з природою і спробував досягнути її виключно як об'єкт. Ідеалом пізнання в нову епоху стала наука. Проте наука не здатна досягнути природу як цілісність. У праці «Учні в Саїсі» Н. називає науковців «шифрувальниками», які здатні описати багато природних явищ, але нездатні зрозуміти природу. Вісниками нового золотого віку мають стати поети як «істинні історики природи», а сам цей вік буде віком поезії, в якій єдність природи і людини постане у формі духу. Роль поезії в процесі пізнання, за Н., полягає в тому, що це єдино можлива форма вираження універсального характеру знання.

Таким чином, характерною рисою трактування Н. історичного процесу є фундаментальна телеологізація історії. Увесь її сенс зво-

дяться до досягнення її мети, що дозволило Н. визначити історію як «євангеліє» майбутнього (хоча, на відміну від Фіхте, він вірив у швидке досягнення мети історії чи «третьої епохи», яка, на його думку, вже певним чином маніфестувала себе в романтичному русі). З цим пов'язаний і його перегляд ролі релігії в історії людства. Зокрема, за Н., релігійний момент відіграє одну з найважливіших ролей в історичному процесі, а тому перехід від першої до другої епохи пов'язується ним із занепадом релігійності та відходом від справжнього християнства. Відповідно до цього настання третьої епохи супроводжуватиметься відродженням релігійності, реабілітацією віри та синтезом віри й розуму при провідній ролі віри.

Філософські ідеї Н. високо цинив Ф. Шлегель. У ХХ ст. до аналізу його творчості звертались В. Дільтей, М. Гайдеггер, М. Бубер, Г.Г. Гадамер та ін.

Д.Є. Прокопов

НОУМЕН (грецьк. νοούμενον) – за *I. Кантом*, це предмет, розглянутий виключно як умоглядна сутність, на відміну від предмета, представленого у формі явища (феномен). Н., чи ноумсальна річ (intelligibilia) – це предмет виключно розсудку, який може бути даним в уявленні, що не є наочним. Кант виокремлює два значення цього поняття: а) Н. як річ, оскільки вона не є об'єктом нашого чуттєвого наочного уявлення; б) Н. як об'єкт нечуттєвого наочного уявлення. Перше з цих значень він називає негативним, а друге – позитивним. Проте друге значення поняття Н. передбачає наявність специфічного способу уявлення, яке не пов'язано з чуттєвістю і може бути визначено як інтелектуальна інтуїція. Оскільки ж така здатність, як інтелектуальна інтуїція, не входить до людських здатностей, то застосування категорій жодним чином не повинно виходити за межі досвіду.

Д.Є. Прокопов

«ОСНОВА ЗАГАЛЬНОГО НАУКОВЧЕННЯ» («Grundlage der gesamtinen Wissenschaftslehre», 1794-95) – перший фундаментальний виклад філософської системи *Й.Г. Фіхте*, який започаткував серію її подальших розробок і доповнень під загальною назвою «наукоччення». Продовжуючи власну програму перетворення філософії на науку наук, яка була викладена в роботі «Про поняття наукоччення, або т. зв. філософію» (1794), та намагаючись «завершити» справу

кантівського вчення (елімінуючи «абсурдне» поняття «річ у собі», встановлюючи єдиний принцип для системи знання, в якому мав би свій ґрунт як теоретичний, так і практичний розум), Фіхте формулює загальні основи (Grundlage) та основоположення (Grundsätze) своєї нової філософської доктрини. «О. з. н.» складається з 3-х частин: 1) виклад основоположень «науковчення» (§ 1); 2) розкриття основ теоретичного знання (§ 2-4); 3) науки практичного (з § 5). Будь-яка наука має справу зі знанням певного предметного змісту, але знання взагалі як таке залишається для неї поза увагою, простим фактом. Генетичним проясненням цього факту саме й займається наука наук (або науковчення). Для того, щоб увійти в «науковчення», необхідно володіти його основоположеннями, яких нараховується три. Перше полягає в тому, що будь-яке знання базується на діяльній активності самосвідомості («Я»), на т. зв. «ділодії» як нерозривній єдності діяльності та її продукту (Tathandlung). Ця «ділодія» є абсолютним принципом і початком пізнання (немає нічого вищого за неї), тому вона постає також виявом глибинної свободи «Я». «Я покладає первинно просто своє буття». Цим самим наголошується, що «науковчення» виявляється аналізом самосвідомості, а те, що буде віднайдене при цьому – продуктом свободи «Я». Другим основоположенням є покладання «Не-Я» як того, що протистоїть «Я». «Я просто протиставляється Не-Я». Цей принцип пояснює існування відмінності, завдяки якій тільки і можуть бути виявлені та розрізнені феномени всередині «Я». Третє основоположення вказує на ділимість (Teilbarkeit) самої свідомості, на простір відношення «Я» і «Не-Я», який Фіхте називає дійсністю. Тому «Я», віднайдене в цьому просторі, є релятивним (дійсним, індивідуальним), а не абсолютним, як у першому основному принципі. Тут «покладаються просто подільними (teilbar) як Я, так і Не-Я». Загальна формула усіх принципів така: «Я протипокладаю в Я подільному, Я подільне Не-Я».

Друга частина роботи розпочинається розкриттям основ теоретичного знання, яке є дослідженням перебування «Не-Я» в «Я», завдяки пасивному стану «Я» і активному «Не-Я». Результатом стають п'ять синтезів (A-E), які дають у підсумку категорії мислення – «відношення», «взаємодію», «каузальність», «субстанціальність», «незалежну діяльність». Вершиною теоретичного аналізу стає «дедукція уявлення». Уявлення (Vorstellung) постає образом (Bild), який є продуктом «бування сили уяви» (Scweben der Einbildungskraft) і знаходиться в розсудку (Verstand)

як «розумом фіксованій силі уяви». З цим «образом» має справу «сила судження» (Urteilkraft) як «абсолютна здатність абстрагування» і маніфестація «розуму» (Vernunft), яка або піддає уявлення рефлексії, або від нього абстрагується.

Третя частина «О. з. н.» відкриває основи науки практичного як діяльного відношення індивідуального Я до абсолютного Я через подолання протилежності Не-Я, де абсолютне Я постає ідеалом, а Не-Я – засобом. Це відношення надає сенсу людському пізнанню – людина прагне досягти повноти свого Я (формула якої Я=Я) через «устремління» (Streben), через «потяг до рефлексії» (Trieb zur Reflexion), через «почуття туги» (Gefühl des Sehns) за цілісністю, якої кінцева істота не має, через «задоволення» або «незадоволення» своїм здійсненням мети тощо. Таким чином, суперечність між Я і Не-Я у Фіхте можливо розв'язати лише практично, безконечно переслідуючи ідеал повноти абсолютного Я. Прагнення відновлення цілісності Фіхте називає «практичним розумом».

«О. з. н.» здійснила великий вплив на сучасну для Фіхте епоху. Цією працею захоплювались романтики (І. Х. Ф. Гельдерлін, Новалис, брати Шлегелі та ін.), які вбачали у вільному «Я» принцип емансипації людини-творця в мистецтві, або пантеїстично розглядали природу (буття) як це ж саме «Я». Форма викладу (метод) – через протиріччя – вплинула на творчість Г. Гереля і Ф. Шеллінга. Шедевр свого часу, робота дуже скоро піддається нищівній критиці багатьма філософами, навіть її прихильниками в минулому (К. Л. Рейнгольд, Ф. Шеллінг та ін.). Сам Фіхте, не задовольняючись написаним, не раз її переробляв.

В.В. Приходько

«ОСНОВНІ РИСИ СУЧАСНОЇ ЕПОХИ» («Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters», 1806) – робота Й.Г. Фіхте, в якій він викладає свої погляди щодо сутності й змісту історичного процесу. В її основу було покладено курс лекцій, прочитаних у Берліні в 1804-05 (праця складається з 17 лекцій). Головна мета, яку ставить Фіхте, полягає в поданні адекватного розуміння того, чим із філософської точки зору, є сучасна епоха. При цьому філософське дослідження, за Фіхте, принципово відрізняється від емпіричного тим, що емпірик подає лише опис розмаїття фактів, тоді як філософ прагне встановити поняття «епоха», тобто звести всю невичерпність досвіду до єдиного

й загального початку. Тому лише філософське дослідження в змозі надати «історію епохи», тоді як завдяки будь-якій суто емпіричній рефлексії ми отримуватимемо тільки «хронологію епохи». Отже, реалізація мети філософського дослідження повинна розпочинатись з апіорної характеристики всієї сукупності часу та всіх можливих епох. Лише після цього має відбутись ідентифікація сучасної епохи, яка полягає у встановленні приналежності сучасності до тієї чи іншої із виділених історичних епох. Настанова на осягнення єдності часу передбачає застосування такого важливого поняття як «світовий план» (Фіхте визначає його як поняття «єдність усього земного життя людства»), з якого згодом можна вивести всі можливі історичні епохи. Метою історичного процесу, що задає загальну структуру світового плану, є встановлення між людьми відносин свободи, які б відповідали розуму.

Завдяки застосуванню даного визначення в центрі досліджень Фіхте виявляються поняття «свобода» і «розум». Перше, що можна сказати про земне життя людського роду є те, що воно складається з двох епох (періодів): а) поки рід існує не влаштовуючи відносини між його членами вільно й на основі розуму; б) коли рід здійснює розумний устрій. Стосовно першого з цих періодів, Фіхте робить одне важливе зауваження, а саме: розум може реалізовуватись як через свободу, так і у формі природної сили, чи завдяки інстинкту. Тому можливою стає така історична епоха, коли люди діють формально розумно, але без усвідомлення основи цих дій. На противагу цьому, в останню історичну епоху розум реалізується як свобода, тобто як чітке й повне усвідомлення своїх дій. Оскільки між цими двома епохами немає нічого спільного, то виникає потреба в третій (яка розташовується між першою й останньою), яку Фіхте називає епохою вивільнення від розумного інстинкту. Але між нею та першою також виникає нездоланна прірва, оскільки для того, щоб почати боротьбу з розумним інстинктом, сам розум має себе певним чином маніфестувати. Така маніфестація відбувається в четверту епоху (яка розташовується між першою та серединною). Тоді індивідуальний розумний інстинкт перетворюється на примусовий авторитет, яким наділяються окремі члени роду. У решти членів роду розум вперше негативно маніфестує себе у формі заперечення авторитету, який Фіхте визначає як примусовий порядок розумного інстинкту інших індивідів. Однак і в цьому вигляді світовий план не є завершеним. Він передбачає ще однієї епохи, коли остаточне

вивільнення від розумного інстинкту надасть людині поняття «розум» та «розумне вільне влаштування». Вона може бути визначеною як епоха науки розуму, яка сполучається з наукою дії, тобто мистецтвом влаштування всіх людських відносин відповідно до заздалегідь науково пізнаного розуму. Таким чином, історична реалізація світового плану відбувається через п'ять епох: епоха невинності (панування розумного інстинкту), епоха авторитету, епоха завершені гріховності, епоха розумної науки, епоха розумного мистецтва.

Окреслюючи сучасність, Фіхте відносить її до третьої епохи, коли людина вивільняється від авторитету, розумного інстинкту та від розуму взагалі, коли панує байдужість до істини. Він визначає її також як «епоху пустої свободи», оскільки мірилом усього в ній виступає те, що їй зрозуміло в даний момент (потяги до особистого самозбереження та особистого благополуччя), та особиста користь. На думку Фіхте, становлення третьої епохи супроводжується активним розвитком формальної науки, яка твориться республікою вчених. Однак метою кожного вченого виступає лише засвідчення самостійності їх індивідуального духу (способом, що дозволяє реалізувати цю мету, Фіхте вважає літературну діяльність, а безпосереднім механізмом – друкарство). Наслідком панування формальної науки стає захоплення епохи духом мрійливості. Оскільки індивідуальний досвід, що панує у формальній науці, є завжди обмеженим, а вона все ж таки (як наука) претендує на загальність, то подібні науковці просто вигадують репуту світу, чи добудовують на основі власного свавілля той залишок світу, який не охоплюється їх індивідуальним досвідом. Іншою характерною властивістю третьої епохи є специфіка державного життя. У дев'ятій лекції Фіхте викладає власну концепцію походження держави і вводить важливий для його системи концепт «нормального народу» (який, він за власним визнанням, запозичує з Біблії), який від самого початку виступає носієм і розповсюджувачем розумної культури (культури розуму). Необхідність «нормального народу» впливає з принципової неможливості перетворити нерозумне на розумне (навіть за нескінчену кількість тисячоліть орангутанг ніколи не перетвориться на Канта). Разом із тим Фіхте використовує поняття «абсолютна держава», під якою мається на увазі така птучна інституція, що спрямовує всі індивідуальні сили на користь роду. Абсолютна держава є лише поняттям, а основою її існування виступає тільки

розум. Однак саме це перетворює її на мету, яка повинна бути реалізована в процесі політико-правового розвитку.

Для реалізації переходу до четвертої епохи – епохи дійсної свободи – кожна людина має здійснити переоцінку всього шляхом переорієнтації від індивідуальних цінностей до родових (благополуччя всіх, самозбереження роду тощо). Реалізацією цієї переоцінки повинна стати готовність жертвувати індивідуальним (у т. ч. життям) заради роду та ідеї. Подібний пріоритет родового над індивідуальним характеризує принцип, який дозволяє перейти до четвертої епохи і тим самим сприяти реалізації світового плану. Визначальну роль у здійсненні цього переходу, як доводить Фіхте, відіграватиме релігія, оскільки саме в ній відбувається втілення ідеї, яка усвідомила саму себе.

Весь історичний процес Фіхте представляє у вигляді кола, яке дозволяє повернутись від втраченої розумності до набутої розумності. Але весь цей процес має свій глибокий сенс, оскільки людський рід повинен власноруч, через набутий історичний досвід, прийти до епохи остаточного відтворення розуму в його правах, і відповідно, – до стану абсолютної свободи. Настання цього стану означатиме кінець історії. Таким чином, описуючи історичний процес, Фіхте характеризує його не лише як чітко виражену телеологічно інтендовану послідовність, але й як замкнений цикл, що має свій початок і кінець.

Д.Є. Прокопов

«ПРО МЕЖІ ДЕРЖАВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ» («Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen», 1792) – робота, в якій *В. Гумбольдт* викладає свої погляди стосовно оптимального державного устрою, визначає сферу державного управління і характеризує наслідки спроб позитивного піклування про благо громадян. На його думку, всі попередні дослідження державних конституцій, а також чисельні проекти урядових і соціальних реформ акцентували увагу насамперед на проблемі можливостей та ступеня участі народу в процесі державного управління. Тоді як пов'язана з нею проблема щодо об'єктів державного управління та його границь залишалась за межами аналізу. Важливість цього питання Гумбольдт пояснює тим, що воно стосується кінцевої цілі будь-якої політики, а отже є однією з фундаментальних політичних проблем. Телеологічний зміст цього питання розкривається через з'ясування того, що саме повинна

держава ставити собі за мету: виключно безпеку громадян, або взагалі фізичне та моральнісне благо нації? У першому випадку найвищою цінністю проголошується свобода громадян, а отже безпека є тією єдиною річчю, яку кожен громадянин не може забезпечити власними силами. Прибічники іншої точки зору вважають, що свобода може бути обмежена не лише заради безпеки, але й заради досягнення спільного блага чи щастя громадян.

Обґрунтовуючи власну позицію, Гумбольдт висуває тезу, що розумним бажанням (тобто таким, що впливає із самої природи людського розуму) кожної окремої людини є перш за все свобода, яка конститує сутність людини і є найвищою ціллю не лише для кожного конкретного індивіда, але й для такої форми їхнього співжиття як держава. Тому вся діяльність держави повинна спрямовуватися на забезпечення цієї мети. Проте вона може бути реалізована двома шляхами: держава сприятиме щастю громадян або обмежуватиметься виключно запобіганням зла. Сприяння позитивному добробуту нації відбувається в найрізноманітніший спосіб (встановлення спеціальних торговельних тарифів, пільг, утворення державних установ, які піклуються про громадян, і т. д.). Але всі ці дії, за Гумбольдтом, мають радше негативний ефект. Зокрема він пише про такі негативні наслідки політики сприяння добробуту нації: а) підривається сила нації, громадяни звикають розраховувати не на власні сили, а на зовнішню допомогу від держави; б) сприяння добробуту супроводжується загальною уніфікацією, оскільки тоді суспільством легше керувати чи «допомагати» йому; в) якщо зовнішній добробут не супроводжується внутрішнім зусиллям, то це тільки розбещує людину; г) намагаючись сприяти добробуту всіх, держава обов'язково ігноруватиме інтереси окремих громадян; д) така держава «позитивного блага» повинна мати великі прибутки (основним джерелом яких є постійно збільшувані податки) та великий бюрократичний апарат, який в міру свого розвитку дедалі відходить від сутнісних потреб громадян. Результатом чого є висновок, що держава принципово повинна відмовитися від намагання позитивно сприяти благу громадян і обмежити свою діяльність тільки гарантуванням їх свободи. Інакше кажучи, держава повинна утримуватися від управління всіма тими справами, які можуть бути вирішені без її участі. До кола цих справ, які, за Гумбольдтом, можуть бути розв'язані без державного втручання відносяться: суспільне виховання,

сприяння моральнісному зростанню, релігійні питання. У кожній з цих сфер державне втручання матиме більше негативних наслідків, ніж позитивних. Причому особливо небезпечним є державне втручання у справи релігії та моральності, які є результатом внутрішнього духовного розвитку і де будь-які спроби державного регулювання спричиняють протидію і спотворюють зміст релігії та моралі.

Підтримання безпеки громадян відбувається в державі завдяки застосуванню методу правового регулювання. Однак, як пише Гумбольдт, законів не повинно бути надто багато, оскільки тоді вільний союз громадян рано чи пізно перетвориться на стадо рабів: «Держава, в якій громадяни змушені слідувати навіть найкращим законам, могла б бути спокійною, мирною та заможною; і тим не менш, вона здаватиметься мені купкою ситих рабів, а не союзом вільних людей, пов'язаних лише в тому сенсі, що їм не дозволяється порушувати меж чужого права». Всього він пише про три типи законів: поліцейські (ті, які стосуються виключно того чи іншого громадянина як діючої особи), цивільні (ті, які стосуються взаємодії громадян через укладання різноманітних домовленостей), кримінальні (ті, які стосуються громадян у разі порушення ними державних законів). Кожні з них мають свою специфіку. Так, наприклад, кримінальні закони повинні бути: а) невідворотними (кожне дійсне порушення закону повинно каратися); б) по можливості м'якими; в) їх можна застосовувати лише по відношенню до свідомих і винних дій; г) навіть до злочинця держава повинна ставитися як до людини, яка має права; д) жодна людина не може вважатись злочинцем тільки на основі підозри. По відношенню до цивільних законів повинен обов'язково дотримуватись принцип диспозитивності, а також ряд інших вимог, які Гумбольдт ретельно описує в XI главі «П. м. д. д.».

Таким чином, у своїй роботі Гумбольдт обґрунтовує ряд положень, які пізніше знайшли свого подальшого розвитку в представників ліберальної традиції. Зокрема, він визначає державу як «допоміжний засіб», а людину та її свободу – як ціль, формулює «принцип необхідності» стосовно держави: державна діяльність має розповсюджуватись тільки туди, де в цьому є необхідність, визначає співвідношення прав держави і прав громадян. Незважаючи на те, що перше повне видання цієї праці вийшло лише в 1851, вона мала вплив на розвиток ліберальної філософії далеко за межами Німеччини (Д.С. Міллер, Е. де Лабуле, та ін.).

Д.Є. Прокопов

РЕЙНГОЛЬД (Reinhold) Карл Леонард (1758-1823) – нім. філософ, один із перших популяризаторів кантівської критичної філософії, яка згодом отримала назву «пкільне кантіанство». Осн. праці: «Листи про кантівську філософію» (1786-87), «Дослід нової теорії людської здатності уявлення» (1789), «Доповіді щодо питання про виправлення попереднього невірного розуміння філософії» (1790), «Фундамент філософського знання» (1791). Його листування з *I. Кантом* є одним із важливих джерел вивчення процесу розвитку кантівської критичної системи. Так, саме в листі Р. наприкін. 1787 Кант повідомляє про початок роботи над третьою критикою, яка покликана завершити критичну систему і віднайти апіорні принципи для такої здатності як почуття задоволення і незадоволення. Для пізнього Р. характерне перенесення акцентів на проблеми теоретичної філософії, але тим поштовхом, який змусив його стати кантіанцем, була практична філософія Канта, в якій він побачив можливість примирення розуму та серця, і яку він визначив як «благотворну революцію» у філософії. При цьому слід зазначити, що серед багатьох кантіанців, які намагались «покращити» Канта шляхом відмови від поняття «річ у собі», Р. принципово наголошує на необхідності застосування цього поняття, оскільки лише завдяки йому стає можливим пояснення походження змісту наших уявлень.

Важливе місце у філософській творчості Р. посідає йенський період, коли він спробував надати нового обґрунтування кантівській філософії. На думку Р., Канту вдалось успішно віднайти апіорні принципи для всіх основних здатностей людини, але при цьому він так і не дав чіткого визначення того основоположного й універсального принципу, який би дозволив об'єднати три критики. Винайдення цього принципу становить завдання «елементарної філософії». Для досягнення цієї мети Р. пропонує рухатись не від окремих здатностей до їх єдності (як це робив Кант), а від єдності до аналізу тих чи інших конкретних здатностей. Змістом такої єдності може виступати лише певна «центральна функція» всіх видів розумової діяльності, яка, трансформуючись, дається в знаки в кожній окремій функції. При цьому зазначену центральну функцію не можна ввести у філософію завдяки процедурі умовиведення, оскільки вона є його умовою, і більш того – вона повинна бути фактом і містити в собі безпосередню достовірність. Цією центральною функцією за Р. є діяльність уявлення, в якій

сполучаються свідомість суб'єкта та свідомість об'єкта. Але при цьому уявлення не є тотожним ані суб'єкту, ані об'єкту, оскільки в кожному уявленні ми завжди можемо чітко відокремити його суб'єкт від його об'єкта. Завдяки суб'єкту уявлення набуває своєї форми, а завдяки об'єкту – змісту. Подібна логіка тлумачення поняття «уявлення» (яке формується як результат поєднання апріорних розсудкових форм із впливом речей у собі на людську чуттєвість) дозволила Р. доволі легко пояснити мотиви кантівського протиставлення чуттєвості й розсудку. Водночас таке значення уявлення, яке йому надає Р., змусило його ще більше загострити проблему існування речей у собі та можливостей їх пізнання. Адже, якщо вплив речі на чуттєвість, а потім і саме уявлення, не є тотожними речам як таким, то ці речі можна тільки мислити, але їх жодним чином не можна пізнавати. Саме ця рейнгольдівська переробка Канта стала головним об'єктом критики з боку *Ф.Г. Якобі*. Також з критикою тлумачення кантівської філософії Р., а також його власної філософії, виступив *Г.Е. Шульце* в праці «Енезідем, чи про основи рсальної філософії, розбудованої в Єні паном Рейнгольдом». Історичні оцінки рейнгольдівського критицизму не є однозначними. Так, скажімо, визнаючи незаперечний внесок Р. у популяризацію кантівської філософії, *В. Віндельбанд*, тим не менш, відмічає, що таке кантіанство, хоча і стало більш простим, доступним і прозорим, але при цьому багато в чому втратило свою глибину, і тільки ще більше загострило дуалізм між практичним і теоретичним розумом.

Д.Є. Прокопов

РІЧ У СОБІ (Ding an sich; thing in itself; chose en soi; cosa in se) – філософське поняття, за допомогою якого мислиться річ сама по собі, як вона існує об'єктивно, поза й незалежно від форм суб'єктивного її сприйняття в людській діяльності й пізнанні; одне з найскладніших і найсуперечливіших, та разом із тим, ключових понять категоріальної структури «критичної» філософії *Канта*, одна з опор усієї її гносеологічної конструкції, співвідносне з поняттями: «річ для нас», «явище». Термін Р. у с. у нім. філософії Нового часу був уведений *М. Мендельсоном* та *О. Баумгартеном*. Поряд із цими поняттями Кант уживає споріднені до них: «ноумен» (надчуттєвий, інтелігібельний, лат. – intelligibilia, рос. – умопостигаемый) і «феномен» (чуттєвий), які походять від Платона та неоплатоніків і набувають широкого вжитку в середньовічній та новій філософії. Співвідношення цих пар понять

у Канта далеке від ясності. Немає одностайної точки зору і в кантознавців. Р. у с. і ноумен трактуються, то як синоніми, то як узагалі взаємовиключні поняття, то ноумен тлумачиться як поняття про Р. у с., то редукується лише до певного значення Р. у с.

Філософія взагалі розпочинається з роздвоєння світу на світ, який він є за своєю сутністю, і яким він нам з'являється. У Новий час це роздвоєння було переведено переважно в гносеологічну площину, а саме: пізнаваний чи не пізнаваний світ? У кантівській філософії воно придбало чітке теоретичне й операціональне навантаження, набуло значення ґрунтового та до тонкощів продуманого розрізнення Р. у с. і речі для нас, непізнаваного, але існуючого й мислимого, умоосязного, інтелігібельного світу, і пізнаваного світу явищ. Кант піде не дав поняттю Р. у с. формальної, логічно несуперечливої дефініції. Воно в нього полісемантичне, вживається в різних, часом не зовсім чітко віддеференційованих значеннях. Але це пояснюється як складністю зафіксованої в цьому понятті проблеми, так і тим, що вона багато в чому вперше усвідомлюється у всій цій складності й гостроті. Принципом для виокремлення різних значень поняття Р. у с. є та функція, яку воно виконує у вченні, різність тих завдань, для вирішення яких це поняття залучається. Кожне нове значення постає тоді не лише як розширення його змісту, а й як його поглиблення. Утім, не виключається і можливість того, що це не різні значення одного поняття, а різні поняття, які через певні причини позначенні одним і тим самим терміном. Передусім Р. у с. знадобилася Канту для пояснення походження відчуттів, змісту нашого знання. Вона – поза і незалежно від нас існуюча річ, яка «збуджує (afficiere)» нашу чуттєвість і є джерелом відчуттів, змісту, «матеріалу» знання, а також «розбуджує» апіорні форми споглядання та мислення. Визнання цього значення «Р. у с.» найбільш випукло засвідчує матеріалістичну тенденцію суперечливого кантівського вчення. Воно було для Канта принциповим. І коли Фіхте намагався його заперечувати, той змушений був доповнити друге видання «Критики чистого розуму» (1787) спеціальним параграфом «Спростування ідеалізму», в якому категорично наполягав на визнанні ним поза і незалежно від нас існуючих речей. Якщо в першому виданні «Критики» Кант сам дав привід до інтерпретації Фіхте, стверджуючи, що «... те, про існування чого можна робити висновок лише як про причину даних сприйнять, має лише сумнівне існування», то в другому

він зайняв менш двозначну, й фактично матеріалістично спрямовану, позицію: «... Скандалом для філософії та загального людського розуму лишається повинність приймати лише на віру наявність речей поза нами (від яких ми отримуємо весь матеріал знань, навіть і для нашого внутрішнього чуття) і неспроможність протиставити який-небудь задовільний доказ тому, хто надумав би піддавати це сумніву». Свій «трансцендентальний ідеалізм» Кант ретельно відмежовує від берклівського «догматичного» ідеалізму, за яким речі є «плодом уяви». Кант, навпаки, наголошує на тому, що «у нас стосовно зовнішніх речей є також досвід, а не одна лише уява...». Світ явищ уже самим фактом свого існування доводить буття *P. u. s.*, містить у собі вказівку на щось інше, яке лежить «в основі явищ» і його уявлення «не тільки припустимо, але й неминуче». «... Правильно вважаючи предмет відчуттів лише явищами, ми тим само визнаємо, що в основі їх лежить річ у собі, хоча ми не знаємо, яка вона сама по собі, а знаємо тільки її явище, себто той спосіб, яким це невідоме щось впливає на наші відчуття».

У своєму другому значенні поняття *P. u. s.* тотожне поняттю «ноумен». У «Критиці чистого розуму» цей термін уперше зустрічається в «Трансцендентальній аналітиці» (розділ «Про підстави розрізнення всіх предметів узагалі на *Phaenomena* і *Noumena*»). Під ноуменом Кант розуміє якусь річ, оскільки вона не є предметом нашого чуттєвого споглядання, й тому це поняття має лише негативне значення. «Сукупність ноуменів» – «інтелігібельний світ», «невідоме щось». Це не «трансцендентні сутності», які досягаються якоюсь нечуттєвою пізнавальною здатністю, а предмети, що не пізнаються. Але вже в цьому значенні Кант залишає за собою можливість перейти від негативного до позитивного значення ноумена, він не спалює за собою мости. Поняття «ноумен», як «демаркаційне поняття», що забороняє нам переносити поняття чуттєвого світу на надчуттєвий світ, зробило його достовірним, дало «можливість і необхідність» його мислити. Крім чуттєвого світу з його законом причинності, Кант відкрив ще й позачуттєвий світ, який живе за своїми особливими законами – законами свободи. У цьому значенні це «демаркаційне» поняття водночас ще й «проблематичне», воно не закриває раз і назавжди розумові шляхи до невідомого, незнаного, а «вказує» на нього.

Третє значення – це непізнаване, знання про незнання, яке через пізнавальну невичерпність світу (як углиб, так і «вшир») та нескін-

ченність пізнання, завжди є. Йдеться не про дотепер непізнане (для позначення якого Кант уживає поняття «предмети можливого досвіду»), а про те, що завжди залишається таким.

Четверте значення Р. у с. здобуває в «трансцендентальній діалектиці». Це — «душа», «світ», «бог». Ці ноумени набувають значення «трансцендентальних ідей». Вони не мають адекватних собі предметів, але й не є порожніми поняттями, свідчать про те, «що не всі можливі речі, суть предмети досвіду». Кант заперечує об'єктивне існування цих трьох квазіоб'єктів: душі (як безумовної сукупності всіх явищ внутрішнього відчуття), світу (безумовне всіх явищ зовнішнього відчуття), і Бога (безумовне всього обумовленого взагалі). Душа — це не деяка об'єктивна реальність, а ідея реальної єдності явищ внутрішнього відчуття, яка, хоча досить мало може бути теоретично доведена (утім, як і спростована), є найважливішим керуючим регулятивним принципом дослідження духовного життя. Світ — це ідея загального зв'язку, завдання, що поставлене розсудковій розумом, дошукуватися у сфері досвіду все більш повного пізнання умов, невикорінна потреба в завершеному синтезі. Безумовного не можна пізнати, воно недосяжний ідеал пізнання, але воно може й повинно мислитися й мислиться з необхідністю. Незважаючи на свою недосяжність, цей ідеал панує над усією роботою пізнання і спрямовує її, адже пошук одиничних зв'язків, встановлення відношення обумовленості являє цінність лише тому, що ці зв'язки розглядаються в залежності від усе більш високих і глибоких зв'язків, і що таким чином пізнання прагне до останнього й абсолютного зв'язку, досягти якого він не може ніколи. Бог — це теж лише ідея, яка тлумачиться як ідеал чистого розуму. Він є думка про можливий досвід в його абсолютній повноті.

П'яте значення Р. у с. має в «Критиці практичного розуму». Це — «свобода волі», «безсмертя душі», «Бог». Вони не предмети, речі, що сприймаються відчуттями, і навіть не інтелігібельні, «ноуменальні сутності», й не лише ідеї теоретичного розуму, а «постулати» розуму практичного.

Ці постулати нерівноцінні. Свобода принципово відрізняється від інших постулатів практичного розуму і її можна виокремити як окреме, шосте значення Р. у с. Свобода «одна-однісінька з усіх ідей чистого розуму, предмет якої факт». «Поняття свободи... є опорою (Sclu stein) усієї будівлі системи чистого, навіть спекулятивного

розуму». Свобода — єдина з усіх ідей спекулятивного розуму, можливість якої хоча ми й не досягаємо, але знаємо а priori. Якщо існування Р. у с. як джерела (причини, основи) відчуттів, як факт, засвідчує явище, то факт свободи засвідчує мораль. Вона дозволяє нам «хоч мимцем», але все ж таки заглянути «у царство позачуттєвого». На необхідність і реальність ноуменального світу «вказує нам..., позитивно визначає й дозволяє нам дещо пізнати про нього» моральний закон, «...основний закон нечуттєвої природи і чистого інтелігібельного світу». Тут ноумен уже не «гіперболічний об'єкт», не «проблематичне», «демаркаційне» поняття, а деякий міст між теоретичним і практичним розумом. Воно вже не лише негативне поняття, що заперечує спекулятивному розумові виходити за межі предметів досвіду, воно вже не заперечує категорично «все позитивне в пізнанні речей як ноуменів», а «більш того, позитивно визначає цей світ», «інтелігібельний світ». Щодо свободи як Р. у с., агностицизм дещо пом'якшується, перестає бути жорстким.

Сьоме значення Р. у с. має в «Критиці здібності судження». У ній Р. у с. — це «речі як цілі природи самої по собі», «природа в цілому як система цілей», людина як «остання ціль природи», «кінцева ціль існування світу». Можна виокремити ще й восьме значення. Термін «Р. у с.» Кант застосовує й до людського розуму в цілому (не кажучи вже щодо можливих розумних істот), до суб'єкта пізнання та моральної дії взагалі, оскільки він розглядається поза емпіричним застосуванням. Адже «...сам розум не є явище і не підлеглий ніяким умовам чуттєвості».

Учення Канта про Р. у с. суперечливо. *Ф. Якобі* говорить: «Без такої передумови я не можу увійти в систему, а з такою передумовою не можу в ній залишатися». Або ще гостріше: «Річ у собі є таке поняття, без якого не можна увійти в систему Канта, але з яким не можна з неї вийти». Після того як ієнський проф. *К.Л. Рейнгольд* (1758-1823), якому належить велика заслуга в популяризації кантівської філософії, видав свої «Листи про філософію Канта» (1786-87), в яких він намагався викласти кантівське вчення систематично й популярно, пояснити важкі й темні її місця, всі протиріччя цього вчення (насамперед поняття Р. у с.), приховані в «темній в'язі» кантівського тексту, буквально спливли на поверхню. Зaslуга одного з перших критиків «трансцендентального ідеалізму» *Г.Е. Шульце* (1761-1833), що він уперше визначив ці протиріччя (хоча лише в межах теоретичної філософії). Головне

них — це протиріччя між визнанням існування, буття Р. у с. та її непізнаваністю. Адже, якщо вона непізнавана, то звідки ми знаємо про її існування? Гегель доведе, що знання буття — це знання, причому необхідне, і, виходячи з нього, розгорне систему абсолютного знання — Логіку. Та сам Кант ніколи б не погодився з тим, що він агностик. Його т. зв. агностицизм — не спосіб спростування наукового знання, а, навпаки, — спосіб його обґрунтування. Він гаряче вірить у прогрес науки. «Спостереження й аналіз явищ проникають усередину природи, і невідомо, як далеко ми з часом просунемося в цьому». Непізнавана кантівська Р. у с. лише нагадує, що меж пізнання нема і бути не може. Енгельс, який піддав агностицизм нищівній і ґрунтовній критиці, був змушений сам врешті-решт визнати: «Безконечне настільки ж пізнавано, наскільки і непізнавано». Кант лише проти лженауки і прескраснодушних просвітницьких сподівань на всемогутність наукового знання. Адже окрім безконечної невичерпності світу взагалі, в ньому існують сфери, які для науки є таємницею, оскільки в них утрачають будь-який сенс будь-які «чому?». Передусім — це моральний всесвіт та світ прекрасного. Кант убачає велич людини та її могутність в опорі не лише на науку, а й на всі форми світовідношення людини: науку, мораль, філософію, релігію, мистецтво. Якщо агностицизм Юма був хибним, то агностицизм Канта однобічний. Але не менш однобічною була й гіпергностична, когнітивістська позиція Гегеля. Істина знаходиться між цими крайніми точками зору. Шульце виявив ще й таке протиріччя Р. у с. Одне з принципових положень вчення Канта є теза про принципову незастосовність категорій (як і апріорних форм споглядання) до Р. у с. Однак він застосовує до неї не лише категорію існування, але й категорію причинності, коли однією з головних її функцій вважає бути причиною відчуттів. Тобто Кант, як вважав Шульце, неправомірно розширює сферу дії причинності. По суті, Кант застосовує до Р. у с. не тільки категорії існування та причинності, а майже всі категорії, зокрема: єдності, множини, загального, основи, можливості, дійсності, необхідності. Весь подальший розвиток післякантівської філософії вимагав звільнення вчення Канта від цих протиріч. Р. у с. стала основою мішенню для нападок супротивників учення і головною проблемою його прихильників. Канта критикували «справа» і «зліва». «Справа» — за її визнання в першому значенні, себто як поза і незалежно від нас існуючої речі, яка є причиною відчуттів. «Зліва» — за те,

що Кант вважав її непізнаваною. Безкомпромісним критиком «справа» був Фіхте, пізніше – неокантіанці. Найослідовнішою критикою «зліва» була критика філософії Канта марксистами. Гегель критикував Канта і «зліва», і «справа». Він категорично виступив проти непізнаваності Р. у с., вважаючи позицію Канта наслідком недіалектичного способу мислення. Але, разом із тим, витлумачив Р. у с. ідеалістично, як «об'єктивно суцільний» розум, на противагу розуму, що «самоусвідомлює себе».

Попри всі вади (суперечливість, багатозначність), а багато в чому й завдяки їм (звільнить Канта від протиріч і ви загубите Канта), це глибоке вчення про Р. у с. виявилось врешті-решт надзвичайно потужним і плідним. Завдяки йому Канту вдалося чітко вказати на джерело відчуттів, змісту знання, і збудника апріорних форм споглядання й мислення; довести принципову неспроможність метафізичних претензій на позадосвідне знання та здійснити ґрунтовну критику метафізики XVII-XVIII ст.; наголосити на нескінченності та суперечливості пізнавального процесу; віднайти важливу ланку між теоретичним і практичним розумом, теоретичною й практичною філософією; чітко виокремити та окреслити ті сфери людської життєдіяльності, які виходять за межі наукового знання (мораль, релігія, мистецтво); побудувати фундаментальну, вражаючу своєю докладністю, вишуканістю й довершеністю, теорію ідеалів (гносеологічного, морального, естетичного).

Ю.В. Кушаков

«СИСТЕМА СВІТОВИХ ЕПОХ» («System der Weltalter») – курс лекцій, що були прочитані Шеллінгом у Мюнхені в 1827-28. Особливе значення цього курсу обумовлене тим, що в ньому представлено шеллінгівське бачення нового етапу розвитку філософії, який він окреслює поняттям «позитивна філософія». Водночас, робота має надзвичайну цінність, оскільки в ній ми знаходимо в завершеному вигляді думки, що розроблялись починаючи з 1810, важливі елементи щодо розуміння філософії міфології та філософії одкровення, а також цікаву полеміку з Гегелем представлену в перших лекціях курсу. Система позитивної філософії складається, відповідно до задуму Шеллінга, з чотирьох частин: історико-філософського вступу (історико-філософська проблематика), позитивної філософії як такої («С. с. е.»), філософії міфології та філософії одкровення (кожній з двох останніх частин Шеллінгом було присвячено окремі роботи). «С. с. е.» утворює ядро

позитивної філософії. Про подібне центральне місце цієї праці свідчить й те, що навіть структурно в ній представлено елементи висвітлення Шеллінгом проблем історичного розвитку філософії (історії філософії присвячені лекції 6-14, а також частково 15-23) і надано чисельні посилання на проблеми, які мають бути розглянуті в межах філософії міфології та філософії одкровення.

У вступній частині свого лекційного курсу (лекції 1-6) Шеллінг представляє власне бачення філософії та її сутності. На його думку, філософія не може бути зведеною до певного освітнього процесу, метою якого є накопичення необхідної кількості спеціальних знань, розбудова та відтворення ряду формул і умовиводів (розповсюдженню подібного сприйняття філософії, як вважає Шеллінг, особливо допомігав *Х. Вольф*). На відміну від подібного дидактичного сприйняття філософії, її слід уявляти собі як природну потребу серця й духу, яка змушує людину шукати в кожному знанні його основу і розглядати всі окремі предмети як членів єдиного всеохоплюючого організму, який виростає з безодні природи та підноситься до сфери чистого духу. Але зазначена «природність» філософії містить у собі одну суттєву небезпеку. Справа в тому, що виходячи з власного буття, людина прагне продемонструвати все в контексті саме цього відносного типу буття. Більше того, людське буття виявляється не лише відносним, але й негативно-сущим, що не дозволяє багатьом філософам піднятися до усвідомлення позитивно-сущого, якому належить абсолютне буття, і яке визначається поняттям «Бог» (*Gott*). Цю небезпеку Шеллінг окреслює як «негативний принцип філософії». Його було покладено в основу практично всіх попередніх філософських систем, які виходили з пріоритету логічних зв'язків. Протилежністю цьому є зв'язок історичний. У ньому фіксується вже не просто абстрактна необхідність, а певне діяння. Однак відношення Бога до світу не є ані виключно логічним, ані лише історичним: у ньому поєднуються обидва зазначені моменти. Тому історичні та логічні системи не протистоять одна одній. Їх зв'язок можна представити завдяки наступній формулі: логічним системам, які складають основу негативної філософії, не вистачає позитивного змісту, і, отже, вони, хоча й не є суцільно хибними, але явно демонструють власну недостатність. У цьому сенсі Шеллінг виступає з прямою критикою науки логіки Гегеля (вона, на його думку, є хибною тому, що виключає позитивне і видає себе за це позитивне)

та його проекту енциклопедії філософських наук (оскільки спроба створення енциклопедії філософії серйозно звужує цілі філософії та деформує її сутність).

Головним недоліком негативної філософії є її нездатність пізнати саме суще як те, що справді існує, існує в акті діяння. Існування не може бути виведеним із сутності, що фактично й виступає стимулом появи позитивної філософії. Проте теза про абсолютну протилежність негативної та позитивної філософії навряд чи є коректною, адже сам Шеллінг неодноразово вказує, що позитивна філософія не стільки заперечує негативну, скільки дає поштовх для подальшого розвитку філософії. Негативна філософія сама визнає свою недостатність і тим самим вивільнює місце для позитивної філософії. Оскільки негативна філософія надає розуму знання сутності речей, то позитивна філософія висвітлює речі з боку їх дійсного існування. Перша з них рухається від сутності до існування (*philosophia ascendens*), а друга – від існування до сутності (*philosophia descendens*). Однак подібна специфіка позитивної філософії, що дається в знаки в її безпосередньому зв'язку з досвідом, обумовлює її принципово незавершений характер, оскільки сам досвід ніколи не закінчується. Ось чому в позитивній філософії, за визначенням, ніколи не можна поставити остаточної крапки.

Наступним важливим моментом, який лежить в основі розмежування між негативною та позитивною філософією є феномен часу. Негативна філософія завжди виходить з теперішнього часу (*Gegenwart*), який розглядається як результат дії причин, що мали місце в минулому. У цьому сенсі час світу і час як такий повністю співпадають. Більше того, цей час фактично перетворюється на вічність, оскільки нескінченній кількості наслідків відповідає нескінченна кількість причин, у результаті чого як минуле, так і майбутнє перетворюються на «вже-не-тепер» та «ще-не-тепер». Формулою таким чином витлумаченого часу стає послідовність: «a+a+a...». На противагу цьому, істинний час репрезентується формулою «a+b+c...», а тому він має виходити за межі світу і не співпадати з часом світу. Разом із часом за межі даного (явленого) світу здатна вийти й людина. Завдяки окресленому акту виходу вона отримує позитивне знання про те, що знаходиться за межами цього світу, тобто позитивне знання про Бога. Це знання постає у формі знання світових часів чи, як каже Шеллінг, «світових епох».

Отже, однією з основних проблем, що стає предметом шеллінґівського аналізу і формує своєрідне ядро позитивної філософії як такої, є вчення про Бога-творця. Фактично він постає як абсолютне буття, що існує поза межами розуму, поза будь-яким мисленням, яке постійно випереджає мислення і є безумовно трансцендентним буттям. Головною властивістю Бога-творця є його ексцентричність, тобто субстанція Бога, його божественність (Gottheit) полягає в його дії, в його відношенні до світу, Господом якого він є. Але у формулі «Господь буття» корениться не тільки єдність Бога і світу, а й їх розбіжність, оскільки Господь буття і саме буття не можуть бути тотожними. Отже, відношення Бога до світу стає динамічним, чи точніше, як каже Шеллінґ, – живим.

Представлений у «С. с. е.» виклад історії філософії Шеллінґ розпочинає з Р. Декарта, основною заслугою якого є відхід від схоластики. Але Декарт надав філософії класичного негативного характеру. Фактично франц. мислитель трансформував вихідне питання філософії «Що є першим і важливішим?» у питання «Що є першим і важливішим для мене?». Результатом акцентування на субстанції, що мислить, став дуалізм духу й тіла та повна неспроможність переходу від actus cogitandi до абсолютного суб'єкта. Розвитком системи Декарта став спінозізм, в основу якого кладеться поняття «абсолютна субстанція». Система *Ляйбніца* представляється Шеллінґом лише як витончений спінозізм, який згодом деградував до суб'єктивного раціоналізму та вольфіанського догматизму. Спробами відродження філософії стали системи *Канта*, *Фіхте* та самого Шеллінґа (останній кладе в основу системи не окреме Я як субстанцію, а абсолютне Я як всезагальну субстанцію). Однак продуктивні шеллінґівські ідеї, запропоновані ним у філософії тотожності, були спотворені Гегелем та *Ф.Г. Якобі*. На цьому й закінчується історія негативної філософії та розпочинається позитивна філософія.

Д.Є. Прокопов

«СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ІДЕАЛІЗМУ» («System des transzendentalen Idealismus», 1800) – одна з осн. праць Шеллінґа йенського періоду. Видана в 1800, але в її основу було покладено курс лекцій з трансцендентального ідеалізму, який читався *Шеллінґом* в йенському ун-ті, починаючи з 1798. Доволі часто система трансцендентального ідеалізму розцінюється в критичній історико-філософській

літературі як альтернатива натурфілософії. Але вже у вступі Шеллінг наполягає, що ці системи є одним і тим самим шляхом, але пройти його можна у двох напрямках: від суб'єкта до об'єкта (система трансцендентального ідеалізму) та від об'єкта до суб'єкта (натурфілософія). Джерелом будь-якої трансцендентальної філософії, за Шеллінгом, виступає суб'єктивне, тому її першим кроком є сумнів у реальності об'єктивного, а найбільшою загрозою, яку відчуває трансцендентальний філософ, є втручання елементів об'єктивного в суб'єктивний принцип знання. Подібне чисте суб'єктивне знання Шеллінг називає трансцендентальним і виділяє дві його основоположні властивості: а) для нього існування зовнішніх стосовно свідомості речей є не більш ніж забобою; б) воно має штучний характер, оскільки тотожні для звичайної свідомості положення «я існую» й «існує зовнішній світ речей» мисляться в ньому як принципово відмінні тези. Тому в трансцендентальному знанні об'єкт розчиняється в самому акті пізнання і набуває своєї реальності лише як корелят актів свідомості. Подібна інтерпретація трансцендентального знання дозволяє Шеллінгу ввести поняття «трансцендентальна настанова», зміст якої полягає у вимозі постійної самооб'єктивації суб'єктивного. Таким чином основним органом трансцендентального знання виступає виключно внутрішнє почуття, яке може надати розуміння конструктивним актам свідомості. Філософське дослідження, що ґрунтується на цьому почутті, повинно задовольняти двом базовим вимогам. По-перше, воно має залишатись постійно дієвим, тобто невпинно продукувати акти інтелігенції. По-друге, мусить постійно здійснювати рефлексію щодо зазначених продуктивних актів, тобто одночасно виступати суб'єктом й об'єктом внутрішнього споглядання. Результатом подібної практики філософського дослідження і виступає трансцендентальна філософія, яка, за словами Шеллінга, виводить реалізм з ідеалізму, здійснюючи тим самим процес матеріалізації законів інтелігенції та перетворення їх на закони природи. Проте, як і будь-яка система, ця система повинна мати свій основоположний принцип, який, за визначенням, повинен знаходитись у самому знанні. Таким принципом є визнання існування точки, в якій об'єкт і його поняття, предмет і уявлення про нього абсолютно і без будь-якого опосередкування єдині. У розділі, присвяченому дедукції принципу трансцендентальної філософії, Шеллінг визначає цю точку через поняття «самосвідомість» і обґрунтовує, що

з неї можна вивести всю систему знання, продемонструвати механізм виникнення світу з внутрішнього принципу духовної діяльності.

Структурна розбудова шеллінгівської трансцендентальної філософії виглядає наступним чином: теоретична філософія, практична філософія, телеологія та філософія мистецтва. У самій праці вони представлені дуже нерівномірно – найбільшу увагу Шеллінг приділяє теоретичній та практичній філософії. Перше завдання трансцендентальної філософії полягає в тому, щоб показати яким чином уявлення можуть об'єктивно співпадати з незалежними від них речами. Цю частину системи Шеллінг називає теоретичною філософією. Наступна мета – продемонструвати те, яким чином об'єктивне і незалежне від свідомості буття може бути видозміненим відповідно до того, як воно мислиться. Цю другу частину трансцендентальної філософії Шеллінг називає практичною філософією. В її основу він покладає наступні положення: а) початок свідомості може бути витлумаченим лише як процес самовизначення; б) будь-який акт самовизначення може бути поясненим тільки через вплив іншої свідомості (при цьому специфічною властивістю сфери практичного виступає те, що у волінні інтелекція виступає одночасно як ідеалізуюча і як реалізуюча діяльність, тобто об'єкт набуває зовнішньої стосовно нього мети); в) бажання завжди спрямовується на зовнішній об'єкт, оскільки в акті вільного самовизначення Я знищує всю матерію свого уявлення, завдяки чому набуває повну свободу по відношенню до об'єктивного і стає причиною матерії власного уявлення.

Однак між двома зазначеними сферами (теоретичного та практичного) виникає суперечність: друга теза вимагає панування ідеального над емпіричним, перша – емпіричного над ідеальним. Вирішенням цього протиріччя є третя частина трансцендентальної філософії – телеологія, під якою Шеллінг розуміє науку про цілі природи. У ній означене протиставлення вирішується завдяки введенню Шеллінгом принципу своєрідної «наперед встановленої» гармонії волі чи свідомого і позасвідомого. Зрозуміло, що при цьому він звертається до поняття «доцільність» і формулює наступні два положення телеології відповідно до принципів трансцендентального ідеалізму: а) природа має являти себе як доцільний продукт; б) природа не є доцільною у власному продукуванні. Тобто, сама природа є одночасно об'єктивованим продукуванням (і в цьому сенсі вона може тлумачитися як вільна

дія) та позасвідомим спогляданням цього продукування (що визначає її як сліпу необхідність). Але трансцендентальна філософія, на думку Шеллінга, повинна закінчувати тим, з чого вона розпочалась. Ця тотожність повинна бути виведена з чисто суб'єктивного принципу, і це означає, що в житті людини ми повинні знайти таку сферу діяльності, де взаємодоповнюються свідоме і позасвідоме, де одне неможливе поза іншим. Цю тотожність Шеллінг знаходить у мистецтві, яке він окреслює як єдино вічний та істинний органон і документ філософії, що постійно підтверджує те, чого неспроможна дати сама філософія, а саме – наявність позасвідомого в його дії та в його тотожності із свідомістю. Інакше кажучи, те, що у філософії створюється лише штучно, для мистецтва є вихідною і визначальною умовою. Отже, четвертою частиною трансцендентальної філософії стає філософія мистецтва, і нею відбувається самозамкнення системи: та вихідна основа гармонії між суб'єктивним та об'єктивним, яка на початку у своїй тотожності була надана лише у формі інтелектуального споглядання, повністю виводиться у витворі мистецтва із суб'єктивного та стає суцільно об'єктивною.

Видання «С. т. і.» викликало доволі неоднозначну реакцію у філософських колах. Зокрема, полеміка Шеллінга з *Фіхте* з приводу основних положень цієї роботи згодом спричинила повний розрив їх стосунків. Сам Шеллінг у більш пізніх своїх роботах («Мюнхенські лекції з історії філософії» та «Філософія одкровення») відносив систему трансцендентального ідеалізму до періоду негативної філософії, на зміну якому приходить позитивна філософія, повне викладення якої так і залишилось одним з його численних незавершених проєктів.

Д.Є. Прокопов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ (від лат. *transcendere* – виходити за межі) – поняття, яке використовується *І. Кантом* у кількох значеннях, що тісно пов'язані між собою. Т. дослідження є дослідженням можливості чи застосування апріорного знання. Однак не будь-яке апріорне знання Кант визначає Т. Ним є виключно таке апріорне знання, завдяки якому ми дізнаємось, що певні уявлення (наочні уявлення чи поняття) застосовуються чи можуть існувати виключно апріорно, а також знання про його можливості. Отже, в структурі Т. питання завжди міститься елемент «як можливе?». Т. знання ніколи

не може містити в собі даних щодо емпіричного походження того чи іншого положення, а лише про те, як воно апріорно відноситься до предметів досвіду (саме за цієї причини простір не можна визначити як Т. уявлення). Специфіку Т. знання можна продемонструвати шляхом порівняння чистої логіки з Т. логікою. Проте термін «Т.» Кант використовує не лише стосовно знання. Так, наприклад, поряд зі звичайною рефлексією (якою є свідомість відношення даних уявлень до різних здатностей пізнання) він виокремлює Т. рефлексію, яку визначає як акт, завдяки якому порівняння співставляється з уявленням взагалі, з пізнавальною здатністю, що його породжує, і в результаті якого формується знання чи порівнюються уявлення як такі, що належать до чистого розсудку або чуттєвого наочного уявлення.

Відповідно до Т. принципу досвід із необхідністю підпорядковується апріорним уявленням. З цієї причини за метафізичним тлумаченням Кант завжди надає Т. Загалом Т. може бути визначене як принцип необхідного підпорядкування досвідних даних апріорним уявленням, чи, інакше кажучи, як принцип необхідного застосування апріорних уявлень до досвіду.

Д.Є. Прокопов

«ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ДУХУ» («Phänomenologie des Geistes», 1807) – найскладніший і разом із тим найбагатший за змістом твір Гегеля, в якому вперше викладені основні положення системи «абсолютного ідеалізму». Задумувався як перша частина системи науки (вийшов в друку під назвою «System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes»). З побудовою остаточного варіанта системи «Ф. д.» почала розглядатися Гегелем як вступ до системи та її перший набрис. Маркс влучно охарактеризував цей твір як «... істинний витік й таємницю гегелівської філософії». Труднощі, які доводиться долати для розуміння праці, пов'язані не лише з новаторством гегелівського підходу до вирішення кардинальних філософських проблем та складністю самих проблем, але й з особливостями самого тексту праці. Гегель сам бачив його недоліки: недостатньо «ясний і цільний виклад», «включення подробиць» («баласту»), що «зашкодило баченню цілого», «порушення форми в останніх частинах». Він вважав, що «досить багато місць потребує багаторазової переробки», й мав намір здійснити це у другому вид. (вийшло в 1832), але встиг прокоректувати лише перші аркуші «Передмови». Тому розумінню праці допомагають

насамперед стислі виклади феноменології у «Філософській пропедектиці» (Гегель читав її в 1808-11) та у «Філософії духу» (1817), а також аналіз трьох «відношень» «мислення до об'єктивності» в першій частині «Енциклопедії філософських наук» (т. зв. «Малій логіці»). Більш ґрунтовне вивчення «Ф. д.» можливе лише за умови звернення до тих праць, в яких була в систематичній формі здійснена розробка тем, які у «Ф. д.» Гегель тільки окреслив: «Філософія духу», «Філософія права», «Філософія історії», «Лекції з естетики», «Лекції з філософії релігії», «Лекції з історії філософії». Композиція книги така: «Передмова», «Вступ» та три розділи. Перший («Свідомість») складається з трьох підрозділів: «Чуттєва достовірність або «це» і гадка», «Сприйняття або річ та ілюзія», «Сила і розсудок, явище і надчуттєвий світ». Другий («Самосвідомість», «Істина достовірності себе самого») містить у собі дві частини: «Самостійність і несамостійність самосвідомості; панування й рабство», «Свобода самосвідомості; стоїцизм, скептицизм і нещасна свідомість». Третій розділ залишився без загальної назви і складається з чотирьох підрозділів: «Розум», «Дух», «Релігія», «Абсолютне знання».

У «Передмові», яка є останньою за часом написання і найбільш ясною частиною тексту, викладено гегелівське розуміння предмета і методу філософії, природи філософського знання, мету та завдання «Ф. д.», основні методологічні принципи її побудови як першої частини науки. Філософія є знанням про абсолютне. «Абсолютне є дух, таке вище визначення абсолютного». Дух є субстанцією всієї дійсності, всієї світобудови. Але він не є нерухомою її основою, а субстанцією, яка разом із тим є суб'єктом, що розгортається в історичному житті людей та їх пізнанні. Завдяки впертій і важкій праці людства дух «приходить до самого себе», відкривається. Абсолютний дух — це «дух, що знає себе як дух». Самопізнання — «власний закон духу». Адекватною формою «одкровення» духу є Наука (філософія як наука). Проте Наука, знання духом самого себе, не з'являється у світі раптом і відразу, мов Афіна з голови Зевсу, а потребує «страждання, терпіння й роботи». Дослідженням цього хресного шляху духу, «його Юлгофи», і є «Ф. д.». Абсолютне є тотожністю найзагальніших протилежностей, якими є мислення й буття. Тому тотожність мислення й буття має бути основним принципом істинної філософії. Цей принцип уперше поклав в основу своєї філософії Шеллінг, але він його, вважає Гегель, лише

«вистигнув», а не довів. Доведення принципу тотожності мислення та буття, який є паролем до входу в істинну філософію, й дається у «Ф. д.» — науці «*п'ю знання, що з'являється*» як «одкровення» духу. Як явища духу ще не є духом у його сутності, в його істині, так «Ф. д.» — це ще тільки «шлях до науки», але «шлях до науки сам уже є наукою». Філософія має бути наукою. «Моїм наміром було — сприяти наближенню філософії до форми науки». Тотожність протилежностей незбагненна розсудком, але й марні сподівання на безпосереднє знання, чуття, віру (*Гаман, Якобі, Шлайєрмахер*, ієнські романтики), чи то інтелектуальне споглядання (Шеллінг). Гегель проти «натхнення й туманності», «пророчих промов», які «з презирством дивляться на визначеність». «... Як буває порожня широта, так буває й порожня глибина». Знання не повинно бути в езотеричному володінні кількох окремих осіб. Існує єдиний відповідний пункт, що веде до розуму, до науки — це розсудок, який розкладає конкретне, надає йому визначеності. «Розсудкова форма науки — це всім наданий і для всіх однаково прокладений шлях до неї, й досягти за допомогою розсудку розумного знання є справедливою вимогою свідомості, яка приступає до науки». Розсудок є дещо спільне і для науки, і для ненаукової, повсякденної свідомості. Формою й знаряддям наукового пізнання є поняття. «... Тільки в *понятті* істина володіє стихією свого існування».

Феноменологія — це, власне, гегелівська теорія пізнання, яка докорінно відрізняється від усіх попередніх гносеологічних учень, і ця відмінність знаходить вираження передусім у висхідних принципах її побудови. Найперше — це принцип історизму; теорія пізнання свідомо будується як узагальнення історії пізнання. Остання, у свою чергу, лише компонент історії людства, історії культури у всіх її проявах як у реальному житті, так і у свідомості та самосвідомості (економічних, соціальних, моральних, правових, політичних, релігійних, естетичних, філософських). Гносеологічні закономірності вилетені в тканину культурно-історичного досвіду людства. Логіко-гносеологічні механізми й форми, послідовний ряд ступенів пізнання, «формувань свідомості» досліджуються Гегелем на фоні всесвітньо-історичних образів, «гештальтів» (*Gestalten*). Суб'єктом пізнання виступає не окремий індивід, а Світовий Дух (персоніфікована суспільна свідомість) у його історичному розвитку. Проте дух пізнає все ж тільки через конкретну людину (Ньютон, Руссо, Кант тощо), яка, щоб пізнавати, має засвоїти

те, що людство вже знає, тобто здобути освіту. Гегель відкриває дуже важливий закон духовної діяльності, закон збігу онтогенезу духовного розвитку з його філогенезом. Освіта окремого індивіда є повторення в стиснутому й скороченому вигляді того шляху, яке пройшло людство у своєму історичному розвитку. «Окремий індивід повинен... пройти ступені освіти загального духу» і «треба витримати довжину цього шляху, тому що кожен момент необхідний» і «на кожному з них треба затриматися, тому що кожен момент є деяка індивідуальна цілісна форма...». Мета науки – осягнення істини. Гегель вніс вагомий внесок у розробку діалектичної теорії істини. Істина, по-перше, є системою, внутрішнім, необхідним зв'язком елементів, визначень, органічною цілісністю. «Істинною формою, в якій існує істина, може бути лише наукова система її». Вона, по-друге, є системою, що розвивається. Гегель поділяє точку зору *Аристотеля*, за якою істина є відповідністю знання предметів. Але для нього ця відповідність, збіг є не миттєвим актом, а процесом подолання розходжень, різниць. Дійсним цілим є не один результат, а результат разом із своїм становленням. Методом розгортання змісту є діалектика. Кожен подальший ступінь розвитку духу (свідомості) не відкидає попередній, а «знімає» (*aufheben*) його (заперечує, зберігає і тим самим піднімає його на більш високий, конкретний ступінь).

У «Вступі» Гегель з'ясовує сутність механізму феноменологічного аналізу свідомості, що відповідає об'єктивній діалектиці самої свідомості, яку він називає «досвідом свідомості». Поняття «свідомість» має у «Ф. д.» два значення: по-перше, це одна з форм духу, «формуотворень духу», що пізнає, поряд з іншими формами (самосвідомістю, розумом, власне духом); по-друге, це форма духу, що пізнає, взагалі. Підзаголовок «Ф. д.» – «Наука про досвід свідомості». У «Пропедевтиці» Гегель взагалі назвав свій курс – «Феноменологія духу, або Наука про свідомість». Свідомість є відношенням Я, знання до негативного щодо Я предмета, суб'єкта пізнання до об'єкта пізнання. «Свідомість, власне кажучи, – це відношення Я до будь-якого предмета, байдуже внутрішнього чи зовнішнього». В аналізі цього відношення можна йти (і попередники Гегеля справді йшли) двома шляхами. Можливе уявлення, що предмети існують поза свідомістю самі по собі як дещо чуже й готове. Цей спосіб уявлення Гегель називає «реалізмом». Можливе й прямо протилежне уявлення, а саме, що свідомість сама створює собі цей свій світ і сама

свою діяльністю цілком або частково виробляє чи модифікує визначення цього світу. Цей спосіб уявлення — «ідеалізм». Але можливий ще й третій підхід, який і впроваджує Гегель. «Тут слід розглядати взагалі визначення речей тільки взагалі як певне відношення об'єкта до суб'єкта». Пізнання є не однобічним покладанням об'єктом суб'єкта, і не настільки ж однобічним покладанням суб'єктом об'єкта, а діалектичною взаємодією суб'єкта та об'єкта. Теорія пізнання стає вже не вченням про пізнавальні здатності душі, як це було в Канта, а вченням про планікельні відношення суб'єкта й об'єкта. Свідомість порівнює знання й предмет. У цьому порівнянні виявляється невідповідність знання предмету. Предмет «у собі» інший ніж знання про нього. Свідомість змінює знання, приводить його у відповідність із предметом. Та зі зміною знання змінюється предмет, з'являється, «спливає» новий предмет. Причина цього в тому, що свідомість збагатилася в ході своєї взаємодії з предметом, горизонт її розширився, в поле її зору попали нові речі та відношення. Причому цей рух відбувається в самій свідомості. Новий предмет не випадково потрапляє в поле зору знання, а «по суті належить цьому знанню». «... Новий предмет виник завдяки *обертанню* (Umkehrung) самої свідомості». Джерело розвитку «формувань свідомості» знаходиться, таким чином, не в предметі, як це здається пересічній свідомості, а в активності самої свідомості. Предмет у цьому русі втрачає видимість самостійності, зовнішності щодо свідомості, й свідомість переконується в «духовній», «ідеальній» природі всіх «предметів», з якими їй доводиться мати справу. Відповідно до відмінності свого предмета свідомість має три ступені. Предмет є або об'єкт, що протистоїть Я (свідомість), або саме Я (самосвідомість), або дещо предметне, яке настільки ж належить і Я, — мислення (розум). Ці визначення не взяті емпірично ззовні, а суть моменти самої свідомості. У «Свідомості», у свою чергу, вирізняється три ступені: «чуттєва достовірність», «сприйняття» та «розсудок». На ступені «чуттєвої достовірності» свідомості здається, що саме вона — найконкретніше знання про предмет, та це — ілюзія; сумнівне багатство «чуттєвої достовірності», як тільки ми його спробуємо виразити в мисленні, випаровується до найабстрактнішого знання — знання буття предмета. Сприймаюча свідомість має справу з речами та їх властивостями, предмет роздвоюється на внутрішнє й зовнішнє й у цьому роздвоєнні перебуває розсудок. Останній розглядає речі в сприйнятті лише як явища, за якими він намагається

віднайти внутрішнє. Таким внутрішнім є закон явищ. Закон – це загальне в речах; загальне ж – це мислення. Маючи справу із законами, свідомість має справу із самою собою. Так дається перехід від свідомості до самої свідомості. Остання тлумачиться як породження таких найважливіших соціальних відношень як залежність (панування й підкорення) і праця. Гегель все більше у своєму аналізі враховує соціальну та діяльну природу свідомості. Самосвідомість не є вихідною формою, клітинкою аналізу свідомості, як це мало місце в *Канта* і *Фіште*. І в духовному розвитку людства, і в духовному розвитку окремої людини це більш пізня, похідна від свідомості форма. Традиційній для Нового часу гносеологічній моделі «суб'єкт-об'єкт» Гегель протиставив більш продуктивну модель «суб'єкт-суб'єкт-об'єкт». Справді, наше знання є безпосереднім відображенням не предметів, а нашої діяльності з предметами, опосередкованої спілкуванням з іншими Я. У ході подальшого аналізу індивідуальна свідомість виступає все більш опосередкованою всім змістом історії духовної культури людства. Гегель ще не визначив більш чіткі формули-градації основних ступенів розвитку духу – «суб'єктивний», «об'єктивний» і «абсолютний» дух, як це буде у «Філософії духу». Мистецтво ще не витлумачується як форма абсолютного духу, а віднесене до розділу «Релігія». У розділі «Абсолютне знання» жодного разу не вживається термін «філософія». Гегель вважає, що філософія перестає бути філософією («*любов'ю до знання*»), а стає Наукою («*дійсним знанням*»). У розділі «Дух» в орбіту феноменологічного аналізу втягуються соціальні феномени, форми суспільної свідомості. На початку феноменологічного руху предмет протистояв свідомості як щось чуже їй, в поступі історії духу ця сторонність «знімається», долається. Причалом духу є тотожність знання й предмета.

Кінець «Ф. д.» є початком Науки (системи абсолютної філософії, її першої частини – Логіки). Але є й більш глибокий зв'язок: Логіка – це «знята» феноменологія. «Буття», що сплило, як момент істини, на першому щаблі феноменологічного аналізу, стає першою категорією Логіки. Досить вибрати моменти тотожності знання й предмета, суб'єктивного й об'єктивного у феноменологічному русі, і ми отримуємо «*Науку логіки*». «Якщо у феноменології духу кожен момент є різницею між знанням та істиною і є рух, в якому ця різниця знімається, то наука, навпаки, не містить цієї різниці та її зняття, а оскільки момент має форму поняття, то він об'єднує в безпосередній єдності предметну форму істини і самості, що знає себе. Момент виступає

не як рух переходу — із свідомості чи представлення в самосвідомість і зворотно, а його чиста форма, що звільнена від його явища у свідомості, чисте поняття і подальший рух останнього залежить єдиною від його чистої визначеності. Навпаки, кожному абстрактному моменту науки відповідає деяке формоутворення духу, що з'являється, взагалі». У Логіці дух виступає не у формі свідомості, а у формі мислення. Логіка має своїм предметом не пізнавальні відношення суб'єкта до об'єкта, а відношення категорій, форм мислення, які тотожні формам буття.

Ю.В. Кушаков

«ФІЛОСОФІЯ ПРАВА» («*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*», 1821) — праця *Г.В.Ф. Гегеля*, в якій представлено його суспільно-політичні погляди, а також його вчення про державу і право. У першому вид. робота мала назву «Підвалини природного права й науки про державу. Основи філософії права», проте згодом у науковий обіг увійшла традиція більш короткого її найменування — «Ф. п.». У стислому енциклопедичному вигляді основні положення, що пізніше увійшли до «Ф. п.», були викладені Гегелем у третій частині «Енциклопедії філософських наук» (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817), де розділ «Об'єктивний дух», що включає вчення про право, моральність (*Moralität*) та моральнісність (*Sittlichkeit*), розташовано між розділами «Суб'єктивний дух» та «Абсолютний дух». У «Ф. п.» Гегель демонструє процес діалектичного руху поняття «право» від його абстрактної форми (власність, договір, неправдо) до конкретної (сім'я, громадянське суспільство, держава). З цим також пов'язана специфіка «Ф. п.», оскільки, виступаючи описом другого етапу розвитку духу, саме поняття «право» визначається в ній як дедуктивно наявне. Тобто зміст ключових для «Ф. п.» понять «право» й «свобода» було отримано ще в процесі розвитку суб'єктивного духу. Водночас, оскільки кінцевою метою розвитку об'єктивного духу є держава, то метою філософії права виявляється витлумачення держави як прояву розуму. У цьому сенсі гегелівське вчення про державу принципово відрізняється практично від усього, що було написано до нього, оскільки його робота спрямована не на розбудову певної ідеальної моделі держави (з точки зору того, якою повинна бути держава), а на розуміння того, яким чином можна пізнати державу як моральнісну тотальність, як в ній поєднуються й взаємообумовлюються

розумність і дійсність. У цьому контексті стає більш зрозумілою й відома гегелівська теза «що розумне, те дійсне; й що дійсне, те розумне».

Для того, щоб адекватно зрозуміти внутрішню логіку «Ф. п.», необхідно звернути увагу, що ключове для цієї роботи поняття («право») Гегель використовує в трьох основних значеннях: право як свобода (ідея права), право як форма свободи (специфічне право) та право як закон (позитивне право). Про неприпустимість редуції права до поняття «закон» Гегель попереджає у вступі до «Ф. п.», оскільки в цьому випадку філософська дисципліна перетвориться на позитивну юриспруденцію. Разом з тим, він всіляко намагається уникнути протиставлення права закону, оскільки сам закон є нічим іншим як загальною й визначеною формою права, яка надається йому в процесі законодавчої діяльності. Закон є формою вираження права. Зрозуміло, що існують випадки, коли законодавець (ним може виступати чи одноосібний чи колегіальний орган) спотворює зміст права і видає несправедливі закони (тобто такі, які не відповідають принципу свободи), але це не означає, що ці два явища є протилежними. Адже, як пише Гегель, той факт, що насилля й тиранія іноді стають елементами позитивного права (набувають свого законодавчого закріплення), не робить їх необхідними складовими закону.

У «Ф. п.» Гегель виокремлює три основні етапи розвитку поняття «право»: абстрактне право, моральність та моральнісність. Абстрактне право є першим зрушенням поняття «право» в напрямі від абстрактного до конкретного. Подібний рух вільної волі обумовлюється тим, що вона прагне отримати власне наявне буття. Першою формою здійснення свободи виступає володіння чи власність, яка, у свою чергу, набуває подальшої конкретизації через набуття статусу всезагальної норми. Останнє стає можливим завдяки договору, який закріплює й захищає власність правовою нормою. Специфікою договору є те, що його предметом є лише одиничні зовнішні речі, а в основі його сили лежить обоюдна індивідуальна воля (воля окремих індивідів-власників), яка може легко порушуватись, оскільки над цими індивідуальними волями не височіє нічого, що було б здатне впливати на них. Так з'являється поняття «неправо». Проте перш ніж бути подоланим об'єктивно, «неправо» має бути зняте в суб'єктивній формі. Отже, реалізація права у формі договору має виключно зовнішній характер. Тому для того, аби воно стало загальним ще й з точки зору індивіда,

ною повинно бути внутрішньо прийнятим цим індивідом. Право мусить утвердитися і в суб'єктивній сфері. Утвердження права в суб'єкті Гегель розглядає в розділі моральність, де серед основних аналізованих ним понять знаходимо: «намір», «вина», «благо», «добро», «совість». Подальший рух у бік моральності пояснюється тим, що моральна свідомість завжди має індивідуальний характер і ґрунтується на особистих переконаннях тієї чи іншої людини, тоді як добро й право повинні реалізуватись ще й в загальній об'єктивній формі.

Свого об'єктивного значення моральність набуває завдяки моральності. Остання знімає в собі моральність, оскільки моральнісне містить елементи добродчинності та добродпорядності. Добродчинність визначається Гегелем як моральнісне, оскільки воно є рефлексованим в індивідуальному, визначеному природою характері, а добродпорядність — як проста відповідність індивіда своїм обов'язкам стосовно тих умов, в яких він знаходиться. Першою об'єктивацією свободи на рівні моральності виступає сім'я, яку Гегель окреслює як безпосередню субстанціональність духу. Аналіз сім'ї проводиться ним відповідно до трьох ознак: шлюб, сімейна власність, виховання дітей та розлучення. Інститут шлюбу поєднує в собі момент природний й духовний. Але як таке право на рівні сім'ї дає себе знати лише в момент її розпаду (чи то в наслідок смерті одного з подружжя, чи як результат розлучення), коли втрачається її природна єдність. Отже, сім'я як моральнісна єдність існує лише доти, доки вона має як свою основу природну єдність. Крім сім'ї, в момент її розпаду Гегель знаходить у суспільному житті ще одну специфічну форму єдності, яка може існувати і при цьому зберігати свою форму (на відміну від сім'ї) без природної єдності. Такою формою виступає громадянське суспільство, в якому люди ставляться один до одного як автономні правові одиниці незалежно від того чи лежить в основі їх стосунків сімейна єдність чи ні. Як члени громадянського суспільства окремі особи перетворюються з родичів (як це було на рівні сім'ї) на громадян, які відчувають потребу один в одному, а також усвідомлюють необхідність впорядкування внутрішніх відносин. Основою громадянського суспільства є окремий індивід як громадянин, а в основі його функціонування лежать приватні інтереси. Громадянське суспільство конституюється через три моменти: система потреб (завдяки якій у громадянському суспільстві виділяються три стани: субстанційний, формальний й загальний), система правосуддя

(кожен член громадянського суспільства має право шукати суду і обов'язок постати перед ним), захист індивідуального інтересу та превенція випадкових збоїв за допомогою поліції й корпорацій. Проте крім індивідуальних інтересів, на яких засновується функціонування громадянського суспільства, існує ще й загальний інтерес. Саме він і стає основою виникнення держави, в якій, за Гегелем, відбувається «зняття» громадянського суспільства. Представлена Гегелем у «Ф. п.» послідовність не повинна тлумачитись історично (тобто спочатку сім'я, потім – громадянське суспільство, і лише після – держава). Це виключно логічна послідовність, оскільки, наприклад, розвиток громадянського суспільства вже передбачає існування держави як своєї основи. Водночас, крім зняття громадянського суспільства, виникнення держави, за Гегелем, має ще один важливий наслідок: разом з державою виникає історія. Це дозволяє йому зробити логічний крок до наступної частини своєї філософської системи – філософії історії.

Внутрішнє теоретичне значення «Ф. п.» полягає в тому, що вона виступає (поряд з філософією релігії, філософією історії, історією філософії) однією з окремих філософських наук, що забезпечує осягнення процесу самовизначення абсолютної ідеї. У цьому сенсі вона є органічною й необхідною частиною всієї системи філософії Гегеля. Разом з тим, зазначена праця має високе загальнотеоретичне, чи точніше – загальнонаукове значення, оскільки в ній Гегелем розробляються такі ключові поняття, як «право», «держава», «громадянське суспільство» тощо, які є центральними для сучасної філософської, політичної й правової науки.

Д.Є. Прокопов

ФІХТЕ (Fichte) Йоганн Готліб (1762-1814) – представник класичного нім. ідеалізму, засновник «науковчення», продовжувач ідей Канта, створив власну філософську систему трансцендентального ідеалізму («ідеал-реалізм» або «реал-ідеалізм»). Головні праці: «Критика усілякого одкровення» (1792), «Про поняття науковчення, або так звану філософію» (1794), «Основа загального науковчення» (1794-95), «Основоположення природного права» (1796-97), «Науковчення нова methodo» (1796-99), «Система вчення про моральність» (1798), «Призначення людини» (1800), «Замкнута торгова держава» (1800), «Науковчення 1801-02», «Науковчення 1804», «Головні риси сучасної епохи» (1804-05), «Про сутність вченого» (1805), «Наставляння до бла-

женного життя» (1806), «Промови до німецької нації» (1807-08), «Науковчення в загальних рисах» (1810), «Факти свідомості» (1810), «Вчення про право» (1811-12), «Вчення про моральність» (1812), «Трансцендентальна логіка» (1812), «Вступні лекції до науковчення» (1811-13), «Факти свідомості» (1813). Більшість з них – лекційні курси і популярні доповіді, які не були опубліковані за життя Ф.

Початок філософської діяльності ознаменований впливом на Ф. філософських вчень *І. Канта*, *Ф. Г. Якобі*, *К.Л. Рейнгольда*, від яких він запозичує ідеї свободи, примату практичного розуму над теоретичним («антиспінозизму»), необхідності єдиного принципу, з якого повинна виводитися уся філософська система знання. До 1800 в центрі уваги Ф. перебуває структура свідомості, яка розкривається через взаємодію «Я» і «Не-Я». В основі Я-свідомості лежить первинна творча діяльність, «ділодія» (Tathandlung), яка включає і діяльність, і продукт цієї діяльності. «Ділодія» постає, по-перше, єдиним генетичним принципом для розуміння «Я» і викладу системи самосвідомості, а по-друге – вираженням свободи нашої «самості». Людина має активну, діяльну природу. Через нерозуміння фіхтевської філософії, і особливо поняття «Я», філософа звинуватили в атеїзмі (1799), в підміні бога індивідуальним «Я». Це стало приводом до зміни форми викладу Ф. своєї філософії, що безпідставно видавалося за докорінну зміну в його філософській творчості. Відтепер для Ф. головним стає розкриття відношення самосвідомості й Абсолюту. Він вводить нові поняття для розв'язання поставленої проблеми: місце самосвідомості посідає поняття «абсолютне знання», яке постає «образом» «абсолютного буття» (esse in se ipso actu). Свобода постає генетичним принципом творчого «бачення» (das Sehen) первинної активності Абсолюту. У своєму лекційному курсі «науковчення» від 1804 Ф. розгортає феноменологію цього вільного «бачення», вступаючи в полеміку з *Шеллінгом* та *Гегелем* із приводу розуміння абсолютного. Абсолют є «ніщо» для знання, а філософія постає «пізнанням непізнаваного» (Begreifen des Unbegreiflichen). Окрім розкриття свободи в теоретичній і практичній філософії, Ф. намагається з'ясувати її роль в прикладній філософії. В «Основах природного права» свобода стає принципом інтерсуб'єктивної спільноти, принципом формування людини в суспільних відносинах через «призов» (Aufguf) іншого до вільного саморозвитку, ґрунтом для соціального буття. У «Головних рисах сучасної епохи» та «Промовах

до німецької нації» Ф. розгортає свою філософію історії як аналіз стану нім. суспільства і програму його розвитку, тобто як виявленням ступеню свободи та способів її подальшого розвитку. У праці «Наставлення до блаженного життя» викладена філософія релігії, в якій остання тлумачиться як переживання «любові Бога», яке необхідно вимагає моральнісної практики життя. Філософія Ф. істотно вплинула на філософські вчення Шеллінга, Гегеля, *К. Маркса*. Її ідеї живили не в останню чергу представників Баденської школи неокантіанства (В. Віндельбанд, Г. Рікерт, Е. Ласк), італ. неогегельянства (Б. Кроче, Д. Джентіле), феноменології (Е. Гуссерль), комунікативної філософії (Ю. Габермас), трансцендентальний прагматизм (К.-О. Аппель). У Росії осередком фіхтеанства на поч. ХІХ ст. був Харківський ун-т, де викладав учень Ф. нім. проф. Й. Б. Шад. Наприкін. ХІХ – на поч. ХХ ст. у Росії та Україні особливий інтерес проявляється до прикладної філософії Ф. (філософії релігії, філософії історії).

В. В. Приходько

ФОЙЄРБАХ (Feuerbach) Людвіг Андреас (1804-1872) – видатний нім. філософ-гуманіст, засновник антропологічного матеріалізму, представник нім. класичної філософії. Нар. в сім'ї відомого правознавця Ансельма Фойєрбаха. Після закінчення гімназії навчався спочатку на теологічному ф-ті Гейдельберзького ун-ту, потім у Берлінському ун-ті, де із захопленням слухав лекції *Гегеля*. У 1828 захистив в Ерлангенському ун-ті дисертацію «Про єдиний, загальний та безкінечний розум», основна теза якої – «розум не вичерпаний у християнстві», і став приват-доц. цього ж ун-ту; читав курси «гегелівської філософії» та історії нової філософії. Уже в цей час у нього виникають певні сумніви щодо філософії Гегеля, які резюмуються в трьох питаннях: «Як мислення відноситься до буття, як логіка відноситься до природи?»; «Яке відношення філософії до релігії?»; «Яке відношення філософії Гегеля до сучасності та майбутнього? Чи не є вона як світ думки світ минулого?». На перші два запитання відповіді вже знайдено: «Не було б природи, ніколи логіка, ця непорочна дівка, не породила її із себе»; «існуючі релігії уміщують безкінечно багато огидного й несумісного з істиною». Третє було лише поставлено. Саме з цих сумнівів розпочато самостійний шлях Ф. у філософії, проте для остаточного розмежування з Гегелем та ідеалізмом у всіх його формах знадобиться ще майже 10 років (це розмежування маніфестуватиме стаття «До критики філософії Гегеля», 1839).

У 1830 Ф. звільняють за анонімно видану працю «Думки про смерть і безсмертя», в якій він заперечує особисте безсмертя і стверджує лише безсмертя людського розуму. Безсмертний один лише бог, але бог є любов, і любляча людина причетна безсмертю. Біблія – лише епізод в «спосі людства», справжнє «слово боже» містить у собі всесвітня історія. Ун-тетські кафедри стають віднині для нього назавжди закритими і він всюде відокремлене життя, яке цілком присвячує письменницькій діяльності. З 1836 майже безвиїзно жив у селі Брукберг, з 1859 – в Рехенберзі, де провів останні роки в злиднях. Ф. не був байдужим до політичного життя Німеччини та інших країн, гаряче вітав революцію 1848, в 1870 вступив до соціал-демократичної партії, але активної участі в політичній діяльності не брав. Найважливішими його творами є: трьохтомна «Історія нової філософії» (1833-38); «До критики філософії Гегеля» (1839); «Сутність християнства» (1841); «Підготовчі тези до реформи філософії» (1842); «Основні положення філософії майбутнього» (1843); «Сутність релігії» (1845); «Проти дуалізму тіла й душі, плоті й духу» (1846); «Питання про безсмертя з точки зору антропології» (1846); «Лекції про сутність релігії» (1851); «Теогонія» (1857); «Про спіритуалізм і матеріалізм, особливо в їх відношенні до свободи волі» (1866); «Євдемонізм» (написана в 1867-69).

Філософську еволюцію розпочав як гегельянець, потім розмежувався з Гегелем і створив власну антропологічну філософію. «Моєю першою думкою був Бог, другою – Розум, третьою й останньою – Людина». Його філософія «перетворює людину, включаючи і природу як базис людини, в *єдиний, універсальний і вищий* предмет філософії», перетворює антропологію в «універсальну науку». Проте істинне розуміння сутності людини можливе, на його думку, лише за умови подолання релігійного світогляду. Тому головною своєю справою Ф. вважав з'ясування сутності релігії та її розвінчання. Усі його твори «мають одну мету, одну волю й думку, одну тему. Ця тема є саме релігія та теологія і все, що з ними пов'язано». Проблеми релігії й теології «завжди були головним предметом мого мислення й мого життя». Релігія не є просто продуктом нецтва та обману, вона вкорінена в природі людини, в умовах її життя. Витоком релігійної віри є відчуття залежності, безсилля людини щодо непідвладних її волі стихій і сил (природних чи суспільних). Релігія є відчуженням свідомості; «в релігії людина роздвоюється в самій собі: вона протиставляє собі бога як дещо протилежне їй»; «безконечна чи

божественна сутність є духовна сутність людини, яка, однак, відокремлюється від людини і постає як самостійна істота». Те, що людина думає про Бога, — це лише відчужене усвідомлення людиною самої себе. Бог не творець людини, а її творіння. Релігія відіграє в житті людей негатиивну роль, вона паралізує прагнення людини до кращого життя в реальному світі, замість перебудови цього світу сподівається на покірне і терпляче очікування прийдешньої надприродної віддяки. Але релігія не є якоюсь випадковістю, яку можна просто знищити, вона — необхідна й істотна форма духовного життя. Ф. зовсім не хоче скасувати релігію, а лише вдосконалити її. Це буде релігія без бога, релігія любові людини до людини. Предмет релігійного почуття — «дещо інтимне, найінтимніше, найбільш близьке людині». «Бути без релігії — значить думати тільки про себе; мати релігію — значить думати про інших». Але Ф. розмежовує філософію й релігію. Якщо Гегель вважав, що вони різняться лише за формою, то Ф. убачає цю різницю в самій їх сутності. Утім, це стосується не будь-якої філософії. Щодо ідеалістичної філософії взагалі, гегелівської спекулятивної філософії зокрема, то вони, справді, відмінні від релігії тільки за формою. Ідеалістична спекулятивна філософія є лише раціоналізованою теологією.

Від критики релігії Ф. переходить до критики ідеалістичної філософії. Головний недолік ідеалізму — ототожнення мислення та буття. «Філософія Гегеля є усунення протиріччя між мисленням і буттям, як воно було висловлене особливо *Кантом*, але — помітьте собі! — це тільки усунення даного протиріччя в межах самого протиріччя, в межах одного елемента, в межах мислення. У Гегеля мислення — це буття; мислення — суб'єкт, буття — предикат». Проте «...мислене буття не є дійсне буття ... образ цього буття поза мисленням — матерія, субстрат реальності». Тому, щоб віднайти істину ідеалістичної філософії, треба перевернути її з «голови на ноги», стати на матеріалістичну точку зору: «... Буття — суб'єкт, мислення — предикат». Утім, Ф. не задовольняє як нім. «вульгарний матеріалізм» (Л. Бюхнер, К. Фогт, Я. Молешотт), який зводив мислення до буття, до функції мозку (мозок виділяє мислення подібно до того, як печінка виділяє жовч), так і франц. «механістичний матеріалізм» (Ж.О. Ламетрі, К.-А. Гельвецій, П.-А. Гольбах, частково *Д. Дідро*), для якого людина — просто «жива машина». Ф. намагається навіть термінологічно відмежуватися від цих форм матеріалізму і не називає своє вчення матеріалізмом. «Істина не є ні матеріалізм, ні ідеалізм».

Проте це була історично нова форма матеріалізму – антропологічний матеріалізм. «Гегель почав із буття, з поняття буття, або з абстрактного буття; то чому ж бо не почати із самого буття, тобто реального буття». Світ розглядається Ф. як органічна цілісність, у центрі якої – людина. У критиці гегелівського ідеалізму та раціоналізму, в розробці антропологічної філософії Ф. рухався в тому ж напрямку, що й його видатні співвітчизники – Шляйєрмахер, Шлегель, Гумбольдт, пізній Шеллінг. Перший протиставляв Гегелю примат особи; другий наполягав на вивченні філософією не лише духовності, а й тілесності людини; третій вважав, що філософією цереоцінюється розумність людини і недооцінюється та обставина, що людина є «продуктом природи», та наголошував на важливості для розуміння людини вивчення мови. Свій основний аргумент проти Гегеля Ф. запозичив саме в Шеллінга, який критикував Гегеля за його панлогізм, за те, що природа в нього – це лише «агонія поняття». Щодо матеріалізму, то й тут Ф. спирався насамперед на ідеї своїх співвітчизників. «Нема нічого більш помилкового, – вважав він, – ніж виводити нім. матеріалізм із «Системи природи» (головна праця Гольбаха – Ю. К.)... Німецький матеріаліст не є позашлюбним сином, плодом незаконних стосунків нім. науки з іноземним духом, він справжній німець». Матеріалістичні тенденції були вже у вченнях І. Канта, Г. Лессінга, Й. Гете, К. Кнебеля, Ф. Шеллінга, навіть Гегеля, не кажучи вже про Г. Форстера та братів Гумбольдт. «Базис» людини – природа, а її сутністю є не розум, як вважав Гегель, а якнайперше – чуттєвість, яка тільки й відкриває «таємницю взаємодії» субстанції, тіла й душі, Я, які «для колишньої абстрактної філософії» були лише «абстрактними сутностями». Але чуттєвість Ф. розуміє не вузько, як це мало місце в новоєвропейській сенсуалістичній традиції, а в її всезагальній формі; як основа розуму, вона має значення одиничної індивідуальної безпосередності та всезагальності. Саме через чуттєвість Ф. вдається вийти на конкретного живого індивідуума як мислячу, діяльну істоту, здатну до спілкування. Він конструює досить глибоку діалектику теоретичної, практичної та індивідуально-особистісної точок зору на людину. Суспільна природа людини не залишилася поза увагою Ф., але він рішуче проти того, щоб особистості приносилися в жертву суспільству та історичному прогресу. У Ф. багато визначень сутності людини, ось одне з найхарактерніших: «У волі, мисленні й чутті міститься вища, абсолютна сутність людини як такої й мета її існування. Людина існує, щоб пізнавати, любити й хотіти.

Але яка мета розуму? – Розум. Любові? – Любов. Волі? – Свобода волі. Ми пізнаємо, щоб пізнавати, любимо, щоб любити, хочемо, щоб хотіти, тобто бути вільними... Істинно досконале, божественне тільки те, що існує заради себе самого». «Вища, абсолютна сутність людини» – це сама конкретна людина. «Філософія майбутнього», як називав свою філософію сам Ф., – не лише філософія людини й філософія *про* людину, але й філософія *для* людини; головне її завдання – повернути людині свою власну сутність, звільнити її й від Бога релігії, й від Розуму спекулятивної філософії.

З ім'ям Ф. пов'язаний «антропологічний бунт» (якщо не антропологічна революція) проти Гегеля, проти тиранічного панування загального розуму над індивідуальною й конкретною людиною, над особою. Цей бунт був водночас, як свідчить історія думки, бунтом проти *Маркса*, в якого місце гегелівського абсолюту – Розуму, Духу, – зайняв новий абсолют – Суспільство. Ф. не був персоналістом, він поділяв багато в чому головний недолік нім. класичної філософії від Канта до Маркса – антиперсоналізм, але йому вдалося уникнути крайнощів і глухих кутів як гегелівського диктату світового духу і марксовського соціологічного колективізму, так і антропологічного індивідуалізму в дусі Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, М. Шелера. Ф. знаходиться на вершині гуманістичної думки ХІХ ст., тоді як із Маркса й Ніцше починається теоретичний розпад гуманізму, його перетворення в антигуманізм (С.Л. Франк). Він відкрив таке базисне й універсальне комунікативне відношення людини до світу, до іншої людини і до самої себе, як «Я-Ти», над яким уже тільки надбудовується картезіанське суб'єкт-об'єктне відношення як похідне, як явище другого порядку. Діалогічне розуміння природи людини та її активності зумовлює й діалогічне тлумачення Ф. природи філософської істини й діалектики. «Істинна діалектика не є монологом самотнього мислителя із самим собою – це діалог між Я і Ти». «Мислитель лише остільки діалектик, оскільки він – супротивник самого себе. Засумніватися в самому собі – вище мистецтво й сила...». Сьогодні вже майже подолане пануюче впродовж довгого часу уявлення, за яким Ф. не зрозумів гегелівської діалектики і відкинув її. Він не прийняв лише її спекулятивну сторону. Молодий Маркс не був уже такий неправий, коли наголошував, що Ф. – «єдиний мислитель, у якого ми спостерігаємо *серйозне, критичне* ставлення до гегелівської діалектики; тільки він один зробив справжні відкриття в цій галузі». Ф. за способом

мислення не метафізик, а діалектик, але це не гегелівська діалектика, а відносно самостійна форма – діалогічна діалектика.

Ф. був видатним істориком філософії. Він створив історико-філософське вчення, яке за багатьма параметрами перевершувало найпотужніше в його час історико-філософське вчення Гегеля: і в плані побудови теорії історико-філософського процесу, і в плані розробки методології історико-філософського дослідження, і щодо конкретних здобутків в аналізі філософських учень Нового часу. Зневажливе ставлення до вчення Ф. є безпідставним. Б. Рассел у своїй «Історії західної філософії» про нього взагалі не згадує, неокантіанець О. Лібман вважав, що Ф. здійснив відчайдушний стрибок «із позахмарної височини абсолютного ідеалізму в глибоке болото найдурнішої картопляної філософії»; для другого неокантіанця – В. Віндельбанда – великий нім. філософ був лише «заблудлий син німецького ідеалізму», «ірраціоналістичний паросток гегельянства». Не можна погодитися також з *Енгельсом*, який незважаючи на свою заяву про те, що Ф. був «посередньою ланкою між Гегелем і нашою теорією», не побачив у нього врешті-решт «нічого позитивного, крім пихатої релігії любові та плюгавої безсилої моралі»; ані з В. Леніним, який гадав, що Ф. «яскравий, але не глибокий». Ф. – самобутній та глибокий мислитель, який є не лише альтернативою Гегеля та провісником Маркса, а відкрив і опрацював проблемне поле, що виходило за межі гегелівської проблематики та не входило повністю в коло світоглядних інтенцій Маркса. Його вчення наклало помітний відбиток майже на всі філософські напрями 2-ї пол. XIX і всього XX ст. Безперечним є його вплив на К. Маркса і Ф. Енгельса, Ф. Ніцше, К. Ясперса, М. Шелера, Д. Джентіле, М. Бубера та ін.

Ю.В. Кушаков

ШЕЛЛІНГ (Schelling) Фрідріх Вільгельм Йозеф (1775-1854) – один з основних представників нім. класичної філософії. Нар. в Леонберзі, виховувався батьком у дусі пієтизму, вже в дитинстві вільно володів лат. і грецьк., кантівську «Критику чистого розуму», а разом з нею і «Пояснювальне викладення критики» Шульца прочитав у 16 років. У 1790 році він поступає на богословський ф-т Тюбінгенського ун-ту, де навчався разом з *Гегелем* та *Гельдерліном*. У 1792 Ш. пише дисертацію під назвою «Дослід критичного й філософського тлумачення найдавнішої філософеми про походження людського зла за третьою главою книги Буття», основні теми якої він через рік розвине

в статті «Про міфи, історичні сказання й філософема давнини». Подібне звернення до проблематики міфу є надзвичайно важливим для розуміння подальшого розвитку його думки, оскільки намічені в цих роботах теми потім знайдуть своє відображення в системі філософії міфології. Звертаючись до теми міфів й міфології, Ш. пропонує розрізняти два типи міфів: історичні (в основі яких лежить потреба зафіксувати ті чи інші події) та філософські (які є маніфестацією розуму, що намагається віднайти істину). Історичний міф задовольняє потреби пам'яті, а філософський — самої людської природи, яка полягає в поясненні світу. Різниця між істиною філософською та істиною міфологічною полягає в тому, що перша надає істину в розумній формі, а друга — в чуттєвій. Однак під впливом захоплення філософією Фіхте, якого Ш. вперше зустрів у 1793, тема міфу в його працях на тривалий час відійшла на задній план. Разом з тим, незважаючи на те, що Фіхте сприймав Ш. як одного з adeptів своєї системи науковчення, вже в праці «Філософські листи про догматизм і критицизм» (1795) можна побачити суттєву відмінність між ходом думки Ш. і Фіхте. Водночас Ш. висуває і ряд аргументів щодо обмеженості критичної філософії. Зокрема, він звертає увагу на те, що в її межах практично неможливо розбудувати телеологію пізнання, якої вимагає завершення будь-якої філософської системи. Критична філософія функціонує тільки в межах актів синтезу і нічого не може сказати про той абсолютний синтез, яким завершується пізнавальний процес.

Наступний важливий етап у творчості Ш. — це 1797, коли він пише працю, що принесла йому загальноєвропейське визнання: «Ідеї до філософії природи як вступ до вивчення цієї науки» (пізніше ця робота разом із додатками була перевидана Ш. у 1803). У 1798 з'являється трактат «Про світову душу», а в 1799 — «Перший нарис системи натурфілософії». Перелічені роботи склали основу натурфілософії Ш.

Натурфілософія є філософською історією обмеження нескінченного суб'єкта, в якій Ш. демонструє те, яким чином абсолютний суб'єкт робить із себе дещо визначене. Означений процес він витлумачує в термінах «виходу»: створюючи дещо, нескінчений суб'єкт виходить за ці межі й тим самим залишається нескінченим суб'єктом. Внаслідок цього процесу, за Ш., виникає перша пара протилежностей: нескінчений суб'єкт як «ніщо» стає ідеальним, а нескінчений суб'єкт як «дещо» — реальним. Однак разом із виникненням цієї пари відбувається і перша

зміна нескінченного суб'єкта. Він як загальне «дещо» стає матерією. Кінцевою стадією натурфілософії є виникнення людини чи самосвідомості. Самосвідомість проходить у своєму розвитку три етапи: 1) усвідомлення кінченості; 2) усвідомлення нескінченості; 3) синтез. Спочатку суб'єкт усвідомлює себе як частину природи, потім — як чисте знання і свободу від природних визначень, і врешті-решт — як таку свободу, яка накладає сама на себе певні обмеження. У цьому моменті натурфілософія переходить у практичну філософію, яка розгортається від етики через вчення про державу і право до філософії історії. В означеній послідовності свобода підіймається до рівня роду. Людина починає усвідомлювати, що наслідки її вільних дій впливають на весь людський рід, тобто індивід осмислює себе як рід, як абсолютного суб'єкта. Всього Ш. виділяє три форми такого усвідомлення: мистецтво, релігія та філософія.

Паралельно з цим Ш. розробляє основи системи трансцендентального ідеалізму. Трансцендентальна філософія Ш. складається з чотирьох частин: теоретичної філософії, практичної філософії, телеології та філософії мистецтва. У теоретичній філософії обґрунтовується акт узгодження суджень з речами. Вся система теоретичної філософії складається з двох частин: 1) дедукції абсолютного синтезу, що міститься в акті самосвідомості; 2) дедукції проміжних етапів абсолютного синтезу. У свою чергу, друга частина розбивається на три епохи: а) від первинного відчуття до продуктивного споглядання; б) від продуктивного споглядання до рефлексії; в) від рефлексії до абсолютного акта волі. Синтезом натурфілософії та системи трансцендентального ідеалізму виступила шеллінгівська філософія тотожності, в якій він обґрунтовує вищий закон тотожності об'єкта й суб'єкта, який реалізується у факті тотожності єдиного розуму із самим собою. Одним з основних понять філософії тотожності є «свобода», до аналізу якої Ш. звертається в праці «Філософські дослідження про сутність людської свободи й пов'язані з нею предмети» (1809). Він пропонує два способи тлумачення свободи: а) свобода як позитивне поняття буття самого по собі, б) свобода як живе поняття, зміст якого полягає в тому, що вона є нічим іншим, як здатністю людини до добра чи до зла.

Наступний період філософської творчості Ш. пов'язаний із розробкою ним основ позитивної філософії, що відбилось в його зверненні до філософії міфології та філософії одкровення. Перший курс із філософії міфології був прочитаний ним у 1821. Першу його частину

було видано під назвою «Історико-критичний вступ до філософії міфології» в 1825. Пізніше вийшла друга частина – «Вступ до філософії міфології, чи викладення чисто раціональної філософії». Саме поняття «міфологія» розглядається Ш. у двох перспективах: а) міф як форма мислення, б) міф як історична форма становлення самого буття. Звертаючись до філософії міфології та філософії одкровення, Ш. розглядає їх як необхідні етапи усвідомлення свідомістю буття. Свідомість є одним із моментів буття, через який воно усвідомлює саме себе як буття. Але, визначаючи свідомість як лише один із моментів буття, Ш. тим самим вводить властиву свідомості історичність у структуру буття як такого. Він формує коло філософського дослідження: історичність свідомості обумовлюється її зв'язком із буттям, а історичність буття експлікується як історичність буття усвідомленого свідомістю. Буття отримує свою історію не як чисте буття, а як таке буття, яке є у формі усвідомлення.

Основною відмінністю позитивної філософії є те, що вона рухається не від сутності до існування, а навпаки – від існування до сутності. Вона не ґрунтується на досвіді, проте виступає як досвід божественного і тому має принципово незавершений характер.

Філософія Ш. мала значний вплив на розвиток вітчизняної філософії. Зокрема, одним із перших пропагандистів шеллінґіанства в Україні став проф. Харківського ун-ту Й.Б. Шад. Серед рос. шеллінґіанців слід згадати імена Д. Велланського, А. Галіча, І. Кірієвського, П. Чаадаєва.

Д.Є. Прокопов

ШІЛЛЕР (Schiller) Йоганн-Фрідріх (1759-1804) – нім. поет, драматург, історик, філософ. Зазнав впливу філософії *Ляйбніца*, *Х. Вольфа*, *Шефстбері*, *Руссо*, *Канта*. Був одним із теоретиків соціально-культурного руху «Буря і натиск». У молоді роки сповідував ідеї Французької революції. Головні роботи філософського змісту: «Про основу задоволення в предметі трагічного» (1792), «Про грацію і гідність» (1793), «Листи про естетичне виховання людини» (1795), «Про наївну і сентиментальну поезію» (1796).

В історію філософії Ш. увійшов, перш за все, як мораліст. Проблема людини та її історії знаходиться в центрі його філософування. Він не лише визнавав розірваність світу: протистояння ідеального та дійсного, форми та матерії, душі й тіла, але й намагався відшукати шляхи його подолання. Наслідуючи Канта, єдність теоретичного

І практичного він вбачає в естетичному, яким долається протилежність між розумом та почуттями. Але на відміну від Канта, для Ш. сутністю людської природи є не стільки протидія етичних принципів та чуттєвих схильностей, скільки їх гармонійне поєднання в «прекрасній душі». Цілісності людської особистості можна досягти завдяки естетичному вихованню, яке допомагає гармонійно розвивати в собі не лише розумові здібності, а й чуттєві схильності. Одним із центральних понять філософського світогляду Ш. є «гра». Саме вона робить досконалою двоїсту природу людини. Діяльність людини визначається двома потягами: пасивним (матеріальним) й активним (формальним), об'єднуючою силою яких виявляється гра. Гра – вільне самодіяльнісне розкриття всіх сил людини, гарант людської свободи, оскільки потяг до гри підпорядковує дух моральному началу і звільняє від природної випадковості та примусу. Єдино можливим вираженням свободи є «краса». Краса – проміжний стан між пасивністю й активністю; людина грає красою, але тільки тоді, коли вона цілісна. Для філософії культури Ш. характерне переплетення історичного та типологічного планів аналізу культури. В історичному плані «наївне» є синонімом нерerefлектованої єдності людини з природою, аналогом якого було життя стародавніх греків; «сентиментальне» є характеристикою сучасної йому епохи, коли людина штучно творить цю єдність. У типологічному плані «наївне» і «сентиментальне» виступають можливими типами художньої творчості. «Наївна» поезія – це творчість самої природи, «сентиментальна» – ідеальне наслідування природі. Подальшого розвитку подібна типологія культури набуде у філософії йенських романтиків, зокрема братів А.В. та Ф. Шлегелів. Вагомим також був внесок Ш. у розробку принципу історизму.

Н.М. Бобошко

ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фрідріх (1772-1829) – представник філософії нім. романтизму, філолог, критик, один з ідеологів гуртка йенських романтиків та видавців журналу «Атеней». Серед дослідників традиції нім. романтизму його часто називають «найбільш філософуючим» з усіх романтиків. На формування філософських поглядів Ш. мали вплив такі мислителі як Гете, Кант, Фіхте, Шеллінг, Шляйєрмахер. Попри це, хоча Ш. так і не вдалось розбудувати власну й завершену філософську систему, його погляди не можна описувати в термінах «філософської еkleктики». Для пізнього Ш. (1805-29)

характерне прагнення створити універсальну християнську філософію, в основу якої повинні бути покладені історико-філософська (критична) частина, філософія життя та філософія історії. До осн. робіт, в яких Ш. викладає свої філософські погляди слід віднести: «Про вивчення грецької поезії» (1796), «Фрагменти» (1797-98), «Про філософію. Лист до Доротеї» (1799), «Нотатки про “Промови” Шляйєрмахера», (1800), «Історія давньої і нової літератури» (1815), «Філософія життя» (1828), «Філософія історії» (1829), «Філософія мови і слова» (1830), «Розвиток філософії в дванадцяти книгах» (1836), «Трансцендентальна філософія» (1935).

Починаючи вже з ранніх філософських праць, думка Ш. відзначається сполученням двох тенденцій: рецепції та критики. Показовим у цьому відношенні може виступити його ставлення до Канта й Фіхте. Так, перейнявши основні критичні настанови кантівської філософії, Ш. пише про необхідність завершення цієї системи («Про логіку та філософію», 1796-98). Причому це завершення має відбутись завдяки поєднанню критицизму з науковченням Фіхте. Але і в цьому вигляді філософська система не буде завершеною, оскільки суб'єктивний ідеалізм має спричинити перехід до визнання вихідним принципом філософії не абсолютного Я, а абсолютної тотожності суб'єкта та об'єкта.

Надаючи власного розуміння предмета й змісту філософії, Ш. визначає її як процес пізнання внутрішньої людини, причин природи, а також відношення людини до неї. При цьому філософія виявляє свою внутрішню спорідненість з поезією, оскільки, як доводить Ш., вони мають один і той самий предмет. Цим предметом виступає нескінчене або вища реальність. Єдина відмінність між ними полягає у формі, тобто філософія є наукою про нескінчене (це позитивне пізнання нескінченного), а поезія – його зображенням: філософ хоче знати, а поет (митець) – зображати. Проте в перспективі (в момент виникнення філософії життя) поезія та філософія, як вважає Ш., зіллються в єдине ціле.

Будь-якому філософському дослідженню, на думку Ш., має передувати історико-філософське, яке б мало на меті створення загальної історії філософії щодо всіх попередніх епох. Загалом історія філософії є цілісним процесом, в якому існують два обов'язкові типи зв'язків між філософськими системами, а саме: кожна наступна або розвиває положення попередньої, або намагається спростувати її шляхом критики її

основних положень. Ш. виокремлює п'ять видів філософії: емпіризм (який все виводить з чуттєвого досвіду), матеріалізм (пояснює все через матерію, визнає її за першооснову та джерело всього існуючого), скептицизм (це форма заперечення будь-якого знання, а тому й філософії як такої), пантеїзм (проголошує все існуюче нерозрізняваною totoжністю і трактує процес пізнання як осягнення вищої totoжності) та ідеалізм (виводить все з єдиного духу). При цьому єдиною філософією, яка, за словами Ш., знаходиться на вірному шляху, є ідеалізм. У процесі розвитку ідеалістичної філософії Ш. виділяє такий перехідний етап як інтелектуальний дуалізм. Ця система, на відміну від чистого ідеалізму, який прагне вивести все виключно з духу, припускає два вихідні джерела – матерію та дух, але надає перевагу останньому (як приклад інтелектуального дуалізму Ш. називає філософію Платона).

Однак навіть ідеалізм не є тією формою, в якій філософія може набути свого завершального вигляду. Це, як пише Ш., яскраво продемонстрували системи Канта й Фіхте. Справді, крім достовірності знання та самосвідомості в людині присутня ще одна достовірність – достовірність неосяжного. Вона тісно пов'язана з тим, що самість людини конститується як зіткнення кінцевого та нескінченного, які містяться в самій людській природі. Саме з цього протиріччя виникає іронія, в корінні якої лежить відчуття кінченості та власної обмеженості при усвідомленні суперечки між цим відчуттям та ідеєю нескінченного. Таким чином, іронія тлумачиться Ш. не просто як художній прийом, а як одна з фундаментальних характеристик людського буття.

Разом з тим, як відмічає Ш., для правильного філософування не достатньо лише чуття та розуму (останній здатен осягнути природу та речі виключно як «не-Я»). Необхідний ще й дух, який здатен сприймати кожен предмет як оболонку внутрішнього смислу, як живе «ти», яке може відповісти зверненому до нього «Я». Зазначений процес безпосереднього сприйняття внутрішнього смислу світу чи загального духу, який пронизує весь світ, Ш. позначає поняттям «любов». Любов – це відчуття безпосереднього сприйняття внутрішнього сенсу. Але з цього випливає її зв'язок з естетичним спогляданням і, насамперед, із сприйняттям прекрасного, адже, як пише Ш., «відчуття прекрасного як сполучення нескінченної єдності й нескінченної повноти співпадає з відчуттям любові». Отже, естетична проблематика фактично ставиться Ш. у центр всієї філософії.

Ш. виділяє чотири ключові постаті в ідеалістичній філософії: Кант, Якобі, Фіхте, Шеллінг; причому для праць усіх цих мислителів властива розколоти́сть свідомості та домінування принципів абстрактного умоспоглядання. Наведене сприйняття історико-філософського процесу та можливих напрямів розвитку ідеалізму (Idealphilosophie) спонукало Ш. до спроб окреслити контури завершеної філософії, яка б долала недоліки ідеалізму та надавала цілісну картину всього людського «Я» як органічного поєднання життя й мислення, а також всіх людських здатностей. Такою філософією має стати філософія життя, яка повинна уникнути двох загроз: втратити мислення поміж речей та втратити речі у мисленні. Отже, предмет філософії життя — це внутрішнє духовне життя у всій його повноті та цілісна свідомість (а не лише якась одна з її сторін). Ця цілісна свідомість включає як розум, що мислить, сполучає й аналізує (Vernunft), так і фантазію. Для позначення цього сполучення Ш. вживає поняття «душа, що мислить». Але для того, щоб досягти такої цілісної свідомості, необхідно нейтралізувати вплив чотирьох хиб, які знесилюють душу людини, а саме: мертві поняття абстрактного розсудку (Verstand), діалектична суперечка розуму, абсолютна воля та чисто суб'єктивне розуміння предметів. Подолання зазначених хиб можливе тільки через внутрішнє відчуття, яке Ш. називає «відчуттям Бога в людині». Воно є внутрішнім сприйняттям цілісності всього існуючого, а також єдності індивідуальної волі з божественною. Виходячи з цієї тези, Ш. робить поворот у напрямку проекту універсальної християнської філософії, яку він описує як «божественну досвідну науку».

Погляди Ш. мали значний вплив як на становлення й розвиток філософії романтизму, так і на всю подальшу філософську традицію, про що свідчить значний масив історико-філософської літератури, присвяченої висвітленню його поглядів (праці П. Лерха, Г. Бауера, Й. Кернера, Г. Айхнера, Л. Вірца, Ф. Імле, Б. фон Візе, К. Мюллера, О. Манна та ін.).

Д.Є. Прокопов

ШЛЯЙЄРМАХЕР (Schleiermacher) Фрідріх Ернст Даніель (1768-1834) — нім. теолог, філософ і філолог, який мав вагомий вплив на формування романтичної філософії, філософії релігії; сформулював основні положення філософської герменевтики. Нар. в м. Бреслау. У 1787 починає студіювати богослов'я в Гальському ун-гі. У 1798-1804

активно спілкується з братами Шлегелями (разом з Ф. Шлегелем задумно переклад Платона, який пізніше буде зроблено самим Ш.) та гуртком нім. романтиків. З 1810 по 1834 – проф. філософії в Берлінському ун-ті, де ним була заснована ціла богословська школа, веде активну наукову діяльність, видає двотомне дослідження з догматики протестантської релігії. Осн. праці Ш.: «Промови про релігію» (1799), «Монологи» (1810), «Діалектика» (1858; цей твір було видано зусиллями В. Дільтея та Л. Джонаса, а в його основу було покладено курс лекцій, прочитаних Ш.).

Відчувши значний вплив з боку *Канта*, *Фіхте* і *Шеллінга*, Ш., тим не менш, вдалося сформувати власну оригінальну систему теоретичної та практичної філософії. В основу його теоретичної філософії було покладено поняття «знання», витлумачене як ідеал, в якому реалізується тотожність мислення і буття, і який інтендує весь процес пізнавальної діяльності людини. Метою філософії, за Ш., є не надання сукупності положень, що можна вважати істинними, а процес виховання мислення в напрямку реалізації ідеалу знання. Будь-яке знання несе в собі два елементи: ідеальний і реальний, які, у свою чергу, проявляються у вигляді інтелектуальної (мислення) та органічної (сприйняття) функцій. Місцем сполучення цих двох пізнавальних функцій є інтуїція. Базуючись на такому розумінні знання, Ш. розподіляє всі науки на дві групи: фізика (знання про реальне, яке розпадається на природничу історію та природознавство) й етика (знання про ідеальне, яке складається з історії культури та етики у вузькому значенні цього терміна). Однак, витлумачивши істинне чи справжнє знання як ідеал, до якого людина знаходиться лише в апроксимативному відношенні, Ш. був вимушений ввести пізнавальну інтенцію до абсолютного знання в структуру суб'єкта. Такою первинною маніфестацією потягу до абсолютного знання виступає віра в нього, чи, як її називає Ш.: «віра в абсолют» та «віра в Бога». Разом з тим, оскільки Бог є умовою пізнання, то сама пізнавальна діяльність виявляється незастосованою щодо нього. Тому Бог відкривається не розумом, а почуттям. Це почуття Ш. називає «релігійним почуттям». Таким чином сфера релігійного не співпадає ані з пізнавальною, ані з моральною. Релігія має свою специфічну функцію, яку не можна звести ні до пізнавальної, ні до етичної. Людина відчуває свій зв'язок зі світом, його доцільність, гармонію, наявність у світі живої та постійно присутньої сили творця (саме так,

за Ш., людині відкривається Бог), однак саму цю доцільність не можна пізнати, а тому вона не може діяти на кшталт категоричного імперативу. Отже, релігійне почуття (для його визначення Ш. використовує поняття «благочестя») є глибоко індивідуальним феноменом, оскільки воно не має властивості транзитивності, яка характеризує знання. Саме тому, як відмічає Ш. у «Промовах про релігію», релігії не можна навчити, вона повинна народитися в самій людині як реалізація її внутрішнього релігійного почуття. З цієї причини не буває «нерелігійних» людей, а тільки такі, в яких релігійне почуття не є розвиненим; більш того, навіть ті, хто зневажливо ставиться до релігії, вже самим фактом зневаги визнають її значення в організації людини.

В основу своєї етичної системи Ш. кладе ідею морального закону як внутрішньої сутності будь-якої розумної істоти, що дозволяє зняти кантівське протиставлення природного потягу та етичного обов'язку. Тому історія моральнісного вдосконалення людини подається Ш. не у формі боротьби розумового і природного, а як їх узгодження чи самовдосконалення. Певною мірою таке трактування етики надало моральнісному процесу естетичних властивостей, оскільки наближення до морального ідеалу витлумачується Ш. у формі моральнісної творчості, коли людина стає своїм власним витвором, а її індивідуальність зливається із загальним і цілісним життям культури.

Специфікою розуміння Ш. герменевтики виступило те, що вона подається ним, насамперед, як метод, що дозволяє аналізувати культурно-історичні цілісності та духовні світи, які породжувались різними історичними епохами. Тому герменевтичний метод застосовується Ш. для дослідження творів мистецтва та історичних текстів, в яких, на його думку, інтерпретатор повинен побачити не тільки зміст, але й спосіб продукування тексту, а також той індивідуальний потенціал, що стоїть за тим чи іншим текстом (у цьому плані герменевтика Ш. має яскраво виражене психологічне забарвлення). Для реалізації цього завдання необхідно застосування мистецтва граматики (яке виступає умовою самого акту розуміння) та мистецтва діалектики (яка дозволяє виявити предметний зміст аналізованого тексту). Але герменевтика цим не вичерпується, оскільки в процесі інтерпретації повинен відбутися акт вторинної творчості, тобто текст має бути раціонально відтворений інтерпретатором у такій самій послідовності, як він несвідомо створювався автором. При цьому в Ш. доволі чітко сформульована

проблема герменевтичного кола, яке виникає в процесі будь-якої інтерпретації текстів як результат подвійного одночасного руху від цілого до частини і від частини до цілого. Погляди Ш. мали значний вплив не лише на сучасну йому теологію, але й на подальшу філософію, що було продемонстровано В. Дільтеєм в його праці «Життя Шляйєрмахера» (1870).

Д.Є. Прокопов

ШУЛЬЦЕ (Schultze) (псевд. Енезідем, Aenesidem) Готтлоб Ернст (1761-1833) – представник першої хвилі adeptів кантівської філософії, що виступив із критикою деяких основоположень критицизму та його розробки в роботах *К.Л. Рейнгольда*. Осн. праці Ш.: «Енезідем, або Про засади даної професором Рейнгольдом в Єні елементарної філософії, разом із захистом скептицизму проти намагань критики розуму» (1792), «Нарис філософських наук» (1788-90), «Деякі зауваження до кантівського вчення про релігію» (1795), двотомна «Критика теоретичної філософії» (1801), «Засади загальної логіки» (1810), «Керівництво до розвитку філософських принципів громадянського та кримінального права» (1813), «Енциклопедія філософських наук» (1814), «Фізична антропологія» (1816), «Про людське пізнання» (1832). Специфікою критики кантівської філософії в Ш. є те, що для нього центральною працею І. Канта виступає «*Критика чистого розуму*», а її основною проблемою – річ у собі. З цієї причини багато з аргументів Ш. не беруть до уваги подальшого розвитку критицизму, якого він набув у «*Критиці практичного розуму*» та «*Критиці здатності судження*».

Своє звернення до кантівської філософії Ш. розпочинає критикою елементарної філософії К.Л. Рейнгольда. Основним предметом критики Ш. в його праці «Енезідем» стає рейнгольдівське тлумачення критичної філософії, а також його інтерпретація речі в собі, яка через свою принципову непізнаність не може бути покладена як складовий елемент теорії пізнання, оскільки ані теоретично, ані емпірично ми не можемо пересвідчитись в її існуванні. Більше того, виступаючи з критикою поглядів К. Рейнгольда, Ш. висуває цілий ряд зауважень щодо критичної філософії в цілому. Насамперед, це стосується загальної мети критицизму, який, намагаючись описати умови людського досвіду і водночас визнаючи досвід єдиним джерелом пізнання, тим самим впадає в протиріччя. Адже, як пише Ш., умови досвіду можуть лежати тільки за його межами, а тому будь-яка спроба їх аналізувати повинна означати

вихід за сферу досвідного знання. Отже, наслідування настановам критицизму, за Ш., має призвести до визнання як речей в собі розуму, розсудку та чуттєвості. Водночас, визнання речі в собі як причини людських уявлень, як доводить Ш., є надто проблематичною тезою, оскільки, якщо трактувати причинність як феномен, що не виходить за межі досвіду, то тоді ми не можемо і не повинні приписувати ознаки причини такій сумнівній конструкції як річ у собі. Пояснення цьому таке: спричиняти зміни чуттєвості може лише те, що існує, тоді як про річ у собі ми як раз цього й не можемо стверджувати (в цьому пункті своєї критики кантіанства Ш. наближається до основних антикритичних положень *Ф.Г. Якобі*). Все це дало підстави Ш. дійти висновку про те, що юмівський скептицизм не може бути спростовано в межах критичної філософії. Більше того, в багатьох випадках критична філософія чи прямо відтворює основні положення теорії Д. Юма, чи, обіцяючи розв'язати проблеми, сформульовані ним, насправді так і не пропонує жодного прийняттого варіанта відповіді щодо них (у цьому плані критицизм уподібнюється критикованому ним догматизму). Таким чином, окреслюючи власну філософську позицію, Ш. вживає поняття «антикритичний скептицизм».

Критика Ш. кантівської філософії мала значний вплив на подальший процес її сприйняття й трансформації в працях *Й.Г. Фіхте*, *Ф.В.Й. Шеллінга*. Водночас, шляхом критики теорії душевних здатностей Ш. зробив значний внесок у формування і розвиток емпіричної психології, що дозволяє зблизити його з фігурою *Й.Ф. Гербарта*. Філософські погляди Ш. мали також вплив на *А. Шопенгауера* під час студіювання останнього в Геттінгені.

Д.Є. Прокопов

ЯКОБІ (Jacobi) Фрідріх Генріх (1743-1819) – представник ірраціоналістичного напрямку нім. філософії, сформулював і обґрунтував основні положення філософії чуття і віри. До праць Я. належать як академічні філософські твори: «Про вчення Спінози» (1785), «Проти звинувачень Мендельсона» (1786), «Давид Юм про віру, або ідеалізм та реалізм» (1787), «Лист до Фіхте» (1799), «Про намагання критицизму осягнути сутність розуму» (1801), «Про трансцендентальний ідеалізм» (1815); так і два філософських романи: «З листів Едуарда Альвіля» (1775-76) та «Вольдемар» (1779). З 1806 до 1819 – президент Баварської АН у Мюнхені.

Підставою для публічного викладу Я. власних поглядів стала, т. зв., «суперечка про пантеїзм», що розгорнулась між ним і М. Мендельсоном

(згодом до неї долучилась майже вся тогочасна інтелектуальна еліта). У ході цієї полеміки Я. висунув тезу, що божественне (безумовне) не може бути предметом пізнання, оскільки пізнати дещо, означає розкрити його зв'язність (віднайти його основу), що стосовно Бога є протиріччям у термінах. Паралельно з полемікою навколо спінозизму Я. звертається до критики кантівської філософії, а також практично всього сучасного йому ідеалізму. Найбільш вразливим місцем філософської системи *I. Канта*, на думку Я., є поняття «річ у собі». По суті, весь критицизм є одночасним ствердженням і запереченням цього поняття. Кант наголошує, що світ уявлень має розглядатись безвідносно до речей у собі, але при цьому перше, з чого він починає — це постулювання їхнього існування. Саме тому, як зауважує Я., без речі в собі не можна увійти до філософії Канта, а з річчю в собі не можливо в ній залишатися.

Основною темою, що пронизує практично всі твори Я., де викладаються його власні погляди, є безпосереднє осягнення кінцевим духом нескінченного змісту світу. Подібне осягнення, за Я., можливе лише у формі чуття, а не мислення, оскільки предметом мислення можуть бути тільки кінцеві за своєю природою предмети досвіду. Доведена до свого логічного завершення наука, в основі якої лежить принцип раціонального мислення, який не припускає можливості існування безумовного, заради збереження самої себе вирішує дилему «емпіричне — чуттєве» на користь емпіричного, заперечуючи тим самим надчуттєве як таке. Тож послідовно проведений науковий підхід, як вважає Я., призводить до пандетермінізму (спінозизму), натуралізму й атеїзму. Однак існування надчуттєвого не може підлягати сумніву. Якщо про нього неможливе опосередковане знання (тобто наукове), то таке знання має бути безпосереднім. Отже, його органом стає не мислення, а чуття. Безумовне можна тільки відчувати і вірити в нього. Причому віра в безумовне має два наслідки: переконаність в існуванні Бога та впевненість у достовірності чуття. З останньої тези Я. виводить базовий характер віри, оскільки впевненість у достовірності чуття виступає основою впевненості в існуванні світу та власному існуванні людини. У результаті Я. розробляє доволі цікаву модель критики раціоналізму на засадах сенсуалізму. Зворотнім боком визначення пріоритету безумовного стала необхідність розв'язання проблеми можливості його осягнення. У цьому контексті, заперечуючи позитивне одкровення, Я. звертається до індивідуального чуття. Проте, розробляючи це

поняття, він так і не прийшов до остаточного висновку щодо його загальної значущості та необхідності.

У своїх морально-етичних поглядах Я. багато в чому наслідує вчення А.Е.К. Шефтсбері про визначну моральнісну індивідуальність, і, на противагу кантівському категоричному імперативу, обґрунтовує принцип індивідуального моральнісного права. Цей принцип, за Я., дозволяє піднести гідність кожного окремого індивіда, оскільки перетворює його на морального законодавця. Однак зазначений принцип не можна ототожнювати з естетизацією моралі в романтизмі та тезою про свавілля генія, оскільки індивідуальне моральне законодавство тлумачиться Я., виходячи з поняття «моральнісне переконання», що засновується на самодостовірності свободи і вірі в Бога. При цьому сполучення двох зазначених моментів формує уявлення про добродійність, яка не є поняттям. Отже, пізнати чи проаналізувати її неможливо. Вона є предметом внутрішнього чуття. Тому для Я. відпадає потреба в імперативі, оскільки чуття складає основу існування кожного індивіда і немає необхідності в примусовому характері впливу моральних норм. Так саме предметом критики Я. стає й кантівське протиставлення морального обов'язку принципові щастя. На його думку, в етичній дії реалізується чуття добродійності, а отже, ця дія не може сприйматись інакше, ніж у термінах щастя.

Запропоноване в пізніх працях Я. розмежування між поняттями «розум» і «розсудок» (коли розум постає як сприйняття надчуттєвого, а розсудок — як марна спроба рефлексії щодо цього надчуттєвого в поняттях) та їх повне протиставлення дало підстави В. Віндельбанду вважати Я. не «ірраціоналістом», а «антираціоналістом», оскільки теза про повну протилежність між божественним розумом (як основою дійсності) та людським розсудком (який здійснює акти рефлексії) фактично мала своїм наслідком заперечення будь-якої цінності за всім тим, що може бути доведеним. Історичне значення Я. полягає в тому, що у своїх роботах він не тільки визначив основні напрямки критики всіх форм раціоналізму нім. класики, але й заклав підвалини для подальшого розвитку філософії життя та екзистенціалізму.

Д.Є. Прокопов

ЧАСТИНА

V

СВІТОВА
ФІЛОСОФІЯ
XIX СТОЛІТТЯ

антропоцентризму, що зародив «рівноважну» раціоналістично-натуралістичну «формулу» тотожності духу і природи. Тотожність ця досяглася якісною трансформацією духовної реальності в натуралістичний феномен «розуму» (ratio) – «світла самої природи» (lumen naturae), як характеризував його Р. Декарт, або ж (згідно з тим же Декартом) «мислительної субстанції», існуючої поряд з «протяжною субстанцією». Звідси цілком логічно стає поява в Декарта такого словесного «кентавра» для позначення людини як «мисляча річ» (res cogitans). Б. Спіноза «спрощує» ситуацію, зводячи реальність до єдиної субстанції – природного, матеріального буття, – в якій мислення разом з протяжністю стають просто невід’ємними атрибутами. Так формується перший (властивий ХІХ ст.) варіант новочасної моністичної парадигми філософії – матеріалізм, спродукований редукцією духовної реальності до природної. Перша (духовність) знедуховлюється, стає натуралізованим, «оприродненим» «ерцаз-духом» – розумом (ratio), – вторинним, похідним щодо самої об’єктивної (і тому первинної) матеріальної природи, її «суб’єктивним» відображенням.

Проте на початку ХVІІІ ст. Дж. Берклі, послідовно «розгортаючи» головні принципи матеріалістичної філософії (на прикладі філософії Дж. Локка), переконливо показує принципову самосуперечливість матеріалізму (неможливість розуму вийти за межі відчуттів, отже, сягнути об’єктивної – замежової щодо відчуттів – реальності, і тому також неспроможність «відображення» тієї ж самої об’єктивної реальності). Навіть один із лідерів матеріалістичної філософії ХVІІІ ст. Д. Дідро, хоча і називає філософську позицію Берклі «найабсурднішою» у світі, змушений був визнати неможливість спростування його аргументів проти матеріалізму. Критика Берклі зродила кризу матеріалізму, кризу, яку долає в 1781 І. Кант своєю «Критикою чистого розуму», що проголосила «коперніканський переворот у філософії», створення нового варіанта моністичної філософії – ідеалізму («критичного ідеалізму», за Кантом), обернено симетричної монізму матеріалістичному. Тут визначальною (первинною) реальністю виступає вже реальність духовна – «потік відчуттів» – з якого дією «ап’рїорних форм розсудку» постає світ чуттєвих речей, а згодом і загальних понять. Ідеалістичний монізм стає (в системах Й.Г. Фіхте, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля) монопольною формулою філософування в кін. ХVІІІ – на поч. ХІХ ст. Але вже у сер. ХІХ ст. настає криза й цієї

фірми новочасного філософського монізму, знаменуючи тим самим кризу всієї новочасної моністичної філософської парадигми в цілому.

Одним із перших мислителів, який досить виразно змалював суть кризи новочасної філософії, був К. Маркс. Долаючи, услід за Л. Фойєрбахом, кризу ідеалістичного монізму нім. класичної філософії, він разом з однобічністю ідеалізму вказує на однобічність і матеріалізму – суть обох однобічностей він вбачає в монізмі. «Головний недолік усього попереднього матеріалізму, – наголошує Маркс в «Тезах про Фойєрбаха», – у т. ч. фойєрбахівського – полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться ним у формі об'єкта, або у формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно». Звідси «і пішло, що діяльна сторона, на противагу матеріалізму, розвивалася ідеалізмом, але тільки абстрактно, оскільки ідеалізм зазвичай не знає дійсної, чуттєвої діяльності». Але в розумінні діяльності й матеріалізм виявився не на висоті, оскільки (в особі Фойєрбаха, зокрема) «людську діяльність він бере не як предметну». Тому Фойєрбах у «Сутності християнства» (1841) «розглядає як справді людську тільки теоретичну діяльність, тоді як практика береться і фіксується тільки в брудно-торгашеській формі її вияву. Він не розуміє тому “революційної”, “практично-критичної” діяльності» (Маркс К. Тези про Фейєрбаха // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 3. – С. 3). Матеріалізм Маркса тому виходить за рамки традиційного матеріалізму (філософії, що має своєю вихідною категорією – «матерію»); «матеріалістичне розуміння історії», як називав Маркс свою філософську позицію, спирається на категорію практики, яка крім «чуттєво-предметної» своєї складової, несе в собі «від самого початку» практичної дії «свою свідому мету, яка як закон визначає спосіб і характер» діяльності людини і якій вона «повинна підкорити свою волю» (див. Маркс К. Капітал. – Т. 1 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 23. – С. 189).

Отже, філософія Маркса – марксизм – є принципово новою філософською позицією, яка, на відміну від новочасної парадигми (редукція духовної реальності до природної, чи природної до духовної), у своїй фундаментальній категорії – практиці – поєднує на «рівних» обидві реальності, зберігаючи водночас їх автономію на основі принципу «доповнюваності».

Формування марксизму як різновиду філософської позиції нової – сучасної – філософської парадигми є типовим і для інших різновидів

останньої, більше того – є типовим взагалі для формування філософських напрямків будь-якої нової філософської парадигми. І справді, як свідчить історія філософії, пошук нових шляхів (до нової філософської парадигми) здійснюється на базі змісту традиційного («старого», вже наявного) філософського матеріалу, – «нового» (шуканого) просто ще немає. А як знайти нове (ще неіснуюче) у «старому» (вже існуючому)? «Механізми» такого пошуку нового у старому і його успішного винайдення демонструє нам історія трансформації вже першої (початкової) філософської парадигми – античної – в наступну (середньовічну) парадигму. Як відомо, критерієм реального існування за Античності була предметно-речова, наявна (тут і тепер) «присутність» реального у світі (згадаймо категоричну максиму Парменіда – «тільки буття є, небуття ж немає»). Але вже класична Античність, проголошуючи устами Протагора людину «мірою всіх речей» – існуючих в їх існуванні, а неіснуючих в їх неіснуванні, – вносить у суцільну гармонію античного Космосу дражливу антитетику «неприсутньої» реальності («неіснування»). І хоча Сократ марить «легалізувати» назвагу антитезу, падаючи їй статусу специфічної позитивності «знання про незнання» (перш ніж знати щось, ми повинні знати, що ми його не знаємо – міркував Сократ, обґрунтовуючи свою парадоксальну тезу: «Я знаю, що я нічого не знаю»); ця антитеза фактично «нівелює» суцільність античного буття. У Платона ж, який, прагнучи «вписати» свої загальні ідеї («дерево взагалі», «краса взагалі» і т. ін.) в предметно-речову гармонію Космосу, говорить про їх реальне існування в «трансуранії» («занебессі», тобто «за межами безмежного», у т. зв. «утопії» – місці, яке не існує), ця антитеза стає перманентною «ниючою колючкою» в цілісній «тілесності» античного буття. Платонова притча про «печеру» (у «Державі») лише допомагає «відчути» безпосередню реальність (наявність) цієї «скабки» в бутті, але не «виправдати» сам факт її реальності. І лише Арістотель своїм відкриттям поряд з реальністю дійсності ще однієї її (реальності) форми – можливості – пояснює, нарешті, ситуацію. Небуття як реальне неіснування буття (в його античному ототожненні тільки з дійсністю) постійно нагадувало про своє існування античним мислителям, але як існування не дійсне, а лише можливе. Оскільки можливість була незнайома античним мислителям, то вони фіксували свої «зустрічі» з нею в антично-парадоксальних формах. Коли ж можливість, завдяки Арістотелю, стала «впізнаваною», у цілісний – речово-

предметний (природний) – світ Античності «вдирається» нова реальність – небуття, що порушує цілісність античного Космосу (світопорядку), – настає кризова доба античної культури (в т. ч. філософської). Еллінізм, ранні школи якого (епікуреїзм та стоїцизм) відкривають позитивний зміст небуття – духовну реальність (відповідно, в Епікура – у формі «перенклізіс», тобто самочинного відхилення руху демокритових атомів від прямої лінії, «лінії необхідності»; у Сенеки і Епіктета – відкриття «внутрішнього», не підпорядкованого природній, «тілесній» необхідності світу людини). Пізньоелліністична філософія, переважно неоплатонічні школи (римська, сирійська, афінська та ін.), дає початок новій – середньовічній – філософській парадигмі, репрезентованій у двох своїх основних гілках – західноєвропейській (римоментальній), що спирається на ідею т. зв. «зовнішньої» людини, і східноєвропейській, що спирається на ідею т. зв. «внутрішньої» людини.

Ми бачимо, що головний зміст античної філософської парадигми кориниться в уявленнях про існування певної сукупності однорідних (вода, повітря, «апсйрон», вогонь, числа Піфагора та ін.) чи різнорідних («корені буття» Емпедокла, «гомсемерії» Анаксагора, атоми і порожнеча Демокріта) стихій чи «елементів», упорядковуваних детермінантою однорідної необхідності, з одного боку, і, з іншого боку, – пізнавально розрізняваних «недосконалих» (чуттєвих) і «досконалих» (фіксованих сократо-платонівською діалектикою і Арістотелевою логікою) речей. «Досконалі» речі, на відміну від «недосконалих», називаються ідеями. Саме «онтологічний» буттєвий статус «нечуттєвих», досконалих речей (атомів і порожнечі, ідей) породжує антитектичні «відхилення» від речово-предметної упорядкованості Космосу.

Саме тому до позицій авторів цих ідей, провідних мислителів Античності – Демокріта, Сократа, Платона – з настанням кризи античної філософської парадигми звертаються мислителі в пошуку нових ідей для формування нової філософської парадигми. Саме так і вчинили Епікур і Епіктет, знайшовши інші можливості тлумачення Демокритової необхідності; так вчинили і неоплатоніки, наголосивши на суперечливо-діалектичному характері взаємовідношення між природним («недосконалим») і духовним («досконалим») існуванням.

Те саме повторилося і в добу середньовічної парадигми, коли з ідеї «реалістичної» схоластики (Ансельм Кентерберійський, Тома Аквінський та ін.) виростає (через добу Ренесансу) раціоналістично

орієнтована новочасна філософія, а з «номіналістичної» схоластики — емпірично орієнтована новочасна філософія. Що ж до нім. новочасного ідеалізму, то тут, поряд з обома варіантами схоластики, вирішальну роль у його формуванні відіграв містико-діалектичний дух східноєвропейської гілки середньовічної філософії, ґрунтом якої був християнський неоплатонізм «Корпусу Ареопагітики» з його опорою на діалектичне вчення про «внутрішню людину», імплантований у західноєвропейську думку Й. Екгартом, Г. Сузо, Й. Таулером, Я. Беме, Ніколою Кузанським, які спиралися на лат. переклад «Корпусу Ареопагітики» І.С. Еріугеною, і підготували, у свою чергу, опозиційну раціоналістичному (схоластичному в основі) духу Ренесансу програму Реформації. Остання, через кордоцентричний янсенізм Б. Паскалі і нім. пієтизм, у якому виховувався ще в гімназичні роки І. Кант, породила нім. діалектичний ідеалізм, на який водночас «наклався» раціоналістичний флер Ренесансу.

Тому, повертаючись знову до кризи новочасної філософської парадигми, ми можемо на прикладі одного з перших її «проломів» — філософії Маркса — простежити подібний же «механізм» формування нової — сучасної вже — філософської парадигми. Можемо також показати, що і нові реформатори збанкрутілої (тепер такою вже постає новочасна парадигма) філософської традиції, так само як і їх попередники (доби еллінізму і, згодом, доби Ренесансу), звертаються до класичних ідей критикованого (новочасного) періоду — до «реалізму» Шотландської школи Т. Ріда (і близьких до неї англ. прихильників емпіризму Д. Юма і Дж. Берклі) і класиків нім. ідеалізму І. Канта і Г. Гегеля. Саме на «перехресті» ідеалістичної та «реалістичної» спадщини Нового часу, через нетрадиційне «прочитання» (виявлення і реалізацію нереалізованих названими авторами можливостей їх теорій) новочасної спадщини і постає один із перших філософських рухів сучасної філософії — марксизм з його далеко не класичного типу «матеріалізмом» і «діалектикою». Вище ж підкреслювалося, що джерельна категорія Марксової філософії — практика — «на рівних» поєднувала в собі, як взаємодоповняльні чинники, природну і духовну складові (така ситуація немислима для «нормального» матеріалізму з його обов'язковістю «первинності матерії та вторинності духу»). І справді, в Маркса неодноразово зустрічаємо такі висловлювання, як наприклад: «Подібно до того, як у теоретичному відношенні рослини,

тварини, каміння, повітря, світло і т. д. є частиною людської свідомості... є її духовною неорганічною природою, духовною їжею, яку вона спочатку повинна приготувати, щоб її можна було їсти і перетравити, – так і в практичному відношенні вони становлять частину людського життя, людської діяльності» (Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 42. – С. 86-87). Марксів «матеріалізм», як бачимо, легко (і цілком послідовно) може розглядати природну реальність як «частину» людської свідомості, тому що і «діалектика» Маркса (на відміну від традиційного її ототожнення з теоретичним, пізнавальним лише методом, або ж вульгарно-матеріалістичним її ототожненням з «об'єктивною» закономірністю «природного» світу, як це, вже після смерті Маркса, проголосив найближчий, здавалося б, його однодумець Ф. Енгельс, твердячи про т. зв. «діалектику природи») є специфічною «логікою» самої людської життєдіяльності – практики як специфічного (духовно-природного) феномена.

Демонструючи на прикладі марксизму процес становлення нової (стосовно Нового часу) сучасної філософської парадигми, хотілося б застерегти від розуміння такого становлення як суворо «гармонійного», здійснюваного відповідно до певних «правил», поступального процесу. Насправді ж, становлення марксистської філософії як якісно нового типу філософування відбулося (як і становлення інших форм сучасної філософії) не без труднощів і суперечностей, навіть «консервації» істотних фрагментів минулої парадигми, а то й «повернення» до віджилих (але «зручних» і «звичних») форм мислення, – особливо це стосується тих змістовних моментів філософії Маркса, які були тісно пов'язані із соціальною доктриною марксизму – ідеєю комунізму. Вірно підкреслюючи особливість практичної діяльності людини як здатності творчого перетворення природного довкілля відповідно до інтересів і потреб людини, Маркс цілком слушно зауважив, що подібна творча трансформація природного середовища – гуманізація природи, її «олюднення», – супроводжується одночасним (але зворотно спрямованим) процесом натуралізації («оприроднення») людини. Інакше кажучи, із зростанням узалежнення природи від людини, її підконтрольності людині, має відповідно зростати і залежність людини від природи (тобто – зростати міра, так би мовити, «потребності» людині все ширших і глибших обширів природної реальності). Гармонійне

протікання процесів гуманізації природи і натуралізації людини, їхня «рівноважність», і мала, на думку Маркса, орієнтовану в ренесансно-просвітницькому духовному кліматі Нового часу, раціоналістично сформувані і «рівноважно-гармонійний» суспільний лад – комунізм. «Такий комунізм, – читаємо у Маркса, – як завершений натуралізм = гуманізму, а як завершений гуманізм = натуралізму; він є справжнє розв'язання суперечності між людиною і природою, людиною і людиною, справжнє розв'язання спору між існуванням і сутністю, між опредмечуванням і самоутвердженням, між свободою і необхідністю, між індивідом і родом. Він – вирішення загадки історії, і він знає, що він є це вирішення» (Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. – С. 108). Втім, Маркс вже й тоді розумів, що взаємототожність гуманізму і натуралізму як результат їхньої взаємозавершеності не настає сама по собі. Недаремно серед серії суперечностей, подолання яких необхідне для «вирішення загадки історії» (створення комунізму), він називає суперечність «між свободою і необхідністю», і особливо важливе – «між індивідом і родом». Справа в тому, що взаємовідношення людини і світу, яке, власне, і визначає предмет філософії, опосередковується «родовим» (суспільним) характером людської істоти, а цей «родовий» (суспільний) характер формується як постання між людським індивідом (особистістю) і природою нової – суспільної – реальності (вона і є гуманізована, олюднена природа), в якій первісна людина на перших кроках своєї історії безпосередньо «розчинена», є її «невирізною» частиною. Саме цим пояснюється «відсутність» людини в початковий – досократичний – період історії філософії, де її індивідуальність ще настільки нерозвинута, що безнадійно губиться в універсумі плину стихії першоречовин – води, повітря, вогню та ін. Ці першоречовини і є примітивним ще суспільним буттям, відмінним від «дикої» («безсуспільної») природи – Хаосу. Індивід у своїй окремішності від суспільного цілого – Космосу (як вже упорядкованого, «організованого» Хаосу) – постає в античній класиці як «міра всіх речей» космічного (суспільного) світопорядку. Усвідомлення своєї «окремішності» від суспільного цілого малює це ціле як «зовнішнє», «інше», «чуже», що тяжіє над індивідом як зовнішня примусовість – необхідність. У своїй докторській дисертації (1841) Маркс прямо тлумачить атомізм Демокріта як символічну картину античного суспільства, в якому індивіди відіграють роль суспільних «атомів», що рухаються за законами необхідності;

Епікурову ж трансформацію атомізму, відповідно до якої атоми набувають здатності самочинного «відхилення» від необхідності, він роз'яснює як результат прогресуючої автономії індивідів по відношенню до суспільства, як виникнення свободи, підтверджуючи свої міркування цитатами з Епікура — «жити в необхідності зовсім не є необхідністю. Шляхи до свободи скрізь відкрито... приборкати саму необхідність дозволено» (Маркс К. Відмінність між натурфілософією Демокріта і натурфілософією Епікура // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 40. — С. 155). Саме тому, висловивши в 1844 ідею комунізму як «зрівноваженості» процесів натуралізації людини і гуманізації природи, Маркс водночас зважає на те, що «незрілість» людської практики (і, відповідно, міри незалежності індивіда від суспільного цілого), що виявляє себе у феномені відчуження (непідконтрольності людини створеній нею ж самою суспільній реальності), вимагає поширення контролю людини не тільки на сферу природного, але й суспільного буття. Досягнення контролю над суспільним буттям, за Марксом, вимагає здійснення соціалістичної революції, яка єдина, мовляв, може здолати приватну власність на знаряддя праці й засоби виробництва — цю основу існування відчуження в сучасному світі. Успішна соціалістична революція, ліквідує приватну власність і поділ суспільства на антагоністичні класи, що виростає з неї, має нарешті забезпечити людині контроль і над суспільним буттям, і тим остаточно подолати відчуження і, отже, повністю приборкати «стихію» суспільного буття. У результаті, наголошує Ф. Енгельс, на місце анархії виробництва стає планована, свідомо його організація. «Припиняється боротьба за окреме існування. Тим самим людина тепер — в певному розумінні остаточно — виділяється з царства тварин та із звіриних умов існування переходить в умови справді людські. Умови життя, що оточували людей, і досі панували над ними, потрапляють тепер під владу і контроль людей, які вперше стають справжніми і свідомими повелителями природи, оскільки вони стають тепер хазяями свого власного об'єднання у суспільство. Закони їх власних суспільних дій, що досі протистояли людям як чужі, пануючі над ними закони природи, будуть застосовуватися людьми з повним знанням справи і тим самим будуть підпорядковані їх пануванню... Об'єктивні, чужі сили, що панували до цього часу над історією, переходять під контроль самих людей. І тільки з цього моменту люди почнуть цілком свідомо самі творити свою історію. Тільки тоді суспільні причини, які

приводять вони в рух, матимуть в значній і далі більшій мірі й ті наслідки, яких вони бажають. Це є стрибок людства з царства необхідності в царство свободи» (Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 20. — С. 278).

Іоворячи в 1844 про реалізацію комуністичного суспільства лише за умов завершеності процесів гуманізації природи і натуралізації людини, Маркс не дає чіткої відповіді на питання про конкретні «механізми» такої реалізації. Повертаючись до цього питання в 1875 (на сторінках «Критики Готської програми»), він говорить вже про дві «фази» реалізації комуністичної програми, але про умови досягнення вищої фази (власне комуністичного суспільства) Маркс і тут не може сказати нічого більш конкретного, ніж загальні міркування про те, що це залежатиме від певного рівня економічної та моральної зрілості суспільства. Що ж до Енгельса, то він, як бачимо, «точно» датує настання комунізму — «царства свободи» — моментом перемоги соціалістичної революції. А проте «точність» Енгельсового «прогнозу» базується, вочевидь, «хіба що на його упевненості нібито вчення про комунізм (соціалізм) і справді стало науковим», як він про це написав у брошурі «Перетворення соціалізму з утопії на науку», скомпоновану з матеріалів його праці «Анти-Дюрінг», з якої ми і процитували його слова про «стрибок з царства необхідності в царство свободи».

Що ж до Марксової позиції з цього питання, то він, як бачимо, помітно вагався вже в самій можливості «завершення» процесів «зрівноваження» натуралізму і гуманізму, і отже, взагалі в реальності комуністичного суспільства. І вагання ці виявилися небезпідставними. Оптимістичний висновок щодо неминучості загибелі капіталізму (і, відповідно, заміни його комунізмом), зроблений Марксом ще в 1867 на сторінках першого тому «Капіталу» як «об'єктивний» наслідок діяння діалектичного закону заперечення заперечення — «централізація засобів виробництва і усупільнення праці досягає такого пункту, коли вони стають несумісними з їх капіталістичною оболонкою. Вона вибухає. Б'є година капіталістичної приватної власності. Експропріаторів експропріюють» (Маркс К. Капітал. — Т. 1 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 23. — С. 717-718), — виявляється, зрештою, оманною. Про марність своїх комуністичних міркувань Маркс був змушений визнати вже в третьому томі «Капіталу» (виданому посмертно). Адже, писав він, навіть у суспільстві «асоційованих виробників» (суспільство, в якому номі-

нально «ліквідована» приватна власність), які вже «раціонально регулюють свій обмін речовин з природою, ставлячи його під свій спільний контроль» і здійснюючи його з найменшою тратою сил, і за умов, гідних їх людській природі», сфера суспільного життя «все ж залишається царством необхідності» (тобто, хоч і «гуманізованою», але все ж природою). «Царство ж свободи починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, отже, по природі речей воно лежить *по той бік сфери власне матеріального виробництва* (курсив наш – І. Б.)... По той бік починається розвиток людських сил, який є самоціллю, справжнє царство свободи...» (Маркс К. Капітал. – Т. 3. – Ч. 2 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 25. – Ч. II. – С. 355). Інакше кажучи, суспільне буття (суспільство), звичайно ж, принципово відрізняється від природи тим, що воно є одухотвореною природою, природою, яка у процесі «обробки» її практикою (людською, чуттєвою діяльністю) набуває людських – духовних – властивостей, але ж не стає цілком «духовною реальністю» (людські властивості вказують на подібність їх носія людині й тому є «духовним» лише тією мірою, якою є духовною сама людська істота; а людська істота у самій суті, способі свого існування – екзистенції – є специфічною єдністю духовного і природного, в якій взаємодіють як духовна – свобода, так і природна – необхідність – детермінації). Вище, знайомлячись із Марксовим розумінням практики, ми вже підкресливали, що духовна складова її змісту (ідеальна мета дії) спрямовує активність природної її складової – чуттєвої, предметної діяльності – на здійснення (оприроднення) можливості, принципово нездійсненої при стихійному (позапрактичному) русі природи самої по собі. Але здійснена в такий (з втручанням практичного чинника) спосіб можливість для збереження свого існування потребує постійно повторюваних зусиль людини (*sorge* – «турботи», як висловлюється нім. філософ ХХ ст. М. Гайдеггер), спеціально спрямованих на захист продуктів своєї практичної, творчої діяльності від постійного інерційного тиску природного середовища, спрямованого на нігіляцію результатів людського (практичного) втручання в необхідний у своїй самочинності плин природної реальності самої по собі. Історія людства дає чимало переконливих прикладів такого роду, коли продукти колись потужних і багатих людських цивілізацій швидко і безслідно зникали (природна речовина, ґрунт у буквальному розумінні «всотував» у своє природне

«тіло» те, що не так ще давно, здавалося, «навіки» відтіснило природні ландшафти).

Саме тому суспільне буття, фундаментом якого є матеріальне виробництво, під впливом зростаючої за інтенсивністю практичною діяльністю може якомога вище нарощувати свій духовний потенціал, але це завжди буде лише «асимптотичним наближенням», як кажуть математики, до стану «чистої» духовності (перетворення на сферу діяння лише вільної детермінації), адже, як вірно зміркував Маркс, «царство свободи» може існувати лише «по той бік» сфери матеріального, а без матеріального виробництва (по той бік від нього) суспільне буття втрачає свій сенс, стає неможливим, як стає неможливою і «чисто духовна» – безтілесна – людина.

Марксизм, як напрямок вже сучасної (тієї, що за рамками новочасної) філософської парадигми, формується в результаті реалізації певних можливостей переважно гегелівської філософської конструкції (не реалізованих самим Гегелем). Принцип діалектичної нерозривності духовної та природної реальності (природа в Гегеля є не просто «інше», а «своє інше» духу; не просто «відчуження» від духу, а «самовідчуження» духу) лише один крок відділяє від розуміння взаємодії природної та духовної реальності не як просто тотожності (головний принцип новочасної моністичної позиції), а як «тотожності відмінностей». Цей крок і здійснив Маркс, що й дозволило йому прорватися за одновимірний обрій новочасного монізму.

Проте вихід Маркса за рамки Нового часу сам виявився в певному плані «однобічним», – річ у тім, що ставши на ґрунт сучасності в розумінні практики як специфічно людського способу буття, що діалектично («на рівних») поєднує в собі природну і духовну складові людського існування, Маркс (сам не здогадуючись ще про це), ніби «за інерцією», продовжує цілком традиційно (по-гегелівськи) розглядати зміст суспільного буття і, відповідно, сенс історії. Як відомо, суспільство в Гегеля є суто духовним феноменом – адже суспільність, в рамках гегелівського розуміння реальності як саморозвитку абсолютного (і об'єктивного) духу, після його «відчуження» в природу знов «повертається до себе», до стану духовного існування. Правда, це існування ще не повне – воно «суб'єктивне», тобто існує у формі індивідуальної (конечної) людської свідомості. Ця «конечність» (суб'єктивність), проте, «долається» («знімається») універсальністю суспільної форми його

існування. Адже суспільний рух – історія – відбувається, за Гегелем, «у духовній сфері»; фізична природа (відчужений дух) в історії цілком підпорядкована цій сфері – «субстанційним є дух», як і хід його розвитку... філософія вчить нас, що всі властивості духу існують завдяки свободі... Субстанція матерії існує поза нею, дух же є у себе буття» (Гегель Г. Философия истории // Соч. в 14 тт. – М.-Л., 1935. – Т. VIII. – С. 16-17). «Свобода містить у собі нескінченну необхідність усвідомлювати саму себе і, при тому, єдиною метою духу, яку вона здійснює» (Там само. – С. 19). Тому індивідуальне, приватне, часткове, за Гегелем, є несправжнє існування – «часткове у більшості випадків, надто дрібне стосовно загального, й індивідууми офіруються та мають загинути» (Там само. – С. 32). Тому для Гегеля цілком «нормальною» є та обставина, що «світовий дух не звертає уваги навіть на те, що він використовує численні людські покоління для... роботи свого власного усвідомлення, що він здійснює страхотливі витрати людських сил, які виникають і гинуть; він досить багатий задля таких витрат, він веде справу *en grande*, в нього досить народів та індивідів для таких витрат» (Гегель Г. Соч. – Т. IX. – С. 39-40). То ж хіба можна дивуватися гегелівському раціоналістичному універсалізму (розум, за Гегелем, є «мисленням, яке цілком вільно визначає саме себе»), його здатності ініціювати в голові ще зовсім юного вихованця нім. філософії загалом утопічний (через практичну нездійсненність) суспільний ідеал – комунізм. Інтуїтивно Маркс відчував несумірність вчення про комунізм з ідеєю практики, в його текстах час від часу зустрічаємо «прозріння», на зразок оцінки, якою відкривається текст «Святого сімейства»: «У реального гуманізму немає в Німеччині більш небезпечного ворога, ніж спіритуалізм, або спекулятивний ідеалізм, який на місце дійсної індивідуальної людини ставить “самосвідомість”, або дух» (Маркс К., Енгельс Ф. Святе сімейство // Твори. – Т. 2. – С. 7). Але, на жаль, він так і не зміг тоді розпізнати у своїх уявленнях (по суті – мріях) про комунізм (що мав бути «розв’язанням загадки історії», всіх її суперечностей) такий самий далекий від гуманізму універсалістсько-моністичний ідеал, який на місце «дійсної індивідуальної людини» ставить суспільно-економічний клас; на місце індивідуальної (приватної) власності ставить загальнолюдську (суспільну – по суті «анонімну») і тому «нічийну») власність; на місце дійсних, цілком реальних народів і націй – інтернаціоналістський, класово-пролетарський загал; на місце унікально-

особистісної людської свободи (жаданого «царства свободи») – III суспільно-масовий фаталістичний сурогат (усвідомлену необхідність). На щастя, хай вже у самому кінці життя, Маркс все ж встиг (на сторінках третього тому «Капіталу», про що вже йшлося вище) дати тверезо-реалістичну оцінку своїм колишнім утопічним сподіванням.

Проте заради справедливості слід сказати, що Марксів комуністичний ідеал (попри всю його безперечну утопічність) був, як і будь-який ідеал, нездійсненим лише в буквальному розумінні цього слова. Це означає, що ідеали, запроваджені в практичну життєдіяльність людини, можуть давати цілком реальні практичні наслідки. Вже в V ст. до н. е. Сократ знав, що «вичерпне» («повне») знання про світ принципово недосяжне (звідси його теза «я знаю лише те, що нічого не знаю» – і справді, якою великою не була б вся сума досягнутих нами знань, вона завжди лишатиметься мізерною відносно безмежної нескінченності ще невідомого нам). Але це не позбавляло його пізнавального оптимізму. Він лише застерігав не називати суму наших реальних знань «мудрістю», вважаючи, що більш точне її визначення – «любов до мудрості», тобто «філософія». Ідеал є «утопією» (буквальний переклад з давньогрецьк. – «те, що перебуває в неіснуючому місці»), коли розуміється як можливість – наприклад, отримання раціонального результату «корінь квадратний із двійки». Але це не заперечує можливості отримання раціонального результату «кореня з двійки» з точністю до певного знака нескінченного неперіодичного десяткового дробу 1,4142135... і т. д., саме таке розуміння реальності ідеалу було сформульоване І. Кантом у його понятті «регулятивної ідеї» (прикладом такої ідеї є «світ у цілому», який «конститутивно», досвідним шляхом неможливо «схопити», – це межове «надчуттєве» поняття – «ідеал», – яке спрямовує й організовує пізнавальні зусилля, регулює пізнавальний процес, виявляє його спрямованість на остаточну, абсолютну, граничну завершеність, символізуючи тим самим вищу мету пізнання). Саме в дусі кантівської регулятивної ідеї й витлумачили Марксове уявлення про комунізм як «царство свободи», що «лежить» по той бік безпосереднього матеріального виробництва, молоді учні Маркса – теоретики нім. соціал-демократичної партії (створеної в 1875) К. Каутський, Е. Бернштайн та інші. Витлумачена в такий спосіб Марксова ідея комунізму була внесена в програму деяких європейських соціал-демократичних та соціалістичних партій (знайшовши подальший роз-

висток у неокантіанців М. Адлера, К. Форлендера, Л. Нельсона та ін.). Реалізація цієї ідеї в політиці названих партій, звичайно, не призвела (та й не могла призвести через свою утопічність) до побудови комуністичного суспільства, але дала вагомі позитивні результати в різкому підвищенні економічного, політичного, культурно-освітнього рівня трудящих верств населення відповідних країн, і сприяла перетворенню цих верств із соціальних «аутсайдерів», якими вони були у своїй переважній більшості в ХІХ ст., на цілком інтегрованих у повноцінне суспільне життя цих країн жителів (в цьому плані особливо показовими є зміни в житті шведського суспільства, яке не рідко називають «шведським соціалізмом»).

Зовсім іншою – трагічною – була доля ідей Марксового комунізму (і філософії марксизму взагалі) в Російській імперії, до якої вони потрапили (вже після смерті Маркса) в істотно вульгаризованій Марксовим «однодумцем» Ф. Енгельсом формі. У працях, виданих в останні роки життя Маркса, і, особливо, після його смерті, Енгельс істотно відійшов від позиції Маркса (перш за все в питаннях, які робили філософію Маркса сучасною – йдеться насамперед про специфічне тлумачення практики як природно-духовного, а не просто «матеріального», феномена; про заперечення однобічно моністичної парадигми новочасної філософії; про визнання, хай і пізніше, утопічності ідеї комунізму та ін.). Своїм оголошенням відмінності між матеріалізмом та ідеалізмом, їх непримиренної боротьби – «вічним» (чинним впродовж усього існування філософії), або (за Енгельсом) «основним» питанням філософії (а не притаманною філософії особливістю лише на новочасному II етапі); своєю онтологізацією (точніше – «натуралізацією», «оприродненням») діалектики – цього насправді суто методологічного (і тому – гносеологічного) феномена; своєю догматичною вірою в «історичну необхідність» (необхідність – детермінанта природної реальності; в історії, як феномені суспільному, тобто духовно-природному, необхідність відходить на другий план, – в її плині, особливо на розвинутих етапах, домінують детермінанти свободи) настання комунізму і т. п., Енгельс по суті реставрує позицію моністичного новочасного матеріалізму ХVІІ ст. Саме такий «марксизм» був переданий Енгельсом рос. «неофітові» нібито справді Марксової філософії Г.В. Плеханову. Від Плеханова «марксистську» естафету прийняв В.І. Ульянов (Ленін), надавши їй специфічну (російськоментальну) форму, пізніше охрещену

«марксизмом-ленінізмом» (у суто філософському її аспекті – «діалектичним та історичним матеріалізмом», або, згідно з радянським абрєвіатурним сленгом, – «діаматом»-«істматом»).

Специфіка долі марксизму на теренах Росії (зокрема, пореволюційної Росії – СРСР) певною мірою пов'язана з особливостями рож. менталітету, які збіглися з певними психологічними установками, що стали помітно поширюватися серед населення ряду країн Західної та Центральної Європи у зв'язку з крахом середньовічного суспільства і формуванням нового – буржуазного – типу суспільних відносин. Феодальне суспільство міцно «прив'язувало» людського індивіда до нібито «природного» («від народження») місця у суспільній ієрархії форм залежності – від «стану», «клану», «общини», «цеху» і т. п. Буржуазні відносини звільняють індивідів від «пут», що створювали йому безпеку, породжували чуття приналежності, – читаємо в амер. соціального психолога Е. Фромма. – Життя перестає бути життям у замкненому світі... світ стає безмежним і водночас тривожним» (Fromm E. The Fear of Freedom. I., 1943, p. 52-53). Але отримана свобода обертається «відчуженістю» від результатів власної продуктивної діяльності. «Економічна діяльність, успіх, матеріальні продукти, – продовжує Фромм, – стають чимось існуючим самим по собі. Людина перетворюється на гвинтик громіздкої економічної машини... гвинтик, який служить зовнішній щодо самої людини меті» (ibid, p. 95). Раціоналістсько-універсалістська моністична філософія Нового часу досить адекватно (хоча й абстрактно) фіксує змальовану ситуацію в картезіансько-спінозо-гегелівських «формулах» однаковості розуму у всіх людей, змістовної тотожності мислення і буття, фаталістичному тлумаченні свободи як пізнаної необхідності, ототожненні предметної форми продуктів практичної та мислительної діяльності з необхідністю їх відчуження від духу та ін. Недаремно пафос реалізації суспільного комуністичного ідеалу Маркс (який у цьому плані продовжував рухатися в річищі традиційної – новочасної – думки) вбачав у «подоланні» («знятті») відчуження. І все ж Маркс цілком справедливо вбачав специфічність індивіда в умовах буржуазної (класової) «колективності» в перетворенні його на «середнього» (знеособленого, «безликого», «анонімного») індивіда (див. «Німецьку ідеологію»). І в перші десятиліття ХХ ст. ця тенденція реалізується у своєрідний феномен зродження «масового суспільства», досить чітко змальований у праці

ісп. філософа Х. Ортеги-і-Гассета «Повстання мас» (1930). «Маса», як Ортегою, – це родова людина, «якісна однорідність»,... суспільна безформність,... людина, що не відрізняється від інших, ... є повторенням загального типу» (Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас // Вибрані твори. – К., 1994. – С. 15). Людина маси є «такою як усі», для неї жити означає бути щомиті тим, чим вона вже є. Вона почуває себе тріскою, «задоволеною тим, що її несе течія». «Маса гадає, що має право накидати і давати законну силу своїм кав'ярняним мудруванням. Для сьогоденішнього дня характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його... Маса розчавлює під собою все, що відмінне, незвичайне, індивідуальне, кваліфіковане й добірне» (Там само. – С. 20).

Раціоналісти Нового часу «подарували» людині ідеал рівності, а на початку ХХ ст. він став дійсністю. «Суверенність некваліфікованої одиниці, як такої, як загального типу перестав бути правовою ідеєю чи ідеалом, а став психологічним станом, притаманним пересічній людині» (Там само. – С. 24). Людина маси, інакше кажучи, це «рівна» (однакова) людина, але не вільна (а просто безініціативна) істота; вона «від себе нічого особливого не вимагає», вона не прикладає зусиль до самовдосконалення, вона не хоче виявляти ініціативу, волюючи краще виконувати накази, аніж «ламати голову» над їх складанням, свобода вносить «дискомфорт» в її життя проблемою відповідальності, їй зручніше йти услід за кимсь, ніж самій відшукувати свій шлях у житті. І така поведінка «масової людини» (як і виникнення самого феномена «маси») цілком зрозуміла («логічна») в контексті універсальної, раціонально-однозначної «впорядкованості» світу. Справді, навіть щось шукати, придумувати (і взагалі думати), коли розум є тотожним самому буттю (новочасний принцип тотожності мислення і буття), і наука ось-ось осягне цю тотожність у всій повноті її конкретності. Про це досить відверто заявляли провідні вчені, наприклад, франц. математик і астроном П. Лаплас: «Якщо б людський інтелект міг знати в даний момент усі сили, якими надихається природа, і взаємне розташування всіх істот, що її складають, і до того ж був досить сильним, щоб піддати ці дані аналізу, він міг би обійняти єдиною формулою всі рухи Всесвіту, як найбільших його тіл, так і найменших із атомів: ніщо не залишилося б для нього невідомим, і майбутнє, як і минуле, було б перед його очима теперішнім».

Така «втеча від свободи», як вдало назвав цю ситуацію вже згадуваний Е. Фромм, є, по суті, «втечею від відповідальності». Тому вона, як правило, супроводжується пошуком міфологічного «героя», готівго взяти на себе відповідальність за долю народу й «повести за собою» цей народ. Так народжуються у ХХ ст. «масові» – «тоталітарні» (від лат. totus – цілий, суцільний, монолітний) «спільності» (держави, партії, ідеології), які під проводом «народних героїв» («вождів», «фюрерів», «дуче» та ін.) прямують до «світлих вершин комунізму», до «тисячолітнього Райху» чи ще кудись. За всієї відмінності історичного коріння європейського феномена «масовості» від рос. «всеєдності» або «хорового начала в рос. житті» (термін слов'янофілів), вони виявилися настільки типологічно близькими, що майже синхронно зродили соціальних близнюків – рос.-радянський і нім.-нацистський тоталітаризм. Відомий рос. публіцист, історик, філософ, богослов Г.П. Федотов, міркуючи над історичними причинами виникнення рос. варіанта тоталітаризму, зазначав: «У татарській школі, на московській службі вигартувався особливий тип російської людини московський тип... Цей тип психологічно являє сплав північного великороса з кочовим степовиком, вилитим у форми йосифлянського православ'я» (Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя. – 1989. – №12. – С. 203). Духовний світ цього психологічного типу спрощений – «світогляд російської людини спростився до краю, навіть порівняно із Середньовіччям москвич примітивний. Він не міркує, він приймає на віру кілька догматів, що на них тримається його моральне і суспільне життя. Але навіть в релігії є для нього щось більш важливе, ніж догмат. Обряд, періодична повторюваність узаконених жестів, поклонів, словесних формул, зв'язує живе життя, не дає йому змоги розповзатися на хаос... Християнство все більш перетворюється на релігію священної матерії, ікон, мощів, святої води, ладану, проскур і пасок... звісно, що в цьому світі не могла мати місця свобода. Послух у школі Йосифа був вищою чернечею чеснотою. Звідси його поширювання через «Домострой» у життя мирян. Свобода для москвича – поняття негативне: синонім розбещеності, «непокори», «неподобства» (Там само. – С. 204). Рабство, зазначав Федотов, диктувалося не примхою володарів, а новим національним завданням: створенням імперії на вбогому економічному базисі. «Тільки вкрай загальним напруженням, залізною дисципліною, страшними жертвами могла існувати ця

муденна, варварська, нескінченно поширювана держава... Є всі підстави вважати, що народ свідомо або несвідомо ... здійснив цей вибір між національною могутністю і свободою» (Там само. – С. 23). Менталітету росіян більш імпонує ідея рівності, ніж свобода – звідси прихильність до общинного (у т. ч. до колгоспного) «колективізму», «арішніялівки» і «знеосібки», на якій «зіграли» більшовики. Це, до речі, розуміли і різночинці: «вони стояли ближче до народу, ніж ліберали. Вони знали, що народу свобода не говорить нічого, ... їх власне тіло билосся в такт із народом: рівність говорила їм більше від свободи» (Там само. – С. 209). Недаремно, коли, після кількох століть перебування у складі східно-деспотичної Монгольської імперії, Московія (з 1716 – Російська імперія) під жорстоким, репресивним тиском Петра I поволі почала повертатися обличчям до Європи і стала формувати нову – європейську – культуру (в т. ч. філософську), вона започулила пасамперед нім. філософську орієнтацію (зокрема гегелівську ідею універсалізму з її нехиттю до індивідуально-неповторних аспектів реальності, і Шеллінгову «філософію тотожності»), – і при тому, як зауважував М. Бердяєв, з притаманним росіянам догматизмом. «Те, що на Заході було науковою теорією, доступною критиці, ... в російських інтелігентів перетворювалось на догматику, в щось на кшталт релігійного одкровення. Росіяни схильні все сприймати тоталітарно» (Бердяєв Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 18). Так були сприйняті («пережиті», пише Бердяєв) такі західні вчення як гегельянство, матеріалізм і, особливо, марксизм.

Саме на такий історичний, ментально-психологічний ґрунт і потрапляє запозичена Плехановим в Енгельса версія «марксистської» філософії, реставрована останнім у душі моністичного матеріалізму XVII-XVIII ст. (разом з «основним питанням філософії», дзеркальною теорією відображення, «об'єктивною» діалектикою природи і «залізною» історичною необхідністю реального настання комуністичного суспільства і т. п.). Саме такою постає система «марксистсько-ленінської філософії» (додаткове означення «ленінська» з'являється у 20-ті роки з ініціативи Сталіна і Зінов'єва). Ленін тільки «творчо» витлумачує (у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм», 1909) основне питання філософії в душі принципу партійності («новітня філософія, – наголошує Ленін, – так само партійна, як і дві тисячі років тому... партіями, що борються... є матеріалізм та ідеалізм»). У контексті «ленінізму»

партійність філософії «викристалізовує» головну міфологему рос. марксизму – клас. Економічне поняття «клас» універсалізується, стає сутнісною характеристикою людини як «масової» істоти – розглядувана поза класовою належністю людина є, за Леніним, «порожньою абстракцією», класові характеристики поширюються на всю сферу духовної культури (філософію, мораль, літературу тощо). Термін «гуманізм» оголошується «абстрактним» буржуазним терміном, «вигідним» для буржуазного класу поняттям.

Скоро після успішного більшовицького державного перевороту в жовтні 1917 і утворення «соціалістичної» радянської держави – СРСР – Ленін помирає (у 1924) і на чолі більшовицької партії (фактично й держави) стає Й.В. Джугашвілі (Сталін), який ще в 1906 чітко висловив свою орієнтацію на «масове» тлумачення людини – на сторінках праці «Анархізм чи соціалізм» Сталін наголошував: «Наріжним каменем марксизму є маса, визволення якої... є головною умовою визволення особи. Тобто, на думку марксизму визволення особи неможливе доти, доки не визволиться маса, через що його лозунг: «Все для маси» (Сталін Й.В. Анархізм чи соціалізм // Твори. – К., 1946. – Т. 1. – С. 255).

Побудувавши радянське суспільство на «колективістських» («соціалістичних») засадах, в результаті чого воно реально постало як «масова» – тоталітарна – держава, ВКП(б) спрямувала всі матеріальні й духовні ресурси країни на комуністичне будівництво. Але об'єктивно це було нездійсненним завданням (через утопічність самого комуністичного ідеалу). Звідси – постійні невдачі у спробах реалізації цієї утопічної мети. Але спонукуване догматичною вірою в реальність комуністичного проекту партійно-державне керівництво СРСР, не допускаючи навіть думки про практичну хибність комуністичного ідеалу, починає шукати «ворогів народу», які опираються комуністичному будівництву, і розгортає в країні масові репресії. Злигодні радянських людей, десятки й сотні тисяч жертв репресій, голодоморів тощо були трагічною платою за догматичну – фанатичну – віру комуністичних вождів в істинність і практичну здійсненність ідей, які насправді такими не були. Спираючись на «масове» бачення, Сталін відверто підкреслює принципову «позитивність» («прогресивність») саме такого типу «організації» суспільного життя. Виступаючи в червні 1945 в Кремлі на прийомі учасників Параду Перемоги, Сталін виголошує тост за «простих» радянських людей: «Я хотів би випити за людей, яких вважають

«гвинтиками великого державного механізму... Який-небудь «гвинтик» ривався — і кінчено. Я піднімаю тост за людей простих, звичайних, скромних, за «гвинтики», які тримають у стані активності наш великий державний механізм в усіх галузях науки, господарства і військової справи, їх дуже багато. Ім'я їм легіон, тому що це десятки мільйонів людей. Це скромні люди. Ніхто про них не пише, звання в них немає, чинів мало, але це — люди, які тримають нас, як основа тримає вершину» (Прієм в Кремле в честь учасників Парада Перемоги // Правда. — 1945. — 27 лютого). У цьому нібито «гуманістичному» (і нібито демократичному) міркуванні людина поцінюється за свої «технологічно-інструментальні функції»: «гвинтик», «основа, що держить вершину», «анонімність» («пересічність»), «ім'я йому легіон», «ніхто про них не пише» і т. д., — це ніби кантівський категоричний імператив навиворіт — людина лише засіб, але ніколи не мета. Більше 70 років проіснувало це «вироджене», «усереднене», одноманітно повторюване в мільйонах однорідних, безликих одиниць «ерзац-суспільство» і саме по собі тихо сконало в 1990.

В основі нім. варіанта тоталітаризму — нацизму — лежить той самий феномен маси (протиставлений неповторній індивідуальності особистості), що і в більшовицькому тоталітаризмові. Фюрер (вождь) нім. націонал-соціалізму А. Гітлер у своїй програмній праці «Моя боротьба» спирається на ідею «народності», «народної маси», «мільйонів», яким необхідно «правильно» і «переконливо» викласти вірне світоглядне вчення — «тільки тоді остаточно утвердяться у своїй вірі мільйони. Тільки тоді перед ними постане не безформна ідея, а вічний непорушний принцип, тільки тоді створиться залізна скеля єдиної та непорушної віри, тільки тоді постане єдина воля мільйонів, яка здолає будь-які перепони» (Гітлер А. Моя боротьба. — М., 1996. — С. 118). «Народне світоспоглядання головну роль визнає за расою. Народовість принципово вбачає в державі тільки засіб до мети, саму ж мету бачить у збереженні расових основ людства. Народовість, таким чином, аж ніяк не вірить у рівність рас. Вона знає, що раси відмінні між собою, що раси поділяються на вищі та нижчі й що наше завдання на землі — помагати перемозі кращої, сильнішої раси, яка має підкорити собі гіршу й слабшу расу» (Там само. — С. 119-120).

Подібно до того, як радянські більшовики перетворюють соціально-економічну категорію класу, що розкриває лише економічно-виробничий аспект людського буття, на універсальний «ключ» до всіх

людських проблем, тим самим міфологізуючи її, так і нацисти перетворюють антропологічно-біологічну категорію «раси» на універсальну міфологеми. Т. зв. расова «теорія», власне, не є ніякою теорією, і «сприймається» на інтуїтивно-інстинктивному рівні. В офіційних тезах, сформульованих Вищою політичною школою націонал-соціалізму, відверто сказано: «Націонал-соціалізм не може бути доведений і не потребує жодної аргументації. Він обґрунтовує сам себе своєю діяльністю, яка забезпечує життя суспільства. Той, хто прагне прийти до націонал-соціалізму лише за допомогою учнівських (теоретичних) доведень, той не відчуває пізнавального духовного сенсу істинної, тобто націонал-соціалістської, політики» (Werner J., Beck A. Hochschule der Politik der NSDAP. München, 1933, с. 33). Міфологічність расової ідеї пов'язується з її апелюванням до масової свідомості німців, вона покликана згуртувати всю націю, весь народ навколо цієї ідеї. В одному зі своїх виступів у Гамбурзькому національному клубі перед місцевими промисловцями Гітлер так сказав про масову ідеологію: «Необхідно передусім покінути з думкою, нібито юрбу можна задовольнити за допомогою світоглядних побудов. Пізнання – це нестійка платформа для мас. Стабільне почуття – ненависть. Його значно важче похитнути, ніж оцінку, що ґрунтується на науковому пізнанні. Широкі маси пройняті жіночим началом: їм зрозуміле лише категоричне «так», або «ні» (Hindels I. Hitler war kein Zufal. Wien-Zurich, 1962, с. 97). Значна роль у нацистській тоталітарній державі приділялася принципу однопартійності (так само, як і в СРСР, у Конституції якого прямо закріплювався принцип «керівної та спрямовуючої ролі Комуністичної партії, підтримуваної «морально-політичною єдністю радянського народу»). Звідси впливала ще одна «аксіома» тоталітаризму – авторитет вождя партії й держави. «Людина повинна визнавати авторитет, – говорив один із бонз націонал-соціалізму Р. Лей. – спільність без авторитету немислима. Раса і кров самі по собі ще не створюють спільності... Ніхто не має права навіть замислюватися над тим: правий фіюер і чи достовірне те, що він говорить? Бо, повторюю ще раз: те, що говорить фіюер, завжди правильне» (див.: Poliakov I., Wulf J. Das Dritte Reich und Seine Denker. Berlin, 1959, с. 19). Обґрунтовуючи принцип «вождизму» («фіюерства»), Гітлер наголошував: «Ми мусимо перенести до сфери партійного життя той головний принцип, за яким свого часу було побудовано всю пруську армію і завдяки якому ця армія зуміла

стати дивовижним інструментом усього німецького народу: влада кожного вождя з гори донизу і відповідальність перед вождем знизу «нагору» (Гітлер А. Моя боротьба. — С. 182). Все сказане свідчить про велику подібність між тоталітарними режимами нацистської Німеччини і Радянського Союзу (та іншими тоталітарними режимами, зокрема у фашистській Італії чи у фалангістській Іспанії). Та сама абсолютна влада «вождя», та сама однопартійність, та сама орієнтація на «маси» (жорстко підпорядковану державній дисципліні множини людей), та сама міфологізована та ідеологізована соціально-політична філософія (соціально-політичні міфи «класу» або «раси»), ті самі безвладні декоративні парламенти (Верховна Рада і Райхстаг), ті самі масові репресії проти «ворогів народу» і концтабори. Невипадково Гітлер якось в одній із своїх бесід із Г. Раушнінгом визнав: «Взагалі між нами і більшовиками більше об'єднуючого, ніж роз'єднуючого: з дрібнобуржуазного соціал-демократа і профспілкового бонзи ніколи не вийде справжнього націонал-соціаліста, з комуніста ж — завжди» (Rauschning H. Gespräche mit Hitler. Wien, 1973, с. 118).

Ми вже стали свідками, що навіть одна з успішних спроб використати філософію найавторитетнішого з класиків нім. ідеалізму — Г. Гегеля — для подолання кризи новочасної філософської парадигми — марксизм — хоча й дала безперечно позитивний результат (Марксова ідея практики, поєднуючи «на рівних» природну і духовну реальність, справді долає новочасний моністичний редукціонізм і виводить філософію за межі новочасної доби), у своєму соціальному вченні (комуністичний ідеал), на жаль, продовжила гегелівський раціоналістичний універсалізм з його зневагою до особистісного людського буття і, наклавшись на імперську (східно-деспотичну) ідею рос. месіанізму («Москва — третій Рим»), виродилася в трагічну практику радянсько-більшовицького тоталітаризму. Італ. неогегельянство, що зародилося в 30-х ХХ ст. («неаполітанська школа» Б. Славенти), в особі Дж. Джентіле витлумачило Гегеля в дусі т. зв. «актуалізму» (домінантної ролі держави у суспільному бутті). Джентіле був офіційним ідеологом італ. фашизму (від якого багато чого успадкував нім. націонал-соціалізм). Не випадково йому належить і авторство терміна «тоталітаризм».

Англ. неогегельянство (початок йому поклала праця англ. філософа Дж.Х. Стерлінга «Секрет Гегеля», опублікована в 1865) продовжило універсалістську лінію Гегеля. Провідний представник цього

руху — Ф.Г. Бредлі — у своїй програмній праці «Реальність і видимість» твердить, що Гегель ще за свого життя був невірно витлумачений своїми сучасниками, які довільно перебільшили момент боротьби в гегелівській тезі про єдність і боротьбу протилежностей. У самого Гегеля, гадає Бредлі, домінуючим є принцип єдності. Перебільшення моменту незгоди є результатом однобічності науки, нездатної охопити цілісну картину гегелівського абсолютного духу — Абсолюту. Схоплюючи окремі сторони, фрагменти реальності, наука фіксує лише видимість. Справжню реальність — світ у його цілісності (а не частинах, які демонструють часткову, лише видиму суперечність світу) — схоплює лише філософія Абсолюту, яку Бредлі вважає виявом справжньої суті філософії Гегеля. Тільки з точки зору Абсолюту його «елементи не повинні протистояти один одному, тобто боротьба не повинна бути тільки боротьбою. Має існувати певна єдність, якій має бути підпорядкована сама боротьба, має існувати ціле, в якому боротьба вже більше й не боротьба» (Bredley F.H. Appearance and Reality. L., 1893, с. 155). Лише в Абсолюті знімається дискурсивність наукової думки, яка показує «розсічення, а не дійсне життя». Абсолют же непідвладний ніяким змінам. «Звичайно, прогрес у світі є, є в ньому також і регрес, але ми не маємо думати, що ціле рухається вперед або назад. Абсолют не має своєї власної історії, хоча він і містить у собі незліченну кількість історій... Адже ніщо досконаліше, ніщо справді реальне не може рухатись. Абсолют не має пір року, але водночас несе своє листя, плоди і квіти» (Там само. — С. 499-500). Інший англ. неогегельянець Б. Бозанкет розглядає світ як ціле, що є результатом наявності в ньому духу («дух нічого не має в собі, крім активної форми цілісності: все позитивне він отримує від природи»). Кожне людське Я — конечне, і в цьому полягає його головна трудність. «У цьому світі конечної моралі ми хочемо змінити наше конечне на краще конечне, але ж і краще конечне є все ж конечне, — тому наш прогрес нічого в принципі не змінює, ми лишаємося у світі пошуків і контрпошуків» (Bosanquet V. The Value and the Destiny Individual. L., 1913, p. 140). Подолати свою конечність особистість може лише у «самоподоланні» — в державі й релігії. Дж.Е. Мак-Тартарт визнає існування тільки духовної діалектики, оскільки дух, на його переконання, — єдина субстанція. Така духовна субстанція розпадається на дух і множину індивідуальних Я. «Пам здається, що у Всесвіті є час, насправді ж все існуюче позачасове;

адміється, що у світі існує матерія і чуттєві якості, але реально існує лише дух і ті Я, з яких складається цей дух, і які сприймають самих себе і одне одного» (McTaggart J.M.E. *The Nature Existence*. Cambridge, 1927, v. 2, p. 338). Моністичну пастку абсолютного духу прагне обійти Р. Дж. Коллінгвуд, історик за фахом. Коллінгвуд зближує завдання філософії із завданням історії – отриманням фактів, як втіленням конкретної думки, на противагу абстрактності науки – в результаті на одному полюсі (наука) опиняється абстрактний закон, на іншому (історія) – ірраціональна (на противагу раціоналістичному універсалізму гегельянства) одиначність факту.

Спробою «зняти» гегелівську диктатуру загального щодо одиначного характеризується і позиція амер. неогегельянця Дж. Ройса, який вважав головним у Гегеля парадокс нашої свідомості, відповідно до якого свідомість здатна усвідомити саму себе тільки у взаємовідношенні з іншими свідомостями. Конкретна ідея, що реалізує себе в об'єктах, тлумачиться ним як цілеспрямований процес, що вибирає об'єкт для втілення свого «внутрішнього значення». Структура реальності, за Ройсом, визначається структурою думки, що є «саморе-презентуючою системою» в дусі теорії множин І. Кантора (рівнопотужність множини зі своєю частиною). Ідея саморепрезентації лежить в основі вчення Ройса про світ як «абсолютну особистість», представлену в нескінченній сукупності відтворюючих її кінцевих особистостей. Як бачимо, англ.-амер. неогегельянство витлумачує філософію Гегеля в дусі звільнення конкретно-особистісних чинників (індивіда, персонального людського Я) з-під безособової влади загального, Абсолюту. Це призводить на початку ХХ ст. до виникнення у США групи філософів-персоналістів, до складу якої входили Б.П. Боун, М.У. Калкінз, У.Ш. Брайтмен, Р. Флюелінг та ін., які об'єдналися навколо часопису «Personalist», заснованого Флюелінгом.

Втрата раціональності і «логіцизму» характерні й для нім. неогегельянства, яке формується уже в ХХ ст. на базі своєї ірраціоналізації гегелівської діалектики. Його лідер Р. Кронер зазначає: «Гегель, поза будь-яким сумнівом, найбільший ірраціоналіст, якого тільки знала історія філософії... Він ірраціоналіст як діалектик, оскільки діалектика є перетворений на метод, зроблений раціональним ірраціоналізм» (Kroner R. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen, 1924, Bd. 2, S. 271-271). А представник т. зв. «трагічної діалектики» А. Ліберт зауважує, що

«стара класична форма діалектики знаходиться на службі перебільшеної ідеї гармонії; вона була знаряддям і формою погодження усякої роздвоєності й досягнення рятівної єдності, надійне досягнення якої не викликало ані найменших сумнівів. Натомість, змінений тип діалектики... має... відмовитись від будь-якого гармонізуючого устремління й гуманістично-гуманізуючих тенденцій... Він має бути, іншими словами, трагічного характеру; відповідно до цього ми можемо говорити про трагічний тип діалектики» (Liebert A. Geist und Welt der Dialektik. Berlin, 1929, Bd. 1, S. 14)

Ірраціоналізація гегелівської діалектики в центрі уваги і франц. неогегельянства, представленого іменами Ж. Валя, А. Кожева, Ж. Іпполіта та ін. Діалектична суперечність коріниться, за Валем, у гегелівському понятті «нешасної свідомості»; систему своєї діалектики Гегель виводить, вважає Іпполіт, з єдео-християнських релігійних уявлень. «Християнське ж учення, християнська теологія, – твердить Кожев, – це антропологія, що не знає самої себе» (Cojeve A. Introduction a la lecture de Hegel. Paris, 1947, p. 118). Інтерпретуючи гегелівську філософію як своєрідне «атеїстичне християнство», навіть «антропологію» (Кожев), франц. неогегельянці «антропологізують», точніше, «екзистенціалізують» Гегеля, вливаючись у потужний потік екзистенційного філософування – цього другого (поряд із марксизмом) провідного напрямку сучасної філософської парадигми, що виходить за межі новочасної традиції філософування. Проте, говорячи про екзистенційний тип філософування, слід вказати ще на один потужний (на ранніх його етапах – теологічно-філософський) потік філософування, що протиставляє свою опозиційну програму ще ренесансній культурі в XVII ст., – йдеться про Реформацію, що сягає своїм корінням ареопагітично-неоплатонічної основи східноєвропейської філософії V ст., орієнтованої на ідею «внутрішньої людини» (через лат. переклад «Корпусу Ареопагітики» Еріугеною ця філософська лінія була в XIV ст. сприйнята Й. Екгартом і далі продовжена Г. Сузо, Й. Таулером, Я. Беме, Ніколою Кузапським, утунтувала зміст реформаційної думки, породила нім. пієтизм і франц. янсенізм і розквітла діалектикою гердерівської групи – Й.В. Гете, Ф. Шіллер та ін., нім. романтизму – Ф. Шлегель, Поваліс, Ф. Шляйєрмахер, – звідки діалектичний «імпульс» і був сприйнятий нім. ідеалізмом XVIII-XIX ст.).

Якщо гегелівський універсалізм і Шеллінгова «філософія тотожності» безпосередньо (і опосередковано, через комуністичний ідеал Маркса) були «засимпатизовані» рос. імперсько-авторитарним світоглядним менталітетом ХІХ ст. (як у слов'янофільському, так і в «західницькому» своїх варіантах), то результати романтичної критики Гегеля (і особливо Шеллінга, який докорінно переосмислив свою філософію тотожності в дусі «філософії одкровення») породжують філософію С. К'еркегора – цього родоначальника екзистенційного типу мислення (і автора вихідного поняття-екзистенціалу цього типу мислення – «екзистенція»). І не тільки К'еркегор, але увесь розмаї екзистенційного мислення (і феноменологія Е. Гуссерля, і «філософія життя», і «психоаналіз» З. Фрейда разом із множиною численних неофройдівських його продовжень, і філософська антропологія М. Шелера та його учнів, і класичний екзистенціалізм М. Гайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю, і Київська – М. Бердяєв, Л. Шестов, й Мадридська – М. де Унамуно, Х. Ортега-і-Гассет – школи, і франц. персоналізм і т. д.) мають своїм джерелом названу лінію філософської тяглості. Як і Марксове поняття «практика», поєднуючи природне і духовне як взаємодоповняльні (а не редукуючи до моністичної основи) реальності, виводить філософію за межі новочасного (матеріалістичного чи ідеалістичного) монізму, так і поняття «унікальне людське існування» (*existentia*, *Dasein*, *pour-soi* та ін.), що поєднує тіло і дух людини як єдині, але незлізляні (взаємоза межові стосовно одне одного реалії людського буття, яке постає через це в парадоксальних «визначеннях» Сартра і Гайдеггера як феномен, який «є те, що не є і не є те, що є» або ж «сущє, що існує за межами свого сущого»), так само ставить філософію за рамки новочасної парадигми філософування.

Проте поряд із «гегельянським» відправним пунктом пошуків шляхів подолання кризи новочасної філософії надії багатьох філософів покладалися на «кантіанський» відправний пункт. Йдеться перш за все про фрайбурзьку (баденську) і марбурзьку школи неокантіанства. Обидві школи (як і деякі інші спроби спертися на авторитет Канта в подоланні філософської кризи ХІХ ст.) виникають як відповідь на заклик кантіанця О. Лібмана «назад до Канта!», кишугото ним у праці «Кант і епігони» (опублікованої в тому самому 1865, що і праця Дж.Х. Стерлінга «Секрет Гегеля», що аналогічним чином закликала повернутися до Гегеля). Представники Фрайбурзької школи В. Віндельбанд,

Е. Ласк, Г. Ріккерт, формулюючи зміст предмета філософії як відношення Я до світу, прагнули показати, як суб'єкт і об'єкт (їх зміст) поєднуються в єдиному понятті про світ. Звідси філософія постає як світогляд, головним спрямуванням якого є обґрунтування (логіко-методологічне) історичної (а не природничої) науки. Фрайбурзькі мислителі при цьому підкреслюють, що зміст світу не вичерпується його суб'єктною та об'єктною складовими (вони при цьому заперечують проти новочасного редукування суб'єкта до об'єкта – об'єктивізму, і навпаки, об'єкта до суб'єкта – суб'єктивізму). Суб'єктно-об'єктні характеристики світу охоплюють лише один бік світової цілісності – дійсність, іншою стороною світу, трансцендентальною («замежовою») щодо дійсності є цінності, які пов'язані з дійсністю об'єктивним сенсом. Остатній не є ані дійсність, ані цінність, він є значення цінності, те, що вказує на цінності. Саме тому у фрайбурзьких неокантіанців науки про культуру і про природу розрізняються не предметом, а методом.

Представники Марбурзької школи неокантіанства – Г. Коген, П. Шторп, Е. Кассіер розглядають філософію як «логіку» всієї культурної творчості людини, яка є «чистим» пізнанням, здійснюваним трансцендентальним суб'єктом. Річ-в-собі тлумачиться марбурзькими мислителями як об'єктивний аспект регулятивної ідеї розуму, ідею завершеної системи науки – об'єктивну й універсальну, яка лежить за межами емпіричного пізнання і є трансцендентальною метою, що спрямовує процес пізнання, але ніколи не входить у склад пізнання, лишаючись назавжди лише заданим межовим поняттям, недосяжним ідеалом. Пізнання, отже, стає самостійним і нескінченно триваючим процесом, який конструює свій предмет – знання. Річ-в-собі трансформується в трансцендентальну мету пізнання.

Ще один кантівський напрямок, представлений А. Рілем, О. Кюльпе та ін., – це т. зв. «реалістичний» напрямок (іноді його іменують «критичним реалізмом») наголошує на тому, що річ-в-собі є об'єктивною основою, «матеріалом» розсудку, який тільки упорядковує їх у «світ», але не «творить» із нього світ; простір і час витлумачуються «реалістами» не як апіорні форми, а як «визначення» самих речей-в-собі. Разом із теж «реалістичною» лінією, що йде від «шотландської» школи «здорового глузду» Т. Ріда і деяких ідей Д. Юма, цей кантіанський напрямок виводить на «реалістичну» позицію англ. філософа ХХ ст. Дж.Е. Мура, який з позицій «здорового глузду» твердить, що у світі

нижди були матеріальні об'єкти, які існують навіть коли ми їх не усвідомлюємо. Звідси Мур обґрунтовує свій принцип «іманентності трансцендентного» (у своїй статті «Заперечення ідеалізму», видрукованої в часописі «Mind» у 1903) і пов'язану з ним ідею «презентативного реалізму», з якої в 1912 постала амер. школа «неореалізму», і альтернативно пов'язана з нею ідеєю «репрезентативного реалізму» теж амер. школа «критичного реалізму» (1921). Ще одна кантіанська група (Г. Гельмгольц, Й. Мюллер, Ф. Ланге та ін.) спробувала «обґрунтувати» кінтівський апіоризм даними фізіології органів чуття, але ця «дорога» вела в глухий кут вульгарного матеріалізму, в якому філософія просто втрачала свій предмет, розчиняючись у природознавстві. І все ж «реалістична» орієнтація посткантівських шукач опосередковано виводить на ідеї позитивізму О. Конта, мислителя, який стояв біля джерел третього провідного напрямку сучасної філософської парадигми – позитивізму. Правда, шлях до становлення позитивізму справді сучасною філософією був непростим і досить тривалим. Виголосивши програму кардинальної «реконструкції» філософського знання шляхом відмови від його опори на умоглядні принципи на користь обґрунтування його позитивними фактами (звідки й термін «позитивізм»), Конт (так само, як і його молодші однодумці Дж. С. Мілля і Г. Спенсер), на жаль, не спромігся чітко з'ясувати ту адекватну його задуму форму факту, яка задовольняла б вимоги приналежності саме до сучасної (за межами Нового часу) філософської парадигми. Факти в тлумаченні Конта, Спенсера і Мілля (їх позицію називають першим позитивізмом) виявилися тотожними відчуттям (тобто суто духовному типу реальності). Не досягли цієї мети і «другі позитивісти», або, як вони самі себе називали – емпіріокритики: Е. Мах, Р. Авенаріус та ін. І хоча ідеї емпіріокритицизму на перших кроках зажили неабиякої популярності (кін. ХІХ – поч. ХХ ст.), результат був так само негативний (знову їхні «факти» виявилися тими самими суто духовними реаліями – відчуттями і переживаннями). І лише третій позитивізм, або неопозитивізм, що зародився у 20-х ХХ ст. у середовищі учасників т. зв. «Віденського гуртка» (і частково «Львівсько-Варшавської» школи логічного позитивізму) знайшов сучасне вирішення проблем. І це була заслуга головним чином Л. Вітгенштайна, який показав, що ознаками справжньої фактичності основи людського знання (у т. ч. філософського) є не відчуття чи переживання як такі, але їх словесно

опредметнена форма – мова. Адже слово (і мова в цілому) є взаємодоповняльною єдністю двох рівноцінних складових – символічно-предметної, натуральної (природної) словесної й духовної (ідеального сенсу, значення). Неопозитивізм швидко розгортає своє неозорозмістовне багатство, особливо переконливе в рамках його сучасної форми – аналітичної філософії.

До певної міри «паралельним» до реалістичного кантіанства був розвиток ще одного його варіанта, що розгортався по лінії т. зв. неореалізму. Починаючи від франц. неокантіанців Ш. Ренув'є і Е. Бутру, від яких відходять «бічні» лінії на такі сучасні філософські феномени, як франц. персоналізм і (теж франц.) філософія А. Бергсона, що тяжіє до (теж сучасної) групи «філософії життя», ця лінія реалізується в Л. Брюнсвіка, який формулює позицію «відкритого раціоналізму». Розум певним чином пов'язаний із досвідом – сам світ, буття задається розумом як відмінний від нього світ, зовнішній щодо розуму, самообмежує можливості пізнання. Тому розум має бути критичним стосовно самого себе і забороняти вихід «за горизонт справді досягнутого пізнання». Він повинен розуміти свою здатність помилятися і бути постійно готовим до помилки. Розум постійно визначає закони власного руху і постійно руйнує вже досягнуте. Водночас «критичний» ідеалізм Брюнсвіка утверджує буття і визначає його через думку – тим самим формулюється основоположне для подальшого руху неораціоналізму уявлення про соціокультурну мінливість розуму і його несамототожність стосовно себе в пізнавальних актах. Учень Брюнсвіка Г. Башляр розгортає позицію свого вчителя в концепцію неораціоналізму, який знаходить подальший розвиток в ідеях Ж. Піаже, Ф. Гонсета, засновника знаменитого швейц. філософського часопису «Діалектика» (1947), Ж. Детуша і П. Февріє. У ряді моментів близькими до неораціоналізму були й деякі ідеї «критичного раціоналізму» К.Р. Поппера. З неораціоналістичною філософією генетично пов'язаний зміст такого сучасного філософського напрямку як структуралізм (М. Мулуд, Л. Альтгюссер, М. Фуко), від якого – через Фуко – відкривається прямий шлях до найсучасніших філософських побудов постструктуралізму і філософії постмодернізму.

Ще одна лінія розгортання кантіанських ідей веде через фікціоналізм Г. Файгінгера (засновника часопису «Kant-Studien», 1897, і «Кантівського тов-ва», 1904) до прагматистського «принципу Пірса», і далі

ше до одного з провідних напрямків сучасної світової філософії – прагматизму (В. Джемс, Дж. Дьюї, С. Хук, Р. Рорті та ін.), фундаментальним принципом якого є, як і в марксизмі, практика. Тільки Марксова практика позначає специфічно людський спосіб існування, а практика прагматистів (від грецьк. *πρῶμα* – успіх, зиск) означає успішну діяльність людини, що виправдовує покладені на неї сподівання. Але, як і Марксова практика, практика прагматистів поєднує в собі, як рівноцінні складові, ідеальну мету (сподіваний майбутній успіх) і предметно-чуттєву (матеріальну) дію. Про зв'язок марксизму з кантіанством (через інтерпретацію Марксової ідеї комунізму як «потоїбічного» щодо матеріального виробництва «царства свободи», в дусі кантівської «регулятивної ідеї» М. Адлером, Е. Бернштайном, К. Форлендером та ін.) вже йшлося вище.

Емпіричний скептицизм Берклі та Юма і «здоровий глузд» Шотландської школи свого часу висвітлили «глухі кути» і безперспективність новочасного монізму (головним чином матеріалістичного). Ця обставина, власне, і відіграла роль того вирішального імпульсу, який підштовхнув Канта «докритичного періоду» на шлях «коперніканського перевороту» у філософії, здійсненого на сторінках «Критики чистого розуму» (1781), що в них постав «критичний ідеалізм» Канта. І все ж Кант не зміг лишити поза своєю увагою юмівського скептицизму стосовно беркліанської категоричності заперечення зовнішньої реальності. Саме тому, приймаючи існування «потоків відчуттів» як вихідної безпосередньої даності, Кант не міг не допустити існування віртуальної причини відчуттів, трансцендентної щодо них – так з'являється знаменита кантівська «річ у собі». Ми вже упевнилися, що «річ у собі» переживає складний процес трансформацій у численних варіантах посмертної долі філософської спадщини геніального кенігсберзького мислителя (йдеться про регулятивні ідеї, про саму ідею трансцендентальності та ін., про що говорилося на прикладі фрайбурзької та марбурзької неокантіанських шкіл). У цьому плані привертає до себе увагу позиція оригінального австр. мислителя Ф. Brentano, яка позначилась на поглядах багатьох європейських філософів кін. ХІХ – 1-ї пол. ХХ ст., зокрема творця феноменології Е. Гуссерля і родоначальника Львівсько-Варшавської школи логічного позитивізму К. Твардовського. Brentano твердив, що існує світ, який викликає відчуття і виявляє аналогії з тим, що нам являється

вмістити – значить мати особистий досвід. Але, щоб досвід був критично використаний, його потрібно якимось чином виразити. З огляду на те, що, за А., будь-яке висловлювання є досвідом, він критично розглядає неосязну масу тверджень. Сукупність даних досвіду (відповідно, відчуттів) є світ. Критика досвіду – це очищення його від різноманітних фантазій, міфологічних уявлень, традиційних філософських категорій, таких як матерія, дух, необхідність, причинність, субстанційність і т. д., оскільки вони не містяться в досвіді, а є привнесеними домішками, внаслідок чого виникає хибне уявлення про світ. Щоправда, А. згодом дійшов висновку, що досягнути повного очищення («абсолютно чистого») досвіду неможливо. Внаслідок критики досвіду А. створив «універсальне вчення про світ», ключове поняття якого – «природне поняття про світ», виходячи з якого він розбудовує власну філософську систему: а) закон життєвого ряду і пов'язану з ним біологічну теорію пізнання; б) теорію інтроєкції та вчення про принципову координацію.

У 1909 В.І. Ленін опублікував працю «Матеріалізм і емпіріокритицизм» із характерним підзаголовком «Критичні зауваження про одну реакційну філософію», в якій піддав критиці вчення А., Е. Маха та ін. Ленінська характеристика «емпіріокритицизму» Маха і А., або «махізму», ширше – «емпіріокритиків» і «махістів» як «суб'єктивно-ідеалістичних» і «реакційних» вчень, призвела до нігілістичного ставлення офіційної радянської філософії до них і унеможливлювала об'єктивні підходи щодо наукових досягнень цих західних мислителів.

АКСІОЛОПЯ – філософське вчення про природу цінностей, їхнє місце в реальності та структурі ціннісного світу, тобто про зв'язок різноманітних цінностей між собою, із соціальними і культурними факторами і структурою особистості. Проблема цінностей в широкому значенні виникала в періоди знецінення тієї чи іншої культурної традиції та дискредитації ідеологічних засад суспільства. В античній і середньовічній філософії ціннісні (етико-естетичні й релігійні) характеристики включалися в саме поняття «реальність, істинного буття». Вся традиція ідеалістичного раціоналізму від Платона до Гегеля і *Кроме* відрізнялася нерозчленованістю онтології й А., буття і цінності. А. як самостійна галузь філософського дослідження виникає тоді, коли поняття «буття» роздвоюється на два елементи: реальність і цінність як об'єкт різноманітних людських побажань і устремлень. Головне завдання А. –

показати, як можлива цінність в загальній структурі буття і яке її відношення до «фактів» реальності. Виділяють такі типи А.: натуралістичний психологізм, трансценденталізм, персоналістський онтологізм, культурно-історичний релятивізм і соціологізм. До першого типу відносяться погляди А. Мейнонга, Р.Б. Перрі, Дж. Дьюї, К.І. Льюїса. Їх поєднує аксіологічне положення про те, що джерело цінностей знаходиться в біопсихічно інтерпретованих потребах людини, а самі цінності можуть бути емпірично фіксовані як специфічні факти реальності, що споглядаються. Для аксіологічного трансценденталізму, що переважно розвивався Баденською школою неокантіанства (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), цінність – це ідеальне буття, буття норми, що співвідноситься не з емпіричною, а з «чистою» трансцендентальною або «нормативною» свідомістю. Як ідеальні предмети, цінності не залежать від людських потреб і бажань. Персоналістськи-онтологічна теорія цінностей, найбільш відомим представником якої був М. Шелер, розглядає реальність ціннісного світу як таку, що гарантована «позачасовою аксіологічною серією в Богові», недосконалим відображенням якої є структура людської особистості. Тип особистості визначається властивою щодо неї ієрархією цінностей, що й є її онтологічною основою. Прагнення вивільнити А. від релігійних передумов (Н. Гартман) породжує проблему незалежного існування сфери цінностей. Для культурно-історичного релятивізму, біля витоків якого стояв В. Дільтей, характерною є ідея аксіологічного плюралізму, тобто багатоманіття рівноправних ціннісних систем, які розпізнаються за допомогою історичного методу. По суті це означало критику самої програми загальної теорії цінностей, яка абстрагується від культурно-історичного контексту і увіковічне яку-небудь одну «справжню» систему цінностей. При цьому для багатьох послідовників Дільтея характерним був інтуїтивістський підхід до трактування ціннісного сенсу культури (напр., у Шпенглера, Тойнбі, Сорокіна та ін.). Макс Вебер у своїй «розуміючій соціології» запозичив у неокантіанців уявлення про цінності як норми, способом буття яких є значущість для суб'єкта, і застосував його в інтерпретації соціальної дії та соціального знання.

А.І. Трубенко

АПОЛЛОНІВСЬКЕ І ДІОНІСІЙСЬКЕ – філософсько-естетичні поняття, що характеризують два типи культур – історичну і натуралістичну. Культура аполлонізму – це культура індивідуальності, що виділяється з природи теоретично та практично, і опирається у своїй

діяльності, відносинах та еволюції на знання, слово, закон, форму, тобто дотримується історичних (полісних) правил гри.

Діонісійська культура за своїм характером натуралістична. Розрізняють діонісизм варварський і цивілізований. Перший «повертає людину на ступінь тигра і мавпи» (*Ніцше*). Він грубий, карикатурний, тут править бал саме розбещене звірство природи – пристрасті та звірство. Це і покликала, власне, до життя аполлонізм. Останній врятував людину від вад варварства.

Діонісизм епохи цивілізації має своєю метою «прорвати» історичну ковдру Майї та вивільнити людину з історичної «камери обскури», відкривши їй вікно у світ природи. Природа тут виходить на перший план і виступає об'єктом вищого художнього захоплення, де абсолютно нівелюється аполлоністський принцип *individuationis*.

Поняттями А. і Д. користувалися ряд філософів. Так, *Шеллінг* використовує їх для описання форми і порядку як уособлення сутності бога Аполлона на відміну від творчих поривів, що порушують усі форми, бога Діоніса. Згідно з Шеллінгом, «в людині... ми знаходимо сліпу за своєю природою необмежену продуктивну силу, в якій у тому ж самому суб'єкті протистоїть осмислене, що обмежує себе і формує, і в цьому розумінні вона є, власне, керуючою силою... Бути одночасно сп'янілим і тверезим – у цьому полягає таємниця справжньої поезії. Цим і відрізняється аполлонівське від діонісійського».

Велику увагу приділяв аналізу А. і Д. *Ніцше*. У своїй ранній праці «*Народження трагедії з духу музики*» (1872) Ніцше на матеріалах античної трагедії та музики Р. Вагнера як окремо взятих моментів А. (раціонального, світлого) і Д. (оргіастично-іраціонального, енергетично-пристрасного) начал, сформулював ідею двох взаємопов'язаних типів культури і, відповідно, двох начал буття. Роз'яснюючи їх як належні й рівноцінні, Ніцше все ж таки більше симпатизував діонісійській культурі, що виражається у формі міфу, оргіастичних свят, танців, музики. Особливо його вражала гомерівсько-грецька культура, що характеризувалася живою новаторською «вселенською мовою», незвичним співом і нечуваною музикою.

Саме завдяки їхній культурі, на думку Ніцше, людина знаходиться в повній гармонії з цілісним світом, знаходиться з ним у «взаємобутті», і, тим самим, долає недосконалість своєї аполлоністської свідомості.

А.І. Трубенко

БАДЕНСЬКА ШКОЛА — одна з впливових шкіл *неокантіанства*. Назву отримала внаслідок того, що філософські вчення Б. ш. викладались професорами *В. Віндельбаном* і *Г. Ріккертом* в ун-тах землі Баден — в Гайдельберзі й Фрайбурзі. Також школа відома як Південно-західна, Фрайбурзька, неофіхтсанство тощо. Основна ідея Б. ш. — протиставлення методу історичних наук (*наук про культуру*) методу природознавства (*наук про природу*); історичні науки, або науки про культуру, досліджують індивідуальні фактори розвитку, які представляють *культуру цінність*; природознавство, тобто науки про природу, досліджують повторювані та загальні закономірності явищ природи. До Б. ш. також належали: *Е. Ласк* (1875-1915), *Г. Мюнстенберг* (1863-1916), в естетиці — *Й. Кон* (1869-1947) та *Б. Хрстіансен*, у соціології — *М. Вебер*, а також рос. філософи *О.І. Введенський*, *С.І. Гессен*, *І.І. Лапшин*, *Б.В. Яковенко* та ін.

БАУЕР (Bauer) Бруно (1809-1882) — нім. філософ і теолог; проф. Боннського ун-ту (1839-42). Осн. твори: «Критика євангельської історії Івана і синоптиків» (т. 1-3, 1840-42); «Єврейське питання» (1843); «Відкрите християнство» (1843); «Історія політики: Культура і просвіта 18 століття» (1843-45); «Філон, Штраус та Ренан і раннє християнство» (1874); «Христос і Цезар» (1877) та ін. Критикував гегелівський абсолютний ідеалізм, протиставляючи абсолютній ідеї абсолютизовану самосвідомість. Рушійною силою історичного процесу, зокрема історії політики, вважав самосвідомість, діяльність критично налаштованих індивідів, героїв тощо. Критикував релігію, вірогідність Євангелій, заперечував догматичне розуміння Бога та існування потойбічного світу. Євангельські оповіді розглядав як такі, що мають літературне походження.

БЕНТАМ (Bentham) Єремія (1748-1832) англ. філософ і юрист, родоначальник утилітаризму. Етика Б., що викладена у творі «Деонтологія, або Наука про мораль» (1834), обґрунтовує визначальний принцип моральної поведінки — корисність. Згідно з цим принципом, дія і поведінка людей, їхні відносини повинні отримувати моральну оцінку відповідно до тієї користі, яку вони приносять. У творі «Теорія покарань і нагород» Б. розглядає індивідуальні (приватні) інтереси як єдино реальні, а суспільні інтереси інтерпретує як сукупність інте-

ресів індивідуальних. Доброчинними, на думку Б., є вчинки людини, що збільшують її насолоду і зменшують страждання; кожна людина повинна турбуватися лише за себе, а звідси випливає і загальна користь, «найбільше щастя найбільшій кількості людей».

Етика Б. є апологетикою людини-буржуа, яка визнає лише свій егоїстичний інтерес і в цьому моральна сутність людини взагалі; задоволення приватного інтересу проголошується ним як моральна заповідь, а буржуазне суспільство – як лад, що забезпечує досягнення всезагального щастя. За своїми політичними переконаннями Б. був прихильником буржуазного лібералізму. Разом з тим, він не визнавав теорію природного права і суспільного договору, виправдовуючи право держави на придушення народних повстань.

А.І. Трубенко

БЕРГСОН (Bergson) Анрі Луї (1859-1941) – франц. філософ, провідний представник *філософії життя* та *інтуїтивізму*. З 1866 навчався в Ліцеї Кондорсе, де здобув класичну освіту, традиційну для інтелектуальної еліти. Після закінчення Вищої Нормальної школи, до якої Б. поступив у 1878, був призначений викладачем філософії в ліцеї м. Анжера. З 1883 посідає кафедру в ліцеї Блеза Паскаля в Клермон-Ферані, де пробує п'ять років, дуже важливих для його філософського розвитку, оскільки саме тут була розроблена його концепція *тривалості*, викладена в докторській дисертації «Досвід про безпосередні дані свідомості», що була захищена в 1889. З 1888 Б. викладає філософію в Парижі, спочатку в ліцеях Людовика Великого та Генріха IV, а з наступного року – в Коллеж Роллен, а також у Вищій Нормальній школі. Окрім того, він читав окремі лекції в Коллеж де Франс, одному з найстаріших і знаменитих навчальних закладів Франції. З 1900 Б. – проф. Коллеж де Франс, з 1901 – член Академії моральних і політичних наук, з 1914 – член Французької АН, з 1922 – перший президент Міжнародної комісії з інтелектуального співробітництва, на засадах якої була створена ЮНЕСКО. У 1927 – лауреат Нобелівської премії з літератури. Осн. твори: «Досвід про безпосередні дані свідомості» (1889), «Матерія і пам'ять» (1897), «Сміх» (1900), «Вступ до метафізики» (1903), «Творча еволюція» (1907), «Духовна енергія» (1919), «Тривалість і одночасність: з приводу теорії Ейнштейна» (1922), «Два джерела моралі і релігії» (1932), «Думка і те, що рухається» (1934) та ін.

Згідно з Б., мозок, яким користується мислення, є механічним знаряддям; інтелект може досягати тільки все закріплене і мертво, дане в неорганічній природі, а не «життя», яке в його сутності не може бути пізнаним за допомогою понять. Психічний індивід є щільною, «триваючою», не пов'язаною розумом, неподільною багатоманітністю. Життя, «тривалість» може бути пізнане тільки завдяки власному переживанню, тільки завдяки *інтуїції*. Лише вона здатна дати абсолютне і вичерпне знання про життя, «тривалість». Інтуїція не зупиняється на відносному, що властиве інтелекту та науці, а пізнає безпосередньо, без аналізу, символів. Вона є родом «інтелектуальної симпатії», посередництвом якої переносяться всередину предмета, аби злитися з тим, що є в ньому єдиного і, отже, невиразимого. Те саме стосується й Універсуму, оскільки він «триває», живе, росте в процесі творчої свідомості та розвивається, відповідно до внутрішньо притаманного йому прагнення до життя — «життєвого пориву» («elan vital»). «Життєвий порив» рухається у «формі пучка», в різних напрямках, породжуючи нові й нові форми життя, з яких поступово виділились два основні — рослинне життя і тваринний світ, еволюція якого здійснювалась у двох напрямках, що розходяться, один із яких вів до інстинкту, а другий — до інтелекту.

На думку М. Шелера, «велич Бергсона полягає в тій силі, з якою він зміг дати інший напрямок відношенню людини до світу і до душі. Це нове відношення можна охарактеризувати як прагнення повністю покластися на чуттєві уявлення, в яких виступає зміст речей; також воно характеризується як проникнення з глибокою довірою в непорушність всього «даного», виступаючого як дещо просте і очевидне; його можна кваліфікувати і як мужнє саморозчинення в спогляданні та любовному прагненні до світу у всій його наглядності». Філософія Б. вплинула на феноменологію, екзистенціалізм, персоналізм, філософію А. Тойнбі, Тейяра де Шардена, В. Вернадського, творчість М. Пруста та ін.

БОЛЬЦАНО (Bolzano) Бернард (1781-1848) — чеський філософ, математик, теолог, просвітник-гуманіст. Член Чеського королівського тов-ва наук (1815). Закінчив філософський (1800) і теологічний (1805) ф-ти Празького ун-ту, де обіймав кафедру філософії релігії, обирався деканом філософського ф-ту. Звільнений за «пропагування вільнодумства» і позбавлений права публічних виступів. Останні роки життя Б. віддав науковим заняттям в галузі логіки і математики. У «Парадоксах

безконечного» (1851) Б. виступає як оригінальний попередник відомих математиків – О. Коші, Г. Кантора, К. Вейєрштрасса.

Його головний філософський твір – фундаментальне дослідження «Науковчення» (т. 1-4, 1820-30, опублікований 1837). Хоча назву Б. запозичив у Фіхте, за змістом між науковченням останнього і системою чеського мислителя майже нічого спільного немає. «Науковчення» замислювалось як логічний твір (причому поняття «науковчення» і «логіка» розглядалися як тотожні), в якому продовжуються і розвиваються логічні положення, відкриті Ляйбніцем, Ламбертом та ін. Під логікою Б. розуміє дещо відмінне від класичного розуміння цієї науки, тому «Науковчення» містить не тільки логіку у власному значенні цього слова, але й теорію пізнання, теорію науки, психологію (в тій мірі, в якій вона стосується мислення), педагогіку. Науковчення Б. визначає як сукупність правил, якими потрібно керуватись при розподілі всієї області істин на окремі науки і при викладанні наук у підручниках. Воно передбачає вже відому суму істин, отриманих у різних галузях знання. Тому завдання «Науковчення» – викласти правила побудови науки з цих істин, правила розмежування наук і складання підручників. Науковчення у вузькому значенні слова Б. розглядає лише в четвертому томі. У широкому розумінні воно містить все те, що ми називаємо логікою, методологією, теорією пізнання.

У «Науковченні» розглядаються такі питання: що таке пізнання і знання, що є істина, які засоби і шляхи пізнання, які форми і правила пізнавальної діяльності? Структуру твору Б. стисло і ясно викладає в §15 першого тому. Він розподіляється на п'ять великих частин: I. «Вчення про основи», в якому доводиться існування сукупності «істин-в-собі» і здатність людини їх пізнавати; II. «Вчення про елементи», в якому викладається система логіки, а також розглядаються проблеми теорії пізнання; тут аналізуються властивості та зв'язки логічних об'єктів: «уявлення-в-собі», «істини-в-собі», «речення-в-собі», «умовиводи-в-собі»; III. «Вчення про пізнання», в якому розглядаються процес пізнання істин і відношення людських пізнавальних здатностей до «істин-у-собі»; IV. «Мистецтво відкриття», в якому йдеться про правила відкриття істин; V. «Власне науковчення», в якому викладається логіка і теорія пізнання.

Історично сталося так, що «Науковчення» тривалий час лишалося майже невідомим або незрозумілим. Деякі дослідники розглядають його як критику «Критики чистого розуму» Канта, але такий підхід не зовсім вірний, до того ж він істотно зводить оригінальність

цього твору. Хоча філософія Канта є одним з головних об'єктів критики Б., «Науковчення» за своїм характером не є критичним твором, а з іншого боку, постановку багатьох проблем нім. мислителя Б. визнає і продовжує їх розробляти. Між тим, наприклад, Е. Гуссерль називає Б. «одним із найвидатніших логіків усіх часів».

БРЕНТАНО (Brentano) Франц (1838-1917) – австр. філософ, засновник описової психології. З 1856 Б. вивчає філософію і психологію в Мюнхені, з 1858 – у Вюрцбурзі, а потім – у Берлінському ун-ті, у Ф.А. Тренделенбурга. Тут визначається генеральна тема його творчості: *Аристотель*, психологія, метафізика. З 1859 навчається в Мюнстері, де слухає лекції зі схоластики. У 1862 Б. захищає дисертацію «Про різні значення суцього в Аристотеля». Свою теологічну освіту Б. продовжив у Мюнхені, а закінчив у Вюрцбурзі, де отримав у 1864 сан католицького священника. В 1865 підготував і захистив габілітаційну роботу «Психологія Аристотеля». З 1866 Б. починає педагогічну діяльність у Вюрцбурзі, читає лекційні курси з історії філософії, логіки, психології, метафізики, а також спеціальний курс, присвячений О. Конту і позитивізму. За сумнів у вірі Б. був позбавлений духовного сану і відлучений від католицької церкви. З 1874 Б. – проф. філософії Віденського ун-ту, його лекції мали надзвичайний успіх, а серед слухачів були Е. Гуссерль, Ф. Хіллебранд, З. Фройд, А. Мейнонг, Х. фон Еренфельс, К. Твардовський, Т. Масарик, О. Краус, А. Кастіль, Г. Бергман та ін. У 1879 Б. остаточно розриває з католицизмом, у наступному році позбавлений професури; в 1895 залишає Віденський ун-т.

Осн. твори: «Психологія з емпіричної точки зору» (1874), «Креаціонізм Аристотеля» (1882), «Про походження морального пізнання» (1889); «Про поняття істини» (1894), «Про майбутнє філософії» (1893), «Вступ до психології почуттів» (1907), «Про любов і ненависть» (1907), посмертно опублікована «Істина й очевидність».

Б. вбачав своє призначення в тому, щоб відродити філософію як науку, спираючись передусім на Аристотеля, схоластів і Р. Декарта, і, таким чином, змінити загальний напрям руху філософії ХІХ ст. Осмислюючи історію західної філософії, Б. знаходить «загальну формулу її розвитку», яка полягає в тому, що філософія у своєму розвитку пройшла три культурно-історичні періоди: Античність, Середньовіччя і Новий час. У кожному з них вона мала чотири фази: фазу

розквіту і три фази занепаду. Перша фаза охоплювала весь висхідний розвиток філософії та характеризувалась чисто теоретичним зацікавленням, принципово правильним методом дослідження. Для фаз занепаду характерна поступова втрата теоретичних зацікавлень, а практичні мотиви філософських досліджень стали визначальними. Потім філософія, втрачаючи довіру до власних сил, впадала в скептицизм і, нарешті, не задовольняючи своїх пізнавальних прагнень, — у містицизм. За Б., Антична філософія перебувала у фазі розквіту від Фалеса до Арістотеля, а потім у трьох фазах занепаду: практицизм стоїків і епікурейців, скептицизм пірроністів, містицизм неопіфагорійців і неоплатоників. Середньовіччя характеризується розквітом від араб. коментаторів Арістотеля до Томи Аквінського, після чого філософія набула практичного характеру в скотистів, скептичного — в оккамістів, а містичного — в Майстера Екгарта і Ніколи Кузанського. Новочасна філософія пройшла фазу розквіту від Бекона до Ляйбніца, а занепад проявився в практичній фазі Французького просвітництва, скептичній — Юма, містичній — у Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля та їх послідовників. За Б., філософія досягла «крайнього занепаду» («дна занепаду») саме в цій, третій фазі, оскільки вся кантівська філософія помилкова, і «призвела до колосальних помилок і врешті до повного філософського хаосу». Тому на зміну має прийти новий історико-філософський період, фаза розквіту якого випадає на вчення Б.

У «Психології з емпіричної точки зору» Б., досліджуючи «акти свідомості», модернізує філософську теорію середньовічних схоластів про інтенціональність (спрямованість) свідомості. Акти свідомості Б. розрізняє на фізичні (колір, звук, фігура, краєвид, запах та ін.) і психічні (слухання, судження, умогляд, спогад, чекання, впевненість, сумнів, радість, скорбота, страх, надія, мужність, відчай, гнів, любов, ненависть, намір, бажання, здивування, захоплення, презирство та ін.) феномени. Він виходить з того, що суттєвою рисою, яка об'єднує психічні феномени і відрізняє їх від фізичних, є «інтенціональне (або ж ментальне) внутрішнє існування предмета» (наприклад, в уявленні щось уявляється, в судженні щось стверджується або заперечується, в любові — любиться, в ненависті — ненавидиться і т. д.). Таким чином, психічні феномени «інтенціонально містять у собі якийсь предмет». За Б., завдяки актам уявлення, судження, любові або ненависті, свідомість «вказує на предмети» або «спрямована на щось». Характерною

спільною рисою для всіх психічних феноменів, є те, що вони «сприймаються виключно у внутрішній свідомості», в той час як фізичні дані лише в зовнішньому сприйнятті. Критерієм істинності психічних феноменів Б. проголошує принцип «безпосередньої очевидності».

БУТРУ (Boutroux) Еміль (1845-1921) – франц. філософ, представник спіритуалістичного позитивізму. Проф. Сорбонни; з 1912 – член Французької академії. Захищаючи релігію і містику, Б. критикував науку і наукові методи («Про випадковість законів природи», 1874; «Наука і релігія в сучасній філософії», 1908). Б. заперечував існування об'єктивних закономірностей; «коренем буття» в нього є свобода, а джерелом її – світовий розум як вічний творець. Релігія, за Б., є вищим ступенем духовної свободи, вираження людського устремління – вийти за межі даного. Вчення Б. вплинуло на творчість *Бергсона*, *Блонделя*, *Брюнсвіка*.

А.І. Трубенко

БЮХНЕР (Büchner) Людвіг (1824-1899) – нім. фізіолог і філософ, за визначенням Ф. Енгельса – представник «вulgарного» матеріалізму. Праця «Сила і матерія» (1855) зробила Б. одним із найвідоміших представників матеріалізму того часу. У ній він виклав свій світогляд і популяризував досягнення природознавства, яке вважав засадою світогляду; відродив механістичні погляди на природу і суспільство. Б. був прихильником соціального дарвінізму; основою соціального розвитку вважав боротьбу за існування. Б. знаходився під впливом філософії *Кабаніса* і *Фойербаха*, ідеї котрих знайшли своє продовження в його вченні. Інші праці: «Природа і наука» (1857), «Психічне життя тварин» (1876), «Дарвінізм і соціалізм» (1894).

ВІНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вільгельм (1848-1915) – нім. філософ, засновник *Баденської школи неокантіанства*. Нар. в сім'ї пруського службовця. Після закінчення гімназії навчався в ун-тах Єни, Берліна, Геттінгена, де вивчав спочатку медицину, біологію, а потім – історію та філософію. Філософські погляди В. формувались під впливом критичної філософії *Канта* через призму філософії *І.Г. Фіхте* і *Р.Г. Лотце*, а також у руслі історико-філософських ідей *Куно Фішера*. У 1870 під керівництвом *Лотце* захистив докторську дисертацію «Концепція випадковості». Викладав філософію в ун-ті *Ляйпціга* (1870-76),

◆
Б
•
В
◆

Цюріха (1876), Фрайбурга (1877-1882), Страсбурга (1882-1903), Гайдельберга (1903-15).

Осн. твори: «Історія Нової філософії в її зв'язку із загальною культурою і окремими науками» (т. 1-2, 1878-80), «Прелюдії» (1884, неодноразово перевидавались), «Історія стародавньої філософії» (1888), «Історія філософії» (1892, починаючи з 3-го вид. у 1903 – «Підручник історії філософії»), «Історія і природознавство» (1894), «Платон» (1901), «Про свободу волі» (1904), «Філософія в німецькому духовному житті ХІХ століття» (1909), «Оновлення гегельянства» (1910), «Принципи логіки» (1912) та ін.

В. переконаний, що вся післякантівська філософія перебуває в руслі, визначеному філософським «критицизмом» І. Канта, а всі філософи ХІХ ст. – його учні. Але повернення до Канта не може бути простим повтором його вчення, оскільки, чим глибше пізнається суперечність кантівського мислення, тим більше виявляється засобів для розробки філософської проблематики. Тому, вважає В., зрозуміти Канта – значить піти далі за нього.

Обґрунтовуючи своє розуміння філософії, В. стверджує, що філософія є «критичною наукою про загальнообов'язкові цінності». Причому означення «наука про загальнообов'язкові цінності» окреслює предмет філософії; «критична наука» – її метод. Важливо, що В. принципово розрізняє судження та оцінки: теоретичні судження встановлюються спеціальними науками, оцінки ж складають предмет філософії. Оскільки існує три види загальних оцінок, що характеризуються трьома парами понять («істинне – хибне», «добре – зле», «прекрасне – потворне»), то існує лише три власне філософські науки – логіка, етика, естетика, які «критично» досліджують претензії на статус загальнозначущості логічної, етичної та естетичної оцінки. Але там, де емпірична свідомість відкриває необхідність загальнозначущого, вона напштовхується на «нормативну свідомість», сутність якої полягає в тому, що вона є абсолютно незалежною від емпіричної. Тому завдання філософії в тому, щоб виявити, що заслуговує значення істинного, доброго, прекрасного, і виробити загальні норми для наукового, морального та естетичного життя. Тому філософія – це проникнення в нормативну свідомість і наукове дослідження того, які елементи змісту і форми емпіричної свідомості набувають цінності нормативної свідомості. Коротко кажучи, філософія є наукою про нормативну свідомість.

Але універсальні цінності істини, добра і краси, які проявляються як норми у всіх сферах мислення, бажання та почування, не перебувають у реальному існуванні – вони апріорні, трансцендентні. Всі ці питання були систематично висвітлені у філософії цінностей *Г. Ріккєрта*.

Заперечивши поділ знання на науки про природу і науки про «дух» (*В. Дільтей* та ін.), *В.* теж розмежує науки, але на природничі та історичні. Вони відрізняються не за предметом дослідження, а за методом. Одні науки спрямовані на пізнання загального, закономірного, повторюваного – для них характерним є «номотетичний» («законопокладаючий») метод; інші – орієнтуються на пізнання окремих історичних фактів і подій, однократного – для таких наук характерним є «ідіографічний» («описуючий особливе») метод (у термінології *Г. Ріккєрта*, зусилля якого були спрямовані на вирішення цієї проблеми історичних наук, – «*генералізуючий*» та «*індивідуалізуючий*» методи). За *В.*, обидва методи дослідження цілком правомірні, але з точки зору їх культурної цінності вони суттєво відрізняються, оскільки в історичній науці суттєву роль відіграє ціннісна орієнтація – адже саме вона обумовлює вибір фактів і подій.

Найбільшою слави *В.* здобув своїми дослідженнями в царині історії філософії. Він означив цілу низку надзвичайно важливих теоретико-методологічних проблем історико-філософського пізнання: предмет, характер, смисл, призначення історії філософії, фактори, завдання, методи історико-філософських досліджень. Розглядаючи історію філософії як «історію понять і проблем», *В.* витворив нову, досить оригінальну і неперевершену історико-філософську концепцію. Тому він є перший історик філософії взагалі в прямому і точному смислі цього слова. Завдання історико-філософського дослідження, за *В.*, полягають у наступному: 1) точно встановити всі дані, які можуть бути отримані про життя, інтелектуальний розвиток і вчення філософів із доступних нам джерел; 2) з цього матеріалу відновити генетичний процес у такій мірі, аби для кожного філософа була виявлена залежність його вчення як від поглядів його попередників, так і від панівних ідей даного часу, його власної натури і його освіти; 3) оцінити, яке значення мають по відношенню до загального результату історії філософії вивчені та пояснені таким чином вчення. По відношенню до перших двох завдань історія філософії є філологічно-історичною, тоді як третій момент робить її критично-філософською наукою.

Методи історії філософії, розроблені В., такі: 1. Наївний описовий метод, згідно з яким просто з історичною точністю викладається те, чому навчали окремі філософи. 2. Генетичний метод пояснення, який включає три можливі випадки: а) психологічне пояснення, яке зображує особи та індивідуальні долі філософів, як фактичні причини або приводи їхніх поглядів; б) прагматичний прийом, який шукає пояснення вчення кожного філософа в протиріччях і невіршесних завданнях його безпосередніх попередників; в) культурно-історична точка зору, яка вбачає у філософських системах прогресуючий процес загального духовного розвитку людства. 3. Умоглядний метод критики, який, виходячи з власної системи, намагається охарактеризувати різні фази філософського розвитку тим внеском, який він зробив у цю систему. Таким чином, історико-філософське дослідження виконує три завдання: описує, пояснює та оцінює філософські системи минулого.

ВОЛЯ – у філософії А. Шопенгауера абсолютне начало, корінь усього сущого, річ у собі, вічне прагнення. В. протилежна *уявленню*. Шопенгауер пише: «Явище означає уявлення і нічого більше: будь-яке уявлення, якого б роду воно не було, будь-який об'єкт є явищем. Але річ у собі – це тільки воля, і як така вона є зовсім не уявлення, а децю *toto genere* від нього відмінне: те, проявом чого, видимістю, об'єктністю виступає будь-яке уявлення, будь-який об'єкт. Вона – сама серцевина, ядро часткового, як і цілого; вона виявляється в кожній сліпо діючій силі природи, але вона ж виявляється і в обміркованій діяльності людини: велика різниця між ними стосується тільки ступеню прояву, але не сутності того, що виявляється.

Воля на всіх ступенях свого уявлення, від нижчого й до найвищого, цілком ворожа кінцевій меті та перебуває в постійному прагненні, яке і є її єдина сутність, оскільки воно не завершується ніякою досягнутою метою, не знає остаточного задоволення і може бути затриманим тільки зовнішньою перешкодою, саме ж по собі воно відходить у безконечність».

ВУНДТ (Wundt) Вільгельм (1832-1920) – нім. психолог, фізіолог, філософ і мовознавець. Вивчав медицину в Тюбінгені, Берліні, Гайдельберзі; в Гайдельберзькому ун-ті – приват-доц. кафедри фізіології, з 1864 – проф. У 1874 В., після Ф. Ланге, обіймає кафедру індуктивної

філософії в Цюріху. З 1875 – проф. філософії в Ляйпцігу, де організував експериментально-психологічну лабораторію – перший ун-тетський заклад такого типу. Ця лабораторія поступово перетворилась на міжнародний центр експериментальної психології. Результати діяльності регулярно оприлюднювались у часопису «Філософські штудії», 1883-1903, який видавав В. Осн. твори: «Лекції про душу людини і тварин» (т. 1-2, 1863-64), «Основи фізіологічної психології» (т. 1-3, 1873-74), «Логіка» (т. 1-3, 1880-83), «Етика» (1886), «Система філософії» (1889), «Нарис психології» (1896), «Вступ до філософії» (1901), «Психологія народів» (т. 1-10, 1900-20), «Елементи психології народів» (1912) та ін.

В. вважається засновником експериментальної психології, відомої також як психофізика і фізіологічна психологія. Експериментальна психологія – це особлива наука, яка використовує метод лабораторного експерименту для розчленування свідомості на елементи («феномени») і виявлення закономірного зв'язку між ними. Передусім це стосується відчуття, тривалості реакції, асоціації, уваги, чуття.

Предметом психології, за В., є безпосередній досвід – доступні безпосередньому самоспостереженню явища, або факти свідомості. Але метод безпосереднього самоспостереження – метод інтроспекції – в процесі експерименту розкриває лише ту частину переживань, яка відома досліджуваному, тобто нижчі психічні процеси. Вищі психологічні процеси (мова, мислення, воля) недоступні експерименту. Тому В. запропонував для їх дослідження принципово інший метод – метод аналізу елементів культури і щоденної свідомості, головним чином мови, звичаїв і вдачі, які є проявом «колективної волі» або «народного духу» і досліджуються культурно-історичним методом. Практичним наслідком такого підходу стало звернення В. до сфери етнічної й соціальної психології та публікація знаменитої «Психології народів».

Філософські погляди В. формувались під впливом позитивістської та ляйбніцевсько-кантівської традиції. Процес пізнання В. розділив на три ступені. Перший – чуттєве пізнання (або безпосереднє сприйняття) щоденного життя; другий – розсудкове пізнання приватних наук, кожна з яких представляє різні точки зору на один і той самий предмет дослідження; третій – розумне пізнання, що представляє філософський синтез усякого знання, яким займається метафізика. Предмет метафізики В. визначав як систему духовних цінностей, яким притаманна воля.

ГАМІЛЬТОН (Hamilton) Вільям, лорд (1788-1856) – англ. філософ, шотландець за походженням, проф. Единбурзького ун-ту. Г. поєднував емпіризм шотл. школи з раціоналістичними і агностичними елементами кантіанства, первинні чуттєві дані – з апіорними формами розсудку; дуалістично визнавав безпосередню достовірність існування і матеріального, і духовного світів. Пізнання Бога, на відміну від шотл. школи, і згідно з Кантом, він вважав можливим через моральний постулат. З позицій агностицизму і релятивізму Г. виступав проти ідеалізму Шеллінга і Кузена. Обґрунтував вчення про «квантифікацію предмета», де логічні судження розглядаються як рівняння, що виражають кількісні відношення об'ємів понять. У цьому Г. є попередником математичної логіки.

А.І. Трубенко

ГАРТМАН (Hartmann) Едуард фон (1842-1906) – нім. філософ, представник *філософії життя*. У зв'язку з хворобою відмовився від військової кар'єри (Г. був сином генерала) і повністю присвятив себе заняттям філософією, надавши їй перевагу над музикою і живописом. Філософські погляди Г. формувались під впливом Шопенгауера і Шеллінга, концепції яких він намагався поєднати з гегелівською. Певний вплив на нього справили досягнення природознавства 2-ї пол. ХІХ ст., особливо дарвінізм. Осн. твори: «Філософія несвідомого» (1869), «Феноменологія моральної свідомості» (1879), «Естетика» (т. 1-2, 1887), «Основна проблема теорії пізнання» (1889), «Вчення про категорії» (1896), «Історія метафізики» (т. 1-2, 1900), «Система філософії в стислому викладі» (т. 1-8, 1906-09) та ін.

У головному творі «Філософія несвідомого» Г. обґрунтовує положення, за яким основою всього сущого є несвідоме начало. Воно – єдність волі та уявлення, які знімають відмінність між духом і матерією. Спочатку воля і уявлення знаходились у потенційному стані небуття, потім відбувається їх злиття, внаслідок чого виникає Всесвіт. Світовий процес, за Г., носить нерозумний (ірраціональний), але цілеспрямований характер. У ньому відбувається безперервна боротьба розуму і волі, логічного і алогічного, раціонального та ірраціонального. Наш світ є поганим і, допоки він існує, кращого не буде, хоча він і є найкращим із всіх можливих світів. Також Г. розробив «етику песимізму», за якою прагнення людей до щастя є недосяжною ілюзією. Свій песимізм він назвав «телеологічним оптимізмом», сутність якого вбачав

у звільненні свідомості від ірраціональної волі. Кінцева мета світового процесу – відновлення чистої потенції волі та уявлення через заперечення «бідування буття», що рівнозначно знищенню світу і людства. Таким чином, за Г., світовий процес бере свій початок із стану чистої потенції та все суще знову має повернутися до стану чистої потенції. Саме в цьому і полягає кінцева мета світового процесу, наперед визначена несвідомим. Г. також належить низка праць з натурфілософії, логіки, етики, естетики, філософії релігії, метафізики тощо.

ГЕНЕРАЛІЗУЮЧИЙ ТА ІНДИВІДУАЛІЗУЮЧИЙ МЕТОДИ – запропоновані *Г. Ріккертом* позначення методу природознавства і методу історичних наук. В основному відповідають визначенням *В. Віндельбан-дам* «номотетичному» методу природознавства та «ідіографічному» методу історії, як направленого на зображення одиничного і особливого; з тим обмеженням, що номотетичний (тобто, генералізуючий, за Ріккертом) метод включає не тільки пошуки законів у точному значенні цього слова, а також утворення емпірично загальних понять.

ГЕФФДІНГ (Höffding) Гаральд (1843-1931) – данський філософ, критичний позитивіст. У 1883-1915 – проф. Копенгагенського ун-ту. Філософські погляди Г. формувались під впливом таких мислителів як Гете, Кант, Фіхте, Жан Поль. Осн. твори: «Сьорен К'єркегор як філософ» (1892), «Нариси психології» (1896), «Етика» (1898), «Філософія релігії» (1901), «Історія Нової філософії» (т. 1-2, 1894-95), «Гумор як життєве почуття» (1918) та ін. Г. зробив вагомий внесок в історію філософії; великою популярністю користувались його лекції з історії Нової та Новітньої філософії, а також ідеї про гумор. Філософія релігії Г. характеризується тим, що, як він гадає, справжня «життєва віра» може вирости лише з власного «життєвого досвіду» і особистих роздумів. Тому він відкидав будь-які теологічні або метафізичні обґрунтування етики.

ДІЛЬТЕЙ (Dilthey) Вільгельм (1833-1911) – нім. філософ, вчений, автор відомих досліджень у царині історії, історії філософії, етики, естетики, психології та педагогіки, літературознавства і публіцистики; один з основоположників критичної філософії історії, розуміючої психології, школи історії духу, філософської герменевтики та *філософії*

життя в нім. культурі кін. ХІХ – поч. ХХ ст. Після закінчення гімназії у Вісбадені (1852) Д. вступає до Гейдельберзького ун-ту на теологічний ф-т, згодом (1853) переводиться до Берлінського ун-ту, де продовжує вивчати теологію, а також історію та філософію. Хоча Д. від початку зацікавила не «систематична догматика», а переважно «історія церкви та філологічний аналіз релігійних текстів», він все ж таки усвідомлював межі теології, які унеможливлювали проведення ґрунтовного історичного аналізу, оскільки такий аналіз вимагав передусім і філософського осмислення. Становлення філософських поглядів Д. на історію відбувалось, як він сам засвідчив, під «рішучим впливом» *Куно Фішера*, а також *Канта* і *Лессінга*. У Берлінському ун-ті Д. вивчає історичні науки у відомих представників нім. історичної школи – *Я. Грімма*, *А. Бьока*, *Т. Момзена*; ключову роль у становленні його поглядів відіграли заняття в історичному семінарі *Леопольда фон Ранке*. Значний вплив справили також семінари з історії філософії *Ф.А. Тренделенбурга*. Під керівництвом останнього Д. захистив докторську дисертацію, присвячену дослідженню принципів етики *Ф. Шляйєрмахера* (1864), а також габілітаційну роботу «Досвід аналізу моральної свідомості». З осені 1864 Д. обіймає посаду приват-доц. філософського ф-ту Берлінського ун-ту, а з 1866 – посаду проф. в Базельському ун-ті.

У Базелі Д., окрім лекційних курсів («Логіка і система філософських наук», «Система Шляйєрмахера»), читає лекції з психології та педагогіки. «Базельським» лекційним курсам притаманні в загальних рисах основні напрямки філософських досліджень Д. Але Д. усвідомлює, що філософії потрібно знову повернутися до *Канта*, причому через осмислення *Гегеля*, *Шеллінга* і *Фіхте*. У 1868-71 Д. обіймає посаду проф. Кільського ун-ту, продовжує працювати над «Життям Шляйєрмахера», перший том якого вийшов у двох частинах (1870). Тут він читає лекції з історії філософії – від прадавніх часів до нім. ідеалізму, за матеріалами яких було видано «Біографічно-літературний нарис загальної історії філософії», який витримав шість видань. У 1871-82 Д. – проф. філософії в Бреслау (нині Вроцлав). Тут завершується формування програми «Критики історичного розуму» – нової філософської науки, що окреслює «основні структури людського життя» та їх осмислення в гуманітарних дослідженнях. Перший том задуму опубліковано в 1883 – «Вступ до наук про дух. Спроба обґрунтування дослідження суспільства та історії», з присвятою графу Паулю

Йорку фон Вартенбургу, знайомство з яким (1877) стало однією з вирішальних подій у житті Д., оскільки саме граф Йорк спонукав до розробки «критики історичного розуму». З 1882 Д. посідає місце *Р.Г. Лотце* на філософському ф-ті Берлінського ун-ту, де досягає zenіту його наукової діяльності; з 1887 Д. – дійсний член Королівської Пруської АН.

При першому знайомстві з творчим доробком Д. впадає в око певна «фрагментарність» – герменевтика, психологія, антропологія, а також історія, історія філософії, етика, естетика, літературознавство, педагогіка. Насправді, головний мотив філософських досліджень, який об'єднує всі означені «фрагменти», – ідея «критики історичного розуму», програма філософських досліджень Д., яка вилилась в грандіозні, але нереалізовані проекти. Одним із таких проектів є «Життя Шляйєрмахера», другий том якого так і не було видано Д. Лише в 1966 за рукописами його було відновлено. Це ж стосується і «критики історичного розуму»: її задум уточнюється як «Вступ до наук про дух» із характерним підзаголовком «Спроба обґрунтування дослідження суспільства та історії», другий том якого теж не було закінчено; лише в 1982 було опубліковано фрагменти і підготовчі матеріали для нього. Робота над «Шляйєрмахером» і другим томом «Вступу...» вилилась у нові проекти – «Ідеї описової й аналітичної психології» (1894), «Виникнення герменевтики» (1900), «Побудова історичного світу в науках про дух» (1910), які розрослись у величезну кількість історичних, історико-філософських, літературознавчих, педагогічних та публіцистичних досліджень. Так виникають сім статей з історії філософії та релігії, написані в 1891-1904, які, завдячуючи зусиллям Георга Міша, одного з учнів Д., були видані окремим томом – «Світогляд і дослідження людини в епоху Відродження і Реформації». Як частина дослідження «Життя Шляйєрмахера» планувався детальний аналіз «Історії німецького духу» (фрагменти були опубліковані в 1901). У 1902 вийшов із друку перший том академічного зібрання творів І. Канта з передмовою Д., який брав безпосередню участь у підготовці видання (з 1893). У 1905 опублікована «Історія молодого Гегеля», яка у свою чергу являла фрагмент «Історії німецького ідеалізму». З інших публікацій за життя Д. слід виокремити дослідження: «Переживання і поезія: Лессінг, Гете, Новалис, Гельдерлін» (1906), а також статті «Сутність філософії» (1907), «Типи світогляду та їх виокремлення в метафізич-

них системах» (1911). Справжнє відкриття Д. починається з публікації збірання творів, здійсненого зусиллями його учнів та послідовників.

За Д., основний корінь світогляду — життя. Воно недосягне спостереженню, як одна лише мить сучасності, а тому і збережене в наступних за цією миттю спогадах, повніше осягне у всій глибині у своїх об'єктивних проявах, ніж у формах суб'єктивного переживання — життя нам знайоме в незліченних формах і тим не менше виявляє завжди одні й ті самі загальні риси. Життєвий досвід — ключове поняття у філософії життя Д. Окремі події, породжені зіткненням наших інстинктів і почуттів в нас з довкіллям і долею поза нами, узагальнюються в цьому досвіді в знання. Досвід життя лежить в основі усього, що називається звичаєм, традицією. Але у всіх положеннях життєвого досвіду, як окремої людини, так і суспільства, характер достовірності їх, як характер їх формулювання, цілком відрізняється від загальнозначущих наукових знань. Наукове мислення може перевірити свої розмисли, на яких ґрунтується правильність кінцевого висновку; воно може чітко формулювати і обґрунтовувати свої положення. Інша справа — наше знання життя: воно не може бути перевіреним, і точні формули тут неможливі.

За Д., життя є загадкою. «Перед мисленням, зосередженим на загальному і цілому, виступає з мінливих даних досвіду життя суперечливий образ самого життя: життєвість і разом з тим закономірність, розум і свавілля; в окремих частинах може бути щось зрозумілим, але в цілому дещо цілком загадкове. Душа жадає об'єднати ці життєві стосунки і оснований на них досвід в одне струнке ціле, але досягнути цього не може. Зосередження всього незрозумілого складає народження, розвиток і смерть. Живий знає про смерть і все ж не може її зрозуміти. З першого погляду на мерця смерть неосяжна для життя і саме на цьому ґрунтується передусім наше відношення до світу як до чогось іншого, чужорідного і жакливого. Так факт смерті є примусовим стимулом до фантастичних уявлень, які повинні зробити цей факт зрозумілим. Віра в померлих, шану пращурам, культ покійних створюють основні уявлення релігійного вірування і метафізики. І сторонність життя росте разом із тим, як людина знайомиться з постійною, існуючою в суспільстві та природі боротьбою, із знищенням однієї живої істоти іншою і з жорстокістю того, що відбувається в природі».

Кожне сильне враження, стверджує Д., показує людині життя із своєї особливої сторони; світ уявляється тоді в новому висвітленні.

Переживання цього роду повторюються і вступають між собою в зв'язок і тоді виникає те, що ми називаємо нашим настроєм, нашим відношенням до життя. Усе життя набуває забарвлення і витлумачення з точки зору якогось одного життєвого відношення в душах афективних або охоплених сумнівами, і тоді виникають універсальні настрої. Ці настрої змінюються по мірі того, як життя показує людині все нові й нові свої сторони. Проте в різних індивідуумів переважають свої настрої, відповідні їхній індивідуальності. Серед великих життєвих настроїв найширшими і всеосяжними є оптимізм і песимізм. У них, проте, розрізняються ще різноманітні відтінки. Так, людині, яка розглядає світ, як сторонній глядач, цей світ здається чимось чужим, якимось строкатим видовищем, що постійно змінюється. Людині ж, яка проходить свій життєвий шлях озброєною чітким планом життя, той самий світ видається чимось рідним, близьким: вона стоїть твердими ногами на землі, складаючи з цим світом одне нерозривне ціле. Ці настрої, ця незчисленна множинність відтінків у стосунках людей до світу утворюють підґрунтя світоглядів, які розвиваються на їхній основі. Тут на основі життєвого досвіду, обумовленого багатоманітними життєвими стосунками індивідуумів до світу, визначаються і здійснюються спроби вирішення загадки життя.

Д. виступає одним із засновників методу герменевтики – мистецтва тлумачення і розуміння: «Саме у світоглядах у більш високих формах особливо часто застосовується один метод – пояснення деякого незрозумілого даного за допомогою даного більш ясного. Ясне стає засобом розуміння і пояснення незрозумілого. Наука аналізує і потім встановлює загальні відношення між ізольованими однорідними групами фактів; релігія, поезія і первісна метафізика виражають значення і смисл цілого. Перша (тобто наука) вивчає, пізнає, а ці останні – розуміють. Таке витлумачення світу, яке пояснює його багатоманітну сутність за допомогою більш простої, починається вже в мові. Воно розвивається далі в метафорі у вигляді заміни одного погляду іншим, спорідненим з ним і в тому або іншому смислі пояснюючим його... Скрізь, де релігія, міф поезії або первісна метафізика намагаються втворити щось зрозуміле, знаходять застосування саме цей метод».

Д. також розвиває вчення про світогляди. На його думку, «світогляди не є витвором мислення. Вони не виникають в результаті одної лише волі пізнання. Пізнання дійсності є важливий момент в їхньому утворенні, але тільки один із моментів. Вони результат зайнятої

в житті позиції, життєвої позиції всієї структури нашого психічного цілого. Підвищення життя до свідомості в пізнанні дійсності, оцінка життя і діяльності — ось та повільна і тяжка робота, яку здійснило людство в розвитку світоглядів». Отже, розвиток світоглядів визначається полею до сталості картини світу, оцінки життя, роботи волі, що впливає з описаного ряду ступенів психічного розвитку. Особливим випадком є *філософський світогляд*.

Ключові поняття психології Д. — «природа» і «душа». «Пізнання природи стало наукою, коли в області процесів руху воно встановило рівняння між причинами і діями. Цей зв'язок природи за причинним рівнянням був нав'язаний нашому живому мисленню через посередництво об'єктивного порядку природи, репрезентованого в зовнішніх сприйняттях... У виникаючому таким шляхом раціонального зв'язку явищ саме закон, постійність, одноманітність, знаходження в рівняннях причинності є вираженням об'єктивних відношень у зовнішній природі. Навпаки, живий зв'язок душі ми отримали не шляхом поступового випробування. Зв'язок цей є життя, яке наявне — до будь-якого пізнання. Життєвість, історичність, свобода, розвиток є його ознаками. Якщо ми станемо аналізувати цей душевний зв'язок, ми ніколи не знайдемо чогось речового або субстанційного, ми ніде не зможемо складати з елементів, тут немає ізольованих елементів, вони скрізь нерозривно пов'язані з функціями». Як наша свідомість світу, так і наша самосвідомість виникли з нашого життєвого «Я», а ця життєвість — більше, ніж Ratio. Доказом цьому слугують поняття «єдність», «тотожність», «субстанція», «причинність». Інші антиномії ґрунтуються на тому, що факти різного походження не можуть бути зведені одні до одних. Доказом тому є відношення до числа постійних величин простору, часу і руху. З цим пов'язане те, що внутрішньо пережите не може бути підведеним під поняття, які розвиваються в застосуванні до зовнішнього світу, даному нам у чуттєвому сприйнятті.

Розробляючи свою історико-філософську концепцію, Д. визначає історико-філософський процес як «анархію філософських систем». «Основана на свідченнях історії свідомість безмежної багатоманітності цих систем знаходиться в повному протиріччі з претензіями кожної з них на загальнозначущість, і це протиріччя значно сильніше живить дух скептицизму, ніж будь-яка систематична аргументація. Чи оглянемося ми назад, чи навколо себе, скрізь ми бачимо в хаотичному безладі

безмежну багатоманітність філософських систем. І завжди із самого свого зародження, вони виключали і заперечували одна одну. І проблиску надії не видно на перемогу тої або іншої з них».

ДЮРІНГ (Düring) Євген (1833-1921) – нім. філософ і економіст, проф. механіки; поєднував ідеї *позитивізму* і поміркованого матеріалізму. Осн. твори: «Цінність життя» (1865), «Критична історія філософії» (1869), «Критична історія загального принципу механіки» (1873), «Курс філософії» (1875), «Критична історія національної економії і соціалізму» (1875), «Логіка і теорія науки» (1878), «Єврейське питання» (1881), «Філософія дійсності» (1895) та ін.

Філософські погляди Д. формувались під впливом критичної філософії Канта, логічних досліджень *Тренделенбурга*, а також *Конта* і *Д.С. Мілля*. Свою філософію він називав «філософія дійсності». За Д., філософія – це вища форма усвідомлення світу і життя, а в більш широкому значенні вона охоплює принципи знання і волі, які й складають предмет філософії. Ці принципи, з яких складається весь багатоманітний зміст знання і волі, Д. називає «простими елементами». Загальна структура речей зводиться до основних форм і основних елементів або принципів, подібно до хімічного складу тіл. Ці елементи, або принципи, відкриті один раз, мають значення не лише для безпосередньо відомого і доступного нам світу, але й для невідомого і недоступного. Отже, філософські принципи доповнюють науки і стають єдиною системою пояснення природи і людського життя. Таким чином, дійсним об'єктом філософського дослідження є природа і людський світ. Звідси виявляються три групи: загальна світова схематика, вчення про принципи природи і вчення про людину. У такій послідовності розгортається «внутрішній логічний порядок», або «формальні принципи», що мають значення для усякого буття.

За Д., буття всеосяжне і єдине. Воно не допускає нічого поруч із собою. Приєднати до нього інше буття («друге буття») означало б зробити його тим, чим воно не є, а саме – частиною або елементом більшого цілого. Завдячуючи тому, що ми охоплюємо єдиною думкою усе суще, – ніщо з того, що має увійти в цю мисленну єдність, не може зберегти в собі якусь подвійність. Але й ніщо не може залишитись поза цією мисленною єдністю. Звідси, саме завдячуючи об'єднувальній

вдятності мислення, виникає «єдине поняття про світ», а Всесвіт визнається чимось таким, у чому все об'єднане – як єдність.

Виходячи з властивостей числа («закон визначеності кожного даного числа»), Д. стверджував, що світ має своє начало в часі та обмеженість у просторі. Ділення матерії теж повинно мати свою межу.

Д. тлумачив поняття «механічна сила» як специфічний життєвий принцип, що зумовлює перехід від спокою до руху. Відчуття і думку Д. розумів як активність («коливання» або «хвилювання») матерії. За Д., фізіологічне відчуття пов'язане з існуванням якогось, навіть найпростішого «нервового апарата». Тому для всіх «тваринних форм» характерною ознакою є їхня здатність до відчуття, тобто «суб'єктивно-свідомого сприйняття своїх станів». Стрибок до відчуття – це і є та різка межа, яка пролягає між рослиною і твариною.

Першоджерелом суспільної несправедливості, що існувала у відповідних формах соціальних організацій, Д. вважав насилля. Світ моралі, як і світ загального знання, має свої «неперехідні принципи і прості елементи»; моральні принципи стоять «над історією і над сучасними відмінностями народних характерів». Окремі істини, з яких складається більш повна моральна свідомість, можуть претендувати на таку саму значущість і таку саму сферу дії, як математичні істини. Більше того, дійсні істини взагалі незмінні, оскільки взагалі безглуздо уявляти собі правильність пізнання, що залежить від часу і реальних змін. Тому достеменність строгого знання і достатність щоденного пізнання (при умові, що ми знаходимось у душевно нормальному стані) не приведуть нас до «безнадійного сумніву в абсолютному значенні принципів знання». Адже тривалий сумнів є станом хворобливої слабкості та проявом безнадійної плутанини, – вважає Д.

Д. був критично налаштований не тільки до філософської традиції, а й до Гегеля і особливо до К. Маркса. Зокрема, критикуючи комуністично орієнтовану гіпотезу Маркса, згідно з якою приватна власність є «першим запереченням» індивідуальної власності, основаної на особистій праці, а капіталістичне виробництво з необхідністю породжує заперечення самого себе або «заперечення заперечення» (тобто «друге заперечення») і, отже, відновлює «індивідуальну власність», але у вищій формі, Д. писав: «Якщо ця нова “індивідуальна власність” водночас називається паном Марксом і “суспільною власністю”, то саме в цьому і виявляється гегелівська вища єдність, в якій протиріччя

знімається, тобто, за гегелівською грою слів, одночасно долається і зберігається... Експропріація експропріаторів є, таким чином, ніби автоматичним продуктом історичної дійсності в її матеріальних зовнішніх умовах... Туманна гібридність ідей Маркса не здивує тих, хто знає, що можна скомбінувати з такого наукового матеріалу, як діалектика Гегеля. Необхідно нагадати, що перше гегелівське заперечення – поняття “першорідний гріх”, друге – вища єдність, що призводить до третього – спокутування. Звичайно, ніяким чином неможливо обґрунтувати логіку фактів на цій грі аналогій. Пан Маркс залишається в туманному світі своєї власності, водночас індивідуальній і соціальній, залишаючи своїм adeptам вирішити цю глибоку діалектичну загадку».

Полеміка Д. і Енгельса, відображена в праці останнього «Анти-Дюрінг» (1878), виявилась не на користь Д., і відіграла надзвичайно важливу роль у становленні марксизму.

ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Еміль (1858-1917) – франц. соціолог-позитивіст, глава франц. соціологічної школи, основоположник журналу «L'Année sociologique» (1896). Проф. соціології і педагогіки в Бордо (1896) і Сорбоні (1902). Поділяючи позитивістську методологію, Д. все ж таки розмежовується з поглядами Конта і Спенсера в розумінні співвідношення філософії та конкретних наук, виступаючи проти прагнення Спенсера біологізувати соціологію та проти ідеї Конта про розчинення предмета психології в біології та соціології. Предмет філософії, за Д., – «трансцендентна позасвідома природа фактів реального життя». Ось чому філософія знаходиться по «той бік» наукового дослідження, і тому повинна бути повністю позбавлена впливу позитивних наук, що пов'язані з пошуками причинних залежностей у світі фактів. При цьому як факти, так і їх залежності, є специфічними щодо кожної науки. Предметом дослідження соціології є «соціальні факти», що виступають у вигляді суспільств, закладів, законів, установ і т. ін. Згідно з поглядами Д., «соціальні факти» слід трактувати об'єктивно, як речі. Однак природу соціальних феноменів Д. вбачав у «колективних уявленнях», що є об'єктивними за своїм характером. Соціологія, за Д., повинна ігнорувати всілякі філософські теорії, вона не може бути «ні індивідуалістською, ні комуністичною, ні соціалістичною», тому що усі теорії «прагнуть не виражати, а прямо перетворювати факти». Соціально-філософська методологія Д. характеризується

відмовою від принципу «робінзонади» і ствердженням принципу діалектики індивіда і суспільства як частини і цілого. Д. надає перевагу суспільним закономірностям і принципам, що мають примусовий характер і визначають поведінку індивіда. Такими є моральні й юридичні норми. За Д., ці конститууючі суспільство зв'язки є результатом інтеграції здатностей індивідів, їх вірувань, чуттів, свідомості. «Виходячи з цього, суспільство не є простою сумою індивідів, а їх асоціативною системою; тому є реальністю у власному розумінні з притаманними їй властивостями». Свідомість індивіда, за Д., характеризується двома фактами: емпіричним досвідом (відчуття, уявлення, що є видимостями, ілюзіями) і категоріями (логічні поняття, що виражають найбільш загальні відносини між речами і позбавлені суб'єктивного впливу). Емпіричні знання, на думку Д., виникають під впливом об'єкта і пояснюються психічною природою індивіда як суб'єкта. Індивідуальна практика не потребує категорій. Логічні категорії – надіндивідуальні, вони є продуктом суспільства, колективними уявленнями. У розвитку суспільної свідомості Д. вбачає головний зміст історичного процесу. Колективні уявлення як суспільний продукт мають примусовий характер щодо індивіда. Весь процес пізнання від початку соціологізованний і лише через колективні уявлення свідомості дається і об'єктивний зміст категорій, зокрема таких, як простір, час, причинність та ін. Виходячи з цього, будь-яке суспільство ґрунтується на системі загальнозначущих колективних уявлень. Тому мораль, релігія, наука мають одне джерело – прагнення до загальнозначущості своїх положень. Дотримуючись такого погляду, Д. як і його послідовники (Лєві-Брюль, Юбер, Мосс та ін.) вбачали в релігії первісного суспільства систему уявлень, що зумовлена характером колективної солідарності. Ступінь колективної солідарності розглядався як основний критерій історичного прогресу. За Д., є два типи суспільної солідарності – вищий і нижчий. Нижчий тип – це механічна солідарність, вищий – органічна солідарність, яка «...можлива лише тоді, коли кожний має власну сферу діяльності, тобто особистість». У такому суспільстві індивідуальність цілого виростає разом з індивідуальністю частин. На його думку, сучасне суспільство розвивається за другим типом, шляхом удосконалення системи розподілу праці. Антагонізм праці й капіталу, класова боротьба є наслідком того, що індивід не знаходиться в гармонії зі своєю функцією, яка нав'язується силою. Започаткована Д.

школа, куди входили соціологи (Мосс, С. Бугле, П. Фоконне, Хальбанс, Ж. Даві та ін.) і представники інших наук, займала провідне місце у франц. соціології 1900-30, з 60-х спостерігається намагання реінтегрувати теорію Д. в дусі еволюціонізму. Прибічники феноменологічної соціології різко критикували позитивістські основи його концепції. Але в цілому вплив теорії Д. на західну соціологію залишається значним.

А.І. Трубенко

ЕМПІРІОКРИТИЦИЗМ («критика досвіду») – течія європейської філософії, заснована Р. Авенаріусом та Е. Махом. Е. виступав як друга історична форма позитивізму. Вважаючи основним законом пізнання «економію мислення», Е. очищує розуміння досвіду від понять «субстанція», «необхідність», «причинність» тощо, як «апріорних апперцепцій» (тобто розсудкових понять), які не містяться в досвіді, а привнесені в нього. Виходячи з цього, Е. обґрунтовує уявлення про світ як сукупність «нейтральних елементів» або «нейтральних відчуттів». Окрім Авенаріуса і Маха, до Е. належали І. Петцольд, Ф. Кастаньєн, Р. Віллі, Ф. Адлер, В. Базаров, О. Богданов, А. Луначарський та ціла низка інших. Продовженням антиметафізичного вчення Е. став неопозитивізм – третя історична форма позитивізму.

Різновидом Е. були вчення рос. філософів О. Богданова, яке він позначав терміном «емпіріомонізм», та П. Юшкевича – «емпіріосимволізм». Своє негативне ставлення до Е. виявив В.І. Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (1909).

ЖИТТЄВИЙ ПОРИВ (франц. *élan vital*) – ключове поняття теорії еволюції А. Бергсона, рушійна сила еволюції: за Бергсоном, у витоках життя лежить свідомість або, скоріше, надсвідомість. «Свідомість або надсвідомість – це ракета, згаслі рештки якої падають у вигляді матерії; свідомістю є також і те, що зберігається від самої ракети і, прорізаючи ці рештки, запалює їх в організми». Розгортання Ж. п. відбувається через виникнення різних форм життя (ступіней розвитку).

ЗАКОН ДОСТАТНЬОЇ ПІДСТАВИ – у філософії А. Шопенгауера – це закон світу як уявлення, тобто закон світу об'єктів, явищ; світ як Воля йому непідвладний. За Шопенгауером, наша свідомість, що пізнає, виступаючи як зовнішня і внутрішня чуттєвість (рецептивність),

розсудок і розум, розпадається на суб'єкт і об'єкт, і понад це не містить нічого. Бути об'єктом для суб'єкта і бути нашим уявленням — одне й те саме. Усі наші уявлення — об'єкти суб'єкта, і всі об'єкти суб'єкта — наші уявлення. Проте виявляється, що всі наші уявлення знаходяться між собою в закономірному за формою а ргіогі визначеному зв'язку, згідно з яким ніщо для себе перебуває і незалежне, а також ніщо одиничне і підірване, не може стати для нас об'єктом. Саме цей зв'язок і виражає З. д. н. в його загальності.

ЗАКОН ТРЬОХ СТАДІЙ — головний і основний закон розвитку, сформульований родоначальником *позитивізму* *О. Коитом*. За його словами, «цей закон полягає в тому, що кожна з наших головних ідей, кожна з галузей нашого знання проходить послідовно три різні теоретичні стадії: стадію теологічну, або фіктивну; стадію метафізичну, або абстрактну; стадію наукову, або позитивну. Іншими словами, людський розум за своєю природою в кожному зі своїх досліджень користується послідовно трьома методами мислення, які суттєво відмінні й навіть прямо протилежні один одному: спочатку теологічним методом, потім метафізичним і, нарешті, позитивним. Звідси виникають три види філософії, що взаємно виключають одна одну, або три загальні системи поглядів на сукупність явищ: перша є необхідною вихідною точкою людського розуму; третя — його визначенням і остаточним станом; друга служить лише перехідним ступенем».

ЗІММЕЛЬ (Simmel) Георг (1858-1918) — нім. філософ, історик філософії, соціолог, культуролог, теоретик *філософії життя*, основоположник формальної соціології. Закінчив філософський ф-т Берлінського ун-ту. З 1901 — екстраординарний проф. Берлінського, з 1914 — ординарний проф. Страсбурзького ун-ту. Осн. твори: «Соціальна диференціація» (1890), «Вступ до моральної науки» (1892-93), «Філософія грошей» (1900), «Кант» (1904), «Соціологія» (1908), «Основні проблеми філософії» (1910), «Філософська культура» (1911), «Рембрандт» (1916), «Споглядання життя» (1918). Також відомі: «Гете», «Кант і Гете», «Фрідріх Ніцше», «Шопенгауер і Ніцше», «Поняття і трагедія культури», «Про сутність культури», «Зміна форм культури», «Криза культури», «Конфлікт сучасної культури» та ін. Загалом у З. налічується тридцять книжок і понад двохсот статей.

У духовному розвитку З. вирізняються три етапи: натуралістичний, неокантіанський і філософія життя. На першому етапі З. зазнав впливу прагматизму (В. Джемс), соціал-дарвінізму і спенсерівського еволюціонізму з характерним для нього принципом «диференціації», який був застосований як універсальний метод дослідження розвитку в будь-якій сфері природи, суспільства і культури. Також З. зазнав значного впливу спекулятивного «атомізму» Фехнера, який він, у поєднанні з ідеями *Спенсера*, втілює у натурфілософії, психології, а згодом і в соціології. На другому етапі З. знаходився під впливом ідей Канта, ширше – неокантіанства, зокрема *Ріккєрта*. У центрі його уваги – проблема цінностей і культури. Цінності культури віднесені до сфери, яка знаходиться за межами природної причинності. Діяльність людини в цій сфері тлумачиться як «трансцендентальна формотворчість», джерелом якої є особистість з її апріорно заданим способом бачення. Відповідно, виникають різноманітні «світи» культури (релігія, філософія, наука, мистецтво і т. п.), кожному з яких притаманна своєрідна внутрішня структурованість, власна унікальна «логіка». Наприклад, філософія осягає «світ» у його цілісності, яка споглядається через кожен конкретну річ. Сам спосіб бачення не може бути науково підтвердженим або запереченим. Існують різні «дистанції пізнання», різноманітність яких визначає відмінність образів «світу». Але, оскільки індивід завжди існує в кількох світах, то це породжує внутрішні конфлікти, які укорінені в самому «житті». Третій етап характеризується розробкою проблем філософії життя. «Життя» як поривання, чиста і безформна «вітальність» втілюється в самообмеженні утворених ним самим форм. На «вітальному» рівні такою формою і межею є смерть, яка не приходить ззовні – «життя» несе її в самому собі. На «трансвітальному» рівні «життя» долає власну обмеженість, утворюючи «більше-життя» і «більше-ніж-життя» – відносно стійкі утворення, які породжені «життям» і протистоять його вічній плінності й мінливості у вигляді певних форм культури. Звідси філософію життя З. перетворює у філософію культури. Загальна схема розвитку культури: «життя» безконечно породжує нові культурні форми, які з часом стають закостенілими і гальмують його подальший розвиток; тому «життя» замінює їх новими формами, які приречені пережити таку ж саму долю. Плінність «життя» і культури супроводжується цілою низкою конфліктів (протиріч): змісту і форми, «душі» і «духу», «суб'єктивної» і «об'єктивної» культур. Конфлікт (проти-

річчя) «життя» і культури не може бути примирений: «життя» нездатне виразити себе поза культурою, а культура не здатна дати життю адекватне вираження. В усвідомленні неминучості цих конфліктів (прюгеріч), згідно із З., полягає «трагедія культури».

«Життя» – ключове поняття філософії життя З. Ось яким чином він його описує: «Сутнісна структура життя постає як постійний вихід за межі самого себе як теперішнього. Цей вихід актуального життя в те, що актуальним не являється, проте, такий, що сам цей вихід складає актуальність. Він не є чимось, до чого життя тільки приходить, а тим, що ажиршується в рості й у народженні, духовному розвитку як сутність життя. Спосіб існування, який не обмежує свою реальність теперішнім моментом, виштовхує тим самим минуле і майбутнє в ірреальне, але справжня тривалість якого реально знаходиться по ту сторону поділення, так що його минуле справді існує в теперішньому, а теперішнє в майбутньому, – такий спосіб існування ми називаємо життям». Отже, сутність життя, за З., – «це і є життя, яке виходить за власні межі... Сутність життя полягає в єдиній функції, яку я, символічно і невдало, назвав трансцендуванням себе самої. Ця функція безпосередньо здійснюється як єдине життя, і лише потім воно розпадається на дуалізм почуттів, доль, понять про потік життя та індивідуальні замкнуті в собі форми».

Ключовими поняттями філософії життя З. є форми життя – «більше-життя» та «більше-ніж-життя». За його визначенням, «це "більше" розуміється тут не в кількісному смислі якогось стабільного життя і не per accidens. Життя є рух, який у кожному його відрізку – будь він найбіднішим і найнікчемнішим порівняно з іншими – у кожен мить вбирає в себе дещо інше, аби трансформувати його в собі. Яким би не було життя в своїй абсолютності, воно може існувати тільки як "більше-життя". Поки життя взагалі є, воно творить живе, подібно тому, як уже фізіологічне самозбереження є постійним зародженням нового: це не якась функція поряд з іншими, а саме життя... Якщо смерть від початку притаманна життю, то й вона полягає у виході життя за власні межі. Прагнучи до абсолютного життя і розвиваючись у цьому напрямку, життя стає "більше-життям", але воно також спрямоване в ніщо. Подібно тому, як самозберігаюче і притому висхідне життя – єдиний акт, таким самим єдиним актом буде і самозберігаюче низхідне життя».

Далі З. пише, що поки душевне життя розглядається з точки зору його змісту, воно завжди виступає кінцевим і обмеженим; воно складається

тоді з ідеальних змістів, які набули життєвої форми. Але процес іде далі цього змісту. Ми мислимо, почуваємо, бажаємо того або цього — усіх цих чітко встановлених змістів. Логічно, в кожний момент реалізується дещо означене і означуване. Але в переживанні міститься і дещо інше, неказанне, неозначуване. Ми відчуваємо його у всякому житті, оскільки воно більше будь-якого наданого йому змісту, воно віє над ними, і кожне з них бачиться ним не тільки зсередини (як у випадку логічного опису змісту), а також ззовні, з того, що стоїть по ту сторону цього змісту. Включивши такий зміст до форми життя, ми отримуємо ео ірсо дещо більше, ніж цей зміст. «Цим відкривається інший вимір трансценденції життя, де воно виступає не як “більше-життя”, а як “більше-ніж-життя”. Відбувається це повсюди, де ми називаємо себе творцями: коли уявлення творить зміст, наділений власним значенням, логічною зв’язністю, правомірністю або незмінністю, незалежними від життя, яке утворило цей зміст. Ця самостійність утвореного не більше суперечить походженню з чистої творчої здатності індивідуального життя, ніж поява самостійного потомства ставить під сумнів наявність батьків... Трансцендування життям своєї актуально обмеженої форми здійснюється на його власному рівні — “більше-життя”, — в чому полягає його безпосередня сутність. З іншого боку, трансцендування на рівні предметного, логічно автономного змісту наділено вже не вітальним смислом, а невід’ємним від нього смислом “більше-ніж-життя”. Він складає сутність духовного життя. Це означає тільки те, що життя є не просто життя: не перестаючи бути самим собою, воно утворює більш широке, якнайширше поняття “абсолютне життя”, осягаюче відносно протиріччя між життям у вузькому смислі та звільненим від життя змістом».

3. вважає це означенням духовного життя, що воно утворює дещо, існуюче за власним правом і законом. Таке самовідчуження життя, те, що воно протиставляє собі в самостійній формі, виглядає як його суперечливість і недосконалість, але тільки там, де між внутрішнім і зовнішнім проводиться непорушна межа, ніби йдеться про дві незалежні субстанції, а не про безперервний рух. Тільки просторова символіка нашого способу вираження розкладає цю єдність у кожній точці на протилежно спрямовані напрямки. Але тоді життя постає як постійний вихід суб’єкта в чуже йому або як творення чогось йому чужого. Останнє тим самим не суб’єктивується, а застигає у своїй самостійності, у своїм «більше-ніж-життя-бутті».

ІМАНЕНТНА ФІЛОСОФІЯ – суб’єктивно-ідеалістичний напрям у філософії, що ототожнює буття, реальність, що пізнається, зі змістом свідомості, і заперечує існування незалежної від свідомості дійсності. До цього напрямку належали такі нім. філософи, як В. Шуппе (обґрунтував основні ідеї І. ф.), Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, І. Ремке та ін. У дусі вчення І. Канта І. ф. вважає, що предметний світ не існує об’єктивно, він конструюється свідомістю, але, на відміну від Канта (і зближуючись з основною тенденцією неокантіанства), заперечує існування «речі в собі», тобто об’єктивної реальності, і, таким чином, стає на позиції суб’єктивного ідеалізму.

Оскільки з точки зору І. ф. все, що пізнається, знаходиться у сфері свідомості, тобто іманентне йому, то зміст свідомості стає єдиною реальністю; світ внутрішній і світ зовнішній, суб’єкт і об’єкт – це лише дві сфери, якими «володіє» душа, це дві сторони «Я», свідомості. І. ф. продовжує вчення *Авенаріуса* про принципову координацію (про нерозривну єдність суб’єкта і об’єкта) та інтроекцію. Щоб позбутись соліпсизму, І. ф. визнає існування інших «Я» (хоча з точки зору І. ф. забороняється стверджувати про щось позамежове щодо нашої свідомості). Частина прибічників І. ф. постулюють родову або всезагальну свідомість, що слугує критерієм об’єктивності істини.

Ідея всезагальності породжує нові труднощі, які деякі представники І. ф. прагнуть подолати, трактуючи цю свідомість як «божественну». Однак визнання бога і теологічні висновки вимагають, у свою чергу, перегляду усієї концепції І. ф. – переходу від суб’єктивно-ідеалістичного вчення до об’єктивно-ідеалістичного.

Для соціальних поглядів І. ф. характерні: заперечення об’єктивно-необхідного зв’язку подій, який незалежний від суспільної свідомості, від бажань і думок людей суспільного буття, а також трактовка цих суспільних явищ як свідомих за своєю сутністю. «Усякий матеріалістичний процес виробництва завжди є явище свідомості... не зовнішній процес виробництва є *prius*, але суб’єкт і суб’єкти» (Шуберт-Зольдерн).

А.І. Трубенко

ІНДУКЦІЯ (від лат. *inductio* – наведення) – ключове поняття системи індуктивної логіки *Д.С. Мілля*, зміст якого він визначає наступним чином: «Індукція є такий розумовий процес, за допомогою якого ми робимо висновок, що те, що нам відоме як істинне в одному

окремому випадку або в кількох випадках, буде істинним і в усіх випадках, схожих із першим (або першими) в деяких означених відношеннях».

ІНТУЇТИВИЗМ — філософська течія, що обґрунтовує *інтуїцію* як єдиний вірогідний засіб пізнання. Інтуїтивістські тенденції були притаманні багатьом філософським школам і напрямам минулих віків, проте як специфічна філософська течія І. виникає на межі XIX-XX ст. і є, зокрема, своєрідною реакцією на узаконення принципів розсудкового мислення і сцієнтизму. І. стверджується як різновид ірраціоналізму. Характерною рисою І. є протиставлення інтуїції та інтелекту. Разом з тим, деякі прибічники І. прагнуть поєднувати інтелектуальне пізнання з інтуїтивним (рос. філософи М. Лосський, С. Франк, Є. Трубецький; франц. неотомісти Е. Жильсон, Ж. Марітен та ін.; частково Е. Гуссерль та феноменологічна школа — М. Шелер, Н. Гартман та ін.). А. Бергсон принципово протиставляє інтуїцію дискурсивному, логічному мисленню, раціональному знанню і «кінематографічному» розумові, розглядаючи її як безпосереднє злиття суб'єкта і об'єкта, подолання протилежності між ними. У біологічних варіантах філософії життя (напр., у Л. Клагеса) інтуїція зрощується з інстинктом, завдяки якому дається безпосереднє знання предмета. Мотиви І. властиві також представникам екзистенціалізму (напр., Г. Марсель), котрі прагнуть вийти за межі безпосереднього чуттєвого досвіду і пропонують філософії спиратися на своєрідний досвід — духовний (зокрема, релігійний, містичний).

А.І. Трубенко

ІНТУЇЦІЯ (лат. *intuitio*, від *intueor* — уважно дивлюсь) — ключове поняття інтуїтивної філософії А. Бергсона. Він стверджує, що абсолютне може бути даним тільки в І., тоді як відносно відкривається в аналізі. «Інтуїцією називається рід інтелектуальної симпатії, посередництвом якої переносяться всередину предмета, щоб злитися з тим, що є в ньому єдиного і, отже, невимовного».

«ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ» («*Geschichte der Philosophie*», 1892) — унікальний твір В. Віндельбанда, глави Баденської школи неокантіанства. Спираючись на свої дослідження минулих років (двотомна «Історія Нової філософії», «Прелюдії», «Історія стародавньої філософії»), Він-

ддльбанд намагається втілити новаторський задум – виділити й проаналізувати головні філософські течії та напрями, які висувались основними захитами тієї або іншої доби. На думку Б. Яковенка, Віндельбанд був першим істориком філософії, який створив живу історико-філософську схему, – і тому він, власне, перший історик філософії наггалі в прямому і в точному смислі слова.

У чому полягає сутність і специфіка створеної Віндельбандом історії філософії? Специфікою баденського неокантіанства є особлива увага до проблеми цінностей і оцінок в культурі, насамперед – в історико-філософській традиції. Віндельбанд розмежовує науку і філософію. Наука має справу з реальністю, філософія ж – з оцінками цієї реальності. Науки, які представляють систему емпірично перевічених теоретичних суджень, відрізняються не за предметом дослідження, а за методом, і поділяються на природничі та історичні. Перші орієнтуються на пізнання загального, універсального, повторюваного, на осягнення законів природи. Інші націлені на виявлення одиничного, унікального, неповторного. Природничі науки користуються «номотетичним» («законопокладаючим») методом, історичні – «ідіографічним» («той, що описує індивідуальне»). На відміну від науки філософія є системою оціночних суджень – оцінки суцього з точки зору належного як ідеалу. За Віндельбандом, можливі три типи оцінок: логічні (за критерієм «істина-хиба»), етичні («добро-зло») і естетичні («прекрасне-потворне»). Звідси, власне філософською проблематикою займаються три дисципліни: логіка, етика і естетика. З таких концептуальних засад випливає певна «подвійність» історії філософії. З одного боку, в науково-історичному аспекті вона має орієнтуватися на пізнання одиничного, унікального і неповторного в історії людського духу, що й демонструє Віндельбанд у своїх історико-філософських творах. З іншого ж боку, власне філософський аспект історико-філософського дослідження передбачає звернення до універсальних, трансцендентних цінностей і виявлення того, як вони унікальним і неповторним чином розкриваються у філософських системах; ширше, як універсальна оцінювальна «шкала» в історії розвитку людського духу втілювалась і переломлювалась через унікальні та неповторні постації філософів і мислителів у багатоманітності філософських систем.

Таке розуміння історико-філософського процесу передбачає його осмислення в широкому культурно-історичному контексті. Філософські

системи творяться конкретними людьми, які проживають у певному, неповторному, стосовно епохи, середовищі, але разом з тим виражають різні аспекти і відтінки універсальних трансцендентних цінностей. Внаслідок такого підходу, історія філософії постає як єдиний, цілісний процес, в ході якого європейське людство виразило в наукових поняттях «своє світобачення і світорозуміння». Історію філософії Віндельбанд буде як історію проблем і понять, уникаючи недоліків, притаманних попереднім історико-філософським системам, зокрема гегелівській. Виокремивши теоретичні та практичні проблеми, Віндельбанд викладає історію філософії в такій послідовності: 1. Філософія греків (600-322 до н. е.); 2. Елінсько-римська філософія (322 до н. е. – 500 н. е.); 3. Середньовічна філософія (від Августина до Ніколи Кузанського); 4. Філософія епохи Відродження (XV-XVII ст.); 5. Філософія Просвітництва (від Локка до смерті Лессінга, 1689-1781); 6. Нім. філософія (від Канта до Гегеля і Гербарта, 1781-1820); 7. Філософія ХІХ ст.

В «І. ф.» Віндельбанд поставив і розробив цілу низку проблем історико-філософського пізнання: предмет, призначення історії філософії, фактори, завдання, методи історико-філософських досліджень. Не дивлячись на те, що історико-філософська концепція Віндельбанда не позбавлена недоліків, вона залишається однією з найбільш оригінальних.

КАРЛЕЙЛЬ, Карлейл (Carlyle) Томас (1795-1881) – англ. філософ, письменник та історик, представник т. зв. «феодального соціалізму». Світогляд К. формувався під впливом Гете, Фіхте, Шеллінга і нім. романтиків. У 1834 переїхав у Лондон, пропагував там нім. літературу і видав роман «Сартор Резартус» (1831), де в традиційному для романтизму міфологічному дусі створив філософську картину світу, «одягненого» у своєрідні символічні покривала-емблеми, за якими приховується трансцендентальна реальність природи і суспільства.

Під впливом ідей утопічного соціалізму і чартизму К. звернувся до соціальних проблем сучасності, яким присвятив памфлети «Чартизм» та ін. У 1841 К. виступив із читанням лекцій, виданих пізніше окремою книгою «Герої, культ героїв і героїчне в історії». У літературній діяльності К. є радикальним критиком буржуазного ладу і тієї офіційної літератури, яка його апологетизувала. Впадаючи «у відчай від сучасності та боячись майбутнього» (Маркс), К. впевнено

стає на шлях пошуків «загубленого часу» і його оновлення. Вихід із сучасності К. вбачав у створенні класу «нової аристократії» з просвітницького і морального середовища промислових магнатів, котрі змогли б створити нову організацію праці з опікою зверху і добровільним підпорядкуванням знизу.

Філософія, за К., повинна «розгадати» за символами-емблемами присутність пантеїстичного духу у видимих формах світу, що сприймається. Романтичний натуралізм К. просякнутий космізмом – прагненням поєднати мікрокосм «явленої природи» з природою вселенською і вічністю, що є тотожними духу. К. стверджував, що Всесвіт – це «град божий», а величний матеріальний світ є за сутністю своєю видимий прояв божественної сили. Згідно зі сформульованою ним «філософією одягу», весь світ, вся історія постають у вигляді зовнішніх часових одяг, емблем, за якими стоїть вічна божественна сутність – єдина реальність. Щоб проникнути в сутність цієї реальності потрібний, за К., не розум, а «уява» – потрібно уміти дивитися так, щоб зробити одяжу «прозорою». Пантеїстичний символізм К. екстраполював на суспільство і культуру. Він різко критикував англіканську церкву і весь лад буржуазних духовних цінностей. У філософії історії К. проповідував «культ героїв» – носіїв божественних цінностей і духовних творців історичного процесу, що підносяться над «пересічною масою».

Деякі риси соціальної філософії К. дають підставу порівнювати її з ідеями «надлюдини» Ніцше. Розвиваючи концепцію родинних відносин між земельними власниками і нижчими класами феодального суспільства, він ідеалізував корпоративну структуру феодалізму, видаючи його за соціалізм.

А.І. Трубенко

КАССИРЕР (Cassirer) Ернст (1874-1945) – нім. філософ, представник *Марбурзької школи неокантіанства*. Павчався в ун-тах Берліна, Ляйпціга, Гайдельберга, Мюнхена та Марбурга. У Марбурзі вивчав філософію в Г. Когена і П. Наторна; проф. філософії в Берлінському (1908-19) та Гамбурзькому (1919-33) ун-тах, ректор останнього в 1930-33. З приходом до влади націонал-соціалістів у 1933 емігрував із Німеччини – спочатку до Англії (Оксфордський ун-т), а потім (1935) до Швеції (Гетеборзький ун-т). Згодом (1941) К. переїздить до США, де працює на філософському ф-ті Єльського, а з 1944 – Колумбійського ун-тів у Нью-Йорку.

Осн. твори: «Поняття про субстанцію і поняття про функцію. Дослідження фундаментальних питань критики пізнання» (1910), «Проблема пізнання у філософії та науці Нового часу» (т. 1-3, 1906-20, 4-й том вийшов англ. мовою в Нью-Йорку в 1950), «Свобода і форма» (1916), «Життя і вчення Канта» (1918), «Теорія відносності Ейнштейна» (1921), «Ідея і образ. П'ять нарисів: Гете. Шіллер. Гельдерлін. Клейст» (1921), «Поняття форми в міфологічному мисленні» (1922), «Філософія символічних форм» (т. 1-3, 1923-29), «Мова і міф» (1925), «Платонівський Ренесанс в Англії та Кембриджська школа» (1932), «Детермінізм та індетермінізм у сучасній фізиці» (1936), «Декарт» (1939), «Логіка наук про культуру» (1942), «Досвід про людину. Вступ до філософії людської культури» (1944), «Руссо. Кант. Гете» (1945), «Міф про державу» (1946).

Філософські погляди в дусі марбурзького неокантіанства К. розробляв у працях, написаних до поч. 20-х ХХ ст. — «Поняття про субстанцію і поняття про функцію», «Проблема пізнання у філософії та науці Нового часу», «Життя і вчення Канта» та ін. Проте згодом К. відходить від класичного марбурзького неокантіанства і наближається до ідей феноменології, філософії культури та філософської антропології — «Філософія символічних форм», «Досвід про людину» та ін. Хоча «марбурзький» період діяльності К. є досить умовним, оскільки К. у Марбурзі не працював, але за розробкою філософської проблематики, за загальною орієнтацією належав до марбурзького неокантіанства. Стиль філософських творів К. характеризується взаємопроникненням, а отже, взаємодоповненням історичних і теоретичних, логічних і гносеологічних досліджень. Особливістю теоретичних досліджень є те, що він здійснює їх на матеріалах історії наук та історії філософії, стилізуючи під неокантіанство.

К. створив теорію формування понять у математиці та природничих науках, критично переосмисливши традиційну («класичну») теорію абстракції, започатковану *Арістотелем*. Згідно з теорією абстракції, поняття утворюються шляхом відволікання від одиничних, випадкових, «несуттєвих» властивостей і вирізнення загальних, необхідних, «суттєвих» ознак речей. Теорія абстракції не може бути використана для наукових досліджень, вважає К., оскільки їй притаманний ключовий недолік — дуалізм: роз'єднання одиничного і загального, тобто чим більший обсяг поняття, тим бідніший і обмеженіший його зміст.

Якщо ж разом із зростанням «спільності» поняття зростає і його невизначеність і віддаленість від повноти конкретної дійсності, то це означає, що найзагальніші поняття мають найменшу пізнавальну значущість. Поняття, за теорії абстракції, — це «універсальний рід», спільна складова множинності однорідних, схожих одиничних речей. Але «родові поняття» «обтяжені субстанційністю». Згідно з К., поняття в математиці (та природничих науках) виступає як вихідний принцип (закон або формула) утворення ряду, кожний член якого є конкретною реалізацією загального принципу (закону або формули). Математичні поняття (числові поняття) стають поняттями відношень, або функціональними поняттями.

Функціональний характер поняття, з одного боку, долає труднощі, пов'язані з теорією абстракції, а з іншого — виявляє логічну необхідність (і можливість) математичної рівноправності понять-чисел. Функціональне поняття «очищене від субстанційності».

Згідно з К., існує єдиний світ культури, яка виражається в різноманітних «символічних формах» — мова, міф, релігія, мистецтво, наука, історія. Символи, як результат діяльності трансцендентальної чуттєвості, надають почуттям духовного, загальнозначущого вираження і смислу. Всі вони живуть у світі своїх власних образів, які не просто відображають окремі явища, а й утворюються за самостійними принципами. У кожній з них формуються власні символічні утворення, які не тотожні інтелектуальним символам і виробляють свою власну сферу дійсності. Лише завдячуючи багатоманітності «символічних форм», ми спостерігаємо, розуміємо, діємо, оцінюємо те, що ми називаємо «дійсністю». Релігія, мистецтво, філософія, наука — кожна з них по-своєму «символізує» і тим самим впорядковує «дійсність».

Вагомим є внесок К. у дослідження проблеми людини. Класичне означення людини як «розумної тварини» («animal rationale») не втрапило свого значення, але воно потребує суттєвого доповнення. Хоча сутнісною рисою людської діяльності є раціональність, таке означення не виражає її діяльний бік. Людина є «розумна тварина», але така «тварина», якій притаманна властивість створення символів, «символотворення». Тому людину слід означити як «символічну тварину» («animal symbolicum»).

Таким чином, К. створив нову, досить оригінальну концепцію людини, яка цілком вписується в загальну філософську систему. Людина розглядається не як проста субстанція, суцільна в собі та здатна

до самопізнання. Сутність людини полягає не в субстанційній єдності, а в єдності функціональній. Також вагомим є внесок К. у дослідження проблем міфу, мови тощо.

КОГЕН (Cohen) Герман (1842-1918) – нім. філософ, засновник *Марбурзької школи неокантіанства*; проф. філософії Марбурзького ун-ту (1876-1912). У 1912 вийшов у відставку та переїхав до Берліна. Історичне значення Марбурзької школи, провідними представниками якої були, окрім К., *П. Наторп* і *Е. Кассіфер*, полягає в прагненні створити філософську систему, яка спиралася б на філософію Канта. Перший період наукової діяльності К. пов'язаний з інтерпретацією трьох «Критик» Канта: «Теорія досвіду Канта» (1871), «Кантове обґрунтування етики» (1877), «Принцип безконечно малих» (1883), «Кантове обґрунтування естетики» (1889) та ін.; другий період характеризується розбудовою власної філософської системи, викладеної в трьохтомній «Системі філософії»: «Логіка чистого пізнання» (1902), «Етика чистої волі» (1904), «Естетика чистого чуття» (1912).

Повернення до Канта є радикальним переглядом його вчення. Передусім, це стосується дуалізму «явища» і «речі в собі», тлумачення поняття «даність», «відчуття» як засади пізнання, а також проблеми методу пізнання. Як стверджував П. Наторп, «розмови про ортодоксальне неокантіанство Марбурзької школи ніколи не мали під собою твердого ґрунту, а з подальшим розвитком її вони втратили й саму віддану ознаку ґрунтовності». Тому робота марбуржців полягала в тому, аби від початку чітко «вияснити дослівний зміст принципів Канта і зрозуміти їх з власних, установлених за джерелами, основних ідей, і тільки потім звернутися до спроб подальшого їх розвитку». Передусім К. прагне пояснити можливість наукового знання, яке існує у формі «математичного природознавства», і обґрунтувати його загальнознавчий характер. Тому головним завданням філософії є пошуки логічних засад і передумов наукового знання. Тенденція рішення цього завдання полягає в русі від факту наукового знання («математичного природознавства») до його логічних засад.

Переосмисливши вчення Канта, К. вважає найсильнішою його стороною ідею трансцендентального методу. Водночас К. усвідомлює, що не всі частини вчення Канта є чистим вираженням трансцендентального методу. Тому він ставить завдання утвердити цей метод

у «чисто логічній формі», усунувши суперечності у вченні Канта шляхом очищення від психологічного, метафізичного і логічного моментів як в Аристотелевім, так і Вольфовім смислі. З цією метою К. вимагає, подібно Канту, для будь-якого філософського положення якогось «трансцендентального» обґрунтування або виправдання. Це означає, що будь-яке філософське положення не може бути прийнятим як щось дане, а має бути зведеним до наявних, історично доказових фактів науки, етики, мистецтва, релігії, тобто культури і всієї її творчої роботи, в процесі якої людина будує саму себе і свій світ, об'єктивуючи свою сутність. Але «трансцендентальне» обґрунтування передбачає, що таке об'єктивування не є довільним процесом: творчою основою будь-якої роботи об'єктивування є закон, врешті-решт, «закон логосу, розуму, ratio». Якщо встановлені факти науки, моралі, мистецтва, релігії, тобто культури, то також повинна бути доведена підстава «можливості», і разом з тим «правова підстава». Це означає, що необхідно показати і в чистому вигляді сформулювати законообразну підставу, єдність логосу, ratio в такій творчій роботі культури (П. Наторп). У кінці-кінців це означає зведення всіх цих фактів культури до останньої єдиної засади і джерела пізнання.

За К., метод – це «рух до визначеної мети», «рух у визначеному напрямку», або «процес слідування». Тому філософський метод має бути таким, на якому ґрунтується остаточна єдність пізнання і творчої роботи культури. Цю єдність К. виражає в принципі першоначала, з яким пов'язана проблема «даності». Принцип першоначала означає, що ніщо не повинно бути визнаним як «дане», а як зведене, або доступне зведенню до останньої єдиної засади творчого пізнання.

«Даність» означає тільки невіршеність завдання – завдання довести походження з єдиної засади пізнання. Це завдання доведення є безконечним. Тому «даного», як готового, завершеного, як такого, що не піддається подальшому пізнанню, не буває і не може бути. Звідси предмет пізнання не «даний», а «заданий», це «Х», «щось» невідоме, невизначене; «заданість» предмета пізнання визначає завдання пізнання, рішення якого можливе лише як безконечний ряд наближень, який ніколи не досягає свого остаточного завершення. Якщо процес пізнання є безконечне завдання, то й предмет пізнання, Х, ніколи не може бути остаточно означеним: завжди залишається «щось» непізнане, залишок, «ірраціональний» осадок. У цьому смислі «річ у собі» є «межове» («граничне») поняття, яке ніколи не досягає свого повного

і остаточного завершення; «річ у собі» не «дана» пізнанню, а лише «задана». Від теорії пізнання К. переходить до етики. «Етика чистої волі» орієнтується на вчення про право і державу. В етиці обґрунтовується вчення про «етичний соціалізм», в якому ключове місце посідає поняття «вічність», відповідно, виводиться «вічне завдання». За К., «етичний суб'єкт» є лише ідея, не «даний», а «заданий», отже, трансцендентальне завдання – безконечний і вічний рух без досягнення остаточної мети: «Рух – все, мета – ніщо» (Е. Бернштайн).

КОНТ (Comte) Огюст (1798-1857) – франц. філософ, засновник філософії позитивізму і соціології. Навчався у Вищій Політехнічній школі в Парижі, де здобув систематичну освіту в галузі природничих наук (математика, астрономія, фізика), які розширив і поглибив у процесі самостійних занять. Поступово в нього сформувався інтерес до літературних, філософських і соціальних питань. Протягом семи років (1817-24) К. був секретарем і учнем К.А. Сен-Сімона, у якого запозичив ряд ідей, своєрідно витлумачивши їх – поняття «позитивне» як вищий духовний і соціальний стан, три стадії духовного і суспільного розвитку, класифікація наук тощо. У 1826-48 викладає свою, «позитивну філософію», тим самим популяризуючи її.

Головна фундаментальна праця К. – «Курс позитивної філософії», видана в 1830-42 у 6 томах: «Математика» (т. 1), «Астрономія і фізика» (т. 2), «Хімія і біологія» (т. 3), «Соціологія» (т. 4-6). Також відомі праці: «Система позитивної політики» (т. 1-4, 1851-54), у якій К. викладає свої погляди на політичні та моральні засади майбутнього суспільного устрою; «Календар позитивізму» (1849), «Катехізис позитивізму» (1852), «Бібліотека позитивізму» (1854), «Суб'єктивний синтез» (незакінчена праця, запланована як система «позитивної логіки», «позитивної моралі» та «позитивної промисловості»).

Згідно з вченням К., людський дух у своєму розвитку проходить три стадії: теологічну (або фіктивну), метафізичну (або абстрактну) і наукову (або позитивну). На першій – всі явища природи пояснюються на ґрунті релігійних уявлень – як прояв особливої волі або надприродних факторів (фетишизм, політеїзм і монотеїзм). На другій – надприродні фактори в поясненні явищ природи замінюються абстрактними сутностями, причинами, ідеями, силами, абстракціями. На третій – людина виявляє на ґрунті спостереження та експерименту постійні зв'язки

мивц, на засаді яких формулює закони. Звідси відомий девіз позитивної науки: «Знати, щоб передбачати, передбачати, щоб уникати».

К. заперечує метафізику, а її історію характеризує як «хімерну», «негідну», «сумнівну», «смутну», «негативну». Звідси вимога реформи філософії, внаслідок якої вона постане як «реальне», «корисне», «достовірне», «точне», «позитивне» (тобто наукове) знання. Але така реформа філософії може бути здійснена лише за умови її строгої орієнтації на науки. Тому філософське пізнання повинне бути очищене від всіляких «метафізичних» тлумачень (світоглядних, аксіологічних тощо) і замінено «позитивними» науками. Красномовний вислів К.: «Наука – сама собі філософія». Філософія постає як ряд філософій окремих наук, які слідують одна за одною в строгій послідовності: філософія математики, філософія астрономії, фізики, хімії, біології, соціальної фізики.

Ключове поняття (і означення) філософії К. – «*позитивне*». За його словами, воно означає реальне на протилежність химерному, і в цьому відношенні цілком відповідає новому філософському мисленню, яке характеризується тим, що постійно присвячує себе дослідженням, істинно доступним людському розуму, і незмінно виключає непроникні таємниці, якими він переважно займається в період свого дитинства. У другому смислі, цей основний вираз вказує контраст між корисним і негідним: у цьому випадку він нагадує у філософії про необхідне призначення усіх наших здорових уможлядів – безперервно покращувати умови нашого дійсного індивідуального або колективного існування замість марного задоволення безплідного зацікавлення. У своєму третьому звичайному значенні це поняття нерідко вживається для визначення протилежності між достовірним і сумнівним: воно вказує, таким чином, характерну здатність цієї філософії самодовільно утворювати між індивідумом і духовною спільністю цілого роду логічну гармонію замість тих безконечних сумнівів і нескінченних суперечок, які повинен був породжувати попередній спосіб мислення. Четверте звичайне значення, дуже часто змішване з попереднім, полягає в протиставленні точного невиразному. Цей смисл нагадує постійну тенденцію істинного філософського мислення добиватися всюди ступеню точності, яка сумісна з природою явищ і відповідає нашим істинним потребам; між тим як старий філософський метод неминуче призводить до шлутаних думок, визначаючи необхідну дисципліну тільки внаслідок

постійного тиску, здійснюваного на нього надприродним авторитетом. Нарешті, п'яте застосування, менш уживане ніж інші, хоча таке ж загальне — коли слово «позитивне» вживається як протилежне негативному. У цьому випадку воно вказує одну з найважливіших ознак істинної нової філософії, призначення якої — переважно не руйнувати, а організовувати. Чотири загальні характерні риси, щойно відзначені, відрізняють її водночас від усіх можливих форм, як теологічних, так і метафізичних, властивих початковій філософії. Останнє ж значення, вказуючи, окрім того, на постійну тенденцію нового філософського мислення, являє особливу важливість для безпосереднього визначення однієї з його головних відмінностей уже не від теологічної філософії, яка була довгий час органічною, а від метафізичного духу у власному смислі, який завжди міг бути тільки критичним.

К. здійснює класифікацію наук, принципово розмежувавши теоретичне і прикладне знання. Але він досліджує лише теоретичні науки, які розподіляються на абстрактні та конкретні, або описові (мінералогія, іхтіологія тощо). Під класифікацію підпадають абстрактні науки, причому лише природничі, оскільки вони прагнуть до відкриття законів, на яких ґрунтуються різноманітні класи явищ природи. Тільки абстрактні науки досягли рівня позитивної стадії. Ключове правило класифікації — принцип сходження від простого до складного, від абстрактного до конкретного. Принциповий лінійний ряд наук має вигляд строгої ієрархії: математика (аналіз, геометрія, механіка), астрономія, фізика, хімія, біологія, соціологія, а згодом К. вирізняє ще одну науку — позитивну мораль або антропологію

Надзвичайно великого значення К. надає такій науці, як «соціальна фізика» або соціологія. К. ввів в обіг термін «соціологія». Завдячуючи К., соціологія вперше була розбудована як наукова система. Він переконливо довів необхідність вивчення соціальних законів і дав теоретичне обґрунтування соціальної теорії.

КУЗЕН (Cousin) Віктор (1792-1867) — франц. філософ, політичний діяч. Філософські погляди формувалися під безпосереднім впливом П.П. Руайе-Коллара і М.Ф. Мен де Бірана, вони в цілому мають еkleктичний характер. К. стверджував, що всі філософські істини уже відомі, тому завдання філософії полягає лише в критичному відборі істин із попередніх філософських систем, керуючись «здоровим глуздом».

К. виступав проти сенсуалізму і матеріалізму, зокрема франц. матеріалізму XVIII ст. Він сприяв популяризації історії філософії та всіляко прищеплював інтерес до неї. К. належать переклади Платона на франц. мову; він видавав праці Прокла, Абельяра, Декарта, Паскаля та ін. мислителів. К. познайомив франц. читача з філософією Канта, Шеллінга, Гегеля. Усі філософські системи К. розподіляв на чотири групи: сенсуалізм, що виходить з об'єктів чуттєвості; ідеалізм, який усе зводить до об'єктів розуму; скептицизм, що формується на протиріччях між сенсуалізмом та ідеалізмом; містицизм, в якому він вбачав єдиний вихід із сумнівів розуму, вказуючи на віру, що випливає з чуттів. На думку К., сенсуалізм, ідеалізм, скептицизм і містицизм — це сторони свідомості. Тому історія філософії є постійною зміною, або поєднанням цих чотирьох систем; людський розум завжди коливається між ними. Розум, на думку К., не є здатністю лише людини, він належить Богу і людству і виступає посередником між ними. Розум приносить «вісті з невідомого світу, сповіщаючи водночас ідею його необхідності». К. прагнув розчинити філософію в релігії. Історія, за К., — битва ідей. Кожна нація є носієм цих ідей, які творяться великими особистостями.

А.І. Трубенко

ЛАНГЕ (Lange) Фрідріх Альберт (1828-1875) — нім. філософ неокантіанець, економіст. Проф. філософії Цюріхського (з 1870) і Марбурзького (з 1872) унів. Як один з ініціаторів гасла «Назад до Канта», Л. критикував матеріалістичні елементи філософії Канта і вважав, що річ у собі є продуктом нашого розуму, «граничним поняттям». Зовнішній світ і розум, за Л., — непізнавані феномени, що зумовлює звернення до релігійної віри як типу мислення, вищого щодо раціонального пізнання. Л. використовував вчення І. Мюллера про специфічну енергію органів чуттів для обґрунтування «фізіологічного ідеалізму». Активно сперечаючись з матеріалістичною філософією, Л. заперечував її як метафізику. З цих позицій була написана його головна праця «Історія матеріалізму і критика його значення в теперішній час» (т. 1-2, 1866), де історія матеріалізму подається у викривленому вигляді. Л. ототожнює закони суспільства з біологічними законами, прагнув трансформувати неокантіанство в ідеологію робітничого руху в Німеччині. Л. виступав як ліберал, проповідував мирне співіснування класів, вважав, що лише моральні ідеали і Просвітництво в їх душі подолають суперечності у суспільстві.

А.І. Трубенко

ЛАСК (Lask) Еміль (1875-1915) – нім. філософ, представник *Баденської школи неокантіанства*, учень Г. Ріккерта, з 1910 – проф. філософії в Гайдельберзькому ун-ті. Загинув на фронті під час 1-ї світової війни. Л. – один з найпомітніших філософів Баденської школи, «юний геній неокантіанства» (Р. Сафранський). За Ріккертом, тільки Л. міг створити систему філософії; саме йому присвятив дисертацію М. Гайдеггер. Вже перша значна праця Л. – «Фіхтевський ідеалізм та історія» (1902) потрактовує індивідуальне як ірраціональне, вбачаючи витoki такого погляду зокрема в антираціоналістичному ідеалізмі І.Г. Фіхте. У наступних своїх працях – «Логіка філософії та вчення про категорії» (1911), «Вчення про судження» (1912) Л. піддає критиці протиставлення індивідуального й загального як ірраціонального і раціонального і доводить, що будь-яке індивідуальне містить у собі й ірраціональне (матерія), і раціональне (форма). Л. намагається дати обґрунтування метафізики, розуміючи її як вчення про цінності; вважав, що у сфері ідеального буття все має інтенціональний характер і може бути зведене до поняття «цінність».

ЛІБЕРТ (Liebert) Артур (1878-1946) – нім. філософ, неокантіанець, згодом неогегельянець. 1928-33 – проф. у Берліні, 1934-39 – проф. у Белграді; 1910-33 – голова Кантівського тов-ва. Досліджував вчення Гете, Канта, Фіхте, Гегеля, *Дільтея* та ін., розробляв *теорію цілностей*, проблеми критичної філософії, а також діалектики і теорії пізнання. Характерно, що Л. переходить від «критичної діалектики» до «трагічного типу діалектики» («*трагічної діалектики*»), стаючи, таким чином, на шлях «ірраціоналізації» діалектики Гегеля. Осн. твори: «Проблема цінності» (1914), «Цінність метафізики» (1915), «Як можлива критична філософія взагалі?» (1919), «Дух і світ діалектики» (т. 1, 1929), «Теорія пізнання» (т. 1-2, 1932); «Універсальний гуманізм» (т. 1, 1946) та ін.

ЛІБМАН (Liebmann) Отто (1840-1912) – нім. філософ, представник раннього *неокантіанства*. Л. проголосив гасло «Назад до Канта!» в праці «Кант і епігони» (1865), майже кожна глава якої закінчувалася висновком: «Отже, слід повернутися назад до Канта!», – виразивши тим самим загальну тенденцію, спрямовану на відродження Кантової філософії. Інтерес до філософії Канта починає зростати ще з часу досліджень Г. Гельмгольца, К. Фішера, Е. Целлера, які прямо твердили,

що при вирішенні гносеологічних проблем необхідно повернутись до Канта, з огляду на розвиток наукового знання. За Л., ідеалістичний напрямок Фіхте-Шеллінга-Гегеля, реалістичний Гербарта, емпіричний Фріза, трансцендентний Шопенгауера, – всі вони не вийшли за межі Кантової філософії. Всі вони передбачають її, залежать від неї та визначають головну «помилку» Канта – наявність речі в собі. Тому слід повернутись назад до Канта, виправити його головну «помилку» і зробити виправленого Канта вихідним пунктом нових досліджень. Піддавши критиці вчення Канта про речі в собі, Л. намагався побудувати свою онтологію, спираючись на начала апіоризму і феноменалізму.

ЛОТЦЕ (Lotze) Рудольф Герман (1817-1881) – нім. філософ і фізіолог. У 1844-81 – проф. Геттінгенського ун-ту. Погляди Л. формувались під впливом філософських ідей Платона, Ляйбніца, Гербарта, Канта і Гегеля. Л. змінює межі одухотвореного світу, заперечивши ідею одухотвореності всієї природи, зверху до низу, – від небесних світил до атомів, як вважав Г.Т. Фехнер, і розширює сферу матеріального. За Л., існує три сфери – дійсність, істинність і цінність. Спираючись на принципи наук про дух, а також на принципи природничих наук, він характеризує місце, яке посідає людина в цих сферах. Ідея блага визначає всю метафізику Л. Світ, розглянутий «зверху», з точки зору ідеї блага, є організм; той самий світ, розглянутий «знизу», є механізм, як форма закономірності. Єдність між ними досягається тим, що механізм розглядається як засіб, а благо – як мета. Звідси телеологічний ідеалізм Л. Особа розуміється як «монада» (за Ляйбніцем), відношення до Бога – як «містичне» (за Кантом). Л. роз'яснював діалектику Гегеля формалістично: вона – лише поєднання трьох моментів розвитку. Теза, антитеза і синтез тлумачаться ним телеологічно – як ланки ланцюга цілепокладання і реалізації мети. На місце логічного суб'єкта Гегеля, який приходить до самоусвідомлення в процесі розвитку, Л. ставить суб'єкта, який від початку усвідомлює систему цінностей. Процес становлення замінюється в нього здійсненням належного. Світ розвивається внаслідок цілепокладання. Тому істотне не те, що є, а те, що має бути. Прагнення подолати дуалізм суцього і належного, механічного й органічного, приводить Л. до відновлення Ляйбніцевого телеологічного плюралізму.

Вчення Л., викладене в його творах «Метафізика» (1841), «Логіка» (1842), «Мікрокосм. Ідеї до історії природи і людства (т. 1-3, 1856-64),

«Система філософії» (т. 1-2, 1874-79) та ін., справило значний вплив на подальший розвиток філософії; насамперед, це стосується положень про особливий тип буття цінностей (цінності не «існують», а «значать», Л. вводить в обіг поняття «gelten»), та про те, що наука має спиратись на віру в існування істини як особливої цінності. Л. вважається засновником *аксіології*, розвинутої далі, наприклад, в *Баденській школі неокантіанства*, зокрема у *філософії цінностей* Г. Ріккєрта, або феноменології цінностей М. Шелера, Н. Гартмана тощо.

МАЛЬТУС (Malthus) Томас Роберт (1766-1834) – англ. священник, економіст і демограф. Осн. твір – «Дослід про закон народонаселення» (1798). М. сформулював вічний закон природи про народонаселення, згідно з яким населення збільшується в геометричній прогресії, а засоби існування можуть рости лише в арифметичній прогресії. З «чим далі меншою родючістю ґрунтів» рекомендував боротися шляхом регламентації шлюбів і регулювання народжуваності. Його сучасні послідовники, «неомальтузіанці», вказують на те, що природа «зводить рахунки» з людством за надмірне розмноження забрудненням, руйнацією навколишнього середовища, катастрофічним порушенням механізму зв'язку між природою і людиною, що врешті призвело до однієї з глобальних проблем сучасності.

МАРБУРЗЬКА ШКОЛА – одна з впливових шкіл *неокантіанства*. Провідними представниками були Г. Коген (засновник школи), П. Натопф, Е. Кассіфер. М. ш. тлумачить філософію як методологію і логіку точних наук. Пізнання розглядається як логічний процес конструювання понять. Методологія виступає у вигляді загальних принципів, якими користуються точні науки. Головним із них є принцип належного, який був розповсюджений на галузь соціальних явищ. Предмет пізнання не «даний», а «заданий». До М. ш. також належали М. Адлер, Е. Бернштайн, К. Каутський, К. Форлендер, К. Шмідт, Ф. Штаудінгер та ін., які, зокрема, започаткували критичний перегляд марксизму.

МАХ (Mach) Ернст (1838-1916) – австр. фізик і філософ, засновник (разом з Р. Авенаріусом) другої історичної форми *позитивізму* («емпіріокритицизм», «махізм»). Закінчив Віденський ун-т (1860), приват-доц. Віденського ун-ту (1861). Проф. фізики ун-ту в Граці (1864-67).

◆
Л
•
М
◆

Проф. фізики і ректор нім. ун-ту в Празі (1867-95). Проф. філософії Віденського ун-ту (1895-1901). Осн. праці: «Принцип збереження роботи, історія та корінь його» (1871), «Механіка. Історико-критичний нарис її розвитку» (1883), «Аналіз відчуттів і відношення фізичного до психічного» (1886), «Пізнання і заблудження» (1905), «Основні ідеї моєї природничонаукової теорії пізнання та відношення до моїх сучасників» (1910), «Культура і механіка» (1915) та ін.

М. — видатний вчений, проводив цілу низку надзвичайно важливих фізичних досліджень у галузі механіки, акустики, оптики тощо. Відкрив акустичні хвильові процеси, названі «ударною хвилею». Вивчав основні закономірності газу («число Маха», «конус Маха», «кут Маха», «лінія Маха»). Тлумачив ключові закони і поняття механіки поза їх залежністю від рівномірного і прямолінійного руху, системи відліку. Розробляв релятивістське розуміння простору, часу, сили, руху та ін. Прагнув побудувати механіку, виходячи з того, що рух тіл може бути визначеним тільки відносно інших тіл. Сформулював «принцип Маха», який встановлював зв'язок інерційних властивостей тіл із безконечно віддаленими великими масами Всесвіту. Вплинув на утворення загальної теорії відносності А. Ейнштейна. Досліджував зорові та слухові процеси, механізм дії вестибулярного апарата — фактично став засновником нервоотології. М. як вчений був зацікавлений проблемами теорії пізнання. За М., виникнення і мета науки полягає в задоволенні необхідних життєвих потреб. Тому наука має строго обмежуватися мінімально можливою витратою мисленнєвої енергії, тобто бути спрямованою до економії мислення («принцип економії мислення»), досліджуючи справді «фактичне», «реальне», і повністю виключити всі «метафізичні питання», рішення яких взагалі неможливе. Ключовий принцип наукового пізнання М. — «біологічно-економічний». Завдання наукового пізнання — пристосування думок до фактів і одних думок до інших, тобто спостереження фактів і побудова теорій. За М., реальними є відчуття (звуки, кольори, тяжкість, теплота, запахи, простір, час і т. д.), їх функціональні (а не причинні) залежності та зв'язки. Речі — це комплекси відчуттів. «Я» — теж група відчуттів, але замкнена в собі. «Я» в сукупності з іншими групами відчуттів утворює «зовнішній світ». Ця сукупність груп відчуттів («зовнішній світ») слабше зв'язана, ніж та, що замкнута в собі («Я»). Звідси, за М., не існує суттєвої відмінності між «психічним» і «фізичним», «Я» і «світом», «уявленням» і «об'єктом»,

«внутрішнім» і «зовнішнім». Відмінним є лише різноманітність поглядів на наукову обробку матеріалу відчуттів, отже, напрямків наукових досліджень. Вчення М. вплинуло на виникнення третьої історичної форми позитивізму – «неопозитивізму».

Ленінська критика в «Матеріалізмі та емпіріокритицизмі» вчення М., Авенаріуса й інших, як «суб'єктивно-ідеалістичних» і «реакційних» вчень, призвела до нігілістичного ставлення офіційної радянської філософії до них і унеможливлювала об'єктивні підходи до оцінки наукових досягнень цих та багатьох інших західних мислителів.

МЕН ДЕ БІРАН (Main de Biran) Марі Франсуа П'єр Гонт'є де Біран (Gonthier de Biran) (1766-1824) – франц. філософ-волютарист, політичний діяч, рояліст. Філософські погляди М. де Б. склалися в боротьбі проти ідей франц. Просвітництва і франц. матеріалізму. М. де Б. цікавили головним чином питання теорії пізнання, які розглядалися в працях «Вплив звички на здатність мислити» (1803), «Фрагменти, що відносяться до основ моралі і релігії» (1818) і в узагальнюючому «Нарисі про основи психології» (1812). Не можна ототожнювати чуттєву здатність із свідомістю. Свідомість проявляється лише тоді, коли виникає самосвідомість, особистість (Le moi). Тому головне завдання філософії полягає у виявленні того «первинного», «основоположного факту», який констатує особистість – «Я». М. де Б. вважав, що цей факт знаходиться у внутрішньому світі, у внутрішньому досвіді людини. Тому філософські проблеми він прагнув вирішувати на ґрунті психології, але і здатність сприйняття не обмежується лише фізичною чуттєвістю. Найпростіші враження включають пасивні відчуття (sensations) і активні сприйняття (perceptions). Виникнення перших є наслідком дії зовнішнього світу на нас, на наші органи чуттів, і не залежить від нашого «Я». Виникнення ж сприйняття визначається нашим «Я», його активністю, яку М. де Б. в останніх працях розглядав, як щось «надорганічне», незалежне від фізичної природи людини. Свідком активності нашого «Я» є зусилля (effort) або воля. М. де Б. розрізняє 4 ступеня волі, де людина проявляється як суб'єкт: 1-й – життя просте, тваринне, – це система афектів, інстинктивних рухів, реакцій, органічної інтуїції; 2-й – виникнення «Я» з надр примітивного життя, коли сила свідомості починає освітлювати інстинкти, узагальнення починають виникати на стадії інтелектуального і морального існу-

вання, які ще знаходяться під враженнями від зовнішнього світу; 2-й – «Я» пізнає те, що є «не-Я», це пізнання зовнішнього, природи; 3-й – «Я» піднімається до пізнання самого себе. Воно розмірковує і утворює знання математичне і метафізичне. «Я» відкриває себе як свідомість, що звільнилася від примітивності. В останній період філософування М. де Б. набуло відкрито релігійно-містичного характеру: це є лише проявом у нас безконечної істини Бога. Погляди М. де Б. вплинули на подальший розвиток філософської думки у Франції (Жуфруа, Кузен) і в Росії (П. Астаф'єв, Л. Лопатін та ін.), а також на прагматизм і екзистенціалізм.

А.І. Трубенко

МЕТОДИ (канони) ДОСВІДНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ – квінтесенція індуктивізму Д.С. Мілля, оскільки їх призначення – відкриття нових причинних законів природи. Перший М. д. д. – «метод подібності». Його правило: «Якщо два чи більше випадків, що підлягають дослідженню явища, мають лише одну спільну обставину, то ця обставина, в якій тільки й узгоджуються усі ці випадки, є причиною (або наслідком) даного явища». Другий М. д. д. – «метод різниці» або «метод відмінності». Його правило: «Якщо випадок, в якому досліджуване явище настає, і випадок, в якому воно не настає, схожі у всіх обставинах, окрім однієї, що зустрічається лише в першому випадку, то ця обставина, якою тільки й різняться ці два випадки, є наслідком, або причиною, або необхідною частиною причини явища». З цих двох методів «метод відмінності» є переважно методом штучного досвіду або експерименту, тоді як «метод подібності» використовують переважно тоді, коли експеримент неможливий. Третій метод – побічний «метод подібності й відмінності». Він буває в подвійному застосуванні методу подібності, причому обидва докази незалежні один від одного і один одного підкріплюють. Правило цього методу таке: «Якщо два чи більше випадків виникнення явища мають спільним лише одну обставину, і два чи більше випадків невиникнення того самого явища мають спільним тільки відсутність тієї самої обставини, то ця обставина, якою тільки й різняться обидва ряди випадків, є або наслідком, або причиною, або необхідною частиною причини явища, що вивчається». Наступний метод – «метод залишків». Його правило: «Якщо від явища відняти ту його частину, яка, як відомо з попередніх індукцій, є наслідком деяких означених попередніх, то залишок даного

явища має бути наслідком решти попередніх». Останній – «метод супутніх змін». Його правило таке: «Будь-яке явище, що змінюється певним чином усякий раз, коли деяким особливим чином змінюється інше явище, є або причиною, або наслідком цього явища, або сполучене з ним якимось причинним зв'язком».

МІЛЛЬ (Mill) Джон Стюарт (1806-1873) – англ. філософ, логік, психолог, соціолог, економіст і політик, представник *позитивізму*. Його вчителем і вихователем був батько – Джеймс Мілль, відомий історик і психолог, який прагнув виховати сина як філософа, вченого і політика. Не відвідуючи ніякого навчального закладу, М. здобув блискучу освіту. Англ. психолог А. Бен говорив, що найважливішим внеском батька М. в історію філософії було виховання ним свого сина. У філософії М. продовжує традиції англ. класичного емпіризму та позитивізму. Поряд з *Комтом* (Франція) й *Ардіго* (Італія) М. є найбільш визначним позитивістом ХІХ ст. Осн. твори: «Система логіки» (1843), «Дослідження філософії сера Вільяма Гамільтона» (1865), «Основи політичної економії» (1848), «Про свободу» (1859), «Утилітаріанізм» (1861), «Роздуми про представницьке правління» (1861), «Поневолення жінки» (1861), «Огюст Конт і позитивізм» (1864), «Автобіографія» (1873), посмертно видані «Три есе про релігію: “Природа. Користь релігії. Теїзм”» (1874) та ін.

Філософські погляди М. ґрунтуються на емпіризмі. Будь-яке нове знання можна здобути з досвіду відчуттів (чуттєвих даних), або оснований на відчуттях внутрішніх психічних станів, реальність яких встановлюється психологією. Жодного іншого знання, апріорного або інтуїтивного, не існує. Сприйняття – це факти, достовірні самі по собі. Логіка займається питаннями про одержання висновків із фактів, про докази правильності висновків. Критерієм правильності («істинності») визнається лише досвід. Логіку М. очищає від метафізичної проблематики, тому вона є своєрідним «нейтральним ґрунтом». Але логіка, згідно з М., – це «граматика оперування чуттєвими переживаннями», з іншого ж боку – «відгалуження психології».

Умовою розвитку наукового знання є узагальнення даних досвіду, рух від відомого до невідомого. Власне, «Систему логіки» М. задумував як «підручник виведення знання з досвіду». Узагальнюючою діяльністю розуму є *індукція*, як ключовий та єдиний метод наукового пізнання.

Індукція є узагальненням із досвіду. Індукція має встановлювати закони причинного зв'язку явищ. М. розробив *методи досвідного дослідження*: подібності, різниці або відмінності, залишкових і супутніх змін. М. ставив перед собою завдання подолати «розумову анархію» і досягти такої одноставності в поглядах, яка панує у сфері природознавства. Для цього методи наук про природу потрібно перенести на суспільні дисципліни. Шоста книга «Системи логіки» присвячена «логіці моральних наук». Згодом ця проблема, як проблема класифікації наук, стала предметом дослідження в нім. філософії – науки про природу і науки про дух (В. Дільтей, Е. Кассіфер та ін.), науки про природу і науки про культуру (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт та ін.). Що ж до М., то він відносить до «моральних наук», насамперед, психологію, «етологію» і науку про суспільство – соціологію; історична наука належить до наук про природу.

В етиці М. розвивав ідеї утилітаризму *Є. Беніама*. Для М., як і для Беніама, найвищою метою моральної поведінки є сприяння досягненню щонайбільшого щастя всіх – досягнення існування найбільш вільного від страждань і найбільш багатого насолодами. М. висловив свою точку зору також з інших проблем: релігії, свободи, парламентаризму, політичної економії, колоніальної політики, жіночого питання тощо.

МОЛЕСХОТТ (Moleschott) Якоб (1822-1893) – нідерланд. філософ, фізіолог. У 1847-54 – приват-доц. у Гайдельберзі, з 1856 – проф. у Цюріху, з 1861 – у Туріні, з 1879 – у Римі. Виступав проти метафізики, як фізіолог прийшов до матеріалізму. За М., всі психічні й духовні процеси мають фізіологічну природу і залежать від характеру їжі. Речовину і силу М. розумів як єдність, якій в мозку людини відповідає хвилювання та мислення. Найбільш відома праця «Кругообіг життя. Фізіологічні відповіді на листи про хімію Ю. Лібіха» (1852). Спрощений матеріалістичний погляд на психіку і мислення як на процеси, що мають фізіологічні засади, дали привід Ф. Енгельсу назвати його (а також *Бюхнера* та *Форма*) «вульгарним матеріалістом», що призвело в радянській філософії до не зовсім виправданих негативних оцінок його наукової діяльності.

НАДЛЮДИНА (нім. *Übermensch*) – ключове поняття філософії Ф. Ніцше. Образ Н. втілений ним у Заратустрі («Так казав Заратустра»). Ніцше виходить з того, що «людина – це те, що треба подолати».

◆
M
•
H
◆

Людина для Н., як і мавпа для людини, має бути «посміховищем або нестерпним соромом», адже й досі в людині «більше мавп'ячого, ніж у будь-яких мавп». Навіть наймудріші з людей – «це лише суперечність і суміш рослини і химери». Ніцше використовує різні метафори для опису Н. – вона є «сенса світу», вона – море, яке здатне прийняти в себе людину як брудний потік і не стати нечищеним, вона – блискавка, вона – шаленство. Отже, людина – лише перехідний етап між мавпою і Н. «Велич людини в тому, що вона міст, а не мета, і любити людину можна тільки за те, що вона – перехід і загибель».

«НАРОДЖЕННЯ ТРАГЕДІЇ З ДУХУ МУЗИКИ» («Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik», 1872) – одна з перших програмних праць 26-літнього проф. Базельського ун-ту Ф. Ніцше. Написана під впливом оцінки опери Вагнера «Персіфаль», в якій він, на думку Ніцше, зрадив своєму вихідному діонісійському, дотеологічному, життєво-грайливому естетичному кредо і перейшов на позиції сучасного церковно-догматичного інквізиторсько-цивілізованого християнства, що тримається на слові, букві, формі, дидактичних умовах, чим перекрив витоки титанізму, сприяв утвердженню і розповсюдженню релігійно-позитивістської культури, проти чого вони раніше виступали разом.

Критична оцінка дії Вагнера (за що він був масово осуджений) налаштувала Ніцше на переоцінку дев'ятнадцятивікового «аполлонізованого» християнства і сучасної «аполлонізованої» (позитивізованої) європейської культури, що характеризувалася штучністю, естетствуванням, історизмом, богемною маргінальністю і т. ін. Тобто, «людське стало занадто людським».

Звідси відоме ніцшеанське: «Я ввібрав у себе дух Європи – тепер я хочу нанести контрудар». І перший «контрудар» він наніс по витоках «аполлонізму» – сократівсько-евріпідівському. Саме аполлонійська діяльність Сократа і Евріпіда порушила гармонію мрійливого (звідси Елевсінські містерії), грайливо-змагального (Гомер) життя, вищим проявом якого була Музика (Ніцше сам музикант). Ця музика не «програмувалася» зверху, вона викликала живим галілейським життям, якому притаманні були великий спокій, натуральність, покірливість, простота, несвідома мрійлива мудрість. Вершиною цієї мудрості було злиття (Містерія) людини з Богом, а вищою формою прояву – Музика.

Тому містеріальна мудрість (яка прийшла з Фракії) була справжньою християнською мудрістю, що виникла задовго до Христа.

Виникнення поліса зруйнувало діонісійсько-містеріальну культуру. Воно породило антропологічну культуру (звідси «людське, занадто людське»). Носіями її стали Сократ і його послідовники. Виникає трагічний розкол між полісом і общиною, між міфом і логосом, між людиною і громадянином, між гомеризмом і сократизмом, між містерією і розумом і т. д. За цю трагедію Ніцше звинувачує Сократа («блazenь», «декадент», «антигрек»), хоча не Сократ винний у виникненні нового соціального (полісного) антропологізму з його новою культурою. Сократа можна звинуватити лише в тому, що він, лікуючи невігластво розумом, прагнув удосконалити людину в межах поліса і повністю відкинув величне надбання дополісного життя з його народним духом і орфізмом; іншими словами: уникнув вирішення проблеми трагізму епохи. Гра і змагання були основним підґрунтям народження Велетнів із відповідною титанічною духовністю (тут знаходить свої витoki ніцшеанська ідея «надлюдина»), а в полісному «громадянському суспільстві» такі витoki зазвичай відсутні (звідси ніцшеанська ідея «недолюдина»). Критикуючи сократівсько-євріпідівський дидактизм і декаданс, в яких Ніцше відшукав корені сучасного європейського «поставу», він все ж таки знайшов в античному культурному просторі духовний феномен, що виріс із «містеріальної клітини еллінського гносісу» – це гомерівсько-гераклітівський «вогненний міф-мудрість». Відптовхуючись від цієї стихії, Ніцше самотужки, не дивлячись на неймовірний супротив, подолав європейське, офіційне, пануюче «недолюдське» («людське, занадто людське») і знову здійснив прорив у трагіко-надлюдське, відкривши світ Заратустри. Задля спасіння неназваної містерії («ми безіменні») він збунтувався проти тексту заради контексту, висловив недовіру букві заради духу, скепсис щодо феноменалізму і ноуменалізму заради реалізму.

А.І. Трубенко

НАТОРП (Natorp) Пауль (1854-1924) – нім. філософ, провідний представник *Марбурзької школи неокантіанства*. З 1885 – проф. філософії Марбурзького ун-ту, досліджував проблеми історії філософії, логіки, психології й соціальної педагогіки. У галузі історії філософії Н. вивчає системи античної та новочасної філософії, в яких він вбачає філософські передумови кантівського критицизму. Передусім

це стосується таких праць, як «Дослідження історії проблеми пізнання в давнину. Протагор, Демокрит, Епікур і скепсис» (1884), «Етика Демокріта» (1893), «Держава Платона та ідея соціальної педагогіки» (1898), надзвичайно важлива «Вчення Платона про ідеї» (1903); сюди відносяться також «Теорія пізнання Р. Декарта» з красномовним підзаголовком «Етюд з передісторії критицизму» (1882). Головною рисою історико-філософських досліджень Н. є певна «стилізація» корифеїв античної філософії під новочасну, і особливо під Канта. Це стосується вчення Демокріта (з наголосом на рисах раціоналізму), античного скепсису; ще в більшій мірі це стосується Платона, онтологія котрого перетворюється на методологізм і гносеологізм: метод Платона Н. наближає до трансцендентального методу Канта в когенівському тлумаченні.

Ідеї Н. є невід'ємною ланкою в розвитку неокантіанської філософії Марбурзької школи. Тому в доповіді «Кант і Марбурзька школа» (1912) Н. говорить від імені всієї школи, як її повноправний представник. У розвитку логічних і гносеологічних ідей Марбурзької школи помітну роль відіграла праця «Логічні засади точних наук» (1910). Н. розглядає ідеалізм як філософське вчення, необхідне для розуміння сутності точних наук – математики і математизованого природознавства, передусім фізики. Теоретичною філософією є логіка, але не формальна, а «трансцендентальна», яка досліджує апіорні умови єдності й своєрідності точних наук. Отже, філософія є логікою науки. Але логіка не може бути початком пізнання. Початком пізнання може бути філософський аналіз цілого: тільки на факті науки логіка може виявити закони наукової творчості, оскільки лише на ньому вона може спостерігати закони в їх дії. Цей аналіз має бути вільним від «даного» мислення або «даного» для мислення. Для мислення не існує ніякого буття, яке саме не було б проявом думки. Більше того, мислити не означає нічого іншого, як вважати, що дещо існує. Вимога буття є вимогою виправдання думки, її змісту. Саме першопочаткове буття є логічним буттям, буттям визначення. Але Н., як і *Коген*, досліджує не лише логічні засади мислення, а й такі прояви людського духу, як воля і почуття. Тому «логіка охоплює не лише теоретичну філософію, як логіка “можливості”, але й етику, як логіка формування “волі”, а також естетику, як логіка чистого художнього формування».

Низка праць Н. присвячена соціальній педагогіці, головна ідея якої – необмежене панування людського духу і пробудження

в кожній людині свідомості внутрішньої свободи: «Філософська пропедевтика» (1911), «Соціальна педагогіка» (1911), «Культура народу і культура особи» (1912) та ін.

НАУКИ ПРО ПРИРОДУ І НАУКИ ПРО КУЛЬТУРУ – див.

Природа і культура.

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО – течія західної філософії кін. ХІХ – І-ї третини ХХ ст., характерною особливістю якої було прагнення створити цілісний світогляд на основі оновленої інтерпретації філософії Гегеля. Н. було поширене майже у всіх країнах Європи і в США. В Англії процес переростання гегельянства в Н. представлений (за виключенням Дж. Стерлінга, який вперше познайомив співвітчизників із філософією Гегеля) Е. і Дж. Кердами, Ф. Бредлі, Р. Холдейном, Д. Бейлі, Р. Коллінгвудом. Основними моментами цього процесу були: 1) прагнення трактувати діалектику в дусі примирення протиріч, а гегелівського світогляду в цілому – як релігійного, як «теоретичного» християнства (Е. Керд); 2) звернення до гегельянства з метою подолання англ. *позитивізму* (Дж. Керд); діалектичний метод тут виступав як засіб заперечення «чуттєвості», «уречевленості» для досягнення істинної, тобто позаемпіричної реальності (Бредлі); 3) тенденція подолання крайнощів «абсолютного ідеалізму Бредлі», прагнення відстояти права індивідуальності, її свободи; ця тенденція проявилася в поміркованому персоналізмі Бозанкета та «раціональному персоналізмі» Мак-Таггарта, які прагнули поєднати гегелівське вчення про абсолют з обґрунтуванням метафізичних цінностей особистості; 4) спроба інтерпретації Гегеля в дусі релятивізму («абсолютного історизму»), намічена вже в Холдейна, який прагнув трактувати діалектичний метод Гегеля як «феноменологічний» (у розумінні «феноменології духу») спосіб визначення в поняттях ступенів людського досвіду, і послідовно здійснена Коллінгвудом.

У Нідерландах Н. було найбільш традиційним. Воно пов'язане з іменем Г. Болланда, який одним із перших на європейському континенті проголосив кінець неокантіанського періоду розвитку філософії та відмовився від протиставлення Гегеля Канту, розглядаючи їх як «початок і завершення класичного періоду мислення», зокрема гегелівську логіку – як завершення кантівської критики розуму.



В Італії Н. виникло на межі XIX-XX ст., його основоположники – Кроче і Джентіле – перебували в стані багаторічної полеміки між собою. Розмежування в середині італ. Н. відбувалося щодо шляхів розв'язання соціальних проблем (буржуазно-ліберальному – Кроче, і тоталітарному – Джентіле). Перший етап розвитку італ. Н. (до закінчення 1-ї світової війни) характеризувався спільними виступами Кроче і Джентіле проти марксистського матеріалізму, а також позитивізму, під гаслом «оновлення ідеалізму» і реставрації гегелівської концепції держави. Другий етап (з кін. 1-ї та до кін. 2-ї світової війни) відзначався помітним поглибленням філософських і політичних суперечностей між ними, що завершилося політичним розколом італ. Н., оскільки Кроче рішуче виступив проти фашистського режиму Муссоліні, а Джентіле став одним із ідеологів фашизму.

У Німеччині на межі XIX-XX ст. формується Н. як самостійна течія нім. філософії, коли про відродження філософії Гегеля висловились теоретики *неокантіанства* Вінде́льбанд і Ко́ген. Певну роль у формуванні нім. Н. відіграв Ді́льтей. У період 1-ї світової війни в Німеччині розповсюджується ідея «єдиного потоку» нім. ідеалістичної філософії, що завершується Гегелем (Г. Лассон). Учень Ріккерта Кронер в «оновленому» гегельянстві шукав вирішення тієї проблеми співвідношення «раціонального» та «ірраціонального», яка була запрограмована неокантіанством. Учень Дільтея Г. Глокнер, видавець творів Гегеля і лідер нім. Н., поглиблює ірраціоналістичну тенденцію в теорії пізнання. Значну роль у нім. Н. відігравала проблематика філософії історії, філософії культури і особливо держави і права (Г. Герінг, Т. Літт, Ф. Розенцвейґ та ін.). До Н. також належав А. Ліберт. Апогей розвитку нім. Н. співпав із сторіччям від дня смерті Гегеля (1931). Лідери нім. Н. (зокрема, Кронер) очолили міжнародну організацію неогегельянців – «Гегелівську спілку» (1930) і виступили з основними доповідями на першому (Гаарському, 1930) і другому (Берлінському, 1931) гегелівських конгресах (третій конгрес відбувся в Римі в 1934). Прихід до влади націонал-соціалізму в Німеччині викликав політичний розкол, який призвів до падіння нім. Н.

У Франції Н. розповсюджувалося значно пізніше. Початком його можна вважати появу в 1929 твору Ж. Валя «Нещастя свідомості у філософії Гегеля». Великою популярністю користувалися лекції А. Кожева про Гегеля (1933-39). У центрі цих лекцій була релігійна

і феноменологічна проблематика філософії Гегеля, до того ж гегелівська діалектика трактується тут виключно як метод, що використовується лише у сфері людського існування. Слухачами Кожева були Сартр, Мерло-Понті, Іпполіт, Арон, Фессар та ін. Вони сприяли розповсюдженню «оновлених» гегелівських ідей у різноманітних сферах франц. філософії, соціології й теології. Франц. Н. укорінюється в суспільній свідомості інтелігенції. Особливістю відродження гегелівського світогляду у Франції було прагнення неогегельянців пов'язати вчення Гегеля з екзистенціалізмом (Сартр, Іпполіт).

У США гегельянська тенденція вперше була представлена сент-луїстською школою на чолі з У.Т. Харрісом, яка знаходилась у певній залежності від еволюції англ. прибічників вчення Гегеля. Н. у таких мислителів, як Б. Боун, Дж. Ройс, стало відправним теоретичним моментом на шляху від гегельянства до персоналізму.

Видатним представником рос. Н. був І.О. Ільїн, який прагнув поєднати релігійно-філософську традицію, що брала початок у вченні Вол. Соловйова, і новітні, перш за все гуссерліанські віяння, що йшли із Заходу. Рос. ідеалістична правосвідомість також характеризувалась тенденцією переходу від неокантіанства до Н. (П.І. Новгородцев).

А.І. Трубенко

НЕОКАНТІАНСТВО – напрям у західній філософії останньої третини ХІХ – 1-ї третини ХХ ст., в якому основні філософські проблеми вирішуються, виходячи з одностороннього трактування вчення Канта. Виникло в 60-х роках; його розквіт припадає на 1890-1920, коли воно панувало в низці нім. ун-тів і розповсюджувалося у Франції (Ш. Ренув'є, О. Гамелен, Л. Брюнвік), Росії (О.І. Введенський, С.І. Гесен, І.І. Лапшин) та ін. країнах.

Головні організаційні центри Н. – журнал «Kant-Studien» і Кантівське т-во (Kant-gesellschaft), засноване в 1904, заборонене нацистами в 1938, відновлене в 1947.

Н. у широкому розумінні включає всі школи, що орієнтуються на «повернення» до Канта: фізіологічний напрямок (Ф. Ланге, Г. Гельмгольц); психологічний напрямок, що розвивав погляди Я. Дефріза і його школи (Л. Нельсон); реалістичний напрямок (Л. Ріль, О. Кюльпе, Є. Бехер); *Марбурзьку школу* (Г. Коген, П. Натопф, Е. Кассіреф та ін.); *Баденську школу* (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт, Е. Ласк). Висунувши гасло: «Слід

повернутися назад до Канта» (*Лібман*), Н. дотримувалося основного положення кантівської філософії, згідно з яким форми наглядного споглядання (простір і час) і розсудку (категорії) суть функції суб'єкта пізнання; а головну її помилку Н. вбачало у визнанні об'єктивності речі в собі; протиріччя, що виникає звідси, «вирішується» зведенням речі в собі до «граничного поняття досвіду» – негативного «поняття цілком проблематичного ніщо», яке сприймається як причина явищ. Марбурзька школа трактувала річ у собі як задачу: об'єкт пізнання не даний, а «заданий» – як задається математичною функцією числовий ряд і кожний з його членів. У трактовці Баденської школи річ у собі взагалі втрачає сенс: «...Буття усякої дійсності повинне розглядатися як буття у свідомості» (Г. Ріккерт). Таким чином, Н. виступає як критика Канта з позицій більш послідовного ідеалізму. Відмова від кантівського розуміння речі в собі привела до укорінення об'єкта в самому мисленні. Гіпертрофовану активність мислення представники Н. перетворили в джерело сутнісних визначень самого буття, розкриваючи її як діяльність, що конструє культуру в цілому. Так, Марбурзька школа розробляла трансцендентальний метод як вчення про конструювання мисленням об'єктів культури (науки, етики, мистецтва, релігії). Однак антиметафізична тенденція, яку Н. успадкувало від позитивізму XIX ст., не дозволяла йому піти шляхом Гегеля і відновити його абсолют як основу всього буття, зокрема буття культури. З іншого боку, Н. заперечує і суб'єктивізм, що впливає з однієї сторони розуміння активності мислення. Якщо Баденська школа вирішує це протиріччя шляхом визнання об'єктивності цінностей, які хоч і не існують, але «значать», то Марбурзька школа, всупереч своїм вихідним установкам, вимушена була звернутися до обґрунтування буття Бога (Коген) або логосу (Наторп), як об'єктивної основи буття, мислення і моралі. Н. було пов'язане з кризою методологічних основ природознавчих та історичних наук XIX ст., яка проявилася пізніше у фізіологічному, а потім у фізичному ідеалізмі та критиці історичного розуму (Дільтей). Н. активно використовувало Кантову ідею заперечення об'єктивної закономірності природи і виведення пізнання із суб'єкта, самого мислення з його апріорними законами розвитку. Саме ця ідея була покладена в основу розробки «логіки чистого пізнання» в Марбурзькій школі й «логіки наук про культуру» в Баденській школі. Остання концепція була пов'язана з ідеалістичною інтерпретацією історичної науки і протиставленням її ідіографічного методу номотетичному методу природознавчих наук (Г. Ріккерт).

А.І. Трубенко

НІГІЛІЗМ (від лат. nihil – ніщо) – специфічна концепція ставлення до світу, що піддає сталі цінності запереченню і ревізії. Нігілістична філософія ставить за основу поняття «небуття». Сам термін «nihil» етимологічно походить від слова «nihilum», що означає «жодної малості», «жодної волосинки». Ніщо визначається як філософська категорія, яка означає або відсутність (небуття) конкретного існуючого, або відсутність буття взагалі. Проблематика Ніщо з'явилась ще в античній філософії, пройшла послідовну низку етапів і започаткувала нігілістичне світосприйняття.

Термін «Н.» традиційно приписується І. Тургенєву; але корені цього поняття сягають у Середньовіччя. Так, Августин називав нігілістами людей, які не вірять «ні в що». Поняттям «Н.» позначались також єретичні напрямки христології XII ст. Вживання терміна «Н.» стосовно теологічних установок зустрічається на поч. XVIII ст. у Ф. Ієтціуса, а з кін. століття – у франц. літературі як характеристика негативно-байдужої соціально-політичної позиції. У суттєво-філософському значенні поняття «Н.» почало вживатися такими мислителями, як Й. Оберейт, Д. Еніш і особливо – Ф.Г. Якобі, який відкрив дискусію про трансценденталізм Канта і Фіхте. Якобі розуміє під Н. ототожнення буття зі спекулятивним мисленням.

Гегель пов'язує Н. із нездатністю трансценденталістської схеми забезпечити єдність мислення і буття. Трансформація поняття «Н.» в естетичну категорію відбувається у творчості представників раннього романтизму (Новалиса, Шлегеля та ін.) у процесі поетизації принципів Фіхте. Ранній романтизм пробудив інтерес до східної, передусім – інд. релігії та поезії; буддизм почав інтерпретуватися як нігілістичний світогляд. Своєрідним поверненням до подібного пантеїстичного Н. стала метафізика волі А. Шопенгауєра, яка нерідко сприймається як філософська база культурного П.

Недовіра до збаламученого гординею класичного розуму та завдання знаходження нових горизонтів особистості, основаних на запереченні загально-прийнятих моральних норм, особливо чітко позначається в ірраціоналістичній філософії С. К'єркегора. Джерелом Н. він вважає кризу християнства і розповсюдження «естетичного» світосприйняття. Також європейський П. часто пов'язується з іменем М. Штірнера, який проголосив індивідуальне «я» творчим ніщо. Однак справжня переоцінка цінностей пов'язана з іменем Ф. Ніцше –

першого «абсолютного» нігіліста Європи. У сучасному йому песимізмі він вбачає «новий буддизм», який визначає як пасивний Н. На проти-вагу йому філософ висуває позицію активного Н., що означає початок нової моралі, основаної на вільному прийнятті цінностей життя. Н., за Ніцше, є логікою декадансу, його мета – повернути людям мужність їх природних інстинктів. Ніцшевське розуміння Н. знайшло своє подальше вираження в працях філософів, які критично осмислювали самосвідомість людства в нову епоху – *О. Шпенглера*, Г. Бенна, Е. Юнгера, Х. Раушнінга, Т. Адорно, Г. Маркузе.

У ХХ ст. глибокий аналіз поняття Н. був зроблений представниками екзистенціалізму. Охарактеризувавши Н. як найбільш важливий різновид «картин» світу, К. Ясперс визначає його як недолік субстанціальності в людському світі, який вічно потребує чогось твердого, справжнього, позитивного. Ж.-П. Сартр розуміє Н. як рішуче заперечення світу повсякденності та раптове викриття Ніщо в самій серцевині щільного масиву буденних відносин. У А. Камю поняття Н. як волі до заперечення та відчаю пов'язується з усвідомленням абсурдності людського існування. Єдиним порятунком від Н. проголошується перманентний бунт, що стоїть по той бік раціонального та ірраціонального.

Глибокий інтерес до категорії Н. виявив М. Гайдеггер, який поєднав поняття Н. і «метафізика» в єдине ціле: «Нігілізм є тим історичним процесом, в ході якого надчуттєве в його панівній висоті стає хитким і мізерним, так що саме суще втрачає свої цінність і сенс». Буттєво-історична суть Н. є буттєва покинутість, оскільки в ній буття опускається до «влаштованості». Н. розглядається Гайдеггером як магістральний рух в історії Заходу, що має надзвичайні наслідки для людського існування.

Чергова метаморфоза Н. представлена у філософії постмодерну М. Фуко, Ж. Дельоза, Ж. Дерріда й інших послідовників і, водночас, критиків Ніцше та Гайдеггера. Як своєрідна маніфестація відчаю, цей дискурс розглядає людину в ситуації безглуздя та безнадійності. Нігілістична позиція постструктуралізму як вираження загального аспекту дегуманізації теоретичної думки Заходу виявляється у спробі девальвації особистості.

Ставши світовим феноменом, Н. знайшов своєрідний вияв у рос. дійсності ХІХ-ХХ ст. Виникнувши як ультрарадикальний рух «негативістів» 60-70-х (Д. Писарев, К. Леонтьев), Н. набув есхатологічної спрямованості у філософів «Срібної доби» (Ф. Достоевський, М. Бердяєв,

Л. Шестов) і випередив ідеї постмодернізму в пошуках рос. символізму (Л. Мережковський, Л. Андреев, А. Бєлий). В укр. філософії нігілістичні мотиви втілились у бароковій свідомості (І. Вишенський, Г. Сковорода, М. Юголь), в ідеях представників трагічного оптимізму (Т. Шевченко, Л. Українка), у філософських конструкціях вітчизняного дисидентства (В. Винниченко, Д. Донцов, М. Хвильовий).

Екзистенційна ментальність Н. висуває на перший план філософської думки проблему ціннісних орієнтирів індивіда. Амбівалентність Н., що містить у собі як негативні, так і позитивні екзистенціали людського умонастрою, обумовлює його внутрішню суперечливість. Він поєднує в собі як прагнення до тотальної руйнації, так і волю до конструктивного творення. Як філософська рефлексія на тотальне переосмислення основ буття, він виходить за межі метафізики і поширюється на всі галузі людської культури.

Н.М. Емельянова

НІЦШЕ (Nietzsche) Фрідріх (1844-1900) – нім. філософ, представник неklasичної філософії з притаманними їй афористичністю та стильовою поетикою. Світогляд Н. формувався, насамперед, під впливом ідей *Шопенгауера*. Головні праці: «*Народження трагедії з духу музики*» (1872), «*Людське, западто людське*» (1878), «*Ранкова зоря: думки про моральні забобони*» (1881), «*Весела паука*» (1882), «*По той бік добра і зла*» (1886), «*Так говорив Заратустра*» (1886), «*До генеалогії моралі*» (1887), «*Антихристиянин*» (1888, видано 1895), «*Воля до влади: досвід переоцінки всіх цінностей*» (складено та видано посмертно). Через провокаційність нігілістичних постулатів Н. необігрунтовано отримав тавро провісника фашизму. Насправді філософія Н. є складним світоглядним комплексом, що поєднує в собі імморалізм й аристократичний радикалізм, індивідуалізм і любов до «дальнього», антихристиянство та пошуки Абсолюту. Згідно з класифікацією Гайдеггера, філософія Н. містить п'ять головних рубрик: *нігілізм*, переоцінка всіх цінностей, воля до влади, вічне повернення того ж самого, *надлюдина*.

Нігілізм, за визначенням Н., є до кінця продумана логіка наших великих цінностей та ідеалів. Він означає, що немає цінностей, немає мети, немає відповіді на питання: «Навіщо?». Джерелом нігілізму є раціоналізм, який вкладає в поняття «раціо» зміст, що не має духовності; тому нігілізм виступає проти панування раціонально-узагальнюючого знання. Оголошуючи себе першим «абсолютним» нігілістом Європи,

Н. вважає нігілізм вже пройденим для себе етапом. Він вперше здійснив глибокий аналіз сутності та перспектив нігілізму, пророчо визначив зростання його могутності в майбутніх століттях. Водночас, сам Н. виявився філософом, який створив власну нігілістичну концепцію. Його нігілізм – це своєрідний метод теоретичного аналізу, що визначає спрямованість мислення на постійне подолання і відкидання, висунення стверджувальних висловлювань як необхідного наслідку відповідних заперечень.

Переоцінка всіх цінностей – це радикальний виклик Н. і гасло його нігілізму. Знецінення цінностей, вважає Н., є наслідком прихованого розгортання суб'єктивності до повної тотальності. Руйнування старої метафізики означає «нігіляцію» джерел і воцаріння «Ніщо» як символу загального позбавлення смислу. Наука виявляється досить точним олюдненням речей, а теорія пізнання – розмаїттям оцінок одного й того ж різними суб'єктами. Розмивання поняття «істина» призводить до «смерті Бога». Це означає, що Бог втрачає життєвість і силу діяльності, а його сутність переводиться з онтологічного виміру в етичний. Християнська мораль, стверджує Н., – це «Немає» усьому, що втілює спрямування життя – силі, красі, самоствердженню. Треба стати «по той бік добра і зла», тобто цінності слабких та покірливих змінити на цінності сильних і відважних. Таким чином, Н. базує нігілізм не тільки на запереченні цінностей, але й на вкладанні їх в життя.

Воля до влади – це воля до життя і самоствердження. Воля, яка є рушійною силою світового становлення, притаманна всьому живому, що прагне до виживання. У людині воля до моці виявляється як інстинкт життя, але саме життя піддається загрозі викорінювання. Це пов'язане з порушенням єдності діонісійського й аполлонійського первнів. Аполлонівській гармонії Н. протиставляє діонісійську несамовитість: Діоніс, що вічно розкраюється і воскресає, символізує *amor fati*. Але панування раціоналізму зміцнює аполлонізм, і могутні інстинкти життя виявляються обмовленими. Виникає загальний інститут стада, підсумованих нулів. Жага помсти «рабів» стає творчою силою і породжує цінності; в результаті велике приноситься в жертву слабкому, що означає непростенне пограбування людства. Падіння і регрес могутності духу символізують «стомлений», пасивний нігілізм. Але, вважає Н., воля до влади потребує від людини не розчинятися в Ніщо, а, навпаки, перемогти його.

Вічне повернення того ж самого – це концепція, яка обумовлена уявленням Н. про ірраціональний хід світового процесу. На протипагу Гегелю, Н. впевнений у відсутності розумної мети і спрямування світу, який є постійним становленням. Світ розсипається й знову з'єднується у випадкових формах, які, проте, підпорядковані неминучості нового розпаду і нового з'єднання. Укладаючи в дану концепцію і гірку безнадійність («маленька» людина завжди повертається), і пристрасну віру (Заратустра теж повернеться з ученням про надлюдину), Н. підкреслив подвійний смисл вічного повернення. Передумовою вічного повернення є воля до могутності, тому що тільки людина, яка переборола сама себе, може хотіти повторення. Навіть «смерть Бога» є умовою вічного повернення, тому що вона означає проголошення нового світу, гідного безкінечного повторення. Вічність є повторенням, що повинно бути перетвореним у власне завдання свободи.

Надлюдина – це, за думкою Н., втілення вселюдської гармонії, мета і сенс існування, що приходять на зміну цінностям «померлого» Бога. Н. виходить з того, що всі істоти в процесі еволюції створювали більш високі види; отже, таке ж завдання стоїть і перед людиною. Тому людина – це те, що треба подолати, це «лишва, напнута між звіром і надлюдиною». За Н., надлюдина є блискавкою, яка здійснює прилив цієї великої еволюційної хвилі. Її провісники – аристократи духу, що створюють зоряне майбутнє. Саме від них відродиться обраний народ, і Земля стане колись Землею надлюдини. Н. протиставляє еліту тій малодушній більшості, яка вище за все цінує зручність і спокій. Право сильних наказувати для Н. незаперечне, але це право народжується з того, що «вищі» люди, перш за все, уміють наказувати собі. Творчість вільної людини, яка творить історію, – це висхідна лінія долі, що будується її власними руками.

У цілому, філософія Н. є спробою подолати абсолютизм метафізичної традиції та замінити культ всезагального культом вищого індивіда. Творчість Н. увійшла в історію світової філософії як яскравий і радикальний розвиток *філософії* життя. Ідеї Н. мали значний вплив на світогляд рос. і укр. мислителів – М. Бердяєва, Л. Шестова, Д. Донцова та ін.

Н.М. Ємельянова

ПОЗИТИВІЗМ (франц. positivisme, від лат. positivus – позитивний) – філософський напрям, що базується на принципі: будь-яке справжнє, «позитивне» знання можна отримати лише як результат

окремих спецнаук та їх синтетичного поєднання, і що філософія як особлива наука, яка претендує на самостійне дослідження реальності, не має права на існування. П. оформився як окрема течія в 30-х XIX ст. і за свою більш як вікову історію еволюціонував у напрямку посилення вихідної тенденції до філософії науки. Творцем позитивізму, який ввів цей термін, був франц. мислитель *О. Конт*. Він проголосив рішучий розрив із філософською («метафізичною») традицією, вважаючи, що наука не потребує філософії, яка стоїть над нею і слугує їй; єдиною філософією може бути синтез наукового знання. Оскільки позитивізм не має справи з «метафізичними» проблемами, то він відкидає як ідеалізм, так і матеріалізм. Основна функція позитивістської філософії – не пояснення, а опис, і в цьому розумінні П. є своєрідним продовженням традицій Просвітництва. Представниками першої, «класичної» форми П. XIX ст., крім Конта, були *Е. Літтре*, *Г. Вирубов*, *П. Лаффіт*, *І. Тен*, *Е. Ренан* – у Франції; *Дж.С. Мілль*, *Г. Спенсер* – у Великій Британії; *В. Лесевич*, *М. Троїцький*, *В. Івановський*, *П. Лавров*, *М. Михайловський* – в Росії. Спенсер, використовуючи у своїх «синтетичних» узагальненнях відкриття в природознавстві 2-ї пол. XIX ст., розвиває агностичне вчення про непізнаваність об'єктивної реальності, в сутність якої можна проникнути лише за допомогою релігії, а не науки. П. першої форми вплинув на формування методології природничих і суспільних наук (особливо 2-ї пол. XIX ст.). У кін. XIX ст. П. переживає кризу, яка була викликана прогресом природничонаукового знання (знецінення багатьох «синтетичних» узагальнень, які розглядалися самим П. як вічні й незаперечні здобутки науки), докорінною революцією у фізиці (особливо 2-ї пол. XIX ст.).

Кризі 1-ї фази П. сприяв інтенсивний розвиток психологічних досліджень, який примушував звертатися до аналізу саме тих «граничних» філософських питань знання, яких усіяко уникав П., а також невдале прагнення П. довести об'єктивну зумовленість запрограмованої ним системи цінностей в межах механістичної соціології. Це примусило знову повернутися до питання про відродження філософії для науки. Трансформований П. вступає в новий, 2-й етап своєї еволюції – емпіріокритицизм. Тенденції емпіріокритицизму в подальшому розвитку переростають в неопозитивізм, виникнення якого припадає на 1920-ті та який є третім, сучасним етапом еволюції позити-

нізму. Непозитивізм відходить від вирішення корінних філософських проблем і зосереджується на спеціальних логіко-методологічних дослідженнях, на аналізі мови науки.

А.І. Трубенко

ПРИРОДА І КУЛЬТУРА — ключові поняття, які лежать в основі класифікації наук Г. Ріккерта. Визначаючи ці поняття, він виходить з того, що «ми уникнемо уявної довільності у вживанні слова “природа”, якщо будемо дотримуватися первісного його значення. Продукти природи — те, що вільно виростає із землі. Продукти ж культури виробляє поле, яке людина виорала і засіяла. Отже, природа є сукупність всього того, що виникло саме по собі, саме народилось і представлене власному росту. Протилежністю природи в цьому смислі є культура як те, що або безпосередньо створене людиною, діючою відповідно до поставлених нею цілей, або, якщо воно вже існувало раніше, в крайньому випадку, свідомо шлекане нею заради пов’язаною з ним цінності».

З цього розрізнення випливає основний поділ наук, який застосовує Ріккерт — поділ на науки про природу і науки про культуру. Науки про природу, або природознавство, «вбачають у своїх об’єктах буття і бування, вільне від будь-якого віднесення до цінності, мета їх — вивчити загальні абстрактні відношення, по можливості закони, значущість яких розповсюджується на це буття і бування... Природа є сукупність дійсності, зрозуміла генералізуючим чином і без будь-якого відношення до цінностей». З іншого боку стоять історичні науки про культуру. «У нас немає одного слова, — пише Ріккерт, — яке, аналогічно терміну “природа”, могло б охарактеризувати ці науки із сторони як їх предмета, так і їх методу. Ми повинні тому зупинитись на двох висловлюваннях, що відповідають обом значенням слова природа». Як науки про культуру, названі науки вивчають об’єкти, віднесені до загальних культурних цінностей; як історичні науки, вони зображують їхній одиничний розвиток у його особливості та індивідуальності; при цьому та обставина, що об’єкти їх суть процеси культури, дає їх історичному методу і принцип утворення понять, оскільки суттєве для них тільки те, що у своїй індивідуальній особливості має значення для керуючої культурної цінності. Тому, індивідуалізуючи, вони вибирають із дійсності як “культуру” дещо зовсім інше, ніж природничі науки, які розглядають генералізуючим чином ту ж дійсність як “природу”».

«ПРО ПОНЯТТЯ ФІЛОСОФІЇ» («Vom Begriff der Philosophie») – одна з найважливіших статей *Г. Ріккєрта*, опублікована в міжнародному часопису з філософії культури «Логос» (Logos. 1910/1911. Bd. 1). Робота складається з вступу, де формулюється проблема, і трьох частин: I. «Суб'єкт і об'єкт»; II. «Цінність і дійсність»; III. «Витлумачення смислу».

Ріккєрт виходить з того, що філософія бажає зробити предметом свого дослідження «весь світ в цілому». Але оскільки спеціальні науки вивчають частини того ж самого «цілого світу», то зрозуміло, що з їх розвитком і розширенням мало б мінятися й поняття «філософія», яке включало б в себе всі науки. Тому філософія має досліджувати питання про «світове ціле». Виникають питання: «Що слід розуміти під “світом”? У чому відмінність завдань спеціальних наук від філософських? У чому полягає власне філософська робота?» Світ як ціле – це «Я» і «світ». Проблема філософії криється у відношенні «Я» до «світу», або у відношенні суб'єкта і об'єкта. Звідси, «завдання філософії – показати, яким чином суб'єкт і об'єкт об'єднуються в єдиному понятті про світ». Світогляд, у свою чергу, даючи відповідь на це питання, повинен показати місце, яке посідає людина у «світовому цілому», допомогти зрозуміти «сенс» нашого життя, значення нашого «Я» у «світі». Поставлена проблема припускає два рішення: можна виходити з об'єкта і досягти єдності світу, залучаючи суб'єкт до світу об'єктів, – це шлях об'єктивуючої філософії; а можна виходити із суб'єкта і шукати об'єкти у «світовому суб'єкті». Спеціальні науки вивчають світ як сукупність об'єктів. Дійсність існує як фізична і психічна, оскільки «іншого буття ми не знаємо». За спеціальними науками, суб'єкт «як комплекс психічних процесів» включається до загального зв'язку об'єктів, психічні процеси також розглядаються як об'єкти. Адже головне завдання спеціальних наук – це дати причинне пояснення явищ. Із такої точки зору суб'єкти включені до складу «об'єктивної дійсності». Причинні ряди, які тривають у часі, (а це і є істотною рисою дійсності) можна розглядати: з точки зору *індивідуалізуючого* (відповідно суб'єктивуючого) *методу*, і з точки зору *генералізуючого* (відповідно об'єктивуючого) *методу*. У першому випадку «ми отримуємо одиничні, історичні ряди розвитку», у другому – «незмінну природу».

Але потреба у світогляді є чимось більшим, ніж просте пояснення дійсності. Об'єктивуючий метод не може дати світогляд. Залучення суб'єкта до причинного зв'язку об'єктів цілком знищує ідею того, що

нидає нашому життю значення, глибину, велич. Об'єктивуючий метод лишичує все те, що найближче нам: волю і діяльність; він не може витлумачити сенс нашого життя: «світ, витлумачений тільки як об'єкт і дійсність, не має сенсу». Але й суб'єктивізм (суб'єктивуючий метод) має недоліки, оскільки «світове "Я"» може бути таким же нікчемним, як і будь-який індивідуальний людський суб'єкт. За Ріккертом, основна помилка об'єктивуючого і суб'єктивуючого методів полягає в тому, що вони не виходять за межі буття, яке вужче світу і складає лише його частину. Окрім буття, мають місце ще й цінності, значення яких потрібно зрозуміти. Тільки сукупність буття (тобто об'єктів та суб'єктів) і цінностей складає світ. Причому, цінності, протиставлені дійсному буттю, самі не є частинами останнього. Так, деякі об'єкти мають цінність, і їх теж називають цінностями (твори мистецтва). Але об'єкт, що має цінність, не співпадає із самою цінністю. «Все, що складає дійсність якоїсь картини, – полотно, фарби, лак, – не відноситься до цінностей, з ними пов'язаним». Тому, за Ріккертом, реальні або дійсні об'єкти, які пов'язані з цінностями, є «благами». З такої точки зору, цінності та блага «розводяться», напр., господарські «цінності», з якими має справу політична економія, не будуть цінностями, а лише благами. Але цінності все ж таки пов'язані із суб'єктом, який оцінює об'єкти, тобто блага. Наприклад, дійсність стає благом, картина – витвором мистецтва, завдячуючи тому, що суб'єкти надають їй ту або іншу цінність. Ріккерт строго розрізняє цінність і оцінку. Оцінка – це психологічний акт суб'єкта, реально існуючий. Цінності ж реально не існують, цінності «значать», «мають значення». Таким чином, блага і оцінки не співпадають з цінностями. Цінності не відносяться ні до сфери об'єктів, ні до сфери суб'єктів. Вони утворюють абсолютно самотійне царство, яке знаходиться за межами суб'єкта та об'єкта. Світ складається з дійсності та цінностей. Суб'єкти і об'єкти складають одну частину світу – дійсність, якій протистоїть друга частина світу – цінності. Саме в протиріччі між царством дійсності й царством цінності полягає «світова проблема». Тому філософія має вирішити цю проблему – проблему відношення цінності до дійсності, оскільки лише в такому випадку вона зможе дати світогляд.

Але спеціальні науки, користуючись об'єктивуючим методом, вивчають лише окремі частини дійсності, в той час, як «ціле дійсності», в якому міститься цінність, недосягне їм. Всі чисто «буттєві»

проблеми стосуються тільки частин дійсності й тому складають предмет спеціальних наук. Сюди також належать оцінки та блага. Філософії ж не залишається жодної «буттєвої» проблеми. Філософія починається там, де починаються проблеми цінностей. Тому філософія – це філософія цінностей. Оскільки філософія має справу з «цілим дійсності», то вона має вирішити питання відношення й єдності дійсності та цінності й знайти те третє царство, яке об'єднувало б ці дві сфери. Тип зв'язку, що об'єднує царство дійсності, яке існує, та царство цінностей, яке «значить», не може бути реальним або причинним, оскільки реальний, причинний зв'язок можливий лише між дійсностями; а в даному випадку йдеться про зв'язок дійсності з недійсними цінностями. За Ріккертом, існує «третє царство», царство смислу, що об'єднує дійсність і цінності, які при цьому залишаються самими собою. Але царство смислу не відноситься ні до дійсності, ні до цінності. Ми проникаємо до нього через «тлумачення» акту оцінки, що істотно відрізняє його від «об'єктивного опису або пояснення чи суб'єктивного розуміння дійсності».

З огляду на це, за Ріккертом, предметом філософії є проблема цінностей і смислу. Філософія перетворюється на філософію цінностей. Остання відрізняється від попередньої філософії тим, що, по-перше, розширює поняття про світ, включивши до нього, крім дійсності, ще й цінності та смисл, а по-друге, і сфера цінностей не вичерпується для неї теоретичними цінностями і смислом пізнання. Тому, як *теорія цінностей* філософія має досягнути усю багатоманітність культурних благ і зрозуміти систему цінностей, які лежать в основі культури. Вона має також зв'язати усі цінності з дійсністю і витлумачити смисл різноманітних проявів життя, смисл людського існування. Але все, про що йдеться, за Ріккертом, є лише підготовчою роботою, виконавши яку філософія зможе перейти до вирішення головного свого завдання: розмежування видів цінностей, проникнення в їх суттєві особливості, визначення їх взаємовідношення і, нарешті, побудови системи цінностей, а отже, системи філософії цінностей. Про це йдеться в таких творах Ріккerta, як «Про систему цінностей», «Система філософії» та ін.

РЕНАН (Renan) Жозеф Ернест (1823-1892) – франц. філософ, семітолог, історик релігії, письменник; дотримувався позитивістської орієнтації у філософії. Навчався в Колеж Третьє. Працюючи вчителем у приватній школі, самостійно вивчав семітські мови. У 1852 захистив

докторську дисертацію, присвячену філософським поглядам Авероеса та інших арабомовних інтерпретаторів *Арістотеля* – «Авероес і авероїзм». У 1860-61 брав участь в археологічних розкопках у Сирії, в 1864-65 здійснив подорож на Близький Схід. Р. був проф. Колеж де Франс, членом Французької академії, обирався президентом Азійського тов-ва. Осн. праця – «Історія походження християнства», є серією книжок, присвячених історії раннього християнства, які виходили протягом 1863-83. До неї входять: «Життя Ісуса», «Апостоли», «Святий Павло», «Антихрист», «Євангелія», «Християнська церква», «Марк Аврелій і кінець античного світу» та «Покажчик». Також слід згадати: «Нариси з історії релігії» (1857), «Філософські діалоги і фрагменти» (1876), «Історія народу Ізраїлю» (т. 1-5, 1887-93) та ін. Р. справив значний вплив на інтелектуальний світ не лише Франції, а й Європи загалом 2-ї пол. ХІХ ст. Він досліджував семітську філологію, араб. філософію, проблеми походження ісламу. Р. був відомим фахівцем у галузі біблеїстики, зробив значний внесок у вивчення історії Ізраїлю, історії раннього християнства. Найпомітніша праця Р. – «Життя Ісуса», яка мала, з одного боку, найбільший успіх серед широкого загалу читачів різних країн і неодноразово перевидавалась, а з іншого – викликала різкий протест богословів і критичні зауваги вчених-істориків. Справа полягала в жанрі книжки: Р. створив не наукове дослідження, а художнє відтворення («реконструкцію») життя Ісуса Христа, керуючись при цьому оповідями чотирьох Євангелій. Р. зобразив Ісуса Христа не як Бога, а як видатну Особу, морального Героя, здатного впливати на долю інших людей, вказувати їм шлях у майбутнє. Звичайно, праця Р. не позбавлена недоліків суб'єктивізму, але головне полягає в тому, що він визнає історичне існування Ісуса Христа, а не розглядає Його як результат міфотворчості або навіть фальсифікації.

РІВНОВАГА І РОЗПАД – ключові поняття теорії розвитку *Г. Спенсера*. Перше визначає напрямок еволюційного процесу: «Еволюція кожного агрегату має продовжуватися до тих пір, поки не встановиться рухома рівновага; оскільки наявний в агрегаті надлишок сили, діючої у відомому напрямку, має врешті-решт витратитись на подолання опорів змінам у цьому напрямку, після чого залишаються тільки ті рухи, які урівноважують один одного і утворюють таким чином рухома рівновагу». Друге визначає регресивну тенденцію еволюційного

процесу: «Після того, як агрегат досяг рівноваги, при якій його зміни закінчуються, він залишається відкритим впливу усього навколишнього, завдячуючи чому рух, що міститься в ньому, може зрости; чи це трапляється раптово, чи поступово, але трапляється обов'язково так, що його частини отримують надлишок руху, чим і буде викликана дезінтеграція. Хід змін при розпаді зворотний ходу еволюції».

РІККЕРТ (Rickert) Генріх (1863-1936) – нім. філософ, найталановитіший учень *В. Віндельбанда*, провідний представник *Баденської школи неокантіанства*. Викладав філософію в Страсбурзькому (1888-91), Фрайбурзькому (1891-1915), а з 1916, замість *В. Віндельбанда* – в Гайдельберзькому ун-тах.

Осн. твори: «Вчення про дсфініцію» (1888), «Суперечка Фіхте про атеїзм і філософія Канта» (1899), «Науки про культуру і науки про природу» (1899), «Предмет пізнання. Вступ до трансцендентальної філософії» (1892), «Межі природничонаукового утворення понять. Логічний вступ до історичних наук» (1896-1902), «Психофізична причинність і психофізичний паралелізм» (1900), «Про завдання логіки історії» (1902), «Філософія на початку двадцятого століття» (1905, 2-е вид., 1907 – під назвою «Філософія історії» в збірнику, присвяченому 80-літньому ювілею відомого нім. історика філософії *Купо Фішера*), «Два шляхи теорії пізнання. Трансцендентальна психологія і трансцендентальна логіка» (1909), «Цінності життя і цінності культури» (1910), «Про поняття філософії» (1910), «Одне, єдність і одиниця» (1911), «Про систему цінностей» (1914), «Філософія життя» (1920), «Система філософії» (ч. 1, 1921), «Логіка предиката і проблема онтології» (1930), «Основні проблеми філософії» (1934) та ін.

Філософські погляди *Р.* розвивались від кантівського критицизму, але сприйнятого через призму філософії *І. Г. Фіхте* – тому вчення *Р.* відоме ще як неофіхтеанство, – в напрямку критичної онтології та *філософської антропології*. Погляди *Р.* постійно змінювались, уточнювались, удосконалювались під впливом інших філософських вчень, передусім феноменології, *філософії життя*, філософії існування («екзистенціалізму»). Так, праця «Предмет пізнання», починаючи з третього вид. (1915), була настільки перероблена, що перетворилась фактично на нову книжку. Тут простежується вплив поглядів *П. Натюрна*, *Е. Ласка*, *А. Мейнонга* і особливо *Е. Гуссерля*. Те саме стосується «Меж природ-

ничонаукового утворення понять», «Наук про культуру і наук про природу» тощо.

Р. розпочинає побудову своєї філософської системи з постановки і вирішення проблем теорії пізнання. Мета теорії пізнання полягає в тому, щоб виявити можливість існування трансцендентних цінностей в іманентному світі, а також показати можливість переходу від нього до світу трансцендентного. Йдеться про те, звідки пізнання бере свою об'єктивність, або, що є незалежним від суб'єкта предметом пізнання. Але пошуки трансцендентного об'єкта не дали Р. задовільної відповіді на поставлені питання, оскільки він не дошукався вирішення таємниці сполучення іманентної дійсності з трансцендентною цінністю – адже предметом пізнання є тільки належність (Sollen, рос. «долженствование»), яка визнається в судженні.

Р. розвиває та конкретизує запропоноване В. Віндельбантом розмежування на номотетичні та ідіографічні (за термінологією Р. – *генералізуючі* та *індивідуалізуючі*) методи дослідження, з урахуванням особливостей природознавства і суспільствознавства. Р. доводив, що їх відмінність зумовлена, насамперед, специфікою відбору і впорядкування емпіричного матеріалу. Якщо природничі науки виявляють причинні зв'язки, узагальнюють і формулюють закони як апіорні схеми людського розсудку, то історичні науки, навпаки, спрямовані на осягнення своєрідного, неповторного, індивідуального в суспільному житті та житті окремої людини, яка розглядається не в значенні абстрактної схеми, а як наближення до реальної індивідуальності. Не погоджуючись з позитивістськими (О. Конт, Д.С. Мілля, Г. Спенсер та ін.) прагненнями механічно перенести методи природничих наук на сферу історичних досліджень, Р. намагався уникнути й різкого протиставлення цих типів наук: адже серед гуманітарних дисциплін є такі, які використовують генералізуючі методи (лінгвістика, психологія, соціальна статистика, соціологія та ін.); в той час як серед природознавчих є такі, які вивчають одиничні утворення, їх виникнення і розвиток (геологія, географія та ін.). Але, за Р., це лише відхилення від панівної тенденції.

Продовжуючи і розвиваючи вчення В. Віндельбанда про філософію як нормативно-критичну науку про загальнозначущі цінності, Р. розмежовує філософію і спеціальні науки. Метою останніх є пізнання лише окремих частин дійсності, в той час як філософія, представляючи

собою систему, що ґрунтується на аналізі стосунків між дійсністю і цінностями, які складають «світову проблему», має виявити і досягнути її ціле; тобто те, де дійсність сполучається з цінністю, те, що неминуче вислизає від ведення спеціальних наук. Тому ключовим завданням філософії стає розбудова «чистої теорії цінностей», що передбачає розмежування видів цінностей, виявлення їх специфіки і відносин між собою. Всі ці проблеми, за Р., стосуються головним чином культури й історії та врешті-решт мають передувати рішенню «світової проблеми». Проте філософія не розчиняється в історії та не вичерпується виключно «чистою теорією цінностей». Остання проблема філософії – це, все ж таки, проблема єдності дійсності та цінностей. Тому філософія має встановити відношення між трьома «царствами» («сферами»): «царством» дійсності, що розуміється як цілісне утворення; «царством» трансцендентних, об'єктивно значущих, самостійних цінностей, що перебувають за межами суб'єкта і об'єкта; і «царством» іманентного смислу, що об'єднує два попередніх «царства» – дійсності та цінностей. Цінність завжди проявляється лише як об'єктивний смисл, що пов'язаний з реальним психічним актом – судженням, з яким цінність не співпадає, на відміну від оцінки, в якій смисл проявляється і яка є реальним психічним актом. Смисл вказує на цінність, і саме цінність надає цей іманентний смисл акту оцінки. Без «царства» цінностей не було б і «царства» смислу. Цим трьом «царствам» відповідають три способи пізнання: пояснення, розуміння і витлумачення.

Р. витворив систему цінностей, вирізнивши дві великі сфери та шість дрібних різновидів. Вся сукупність цінностей поділяється на дві форми: самоцінності (власне цінності) – народ, держава, сім'я, право та ін.; і цінності, підпорядковані в залежності від їх функціонального значення, – господарство, техніка та ін. Детальна систематизація цінностей ґрунтується на виокремленні пов'язаних з буттям шести сфер – логіки, естетики, містики, етики, еротики, релігії, яким відповідають різновиди цінностей – істина, краса, надособиста святість, моральність, щастя, особиста святість. Кожний з цих сфер цінностей відповідають: певне благо – наука, мистецтво, всеседине, вільне співтовариство, світ любові, світ Божественного; певне відношення до суб'єкта – судження, інтуїція, обоження, вільна діяльність, симпатія, благочестя; певний світогляд – інтелектуалізм, естетизм, містицизм, моралізм, евідемонізм, теїзм або політеїзм.

У працях пізнього періоду під впливом ідей М. Гайдеггера і Н. Гартмана Р. обґрунтовує нову онтологію. Світ як ціле є сукупність чотирьох взаємопов'язаних і взаємодоповнюючих сфер буття. Перша – фізичного і психічного буття – просторово-часовий світ, світ, що чуттєво сприймається; друга – інтелігібельного буття – світ цінностей і смислових утворень, завдячуючи яким можливе пізнання попередньої сфери. Цим двом сферам «об'єктивного» буття протистоїть третя – світ необ'єктивуючої суб'єктивності, у вільних актах якої сполучаються суще і цінність. Ці три сфери «посейбічного» буття доповнюються та об'єднуються четвертою, що досягається лише релігійною вірою, – сферою «потойбічного» буття, в якій суще і цінність співпадають.

Нарешті, Р. розгортає нову систему філософії, в якій вирізняє методологію як теоретико-пізнавальну пропедевтику, онтологію як вчення про види буття світового цілого й антропологію, де розглядається відношення між формальним вченням про смисл та конкретні смислові утворення людської культури.

СВІТ ЯК ВОЛЯ – у філософії А. Шопенгауера – світ, що розглядається з точки зору русійного абсолютного начала – *валі*, як її об'єктивація, прояв, витвір. «Світ, з одного боку, цілком є уявлення, з іншого – воля. Дійсність же, яка була б ні тим і не іншим, а об'єктом у собі (в що, на жаль, під руками Канта виродилась і його річ у собі), таке буття – це вигадка, і допущення її є блукаючим вогником філософії».

«СВІТ ЯК ВОЛЯ І УЯВЛЕННЯ» («Die Welt als Wille und Vorstellung», Bd. 1-2, 1819-44) – осн. праця видатного нім. філософа А. Шопенгауера. Основний її пафос закладено в руссоїстському епіграфі: «Вийди із дитинства, друже, прокинься!». Подібно до того, як Канта від догматичного сну пробудив Юм, так Шопенгауеру допомогли підняти «покривало *Майї*» *Веданта* і *Платон*, франц. матеріалісти і Кант. Особливо він вдячний Канту за те, що той найбільш повно і всебічно розкрив структуру і механізм філософської самосвідомості й окреслив фундаментальну проблему, яка повинна була стати основним предметом і головною метою нового філософування. Темою нової некласичної філософії стала кантівська річ у собі. Кантівське вчення про трансцендентальну єдність самосвідомості Шопенгауер звів до єдиного «закону достатньої підстави». Суб'єкт і об'єкт розглядаються ним як

взаємопов'язані співвідносні моменти, з яких складається світ як «уявлення», що зумовлена законом «достатньої підстави». Але в уявному мисленні світ дається не таким, яким він є насправді. Справжній світ для «уявного» мислення є річ у собі, сліпа безосновна «воля до життя», яка дробиться в безкінечній багатоманітності «об'єктивацій». Кожній об'єктивації властиве прагнення до абсолютного панування, що виражається в безперервній війні «усіх проти усіх». Водночас численні об'єктивації волі існують і як ієрархічна цілісність, в якій відображається ієрархія ідей (у платонівському розумінні) – адекватних об'єктивацій волі. Таким чином річ у собі, яка не може бути актуалізована попередньою догматичною філософією, яка виходила або від суб'єкта, або від об'єкта, або від суб'єктно-об'єктної єдності, детермінує шопенгауєрівську «волю до життя», яка знімає «покривало Майї» (чи то Ізиди) і, тим самим, робить річ у собі річчю для себе. Кантівська річ у собі стає «реальним об'єктом» у філософії Шопенгауєра. І тут він віддає палежне матеріалізму. «Найпоспідовнішим і здатним до більш далеского розвитку є об'єктивний прийом, який виступає чистим матеріалізмом». Однак найбільшим недоліком матеріалізму є те, «що він виходить з об'єктивного, стверджує об'єктивне як крайню основу. Тоді як у дійсності усе об'єктивне як таке, безсумнівно, зумовлюється пізнаючим суб'єктом, а з відстороненням суб'єкта воно – об'єктивне – також цілком зникає». Вищій ступінь в ряду об'єктивацій волі – людина, яка наділена розумовим пізнанням.

Кожний індивід, що пізнає, усвідомлює себе усією волею до життя, усі ж інші індивіди існують в його уяві як щось залежне від його сутності, що служить джерелом безмежного егоїзму людини.

Звернення до волі, як до засобу подолання уяви, розглядається Шопенгауєром як умова зародження нової метафізики, далекої від фізики, яка не допомагає відповісти на питання «Що я можу знати?» (і служить цим самим Просвітництву, досвіду), а є самодостатнім філософуванням нового Неофіта, Творця, Ієнія.

А.І. Трубенко

СВІТ ЯК УЯВЛЕННЯ – вихідний пункт філософської концепції А. Шопенгауєра – світ об'єктивованих волею явищ, предметів; реальна дійсність, яка існує за законом достатньої підстави в чотирьох модифікаціях.

СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (1820-1903) – англ. філософ-позитивіст, психолог і соціолог, головний представник еволюціонізму, який

був поширений у 2-й пол. ХІХ ст. С. вирізнявся надзвичайною ерудицією і працездатністю. Його творча спадщина величезна. Вже в «Соціалістичній статисті» (1850) ідею органічного розвитку С. застосовує до суспільного прогресу; невдовзі ідея прогресу замінюється специфічним розумінням *еволюції* – «Ідея еволюції» (1852). У праці «Прогрес, його закони та причини» (1857) С. приходять до висновку про загальний характер еволюції. Нарешті, в 1862-96 було опубліковане фундаментальне десяти томне дослідження, задумане як енциклопедичний синтез всіх наук на принципах еволюціонізму. У ньому вміщено: «Основні начала» (1862), «Основи біології» (1864-67), «Основи психології» (1870-72), «Основи соціології» (1876-96), «Основи етики» (1879-93). С. також є автором досить відомих праць: «Виховання розумове, моральне та фізичне», «Досліди наукові, політичні та філософські» (т. 1-3), «Соціологія як предмет вивчення», посмертно опублікована «Автобіографія».

Згідно із С., філософія є цілісним і однорідним знанням, що ґрунтується на конкретних науках і досягло універсальної єдності – вищого рівня пізнання закону, осягаючого весь світ. Таким законом є закон розвитку або еволюція. Розвиток відбувається згідно із законом збереження сили і речовини (матерії) і є концентрацією, накопиченням речовини (інтеграція), при одночасному розсіюванні руху (дисипація). При цьому розвиток іде від відносно неозначеної, незв'язної однорідності (гомогенності), до конкретної, означеної, зв'язаної різнорідності (гетерогенності). Зворотною стороною будь-якого розвитку, прогресу, є руйнування, розпад (дисолюція), що відповідає регресу. Вона полягає в поглинанні, абсорбції руху і розпаді (дезінтеграції) на складові частини відповідних утворень. Оскільки у Всесвіті панують антагоністичні сили, то він повинен вічно слідувати цьому ритму розвитку і руйнування, прогресу та регресу.

Таким чином, ці процеси не безконечні – розвиток, еволюція має свою межу, яку не може перейти (рівновага системи). Але у випадку порушення рівноваги починається розпад системи, який з часом переходить до нового еволюційного процесу. Отже, все суще проходить через такий цикл – розвиток і розпад. Згідно із С., існує три види еволюційного процесу: неорганічний, органічний і надорганічний.

С. також вирішує проблему класифікації наук, намагаючись усунути недоліки контівської системи. Всупереч *О. Конту*, С. вирізняє з біології психологію, безпосередньо за нею ставить соціологію,

оскільки соціальні факти є більш залежними від психічних, а не біологічних властивостей людей. С. змінює лінійний порядок О. Конта груповим, вирізнівши три групи наук: абстрактні (логіка, математика), абстрактно-конкретні (механіка, фізика, хімія і т. д.) і конкретні (астрономія, геологія, біологія, психологія, соціологія і т. д.), – зберігаючи при цьому ключовий принцип – сходження від абстрактного до конкретного. Ідеї еволюціонізму С. вводить в біологію, психологію, етику і соціологію.

ТАЙХМЮЛЛЕР (Teichmüller) Густав (1832-1889) – нім. філософ-ляйбніціанець. Навчався у *Трейденбургі*. Проф. у Геттингені, Базелі, з 1870 – проф. німецькомовного Дерптського ун-ту (Росія). Вплинув на формування течії рос. ляйбніціанства, зокрема – на погляди О.О. Козлова. Осн. праці: «Дослідження історії понять» (т. 1-4, 1874-79), «Про істинний і мнимий світ. Нові основи метафізики» (1882), «Нові основи психології та логіки» (1889), «Релігійна філософія» (1886).

Т. висунув оригінальну історико-філософську концепцію, в якій історія філософії постає як історія філософських понять. Згідно з Т., історія філософії має вивчати походження та розвиток не систем в їх історичному русі, а тільки понять, як вони проходять через різні системи. Обставини особистого життя і стан суспільства, в якому жили філософи, з цієї точки зору важливі, але другорядні; суттєвими для прогресу філософії є поняття, оскільки філософія складається з понять і виражається в них. Без історії понять виникають типові помилки або ілюзії стосовно того, що філософія мов би починається з початку з кожним новим філософом та новою школою, і що існує множина філософських шкіл. Насправді, стверджує Т., напрям чи система, які здаються новими, користуються вже відомими поняттями, і нові елементи, які привносяться цими системами, складають дуже малу частку.

Г.Є. Аляев

ТАРД (Tarde) Габріель (1843-1904) – франц. соціолог і кримінолог, один із засновників психологічного напрямку в західній соціології. За Т., суспільний розвиток характеризується індивідуальними процесами, а соціологія по суті тотожна «інтерпсихології». Відповідно і прогрес соціології він вбачав в її подальшій психологізації.

Основними соціальними процесами Т. вважав «винахід» (який розумівся ним дуже широко: від технічних удосконалень до нових

суспільно-політичних ідей і моральних цінностей) і «наслідування», до яких пізніше додав «опозицію» (соціальний конфлікт). Винаходи – єдине джерело соціального прогресу – виникають як творення окремих особистостей і втілюються за умов, коли вони в основному узгоджуються з іншими особливостями даного суспільства і культури. Тому з багатоманітних винаходів лише деякі приймаються і розповсюджуються. Головне соціальне значення має наслідування (що існує у формі звичаїв і мови), завдяки якому виникають групові й суспільні цінності та норми, а індивіди, засвоюючи їх, соціалізуються, тобто отримують можливість пристосуватися до умов суспільного життя. Найбільш характерним, за Т., є наслідування «нижчих» соціальних прошарків «вищим». Соціальний конфлікт («опозиція») – результат взаємодії прибічників протилежних винаходів. Особливе значення Т. приділяв впливові таких засобів комунікації як телефон, телеграф, масовий випуск книг і особливо газет. Останні є важливим фактором соціального контролю. Розрізняючи психологію індивіда і психологію натовпу, де людська індивідуальність пригнічується (людина стає надзвичайно збудженою, втрачає інтелектуальність, підкоряється поведінці натовпу), Т. виокремлює проміжний прошарок – публіку, яка формується саме завдяки засобам масової комунікації та, не будучи, як натовп, фізично об'єднаною, має спільну самосвідомість.

Ряд думок, висловлених Т., мали позитивне значення для розвитку соціальної психології, однак вади їх полягають у філософському ідеалізмі та психологічному редукціонізмі.

Погляди Т. вплинули більше на амер. соціологію і амер. соціальну психологію (Е. Росс, Ч. Елвуд, Д. Болдуїн), ніж на франц. Його концепції вплинули на теорії «масового суспільства», дослідження масових комунікацій і розповсюдження інновацій.

А.І. Трубенко

«ТВОРЧА ЕВОЛЮЦІЯ» («L'Évolution créatrice», 1907) – основний і найвизначніший твір А. Бергсона, створений під впливом неоплатонізму, зокрема вчення Плотіна про еманацию. У творі в повній мірі розкривається бергсонівська *філософія життя*, в центрі якої стоїть ключове поняття «життєвий порив» (*élan vital*) – принцип розвитку і творчості, що утворює у своєму нескінченному розгортанні всю сукупність життєвих форм. Життя, яке Бергсон розуміє, насамперед, як «тенденцію дії на неорганізовану матерію», в процесі розвитку зустрічає

постійний опір «застиглої» матерії. Динаміка взаємодії матерії та «життєвого пориву», який несе в собі первинний імпульс розвитку, визначає розпадання потоку життя на роди і види. Дві головні лінії розвитку – це рослинний і тваринний світ. Еволюція тваринного світу, яка також рухається в напрямках, що розходяться, призводить до появи людини. На іншій лінії «поштовх до суспільного життя веде до перетинчастокрилих – мурах і бджіл». Бергсон протиставляє своє розуміння еволюції як механістичному (*Г. Спенсер*), так і телеологічному (*Ляйбніц*) еволюціонізму. Намагаючись зайняти нейтральну позицію між такими уявленнями про еволюцію, Бергсон, тим не менше, схильний «залишити дещо» від телеологізму. За Бергсоном, мета еволюції лежить не попереду (в майбутньому), а позаду, в первинному імпульсі (в минулому) – виступає у формі «вибуху», що призвів до розгортання життєвого процесу. За Бергсоном, з необхідністю впливу на «застиглу» матерію було пов'язане виникнення і розвиток інтелектуальних форм пізнання як однієї з ліній еволюції поряд з рослинною та інстинктивною лініями. У концепції «життєвого пориву» Бергсон дає онтологічне обґрунтування теорії інтелекту та інтуїції (теорії пізнання). У розгорнутій формі він викладає вчення про філософію і науку, їх специфіку і взаємовідношення. Позитивна наука, як наслідок творчості «чистого інтелекту», найбільше пристосована до впливу на неорганізовану матерію і виконує практичні функції, фіксуючи стійкі та нерухомі форми в інтересах дій на речі. Інтелект і наука, що вкорінена в ньому, служать *homo faber* (Б. Франклін), тобто людині, яка створює штучні знаряддя. Але інтелект здатний пізнати не самі речі, а тільки відношення між ними. Тому відносною є і наукова істина. Лише інтуїція, яка виростає з безпосереднього життєвого інстинкту, здатна осягнути абсолютне життя в його глибинних проявах, у вільному потоці змін, у тривалості. Водночас, тлумачення франц. мислителем проблем інтелекту та інтуїції, науки і філософії не зводиться до простого антиінтелектуалізму. Показовим є те, що Бергсон називає інтуїцію «супраінтелектуальною». Він прагне перетворити саме поняття «раціональність», ввівши до нього не тільки те, що традиційно пов'язувалося з діяльністю науки і наукового мислення, але й досвід, зрозумілий значно ширше. У «Т. е.» дається картина складної, неперервної, нескінченно мінливої та рухливої, динамічної й органічної реальності, яка є «весь організований світ, як гармонійне ціле». Намагаючись уникнути

крайнощів антисцієнтизму і не заперечуючи науку як таку, Берґсон закликає до переорієнтації пізнання, до утворення таких пізнавальних засобів, які були б здатні досягнути дійсної реальності у всій її глибині та своєрідності. Він також досліджує розвиток людства як роду, принципи і сутність його еволюції. Людські суспільства – то не тільки вершина еволюції, але й єдино можливий шлях подальшого розвитку «життєвого пориву». Теорія еволюції Берґсона знаходить своє завершення в праці «Два джерела моралі і релігії» (1932) – головному творі пізнього етапу творчості франц. мислителя. Вплив ідей оригінальної концепції еволюції Берґсона простежується у творчості В.І. Вернадського, Тейяра де Шардена, Е. Ларуа, які започаткували вчення про ноосферу, та багатьох інших.

ТЕОРІЯ ЦІННОСТЕЙ – див. *Цінностей теорія*.

ТРАГІЧНА ДІАЛЕКТИКА – основне поняття філософії А. Лібєрта, яке виражає втрату раціональності й логічності та перехід до ірраціоналізації діалектики Гегеля в нім. *неогегельянстві*. За Лібєртом, оскільки філософські та історичні, душевні й моральні умови, які викликали цей тип діалектики, дуже змінились, оскільки із сучасністю ми вступили в нову духовну ситуацію, наповнену найбільшими кризами і антиноміями, оскільки та діалектика, яку ми захищаємо, повинна набути нових рис. Стара класична форма служила перебільшеній ідеї гармонії; вона була знаряддям і формою примирення всілякої роздвоєності та досягнення рятівної єдності, надійне досягнення якої не викликало жодних сумнівів. Навпаки, змінений тип діалектики повинен відмовитись від будь-якого гармонізуючого прагнення й гуманістично-гуманізуючих тенденцій. Він повинен, іншими словами, набути трагічного характеру; відповідно до цього, ми можемо говорити про трагічний тип діалектики.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ (від лат. *transcendens* – переступаючий, поза межовий) – термін, що виникає в схоластичній філософії та характеризує такі елементи буття, які виходять за сферу обмеженого існування, кішцевого, індивідуального, емпіричного світу. В Античності (не дивлячись на відсутність терміна) зміст 'Г. буття розкривався у вченні про Нус Анаксагора, про Абсолютний розум

Сократа, про буття та ідеї Платона, про форму Арістотеля. Т. розкривається тут як можливість здійснення (ентелехія).

У Середньовіччі Т. буття розкривається в термінах теологізму. У філософії Канта ідея трансценденталізму обґрунтовується в річниці новоевропейської парадигми «суб'єктивності». На основі цієї ідеї Кант здійснює перехід від «психологізму» до «історизму» через причину, з одного боку, емпіризму та іманентизму, з іншого — теологізму. Обґрунтування ідеї Т. суб'єкта дало можливість Канту відродити і відновити філософію як метафізику, що виконує нову методологічну функцію. Т. суб'єкт з його вищими розумовими здатностями (чистий теоретичний і практичний розум) сам, за Кантом, не пізнає (тому він «напівсуб'єкт»), тому що в нього відсутній безпосередній зв'язок із предметом. Але, маючи «справу» з «видами нашого пізнання», Т. суб'єкт а ріогіі детермінує як пізнавальний процес, так і процес оцінки і поведінки. «Я називаю трансцендентальним, — пише Кант, — будь-яке пізнання, що займається не стільки предметами пізнання, скільки видами нашого пізнання предметів, остільки це пізнання повинно бути можливим а ріогіі».

А.І. Трубенко

ТRENDELENBURG (Trendelenburg) Фрідріх Адольф (1802-1872) — нім. філософ і логік. З 1833 — проф. Берлінського ун-ту. Т. відіграв помітну роль в історії філософії ХІХ ст. своєю критикою «діалектичної логіки» Гегеля, в якій спирався на логічне вчення *Арістотеля*. Осн. твори: «Логічні дослідження» (1840), «Історія вчення про категорії» (1846), «Начало арістотелівської логіки». Дякуючи працям Т., якого мотивував до студій Арістотеля Гегель, вивчення Арістотеля стало невід'ємною частиною філософської освіти, а його «Начала арістотелівської логіки» було визнано офіційним підручником із філософії. Красномовним прикладом є *Ф. Брентано*, який студював філософію в Т. в 1858-59, і для якого саме вчення Арістотеля посіло центральне місце в плані відродження філософії як науки. Т. фактично створив прецедент («відродження Арістотеля»), яким згодом скористались *неокантіанство*, *неогегельянство*, неотомізм та інші течії, які пов'язували майбутнє філософії з «відродженням» вчення того чи іншого мислителя. З дослідженнями Т. пов'язаний значний вплив на процес перетворення філософії в «теорію науки», а згодом в «теорію пізнання». Т. був учителем цілого покоління філософів, які визначили розвиток

нім. філософії на межі ХІХ-ХХ ст. – Ф. Brentano, Г. Когена, К. Прантля, Ф. Ісбервса, Г. Тейхмюллера, В. Дільтея (який захистив під його керівництвом дисертацію) та ін.

ТРИВАЛІСТЬ (франц. *durée*) – ключове поняття філософії А. Бергсона, що характеризує дійсність як таку, яка не має ні просторових, ні кількісних вимірів, є «чистою тривалістю» й абсолютно відрізняється від часу і простору. Т. може бути сприйнята не розсудком, а лише розчленовувати, аналізувати, вимірювати і рахувати, а за допомогою *інтуїції*. Згодом Бергсон переносить Т. на Всесвіт як ціле: Всесвіт триває.

УЯВЛЕННЯ – у філософії А. Шопенгауера – предмет дійсності, чуття, мислення, фантазії, мрії, врешті-решт – світ в цілому, коли суб'єкту вдається поставити його перед собою як дещо дане, що сприймається всіма органами відчуттів і свідомості.

ФАЙНГЕР (Vaihinger) Ганс (1852-1933) – нім. філософ, близький до неокантіанства. Викладав філософію в ун-тах Страсбурга (1883), Галле (1884-1906); проф. (з 1884). Ф. відомий як дослідник кантівської філософії; заснував кантівський часопис «Kant-Studien» (1897) і Кантівське тов-во – Kant-Gesellschaft (1904), яке займалось дослідженням спадку Канта. Особливої популярності набув його «Коментар до «Критики чистого розуму» Канта» (т. 1-2, 1881-92, не завершен.). Ф. розробив оригінальну філософську концепцію – *фікціоналізм*, викладену у творі «Філософія як нібито» («Philosophie des Als-Ob», 1911). Ф. також написав: «Гартман, Дюрінг і Ланге» (1876), «Ніцше як філософ» (1902), «Песимізм і оптимізм» (1924).

Ф. відштовхується від відомої кантівської тези про те, що ідеї розуму (душа, світ і Бог) повинні розглядатися так, «як нібито» існуючі реально відповідні їм предмети. За Ф., фундаментальні наукові поняття не мають відповідного їм реального предмета (геометричні поняття «точка», «лінія», поняття «ідеальний газ», «абсолютно тверде тіло» та ін.), але функціонують так, «як нібито» такі реальні предмети існують, тобто йдеться про реальне функціонування в науці фікцій, які виконують корисну функцію. Це саме стосується і філософських понять. Знаючи наперед, що поняттю «річ у собі» ніщо не відповідає в реальності,

ми міркуємо так, «як нібито», речі в собі реально існують, і цим виправдовується існування відчуттів; ми розглядаємо «матерію» так, «як нібито», вона складається з «атомів», хоч наперед знаємо, що і «матерія», і «атоми» – це лише фікції, і т. д. Людина, за Ф., з її духовної сторони – це тварина, яка здатна утворювати «життєво корисні фікції».

ФЕХНЕР (Fechner) Густав Теодор (1801-1887) – нім. філософ. Вивчав медицину і фізику, проф. Ляйпцізького ун-ту з 1834. Осн. твори: «Про вище благо» (1846), «Про душевне життя рослин» (1848), «Про фізичне та філософське вчення про атоми» (1855), «Елементи психофізики» (т. 1-2, 1860), «Підготовча школа естетики» (т. 1-2, 1876) та ін.

Ф. заснував психофізику (В. Вундт – фізіологічну психологію) і намагався вирішити проблему психофізичного паралелізму. За Ф., матеріалізм й ідеалізм мають однаковий недолік – однобічність, яка виявляється в нерозумінні зовнішнього і внутрішнього: матеріалізм бачить окружність, розкладає її на частини і не знаходить її центру; ідеалізм же, від Канта до Гегеля, виходить з хибно зрозумілого центру і не знаходить окружності. Істинна філософія може бути побудована лише тоді, коли ми будемо дивитись на речі як ззовні, так і зсередини, будемо бачити і окружність, і центр. Така позиція психофізики, за Ф., визнає два ряди, що не збігаються один з одним, і водночас неподільно пов'язані – мислення і буття.

Пантеїстичний психофізичний паралелізм доповнюється вченням Ляйбніца про монади і дещо нагадує концепцію світу неоплатоніків. З огляду на це, виявляється: зверху – світовий дух, знизу – атоми, а посередині – різноманітні ступені фізико-психічного співвідношення. Вся природа одухотворена зверху донизу – від небесних світил до атомів – підкоряється принципу досконалості, що постійно зростає. Але Ф. не дотримується послідовності дуалізму психофізичного паралелізму: на вищих ступенях світу в нього залишається тільки психіка, на нижчих – лише фізика, або явища, що не мають здатності являтися самим собі. З цієї точки зору, наріжним каменем філософії є мислячий суб'єкт, який на підставі досвіду знає про зв'язок тіла і душі. Пізнання цього зв'язку дає весь матеріал суджень про світ у цілому. Відмінність сутності та явищ (у розумінні Канта і Гегеля) Ф. заміщує відмінністю між двома явищами – такими, що являють себе собі, і такими,

що являють себе іншим. Перші – це дух, душа, психіка; другі – це тілесні, фізичні явища.

Ідеї Ф. мали значний вплив на подальший розвиток філософії. Наприклад, Р.Г. Лотце здійснив перетворення розуміння світу Ф. при розробці своєї «Психології з емпіричної точки зору». Ф. Brentano, з одного боку, визнає значний вплив на нього вчення Ф., а з іншого – рінуче його переосмислює. Нарешті, проблема психофізичного паралелізму досить жваво обговорювалась різними філософами – Е. Буссе, А. Бергсоном, Г. Мюнстербергом, Г. Ріккертом та ін. «Але після жвавого обговорення цього питання, – писав В. Віндельбанд, – філософи все частіше й частіше переконувались, що такий паралелізм неспроможний і не може бути проведений у жодній формі: найвагомішим фактичним доказом проти нього є відсутність неперервності в душевному житті й повна неможливість зрозуміти з точки зору причинності перехід від сприйняття до сприйняття, хоча б і зловживаючи застосуванням “безсвідомих уявлень”».

ФІКЦІОНАЛІЗМ (від лат. fictio – вигадка, ілюзія) – філософська концепція, створена в 2-й пол. ХІХ ст. послідовником Канта Г. Файгінгером, який розвинув Кантову думку про необхідність розгляду «ідей розуму» (душа, світ, Бог) як таких, предмет яких «нібито» («als ob») й справді існує. Ця ідея базується на факті нетотожності нашої думки дзеркальній копії наявного стану речей. Тому ми повинні враховувати при аналізі співвідношення змісту нашого мислення і змісту реальності лише практичну ефективність результатів пізнання. Файгінгер прямо підкреслює, що фундаментальні поняття науки (типу «ідеальний газ», «абсолютно тверде тіло» і т. п.) є «за визначенням» фікціями (а не буквальними «копіями» реальних речей), причому – «чим більш фіктивним є наше поняття, тим ефективнішим воно виявляється в практичному його використанні».

І.В. Бичко

ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ – філософська течія кін. ХІХ – поч. ХХ ст., яка висунула основною дослідницькою програмою «життя» як таку цілісну реальність, що досягається інтуїцією. Ф. ж. – один із теоретичних виходів із кризи класичного раціоналізму. Вона виступила проти панування методологізму і гносеологізму в ідеалістичній філософії 2-ї пол. ХІХ – поч. ХХ ст. (*неокантіанство, позитивізм*).

Поняття «життя» багатозначне і по-різному трактується в різноманітних варіантах Ф. ж. Біологічно-натуралістичне розуміння характерне для течії, яка має витoki в *Ніцше* і представлена Л. Клагесом, Т. Лессінгом та ін.; «живе» тут розкривається як щось натуральне на противагу механічно сконструйованому, «штучному». Для цього варіанта Ф. ж. характерною є опозиція не тільки щодо матеріалізму, але і до ідеалістичного раціоналізму – «духу і розуму», спрямованість до примітиву і культу сили, прагнення звести будь-яку ідею до «вітальних прагнень», «інтересів», «інстинктів», «волі» індивіда чи то суспільної групи, прагматична трактовка моралі й пізнання (добро та істина – те, що посилює первинне життєве начало, зло і брехня – те, що його послаблює), підміна особистісного начала індивідуальним, а індивіда – родом (тотальністю), органіцизм у соціології. Історицистський варіант Ф. ж. (*Дільтей, Шпенглер, Зіммель, Ортега-і-Гассет*) виходить у тлумаченні «життя» з безпосередніх внутрішніх переживань, як вони розкриваються у сфері історичного досвіду духовної культури. Якщо в інших варіантах життєве начало розглядається як вічний і незмінний принцип буття, то тут увага прикута до індивідуальних форм реалізації життя, його неповторних, унікальних культурно-історичних образів. При цьому Ф. ж. виявляється не в змозі подолати релятивізм, пов'язаний з розчиненням усіх моральних і культурних цінностей у плині життя та історії. Характерне у Ф. ж. відштовхування від механістичного природознавства набуває форми протесту проти природничо-наукового розгляду духовних явищ як таких, що і зумовлює прагнення розробити спеціальні методи пізнання духу (герменевтика і концепція розуміючої психології в Дільтея, морфологія історії Шпенглера і т. п.). Антитеза органічного і механічного виступає в цьому варіанті Ф. ж. у вигляді протиставлення культури і цивілізації. Своєрідний пантеїстичний варіант Ф. ж., пов'язаний з трактуванням життя як певної космічної сили, «*життєвого пориву*» (Бергсон), сутність якого – в безперервному відтворенні себе і творінні нових форм; субстанція життя – чиста «*тривалість*», плинність, що схоплюється інтуїтивно. Теорія пізнання Ф. ж. – різновид ірраціоналістичного інтуїтивізму: динаміку життя, індивідуальну природу предмета неможливо виразити в загальних поняттях, вона пізнається в акті безпосереднього споглядання, інтуїції, яка споріднена з художнім проникненням. Це приводить Ф. ж. до відновлення панестетичних концепцій нім. романтизму, відродження

культу творчості й генія. Ф. ж. підкреслює принципову відмінність, несумісність філософського і наукового підходів до світу: наука прагне оволодіти світом і підкорити його, філософії ж властива споглядальна позиція, яка споріднює її з мистецтвом. Найбільш адекватною формою пізнання органічних і духовних цілісностей є, за Ф. ж., художній символ. У цьому відношенні Ф. ж. прагне спиратися на вчення Гете про прафеномен як прообраз, що відтворює себе у всіх елементах живої структури. Шпенглер прагнув «розгортати» великі культури стародавнього й нового часу із «символу прадуші» кожної культури, яка проростає з цього прафеномена, подібно до рослини, що проростає з насіння; аналогічного методу дотримувався і Зіммель. Бергсон розглядає будь-яку філософську концепцію як вмраження основної глибинної інтуїції її творця, вона є неповторною та індивідуальною, як особа її автора. Творчість по суті виступає для Ф. ж. синонімом життя: для Бергсона вона – народження нового, вираження багатства і достатку природи, що народжується; для Зіммеля і Ф. Степуна вона має трагічно-двоїстий характер: продукт творчості як щось стале і застигле стає прешпі-решт ворожим плодо свого творця і творчого начала. Звідси надривно-безвихідна інтонація Зіммеля, що перекликається з фаталістичним пафосом Шпенглера і викриває світоглядне коріння Ф. ж. – її пафос долі, «любові до року» (Ніцше), проповіді злиття з ірраціоналістичною стихією життя. Трагічні мотиви, що лежали в основі Ф. ж, знайшли своє відображення в мистецтві кін. ХІХ – поч. ХХ ст. (зокрема, в символізмі). Ф. ж. вплинула на подальший розвиток філософії ХХ ст.; деякі її принципи запозичувалися екзистенціалізмом, персоналізмом і особливо філософською антропологією.

А.І. Трубенко

ФІЛОСОФСЬКИЙ СВІТОГЛЯД – одне з ключових понять філософії життя В. Дільтея, орієнтація філософії на світоглядну проблематику. За визначенням Дільтея, Ф. с. виник під впливом прагнення до загальнозначущості, і повинен за своєю структурою суттєво відрізнятись від світогляду релігійного та поетичного, на відміну від релігійного, він універсальний і загальнозначущий. На відміну від поетичного, є силою, яка прагне благотворно впливати на життя. Він розвивається на широкій основі, спираючись на емпіричну

свідомість, досвід і дослідні науки, згідно із законами формування, основа яких – об'єктивнація переживань у поняттєвому мисленні.

ФІШЕР (Fischer) Куно (1824-1907) – нім. історик філософії, гегельянець. Навчався в ун-тах Ляйпціга, Галле, в 1847 захистив докторську дисертацію – «Парменід» Платона». З 1850 – приват-доц. Гайдельберзького ун-ту, з 1857 – проф. Єнського, а з 1872 – Гайдельберзького ун-ту, де викладав філософію до 1906. Ф. є автором монументальної «Історії Нової філософії», в якій досліджуються вчення, життя і діяльність Бекона, Декарта, Спінози, Ляйбніца, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля і Шопенгауера. Ювілейне десяти томне вид. «Історії Нової філософії» було здійснено в 1897-1904. Ф. також досліджував творчу спадщину Шіллера, Лессінга, Гете, романтиків; справив значний вплив на подальший розвиток історії філософії.

ФОГТ (Vogt) Карл (1817-1895) – нім. філософ, природознавець, політичний діяч; за визначенням Ф. Енгельса – представник «вульгарного» матеріалізму (разом з *Бюхнером* та *Молюшоттом*). Ф. одним з перших застосував теорію Ч. Дарвіна до теорії походження і розвитку людини. Він стверджував, що мозок виробляє думки за принципом дії фізіологічних органів: мозок призначений для мислення, як шлунок для перетравлення їжі, або печінка для виділення жовчі з крові; думки знаходяться приблизно в такому ж зв'язку з мозком, як жовч з печінкою, а сеча з нирками. Свідомість Ф. ототожнив з матерією, виходячи з положення про тотожність законів природи і законів суспільства. Найвідоміша праця – «Фізіологічні листи» (1845-47).

ФОРМИ СИМВОЛІЧНІ – ключове поняття філософії культури *Е. Кассірера*. За його визначенням, «будь-яка основна функція духу має з пізнанням лише ту вирішальну схожість, що їй іманентна первісно-творча, а не просто копіювальна сила. Вона не просто пасивно фіксує наявне, а містить у собі самостійну енергію духу, посередництвом якої простому наявному буттю надається певне “значення”, своєрідний ідеальний зміст. Це стосується мистецтва, міфології та релігії так само, як і пізнання. Усі вони живуть у власних образних світах, у яких емпірично дане не просто відображається, а скоріше твориться за самостійним принципом. Усі вони творять свої особливі символічні

форми, які якщо й не аналогічні інтелектуальним символам, то в крайньому випадку рівні з ними за своїм духовним походженням. Кожна з цих форм незводима до іншої та невиводима з іншої, але кожна з них означає певний духовний спосіб сприйняття, посередництвом якого конститується своя особлива сторона “дійсного”. Це не різні способи, якими одне суще в собі дійсно відкривається духу, а шляхи, якими дух слідує у своїй об’єктивації, тобто у своєму самовиявленні».

ФОРМУЛА ЕВОЛЮЦІЇ – ключове поняття теорії розвитку *Г. Спенсера*, яке він визначає таким чином: «Еволюція є інтеграція матерії та суцільне їй розсіювання руху, причому матерія переходить із стану невизначеної, незв’язаної однорідності до стану визначеної, зв’язаної різнорідності, а збережений рух потерпає паралельні зміни».

ЦЕЛЛЕР (Zeller) Едуард (1814-1908) – нім. історик філософії; викладав філософію в Тюбінгені, Берні, Марбурзі, Гайдельберзі, тут його лекції слухав К. Фішер, а з 1872 – проф. Берлінського ун-ту.

Ц. є автором фундаментального дослідження «Грецька філософія в історичному розвитку», яке було вперше опубліковане в Тюбінгені в 1844-52 (3 томи в 6 книгах). Це дослідження – не лише перша спроба науково-позитивного осмислення античної філософської культури, а й основа для всіх подальших подібних прагнень. Ц. вперше найретельніше вивчив, співставив, витлумачив всі відомі на той час джерела і створив джерелознавство як необхідну передумову історико-філософського аналізу. Саме тому Ц. є не «одним з» істориків античної культури, а фундатором сучасної європейської історії філософії. Також відомі твори: «Нарис історії грецької філософії» (1882-83), створений Ц. як посібник до лекцій з античної філософії, прочитаних у Берлінському ун-ті, та водночас як стислий виклад його фундаментального дослідження (витримав у Німеччині понад 20 видань, перекладений багатьма європейським мовами, зокрема російською); «Історія німецької філософії»; «Фрідріх Великий як філософ» та ін.

ЦІННІСТЬ КУЛЬТУРНА (нім. Kulturwerte) – ключове поняття філософії цінностей *Г. Ріккєрта*, яке означає цінності, що визначають в історії вибір суттєвого, перетворюють частини дійсності в об’єкти культури і виділяють їх цим із природи. За Ріккєртом, «про цінності

не можна говорити, що вони існують або не існують; вони лише значать (gelten) або не мають значущості. Культурна цінність або фактично визнається загальнозначущою, або ж її значущість постулюється хоча б одною культурною людиною. При цьому, якщо мати на увазі культуру у вищому смислі цього слова, тут мова повинна йти не про об'єкти простого бажання, а про блага, до оцінки яких або до роботи над якими ми відчуваємо себе більш-менш морально зобов'язаними в інтересах того суспільного цілого, в якому ми живемо, або згідно з будь-якою іншою підставою. Цим ми відділяємо об'єкти культури як від того, що оцінюється і бажається тільки інстинктивно, так і від того, що має цінність блага, якщо й не на основі одного тільки інстинкту, то завдячуючи примхам настрою».

ЦІННОСТЕЙ ТЕОРІЯ – вчення про цінності, започатковане *Р.Г. Лотце*, продовжене *В. Віндельбандом*, детально розроблене *Г. Ріккертом* як філософія цінностей. За *Г. Ріккертом*, Ц. т. не повинна повністю відволікатись від дійсності. Навпаки, лише взявши дійсність за вихідний пункт, стає взагалі можливим пошук цінностей у всій їхній багатоманітності та матеріальній визначеності. Тому до поняття філософії Ц. т. відноситься також і поняття «дійсність», пов'язана із суттєвими для неї цінностями, тобто поняття «блага». Сутність цінності полягає в її значущості. Звідси слідує, що для Ц. т. мають інтерес саме такі цінності, які претендують на значущість, а тільки у сфері культури можна безпосередньо зустрітись з дійсністю, пов'язаною з такого роду значущими цінностями. Культура є сукупністю благ, і тільки як така вона й може бути зрозуміла.

У культурних благах ніби осіла, викристалізувалась множинність цінностей. Історичний розвиток і є процес такої кристалізації. Тому філософія повинна починати з культурних благ, для того щоб розкрити викристалізовану в них багатоманітність цінностей. Для цього вона повинна буде звернутись до тої науки, яка вивчає культуру, як дійсність, об'єктивуючи її та виявляючи за допомогою індивідуалізуючого методу її багатство і багатоманітність – до історії. Не суб'єкти, таким чином, а дійсні об'єкти суть вихідний пункт філософії, як Ц. т. Вона повинна піддати їх аналізу з точки зору закладених в них цінностей, відділити цінності від об'єктів культури і встановити, які саме цінності роблять з об'єктів культури культурні блага.

Блага і оцінки, на думку Ріккерта, не суть цінності, вони є сполученням цінностей із дійсністю. Самі цінності, таким чином, не відносяться ні до області об'єктів, ні до області суб'єктів. Вони утворюють абсолютно самостійне царство, що лежить по той бік суб'єкта і об'єкта. Якщо, таким чином, світ складається з дійсності та цінностей, то в протиріччі обох цих царств і полягає світова проблема. Протиріччя це значно ширше, ніж протиріччя об'єкта і суб'єкта. Суб'єкти разом з об'єктами складають одну частину світу – дійсність. Їм протистоїть друга частина – цінності. Світова проблема є проблема стосунків обох цих частин та їх можливої єдності.

Ріккерт наголошує на чіткому розрізненні поняття «цінність» і поняття «психічний акт» оцінювального суб'єкта, як і будь-якої оцінки і будь-якої волі, так само, як поняття «цінність» і поняття «об'єкти», в яких цінності виявляються, тобто благо. Цінності, щоправда, завжди пов'язані з оцінками (але вони саме пов'язані з ними), а тому їх і не можна ототожнювати з дійсними реальними оцінками. Як така, цінність відноситься до абсолютно іншої сфери понять, ніж дійсна оцінка і тому є особливою проблемою. Для цінності, як цінності, питання про її існування не має ніякого сенсу. Проблема цінності є проблема «значущості» (Geltung) цінності, і це питання не співпадає з питанням про існування акту оцінки. Той факт, що якась цінність справді оцінюється, навіть всіма людьми всіх часів, ще не гарантує її значущості. Цінність може мати значущість навіть і при відсутності акту оцінки, що виражає те або інше до неї відношення. У цьому сенсі, наприклад, значать все ще не відкриті наукою істини. Але навіть якби значущість всіх цінностей і була пов'язана з актом оцінки, то з цього ще не слідувало б, що не повинно чітко розрізнятися поняття «цінності» й «оцінки», так само, як і поняття «цінності» та «блага».

Певні об'єкти мають цінність, або, кажучи точніше, в певних об'єктах виявляються цінності. Такі об'єкти теж зазвичай називаються цінностями. Твори мистецтва є, наприклад, такого роду дійсними об'єктами. Але можна показати, зазначає Ріккерт, що цінність, яка виявляється в такого роду дійсності, зовсім не співпадає із самою їх дійсністю. Все, що складає дійсність якоїсь картини, – полотно, фарби, лак – не відноситься до цінностей, з ними пов'язаним. Такі об'єкти, пов'язані з цінністю, називаються «благами» (Güter),

і відрізняються, таким чином, від цінностей, що виявляються в них. У такому випадку, наприклад, і господарські «цінності», про які говорить політична економія, будуть не цінностями, а «благами».

ШОПЕНГАУЕР (Schopenhauer) Артур (1788-1860) – нім. філософ, основоположник *філософії життя*. Навчався в гімназії Ваймара, з 1809 – у Геттінгенському, а два роки по тому – в Берлінському ун-тах, де вивчав медицину, а згодом і філософію, яку в Геттінгені викладав Готліб Ернст Шульце (Енесідем-Шульце), а в Берліні – І.Г. Фіхте і Ф. Шляєрмахер; лекції останніх особливої уваги Ш. не привернули. Найвидатнішими філософами він вважав Канта і Платона. Ш. був першим із західних філософів, хто звернув увагу на релігійні та філософські вчення брахманізму та буддизму і, переосмисливши їх, творчо використав при побудові своєї системи. Головний твір Ш. «Світ як воля і уявлення», що вийшов з друку 1819, а також лекційний курс, читаний з 1820, де викладалася нова «метафізика Волі», так само, як і докторська дисертація «Про четверокий корінь закону достатньої підстави» (1813) – вступ до філософської системи, – не мали успіху. Тому всі інші праці – «Про Волю в природі» (1836), «Дві основні проблеми етики» (1840), «Світ як воля і уявлення» (2 т., 1844), «Parerga і Paralipomena» (т. 1-2, 1851) – можна розглядати як доповнення, пояснення основних положень головного твору. Визнання філософського здобутку Ш. поступово почало утверджуватися після 1851; останнє десятиріччя життя було сходженням його слави. З повним правом філософ міг сказати: «Присмерк мого життя став зорею моєї слави».

Філософія Ш. ґрунтується на двох положеннях: 1) світ – це Воля в собі; 2) світ – це уявлення для мене. Усе, що існує для пізнання (тобто весь світ), є об'єкт, пов'язаний із суб'єктом, є споглядання того, хто споглядає – уявлення. Тому немає суб'єкта без об'єкта, так само як немає й об'єкта без суб'єкта. Але світ є чимось більшим і чимось іншим, ніж тільки уявленням: адже суб'єкт пізнання, який проявляється як індивід, знаходить, виходячи з досвіду власного тіла, що воля є його внутрішньою сутністю. Тіло дане як дві різні сутності: як об'єкт серед об'єктів, як уявлення, і водночас – як безпосередньо знайоме кожному, що позначається словом «воля». Отже, тіло – це прояв і вияв волі, «об'єктивація» Волі. Загальна світова Воля проявляється об'єктивно – як природа, включаючи і людське тіло, і суб'єктивно – як свідомо воля. Воля є річ

у собі, духовна першооснова всього суцього, первісна творча сила — сила, завдячуючи якій відбувається кристалізація; сила, яка звертає магніт до Північного полюса; сила, яка виявляється як притягнення і відштовхування, об'єднання і роз'єднання, як тяжіння, яке у всій матерії діє з такою силою, що спрямовує камінь до землі, Землю — до Сонця; нарешті, — сила, що спонукає до розвитку рослини. Воля як річ у собі перебуває поза простором, часом і каузальністю. Вона не має ні підстави, ні мети; вона безосновна, безпричинна і непізнавана, але в часі й просторі підкоряється «принципу індивідуації» («Principium individuationis»), завдякуючи чому стає «волею до життя». Нарешті, ступені об'єктивації волі, починаючи від найбільш загальних сил неорганічної природи і закінчуючи мисленневою діяльністю людини, є Платоновими ідеями. Якщо наука, що керується принципом причинності, розглядає світ як уявлення, то геній мистецтва, дякуючи чистому спогляданню і надзвичайній силі фантазії, здатний пізнати одвічну ідею і виразити її в поезії, образотворчому мистецтві й музиці. Музика займає найвище положення в системі філософії мистецтва Ш., оскільки вона не тільки, подібно іншим видам мистецтва, відображає одвічні ідеї, а є безпосередньою об'єктивацією світової Волі в нас. Воля завжди перебуває в прагненні, оскільки воно є її єдиною сутністю; але прагнення не знає ніякої остаточно досяжної мети, кінцевого задоволення. Вічна незадоволеність Волі тимчасовими і проміжними досягненнями мети на шляху її безконечного прагнення породжує страждання; досягнення ж мети — задоволення, добробут, щастя. Людське життя, за Ш., пронизане стражданнями у всіх їх формах і проявах, від яких немає іншого спасіння, окрім заперечення волі до життя, яке здійснюється через добровільну самовідмову, аскезу, всіляке придушення цієї волі й покликаних нею прагнень і, врешті-решт, її знищення; а це означає зняття «принципу індивідуації», перехід в ніщо, чим досягається повне і остаточне заспокоєння духу.

Наріжним каменем вчення Ш. про мораль є співчуття, яке стосується не лише людини, а й тварин.

Філософія Ш. знайшла відгук у творчості багатьох мислителів і діячів культури — *Е. Гартмана*, *Ф. Ніцше*, *В. Джемса*, *З. Фройда*, *К.-Г. Юнга*, *М. Шелера*, *М. Гайдеггера*, *Ж.-П. Сартра*, *А. Камю*, *Л. Вітгенштайна*, *Т. Адорно*, *М. Горькаймера*, *А. Хюбнера*, *Р. Вагнера*, *Т. Манна*, *А. Фета*, *Л. Толстого* та ін., і донині вирізняється стійкою популярністю у усьому світі.

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880-1936) – нім. філософ, представник *філософії життя*, історик, один з основоположників сучасної філософії культури. По закінченні гімназії Франке, що мала високий рівень викладання класичних мов, у 1889 вступає до Галльського ун-ту, де вивчає математику та природничі науки. З 1901 навчається в Мюнхенському, а згодом Берлінському ун-тах. У 1904 захищає докторську дисертацію «Основна метафізична ідея філософії Геракліта». У 1906-11 – вчитель математики та історії в гімназії Гамбурга. З 1912 Ш. – вільний літератор у Мюнхені. Знаходився під впливом філософії Гете і *Ніцше*. У 1935 Ш., протестуючи проти націонал-соціалістської фальсифікації творчості Ніцше, пориває стосунки з архівом Ніцше, чим викликає невдоволення офіційної влади. Осн. твори: «Загибель Заходу: Загальні риси морфології світової історії» (т. 1-2, 1918-22), «Прусактво і соціалізм» (1920), «Песимізм?» (1921), «Людина і техніка. Нарис філософії життя» (1931), «Роки рішень. Німеччина та всесвітньо-історичний розвиток» (1933), «Першопитання» й ціла низка статей.

Вихідне поняття вчення Ш. – «життя», яке розглядається у співвіднесенні з такими поняттями, як «світ», «душа», «доля», «час», «причинність» тощо. Ш. виходить з дуалізму «душі» і «світу» як абстрактного вияву «життя». «Душа» – це можливість, «світ» – це дійсність, а «життя» – це здійснення можливого. На підставі ознаки напрямку можливе називається майбутнім, здійснене – минулим, а саме здійснення, що виражає сенс «життя» – теперішнє. Тому «душа» – це те, що підлягає здійсненню, «світ» – вже здійснене, «життя» – сам процес здійснення. Далі Ш. вирізняє зміст понять «природа» та «історія», які означають можливі способи розуміння всієї сукупності «усвідомленого», «становлення», «усталеного», «життя» і «пережитого» у формі єдиної картини «світу». Дійсність набуває форми «історії» та «природи». Дійсність стає «природою», якщо «становлення» розглядається як «усталене». Дійсність стає «історією», якщо «усталене» підпорядковується «становленню». Дійсність можна споглядати як сукупність образів, картин, символів, отриманих через уявлення – так виникають світи Платона, Рембрандта, Гете і Бетховена. Але дійсність можна розуміти як сукупність законів, формул, систем тощо, і тоді виникають світи Парменіда, Декарта, Канта і Ньютона. «Природа» є сукупністю закономірно необхідного, причинно обумовленого; існують лише закони природи, раз і назавжди встановлені. Натомість споглядання є таким актом переживання, який у процесі

шого здійснення виявляється самою «історією». Здійснене однократне і неповторне. Отже, для «природи» характерні закон, систематика, причинність; для «історії» – образ, фізіогноміка, «душа».

Критикуючи ідею поступального прогресу та однолінійності світової історії («птолемеевої системи історії»), Ш. обґрунтовує тезу про «історію» як здійснення можливої культури – культури як «пра-феномена» будь-якої минулої та майбутньої світової «історії». По суті єдина культура розпадається при цьому на множину окремих могутніх культур – «культурних організмів», кожен з яких має власну ідею, форму та життя. Кожен «культурний організм», за Ш., має певний термін (приблизно тисяча років), протягом якого він здійснює життєвий цикл, основними етапами якого є зародження, зростання, старіння та загибель; кожна культура має дитинство, юність, зрілість і старість (весна – літо – осінь – зима). Старіння і вмирання культури, за Ш., – це переродження в цивілізацію. Саме в цьому полягає ідея «долі» як специфічного способу існування «історії», що відрізняє її від принципу причинності як специфічного способу існування «природи»: справжня «історія» має «долю», але не має ніяких законів. Світова історія є історією восьми вищих культур, проте в «Загибелі Заходу» Ш. розглядає лише три історичні типи культури – Античну, Західноєвропейську й Арабську, кожній з яких відповідає певна «душа»: «Аполлонівська», «Фаустівська» і «Магічна».

Філософські ідеї Ш. стимулювали розвиток оригінальних концепцій культури та знайшли відгук у творчості багатьох мислителів і діячів культури – А. Тойнбі, Х. Ортега-і-Гассета, М. Гайдеггера, К. Ясперса, Т. Манна, О.Ф. Лосева, Й. Мандельштама та ін.

ШТІРНЕР (Stirner) Макс (псевд., справж. ім'я та прізвище Каспар Шмідт, Schmidt) (1806-1856) – прибічник Гегеля і Фойєрбаха, лівий гегельянець («молодогегельянець»). Ш. закінчив філософський ф-т Берлінського ун-ту (1834), працював викладачем у жіночих і чоловічих гімназіях (1839-44). Автор праці «Єдиний і його власність» (1844), завдячуючи якій став знаменитим. Відзиви на книжку були полярними – від щирого захоплення до повного заперечення. Зокрема, дуже детально (навіть дріб'язковому) критичному аналізу піддали цей твір К. Маркс і Ф. Енгельс у спільній праці «Німецька ідеологія» (1845-46).

В еволюції своїх поглядів Ш. виходить з філософії Гегеля, через ліве гегельянство переходить до його критики, і через Фойєрбаха

приходить до обґрунтування анархістського індивідуалізму. Передусім Ш. ставить питання про незалежність людини. Фойєрбах звільнив людину від залежності від Бога, але на його місце поставив людину: Бог є людина, людина є Бог. Тому необхідно звільнитись і від цієї, другої залежності — від інших людей, від суспільства. За Ш., це досить легко зробити, оскільки моя залежність насправді пов'язана з «привидами», «ілюзіями», «фікціями». Не тільки Бог, як стверджував Фойєрбах, а й суспільство та всі суспільні форми — держава, нація, родина, а також все те, що випливає із суспільства — мораль, істина, право, закон, думки, віра і т. ін., — є «привидами», «ілюзіями», «фікціями». Більше того, «привиди» бродять повсюди навколо нас, і я маю з ними рахуватись; вони шкідливі, навіть ворожі для мого існування. Отже, необхідно звільнитись від усіх «привидів», «ілюзій», «фікцій», оскільки наді мною немає нічого: лише Я сам — Єдиний. Я повинен жити не всупереч моїй природі, а в злагоді з дійсністю, керуючись особистими інтересами, власними вигодами — бути егоїстом. Бути егоїстом означає нічому не приписувати цінності, а шукати її в самому собі. Отже, Ш., відкинувши всі ідеї та людські цінності як «привиди», «ілюзії» та «фікції», «звільняє» людину від всіляких форм матеріальної та духовної залежності. Залишається «Я», «Єдиний» і його власність.

ШТРАУС (Strauss) Давид Фрідріх (1808-1874) — нім теолог і філософ, представник «молодогегельянства» в період революції 1848-49. Ш. відстоював принципи конституційної монархії; після 1866 — націонал-ліберал, монархіст, противник соціалізму. Твір «Життя Ісуса» (1835-36) був присвячений критиці ортодоксального гегельянства і пошукам шляхів молодогегельянства. Не заперечуючи історичної реальності Ісуса Христа, Ш. критикує достовірність євангельського життєписання. Застосовуючи по відношенню до Нового заповіту критерії історичного дослідження, Ш. доводив, що Святе Письмо є міфологічним, подібно до віровчень інших релігій. На поставлене ним у творі «Християнське віровчення в його історичному розвитку і його суперечність сучасній науці» питання: чи є ми християнами? — Ш. відповів негативно. У творі «Стара і нова віра» (1872), наближаючись до Фойєрбаха, Ш. розкрив емоційні корені релігійних вірувань, які притаманні чуттям людської залежності від природної закономірності. На ідеях Ш. виникає і розвивається Тюбінгенська школа протестантської історії релігії.

А.І. Трубенко

ЧАСТИНА

VI

РОЗВИТОК
СУЧАСНОЇ
СВІТОВОЇ
ФІЛОСОФІЇ



Частина VI



РОЗВИТОК СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ



АББАНЬЯНО (Abbagnano) Ніколо (1901-1990) – італ. філософ, вивчав філософію в уні-ті Неаполя, викладав у Туринському уні-ті. Сприймав філософські позиції *К'єркегора*, *Гуссерля*, *Гайдеггера*, *Ясперса* і франц. екзистенціалістів. Написав серію історико-філософських праць. Головна серед них – «Історія філософії» (1946-50). У праці «Структури екзистенції» (1936) пропонує своє розуміння філософії екзистенціалізму. Існуючі вчення екзистенціалізму А. поділяє на «філософію неможливості можливого» і «філософію необхідності можливого». Свою ж позицію А. називає «філософією можливості можливого», або – «позитивним екзистенціалізмом». Екзистенцію А. розуміє як можливість, яка має два аспекти – позитивний (реалізація можливості дає позитивний результат) і негативний (реалізація можливості реалізується



в поганому, негідному вчинку). Предметом особливої уваги А. є проблема цінностей – їй присвячено працю «Можливість і свобода» (1956). Цінність – це те, чим людині «належить бути» (онтологічний її еквівалент – «може бути»). В останні роки життя А. цікавився філософсько-методологічними проблемами.

АБСУРД (від лат. absurdus – немілозвучний, недоречний, безглуздий, недоладний) – смисловий антипод поняття логічної обґрунтованості, раціональної осмисленості або дії, сумірності зі змістом вихідних принципів (аксіом, постулатів тощо) тієї чи тієї теоретичної системи або певної історичної парадигми системи знань і вірувань в цілому. Такий смисл має термін А. в логічному методі «зведення до А.» (reductio ad absurdum); близьким до цього є і т. зв. «божевільні ідеї» (Бор) теоретичного природознавства, звернення до яких вивело класичну науку XVIII-XIX ст. з глибокої кризи на поч. XX ст. На противагу повсякденним уявленням про А. як звичайну нісенітницю, науковий підхід допускає раціональну осмисленість абсурдного твердження (у даній теоретичній системі) в межах іншої, відмінної від цієї системи. У світовій філософській традиції поняття А. використовувалося тими її представниками, які тяжіли до ірраціоналізму: Тертуліаном (теза «Вірю, тому що абсурдно»), К'єркегором (протиставлення універсалізові спекулятивної філософії ірраціональної унікальності індивідуальної віри), Шестовим («ненависть до розуму» – місологія), Сартром (А. як характеристика «зовнішнього», «випадкового»), Камю («*Абсурду філософія*») та ін.

АБСУРДУ ФІЛОСОФІЯ – філософська позиція франц. екзистенціаліста Камю, сформульована в його есе «Міф про Сизифа», що має підзаголовок «Ескіз філософії абсурду». Абсурдною Камю називає ситуацію, коли за критичних обставин людина виявляє ілюзорність узвичаєної віри в раціональний сенс життя і навколишнього світу. Це породжує відчай і потяг до самогубства. Звідси його відома теза про самогубство як «основне питання філософії». Оскільки, за Камю, абсурд не є «онтологічною характеристикою» реальності, то його подолання можливе лише «перед лицем абсурду», а не втечею від нього в добровільну смерть чи заглибленням у релігійну віру. Спосіб подолання абсурду Камю демонструє, звертаючись до міфічної постаті

коринфського царя Сизифа, якого боги прирекли на «довічне перебування в абсурдній ситуації» – він мусить котити важкий камінь на високу гору, але щоразу при наближенні до вершини камінь випадає з його рук і скочується вниз – і тому Сизифова праця триває вічно. Але одного разу Сизифа осягає думка, що радість життя і щастя зовсім не обов'язково жорстко пов'язані з раціональним (позитивним) результатом діяльності. Звідси висновок – аби наповнити серце людини щастям, достатньо лише боротьби за вершину. Отже, життя «в абсурді» і його подолання, за Камю, обопільно пов'язані в людському існуванні.

АДЛЕР (Adler) Альфред (1870-1937) – австр. філософ, психолог і психіатр. Засновник школи індивідуальної психології. З 1902 зближується із *З. Фройдом*, але поступово відходить від нього, вважаючи, що той перебільшує значення сексуальності та несвідомого. Протиставив *психоаналізу* Фройда теорію, що обстоює принципи цілісності особистості в певному соціальному контексті.

Осн. твори: «Про нервовий характер» (1912), «Практика і теорія індивідуальної психології» (1920), «Проблеми людської природи» (1929), «Наука життя» (1929), «Соціальні інтереси: виклик людству» (1938).

У теорії неврозів протиставив фройдівському положенню про сексуальну природу неврозів погляд на них як на наслідок впливу на особистість у ранньому віці її формування комплексу неповноцінності. Цей комплекс є наслідком нездатності особистості відповідати нормам, які ставить перед нею суспільне оточення. Причини появи комплексу неповноцінності можуть бути як органічними (вроджені вади), так і соціальними. Засобом подолання цього комплексу є «чоловічий протест» (активність, агресивність) проти жіночих рис характеру. «Чоловічий протест» є механізмом компенсації неповноцінності. Невротичний зміст «чоловічого протесту» проявляється в наявності потягу до влади, загостренні почуття жадібності, появи заздрості, внутрішньої тривоги, зневаги до оточуючих, несправедливості, відсутності почуття задоволення. Наслідком формування «чоловічого протесту» є винайдення невротиком фіктивних причин (які він відчуває як реальність), метою яких є захист від кінцевого психотичного колапсу. Терапія неврозу ґрунтується на розкритті фіктивності невротичного самопочуття. Особистість відновлює здатність

до відчуття солідарності з колективом, взаємоповаги в суспільстві й почуття любові в особистому житті.

А. розробляв також теорію сновидінь, виховання дітей і взаємодії статей. У педагогічних питаннях він був прихильником розвитку в дитини почуття власної гідності як основи повноцінного розвитку особистості. Характер людини ініціюється «життєвим стилем», що формується в дитинстві під тиском прагнення самоствердитись. Подальша розробка соціально-психологічних ідей А. здійснювалась представниками неофройдизму.

АДОРНО (Adorno), Візенгрунд-Адорно (Wiesengrund-Adorno)

Теодор (1903-1969) – нім. філософ, один із провідних представників Франкфуртської школи першого покоління. Захистив дисертації про *Гуссерля* (1924) та *К'єркегора* (1930). Після приходу до влади нацистів емігрує до Англії, потім до США, де працює в Ін-ті соціальних досліджень. Спільно з *Горкгаймером* автор праці «Діалектика Просвітництва» (1947), в якій говориться про звільнення людини від природи через панування над нею. Таке «звільнення через панування» є властивістю самого розуму, але не дає справжньої свободи – сучасна наука і техніка дають тотальне панування над природою, яке обертається тотальною несвободою. «Просвітницький» розум розкриває суть європейської цивілізації (міф про Одисея, що зумів безпечно прослухати смертельний спів сирен – символ Просвітництва, так само як де Сад демонструє «зворотну» логіку ворожої щодо чуттєвості моралі). Історія розуму обертається історією природи. Продовженням «пригод» просвітницького розуму є «Негативна діалектика» (1966), яка, виходячи з понятійного розуміння природи мислення, вказує на діалектичність будь-якого понятійного визначення. Адже визначення не просто констатує наявність предмета, але перетворює буття визначуваного предмета в щось залежне від себе. Звідси задум негативної діалектики як критичного мислення, звернутого на подолання закладених у поняттях тенденцій панування і наголошення на пріоритетності безпосередньо даного перед понятійним. Останнє тлумачиться А. як «неідентичне», «нетотожне» і тому – індивідуальне. Оскільки ж чисто непонятійного мислення не буває, то А. звертає увагу на зображувальні засоби літературної творчості як досвіду зображення нетотожного. Подальший розвиток цієї думки знаходимо на сторінках посмертно

виданої праці А. «Естетична теорія» (1970). У ній А. проводить думку про твори мистецтва як витвір раціонального конструювання. Але раціональне упорядкування в мистецтві є по своїй суті індивідуальним, отже є врятуванням нетотожного. Це найбільшою мірою справедливе для сучасного мистецтва, найбільшою мірою вільного від традицій.

АЙДУКЕВИЧ (Ajdukiewicz) Казимеж (1890-1963) — польськ. логік і філософ, учасник *Львівсько-Варшавської школи*. Нар. в Тернополі. Закінчив Львівський ун-т (1912), де навчався в *К. Твардовського* і *Я. Лукасевича*. У Геттінгенському ун-ті (1912-14) слухав лекції *Д. Гільберта* та *Е. Гуссерля*. Докторська дисертація (1912) була присвячена кантівській філософії простору. Під час 1-ї світової війни служив в австр. армії, був командиром артилерійської батареї, командував бронепоездом. Після війни викладав філософію у Варшавському, Львівському ун-тах. Після 2-ї світової війни завідував кафедрою філософії в Познанському ун-ті, був ректором цього ун-ту (1948-52). Акад. Польської АН з моменту її формування. Керував відділом логіки в Ін-ті філософії і соціології Польської АН, був віце-президентом Міжнародного союзу історії та філософії науки.

Філософська позиція А. полягала в поєднанні раціоналістичного підходу до пізнання з науковим емпіризмом. При цьому він намагався уникнути крайнощів логічного емпіризму, нездійсненність програми якого А. усвідомив ще в 30-х. Необхідний для науки взаємозв'язок емпіричного й теоретичного її компонентів намагався прояснити за допомогою методів логічної семантики. Він розробив теорію семантичних категорій (синтаксичної зв'язаності), яка згодом привела до побудови т. зв. числень А.-Ламбека. А. запропонував семантичну концепцію мови і значення мовних виражень («радикальний конвенціоналізм»), що лягла в основу його логіко-методологічної концепції структури і розвитку наукового знання. Відповідно до цієї концепції, наукова теорія могла бути в принципі ототожнена із замкненою в логіко-семантичному відношенні мовною системою.

У 1940-50-х погляди А. еволюціонували від «радикального конвенціоналізму» до «радикального емпіризму», тобто вимоги усунути з методології будь-які релікти апіоризму. У цей час А. висунув тезу про емпіричну інтерпретованість логіки та її законів; якщо в 30-х він не поділяв

поглядів Я. Лукасевича про те, що вибір логічної системи може залежати від предметної галузі, до якої відносяться висловлювання наукової дисципліни, то в 40-х прихильніше ставився до цих ідей, хоча сам не займався неklasичними логіками; його роботи з логічної семантики цих років пов'язані з аналізом мови, в якому діють тільки емпіричні правила значення.

А. належать оригінальні результати в теорії логічного висновку й теорії визначень, у логіці питань та індуктивній логіці, логічній семантиці й синтаксисі, а також низка цінних методологічних робіт: експлікація аксіоматичного методу, застосування різних логічних систем у залежності від специфіки наукових теорій та ін.

АЙЄР (Ayer) Алфред Джулз (1910-1989) – англ. філософ, представник логічного емпіризму (брит. версії логічного позитивізму). Навчався в Ітоні та Крайстчерч-коледжі Оксфордського ун-ту. Закінчивши навчання в 1932, А. відправився у Відень, де познайомився з новою формою позитивізму, що розроблялася т. зв. *Віденським колом*. У 1933 повернувся до Оксфорду і почав свою викладацьку кар'єру в Крайстчерч-коледжі. Надалі А. обіймав різні посади в Оксфордському й Лондонському ун-тах. У 1952 був обраний членом Британської академії, в 1959 одержав звання заслуженого проф., а в 1970 був зведений в лицарське достоїнство.

Представники Віденського кола вважали одним із наріжних каменів наукового світогляду «принцип верифікації». У роботі «Мова, істина і логіка» (1936; 2-е вид. – 1946), що принесла А. широку популярність, відповідно до принципу верифікації стверджується, що речення осмислене, тільки якщо воно або є аналітичним (тобто його змісту досить для встановлення його істинності чи хибності), або деякий мислимий досвід «може мати відношення до визначення його істинності чи хибності» (тобто речення є емпіричною гіпотезою). На думку А., з цього принципу випливало, що речення метафізики, теології, естетики й етики безглузді, а тому не можуть бути ні вірними, ані помилковими. Метафізичні твердження виникають у результаті логічних і лінгвістичних помилок. Водночас етичні й естетичні судження, а також деякі судження релігійного характеру, можуть мати «емотивне» навантаження як вираження внутрішнього світу людей, які висловлюються, тобто складають предмет психології. На думку А., у вигнанні «мета-

фізичних» суджень немає нічого страшного: «зарозумілості не місце у філософії». Однак сформулювати принцип верифікації таким чином, щоб у розряд безглузвих не потрапили деякі явно осмислені наукові гіпотези, виявилось непростим завданням, і через певний час (до сер. 50-х років) логічний позитивізм втратив колишню популярність, але його методи були узяті на озброєння аналітичною філософією.

Серед більш пізніх робіт А. — «Підстави емпіричного знання» (1940), «Проблема знання» (1956), «Поняття особистості й інші есе» (1963), «Походження прагматизму» (1968), «Рассел і Мур: спадщина аналітичної філософії» (1971), «Головні питання філософії» (1973), «Філософія в ХХ сторіччі» (1983), «Воля і мораль» (1984), «Вітгенштайн» (1985). Ці книги, як і усі твори А., відрізняються винятково ясною і витонченою мовою, а чіткий аналіз конкретних проблем становить значний інтерес для філософів найрізноманітнішої орієнтації. У 1977 і 1984 були опубліковані два томи автобіографії А.

АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луї П'єр (1918-1990) — франц. філософ. Освіту здобув під керівництвом Г. Башляра. Викладав в Еколь Нормаль. Осн. твори: «За Маркса» (1965), «Читати "Капітал"» (1965), «Ідеологія та ідеологічний апарат держави» (1970).

Загальна філософська доктрина А. — це критика Гегеля. Поняттям «епістемологічний розрив» («coupure épistémologique» — термін, запозичений у Г. Башляра) А. констатував появу діалектичного матеріалізму, який вважав самодостатньою «теорією теоретичних практик», що вийшла за межі «традиції» і є наукою про механізми функціонування різноманітних способів матеріального і духовного (інтелектуального) виробництва. Щоб чіткіше підкреслити розрізнення між філософією Маркса і філософією його попередників, А. знаходить і фіксує в працях Маркса, особливо «зрілого» (періоду «Капіталу»), моменти методологічної та світоглядної автентичності його поглядів.

А. досліджує «надбудову», яка забезпечує відтворення виробничих стосунків, оскільки її механізмами є державний закон та ідеологія. Ідеологією проникнуті всі сфери соціального життя — економічна, політична реальність, сфера культури. Вона конструє індивіда як суспільного суб'єкта.

Особливу ідеологічну форму для А. представляє мистецтво. Воно є тим, що, вкорінене в ідеології, не підпорядковане їй повністю, оскільки володіє такими формами і засобами, які дають змогу піднятися над ідеологією і подивитися на неї ззовні.

Розробляє поняття «структурна причинність», згідно з яким структура є не організуючим принципом, що нав'язує елементам структури певну схему організації та дій, а тим, що іманентно належить цим елементам в їх сукупності й виникає в результаті їх взаємодії. Саме в цьому сенсі структура позначається А. як «відсутня причина», тому що вона проявляється лише в результаті своїх дій, в поєднанні елементів, і не має статусу автономної незалежної сутності. А. вводить поняття «наддетерміноване протиріччя». Протиріччя завжди детерміноване структурою того соціального цілого, в середині якого воно знаходиться.

А. зробив значний внесок у концепцію «теоретичного антигуманізму», яка активно розроблялась постструктуралізмом. Він стверджував, що людина – феномен в усій складності його проявів та зв'язків зі світом, оскільки є результатом теоретичної рефлексії, а не її вихідним пунктом, а тому при поясненні будь-якого «соціального цілого» не можна відштовхуватись від концепту людини як пояснювального принципу. Сили, явища та процеси світу і соціуму проявляються незалежно від свідомості та волі індивіда.

АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ – напрям західної філософії ХХ ст., в якому широко застосовуються методи логічного й лінгвістичного аналізу мови для вирішення філософських проблем. Витоки А. ф. містяться в брит. емпіризмі та континентальній філософії. Її попередниками вважають Гоббса, Локка, Берклі, Юма, Д.С. Мілля, а також Арістотеля, представників середньовічної схоластики, Декарта, Ляйбніца, Канта та ін. А. ф. успадковує традиції вивчення знання як у чуттєвій, емпіричній, так і в раціональній, логічній формі. Дослідницька площа А. ф. (логіка, епістемологія) поступово розширювалася, охоплюючи все розмаїття форм людського досвіду (етику, естетику, право та ін.). Вихідні проблеми і поняття А. ф. були сформульовані в статті нім. логіка й філософа *Г. Фреге* «Про зміст і значення» (1892). Однак реальне започаткування А. ф. отримала в Англії (Кембридж). Її основоположниками стали *Дж. Мур* і *Б. Рассел*. Процедури мовного

уточнення і прояснення філософських понять, суджень, проблем вони назвали «логічним аналізом». Цей термін, що початково стосувався методу досліджень, пізніше визначив назву усього філософського напрямку. Головні представники А. ф. — Г. Фреге, Дж.Е. Мур, Б. Рассел, Л. Вітгенштайн, Р. Карнап, Г. Райл, Дж. Віздом, П. Стросон та ін. Філософів аналітичного спрямування об'єднують насамперед спільні завдання: дослідження мови з метою виявлення структури думки, досягнення «прозорого» співвіднесення мови й реальності, чітке розмежування значущих і порожніх виразів, осмислених і безглузких фраз тощо.

В А. ф. розрізняють два напрямки: філософію логічного аналізу і філософію лінгвістичного аналізу (лінгвістичну філософію). Прихильники першого переважно цікавляться філософією й логікою науки та дотримуються лінії сцієнтизму. Прихильники другого напрямку вважають таку орієнтацію штучною й такою, що обмежує філософський кругозір, оскільки філософія укорінена в реальному розумінні, в життєвих ситуаціях, у механізмах природної мови і різноманітному позанауковому досвіді людей.

У 1898 Мур і Рассел виступили проти неогегельянського абсолютного ідеалізму та протиставили йому філософській «реалізм» і «аналіз». Вчення про Абсолют і принцип холізму були замінені на плюралізм і атомізм. Ці філософи приділяли велику увагу традиційним проблемам теорії пізнання, що розв'язувались у дусі реалізму: визнання незалежності зовнішнього світу від його сприйняття, від судження про нього тощо. За методом дослідження і Мур, і Рассел виступили як аналітики, надавши поштовху аналітичному рухові у філософії («аналітичний поворот»). Увага Рассела зосередилася на аналітичних можливостях символічної логіки і дослідженні основ математики. Мура зацікавив аналіз філософських понять і проблеми засобів звичайної мови й здорового глузду. Діяльність Мура сприяла занепадові англ. гегельянства і посиленню позицій філософського реалізму. Він відродив споконвічну англ. філософську традицію емпіризму і здорового глузду, надав їй оповленого вигляду, що й стало джерелом А. ф. Услід за ним Рассел вперше обґрунтував і застосував аналіз як власне філософський метод, чим зробив вирішальний внесок у формування філософії логічного аналізу. Логіко-філософські ідеї Рассела стали програмними для розробки концепцій логічного позитивізму (чи логічного емпіризму). На них спиралися теоретики Віденського кола, що розробляли

проблеми логічного аналізу науки, задані «Логіко-філософським трактатом» Вітгенштайна.

Теоретики логічного позитивізму (Р. Карнап, Г. Райхенбах, К. Гемпель та ін.) досліджували логіку науки та цікавилися філософією лише як загальною основою спеціально-наукових розробок у галузі логічного синтаксису, семантики наукової мови й інших проблем. Апіаліз використовувався ними переважно як засіб вирішення завдань обґрунтування науки і синтезу (уніфікації) наукового знання. Згодом дослідження в руслі логічного позитивізму набули спеціального характеру і дали цінні наукові результати (в галузі логічного синтаксису, логічної семантики, імовірнісної логіки та ін.). У логіко-методологічних дослідженнях пізнання (В. Куайн, Н. Гудмен, Н. Решер та ін.) головним орієнтиром і цінністю виступає наука, яка значною мірою і виводить отримані результати за рамки власне філософії. На основі пізніх робіт Вітгенштайна в 1930-40-х в Англії формується філософія лінгвістичного аналізу, або аналізу буденної мови. У роботах Г. Райла, Дж. Віздома, Дж. Остіна та ін. отримують розвиток ідеї, співзвучні думкам Вітгенштайна. На відміну від логічних позитивістів, філософи цієї хвилі, як правило, є рішучими супротивниками сцієнтизму. Головний предмет їхнього інтересу – сама філософія. Вони намагаються встановити зв'язок специфіки філософських проблем із механізмами реально працюючої мови, розуміють їх принципову відмінність від проблем науки. Їхню увагу привертає досліджена Вітгенштайном проблема впливу мови на людське мислення.

В англ. лінгвістичній філософії розрізняють кембриджську й оксфордську школи аналізу мови. До першої належали учні Вітгенштайна, що перебували під сильним впливом учителя (Дж. Віздом, М. Лазервіц, А. Емброуз, Н. Малкольм та ін). Іншу школу представляють Г. Райл, Дж. Остін, П. Стросон й ін. На базі ідей Дж. Остіна в 1970-80-х розвилися дослідження мовних актів, що репрезентують собою вже не лінгвістичну філософію, а сферу теоретичної лінгвістики (Дж. Серль, М. Дамміт, Д. Девідсон й ін.).

Серед важливих філософських досягнень А. ф. ХХ ст. – осмислення тісного зв'язку людського досвіду з мовною комунікацією, схемами мови, нове розуміння на цій основі специфіки філософської думки, філософських проблем. Перпорядне значення для розвитку цих уявлень мали ідеї Вітгенштайна. Ідеї А. ф. вплинули на сучасну

філософську думку у Великій Британії, Австрії, Німеччині, Польщі, Скандинавії, США та ін. країнах. Поступово цей напрямок перетворився на широкий міжнародний рух, позиції якого найбільш сильні в англійськомовних регіонах світу. В останні роки тут склалися течії, символами яких стали імена Фреге і Вітгенштайна. У суперечках про інтерпретацію їхніх концепцій відображається боротьба різних течій
н л. ф. 1980-90-х.

АНТИПСИХОЛОГІЗМ — див. *Психологізм та антипсихологізм*.

АНТИСЦІЄНТИЗМ — див. *Сциєнтизм та антисциєнтизм*.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ — здійснена *М. Шелером* переорієнтація філософії в напрямку антропологічної проблематики. Шелер виходив з того, що «у відомому смислі всі центральні проблеми філософії можна звести до питання про те, що таке людина і яке метафізичне місце і положення вона займає всередині сукупності буття, світу і Бога». Ініційований у 1920-х, А. п. спричинив появу окремого напрямку *філософської антропології*. За Шелером, «філософська антропологія — це фундаментальна наука про сутність і сутнісну структуру людини; про її стосунки з царством природи (органічний світ, рослина, тварина) та із засадами усіх речей; про її метафізичне, психічне та духовне начало у світі; про сили та здатності, які рухають нею і якими вона рухає; про основні напрямки та закони її біологічного, психічного, духовно-історичного та соціального розвитку, їхній сутнісні можливості та їхній дійсності». Завдання ж філософської антропології полягає в тому, щоб «чітко показати, як з основної структури людського буття... випливають усі специфічні монополії, звершення і справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідея права і безправ'я, держава, керівництво, зображувальні функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність і суспільність».

АНТРОПОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКА — див. *Філософська антропологія*.

АПЕЛЬ (Apel) Карл-Отто (нар. 1922) — нім. філософ, представник *комунікативної філософії*. Проф. ун-ту Франкфурту-на-Майні.

Осн. твори: «Ідея мови в традиції гуманізму від Данте до Віко» (1963), «Трансформація філософії» (1973), «Ідея трансцендентальної прагматики» (1974), «Нові спроби пояснення і розуміння» (1978), «Теорія мови і трансцендентальна прагматика у світлі питання про етичні норми» (1978), «Контроверса “Пояснення-Розуміння” у світлі трансцендентального розуміння» та ін.

А. висунув ідею «лінгвістичного повороту» у філософії, оскільки вважав мову вихідною сферою філософського дослідження. Своєю прагматично-трансцендентальним методом прагнув обмежити ірраціоналістичні мотиви *герменевтики* та *феноменології*, зблизити останні з традицією аналітичної філософії. Сучасна ситуація у філософії, на думку А., характеризується, насамперед, переходом від класичної парадигми філософії свідомості до посткласичної парадигми філософії комунікації. Основною проблемою філософії тепер є мова як осмислене та інтрасуб'єктивно значуще вираження пізнання. Повсякденне мовне спілкування між людьми стає методологічним принципом трансцендентальної прагматики (дискурсивної етики), яка має на меті встановити систему правил, дотримання яких уможливує взаєморозуміння між суб'єктами комунікації. А. формулює принципи своєї теорії комунікації, покладаючи в її основу раціональність комунікативного досвіду. У зв'язку з цим А. розгортає чотири типи раціональності: наукову раціональність казуального аналізу, технологічну раціональність цілеспрямованої дії, герменевтичну раціональність розуміння та етичну раціональність.

Дискурс – довершена форма комунікації, в процесі якої індивіди обговорюють та обґрунтовують універсальність знання і етичних норм. Таке раціонально-комунікативне обґрунтування цінностей можливе лише за умови відкидання будь-яких авторитетів, здатних вплинути на результати діяльності. Прагнучи подолати обмеженість реальної комунікативної аргументації, якою є, наприклад, соціальна нерівність учасників дискурсу, примуси, просторово-часові обмеження, А. вводить поняття «необмежена (ідеальна) комунікативна спільнота», яка діє як регулятивний принцип, і як апіорна форма встановлює достеменність смислу і взаєморозуміння як наслідок істинної комунікації. Отже, мовний консенсус, тобто погоджене розуміння смислу в необмеженій комунікативній спільноті є, за А., умовою можливості передрозуміння, на якому ґрунтується реальна комунікація. Акти мовної

комунікації А. трактує як *мовну гру*, яка, з одного боку, слідує правилам граматичної організації мови, а з іншого, породжує в цьому обмеженому правилами просторі необмежену кількість варіантів свого розгортання. Ця концепція мовних ігор надає нового сенсу відношенню «суб'єкт – текст», а тому її вважають новим етапом філософії постмодерну, переходом від її класичної до сучасної версії.

АРЕНДТ (Arendt) Ганна (1906-1975) – нім.-амер. політичний філософ. Здобула блискучу освіту в Марбурзькому, Фрайбурзькому, Гайдельберзькому ун-тах, де відвідувала лекції К. Ясперса, М. Гайдеггера, Е. Гуссерля.

Осн. праці: «Джерела тоталітаризму» (1951), «Становище людини» (1958), «Про революцію» (1965), «Життя свідомості» (1971) та ін.

На думку А., світова цивілізація підійшла до такого моменту у своєму розвитку, коли їй загрожують вже не зовнішні природні катаклізми, а внутрішня небезпека, найрадикальнішою формою якої є тоталітаризм. Його джерелами, вважає А., стали антисмітизм, расизм та імперіалізм – явища, що розвинулись в Європі протягом двох попередніх століть. Саме вони призвели до поступового звикання індивідів мислити несамостійно, доручати власну свободу іншим. У результаті виник такий феномен як «маса», характерною особливістю якої є відкидання усталених соціальних цінностей і будь-яких форм їх політичного представництва. Зовнішні політичні репресії та внутрішня зрада власної свободи складають разом явище тоталітаризму, який відрізняється від традиційного деспотизму наявністю в першому, крім ізоляції, що відбирає у людей здатність до політичної дії, ще й самотності – процесу саморуйнації самої здатності до досвіду і думки.

Намагаючись осмислити основні причини кризи новочасного суспільства, А. розглядає його в історичній перспективі, крізь призму зміни характеру людської діяльності. У період існування давньогрецьк. поліса діяльність людини не загрожувала природі, але поступове втручання людини в її процеси призвело до кардинальних змін в екосистемі, що, у свою чергу, зумовило необхідність етичного регулювання масштабів людської діяльності. Водночас нестримне бажання людини мати більше і більше, її діяльність, спрямована на досягнення кількісного, а не якісного результату, сприяли появі суспільства

споживачів, існування в якому означало для людини втрату індивідуальності й автономності. Людина відчужилася від світу, стала самотньою. Можливість відновлення зв'язку «людина-природа» А. бачить у поверненні до античного досвіду, а феномен народжуваності, на її думку, врятує людську діяльність від руйнації, бо саме в народженні нового онтологічно вкорінена здатність діяти.

БАРТ (Barth) Карл (1886-1968) – швейц. теолог і філософ, один із лідерів діалектичної теології. Всупереч «ліберальній теології», що прагнула пояснити Бога зі змісту «поцейбічного світу», Б. заперечує будь-який зв'язок Бога з «поцейбіччям», тому єдине реальне джерело віри – сам Бог, який дарує віру, попри трансцендентне провалля між собою і людиною, в одкровенні. Отже, джерело віри – в самому її змісті, в ній самій. Віра – це диво, і виявляє себе як безпосередній діалог із Богом. Звідси й назва самої позиції Б. – «діалектична теологія». Між Богом і людиною – безодня. Тому християнська антропологія для Б. – лише христологія, адже про людину немає чого сказати поза її зв'язком із Богом. І людина є тому людиною лише остільки, оскільки бере участь у людському бутті Христа, Боголюдини. Проте людина знаходиться в поцейбічному світі, безмежно далекому від Божественного потойбіччя. У поцейбіччі людина є вільною і відповідальною істотою, проте лише остільки, оскільки поцейбічні реалії – держава, суспільство тощо – аж ніяк не пов'язані з Божественним потойбіччям.

БАРТ (Barthes) Ролан (1915-1980) – франц. семіолог, літературознавець, есеїст та критик. Представник франц. структуралізму. Один із засновників Центру вивчення масових комунікацій (1960). У 1977 обіймає посаду завідуючого кафедри літературної семіології в Колеж де Франс.

Осн. праці: «Нульовий рівень письма» (1953), «Міфології» (1957), «Уявлення знака» (1962), «Міф сьогодні» (1963), «Структуралізм як діяльність» (1963), «S/Z» (1970), «Задоволення від тексту» (1973), «Ролан Барт про Ролана Барта» (1975), «Камера люцида» (1980). Творчість Б. умовно можна поділити на три періоди: до-структуралістський (1950-ті), структуралістський (1960-ті) і постструктуралістський (1970-ті).

«Ранній» Б. знаходився під впливом марксистської теорії та франц. екзистенціалістів. Розробляє Марксове поняття «відчуження», листосовуючи його до аналізу продуктів культурної діяльності. Зокрема, Б. постулює мову як активного перетворювача світу – вона, на його думку, є одним із найважливіших засобів праці.

Звертаючись до проблеми знака та його функціонування в культурі, він впроваджує семіотичний вимір дослідження антропологічних і соціокультурних феноменів, формулює власне розуміння поняття «письмо» як категорію, що характеризує ціннісний вимір дискурсу, спосіб, в який текст заявляє про свій соціальний статус. «Письмо» є третім «виміром» художньої форми поряд із «мовою» як загальнообов'язковою умовою та індивідуальним «стилем» письменника, – і усвідомлене таким чином воно є знаряддям відчуження слова. Слово є соціально обумовленим, воно позначає не тільки те, що мислить автор, але й те, чого потребує суспільство.

«Письмо» – це уречевлена в мові ідеологія, яка змушує індивіда мислити заданими наперед категоріями. «Страх Письма» – втрата надії повноцінно втілити думку в слові, фаталізм, пов'язаний із жагою висловити те, що виразити неможливо. Будь-які культурні феномени – від буденного мислення до мистецтва і філософії – закріплені в знаках, мовленнєві механізми, приховану діяльність яких необхідно прояснити за допомогою семіотичних кодів, що лежать в основі соціальної поведінки людини.

Б. розглядає суспільство як організм, що постійно продукує знаки, за допомогою яких структурує дійсність; соціальна практика є вторинною щодо природної мови. Б. намагається створити семіотичний зріз культурної дійсності. Семіологія є «наукою про значення» (розуміючи «сенси» і «значення» в широкому плані, не тільки як ті, що створюються з метою комунікації), тому вона здатна перерости в науку про суспільство в тій мірі, в якій суспільство займається конструюванням смислів світу, наданням означень.

У контексті проблематики «виробництва смислів», «текстового письма», «інтертекстуальності» знайшли своє втілення постструктуралістські установки Б. Дослідник намагається розкрити неупорядкований, рухливий і продуктивний характер літературного «письма», досліджує питання про сприйняття літератури читачем.

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897-1962) – франц. філософ, літературознавець, критик, мистецтвознавець та етнограф. Представник франц. структуралізму. Один із попередників філософів-постмодерністів. У процесі свого філософського розвитку зазнав впливу з боку Гегеля, К. Маркса, Л. Шестова, Ф. Ніцше та З. Фрейда.

Осн. твори: «Внутрішній досвід» (1943), «Література і зло» (1957).

Творчість Б., в якій знайшла відображення франц. стилістика філософування, обумовлена своєрідною рецепцією філософського вчення Ніцше. Вона знаходиться на перетині літературного та філософського дискурсів, це переплетення філософсько-літературних проблем. Б. не лише не визнавав жодних філософських інституцій, але й не вважав себе філософом.

Намагався виявити в людському «я» рівень чистого існування, позбавленого будь-яких атрибутів.

БІЛЬШОВИЗМ – радянський варіант тоталітарного типу суспільної свідомості (див. *вступну статтю до розділу V*).

БІНСВАНГЕР (Binswanger) Людвиг (1881-1966) – швейц. психіатр та філософ, засновник екзистенційного аналізу. Голова Швейцарського психоаналітичного тов-ва (1910). Великий вплив на становлення його світогляду справили З. Фрейд, К. Юнг та М. Гайдеггер, а також неокантіанство та феноменологія. Твори Б. внесли вагомий вклад у розвиток філософсько-психологічної думки ХХ ст.

Осн. твори: «Осн. форми та пізнання людського існування» (1942), «Генрік Ібсен та проблема самореалізації в мистецтві» (1949) та ін.

У 1930-х Б. здійснив переосмислення психоаналітичних ідей З. Фрейда, запропонував власну версію психоаналізу – «екзистенційний аналіз». Одним із перших використав ідеї та методологію екзистенційної філософії для аналізу різних теоретичних та клінічних проблем. Розробляючи власне філософсько-антропологічне вчення, яке сприяло посиленню антропологічних компонентів у психоаналізі, Б. спирався на гайдеггерівську екзистенційну апалітику.

Розробка питань філософської антропології репрезентована в головній роботі – «Осн. форми та пізнання людського існування». Б. вводить модус «буття-один-з-одним», в якому час і простір специ-

фічно структуровані, а Я і Ти постають як неподільні та незліяні. Вважав, що бути людиною «означає любити». У любові вбачав таємницю людини. Постулював істинне буття як «буття-у-любві».

БЛАНШО (Blanchot) Моріс (нар. 1907) – франц. письменник, філософ, літературний критик. На Б. вплинули *Ф. Ніцше*, *Ж. Батай*, *М. Індеттер*. Погляди Б. можна охарактеризувати властивим йому коливанням у творчості – від літератури до філософії; від радикальних філософських опозицій до викладення суб'єктивного досвіду внутрішніх переживань. Багато з постмодерних філософів (*М. Фуко* та ін.) вважають Б. своїм учителем.

Осн. праці: «Темний Тома» (1941), «Простір літератури» (1955), «Остання людина» (1957), «Нескінченна розмова» (1969), «Дружба» (1971), «Письмена краху» (1980).

Воля до влади у філософії, за Б., має бути виявленням алогічного, тобто тієї сфери людської сутності, яка знаходиться поза розумом, а для цього необхідно подолати розумове начало в людині. Мова завжди, у будь-яких своїх проявах (лінгвістичному, семіотичному, літературному, риторичному) з необхідністю виявляє позицію людини. Через мову можливе з'ясування людської волі до влади. Перехід будь-чого з немовної форми в мовну за допомогою суб'єкта мовлення є, за Б., нравовою в намаганні володіти. Безвладне в мисленні можливе лише за умови уникнення будь-якої суб'єктивності. Безвладне полягає в грі вживання слів, притаманних соціальному осередку (таких як «влада», «закон», «революція», «філософія»), але при цьому не мається на увазі їх конкретна соціальна належність.

Писати щось, що не можна ідентифікувати як «книгу», – значить скасовувати будь-які межі, закони, відповідно вивільняючи волю до влади, вічне повернення, позбавлення меж, – волю до влади як дещо інше по відношенню до тривіального сенсу володіння.

Людина, за Б., є максимальною спірічно розірваною істотою, є масою розрізаних крапок, знаків, що не впорядковані й роз'єднані, несубстанційні. Тому і метод дослідження людини має бути відповідним людській сутності, а значить не науковим, тобто таким, що репрезентує цілісне уявлення про світ.

БОДРІАР (Baudrillard) Жан (нар. 1929) – франц. філософ та соціолог. Один із представників франц. постмодерністської філософії, теоретик «смерті модерну». Зазнав відчутного впливу марксизму, ідей семіологічної революції (Ф. Сосюр) і археології знання М. Фуко. Викладає соціологію в Паризькому уні-ті.

Осн. твори: «Суспільство споживання» (1970), «Забути Фуко» (1977), «Стратегії фатальностей» (1983), «Холодні спогади» (1987-90), «Прозорість зла» (1990).

БОЗАНКЕТ (Bosanguet) Бернард (1848-1923) – англ. філософ, представник абсолютного ідеалізму – дійсність розглядав як прояв абсолюту, який, подібно атмосфері, охоплює конечні речі («Відмінність між думкою та її предметом», 1913). У Б. абсолют – не тільки вища реальність, але й вища цінність («Принцип індивідуальності та цінності», 1912). Абсолют є також вищою формою індивідуальності, формами прояву якої є особистість та «соціальний дух» – держава, мистецтво, релігія і філософія. Дотримуючись основних принципів гегелівської філософії права, Б. обґрунтував у «Філософській теорії держави» (1890, перевид. 1920) необхідність сильної та централізованої держави, яка забезпечує підкорення особистості, її злиття із «соціально цілим». Вирішальним засобом досягнення цього є сила, що здатна подати «егоїзм», який випливає з «живої природи» людини.

Тракував формальну логіку як допоміжну дисципліну, що залежить від універсальної логіки, вплетеної в гносеологію і метафізику. Б. ірраціоналізував гегелівське вчення про взаємозв'язок і взаємоперехід основних форм суджень. Розглядав пізнання як перехід від ізольованих досвідних даних до осягнення конкретно-всезагальної єдності – «Абсолюту». Доводячи, що будь-яка істина є лише складовою системи, що виражає безкінечну складність світу, він наголошує на внутрішній дисгармонії знання, тому що лише «абсолютний досвід» є справжнім знанням.

БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фрідріх (1903-1991) – нім. філософ та теоретик освіти. Осн. твори: «Сутність настрою» (1941), «Філософія екзистенціалізму» (1944), «Нове укриття: подолання екзистенціалізму» (1955), «Міра та співмірність людини» (1960), «Людина і простір» (1963), «Мова та виховання» (1968), «Філософія пізнання» (1970) та ін.

Започаткував низку критичних історико-філософських досліджень екзистенціалізму, який мав значний вплив на його вчення. Критикував нігілістичне підґрунтя екзистенційної концепції *Гайдеггера*. У роботах новоєнного періоду разом з *Аббаньяно*, Гайнеманом започаткував рух, спрямований на подолання екзистенціалізму. В основу нового світо-відчуття було покладено довіру до буття як нового типу чуттєвості, обґрунтовано позитивні цінності життя людини.

Б. розробляє екзистенціалізм як продовження філософії життя і *філософської антропології*. Екзистенціалізм, за Б., є філософією кризи, за умов якої людина шукає опору в собі самій. Подолати кризу, за Б., можна лише відновлюючи зв'язок із позалюдською реальністю (нею є суспільство з його духовною потугою). Відчай долається внутрішнім настроєм на довіру, надію, вдячність, терпіння і втішання до онтологічної данності Людини-Ти. Найбільшими загрозами людині в сучасному світі, за Б., є нестримане прагнення успіху, розчинення в масовості й деградація людини до стану об'єкта, що спирається на зростання сил тоталітаризму в суспільстві.

БОХЕНСЬКИЙ (Bocheński) Юзеф Марія (1902-1995) – швейц. філософ-неотоміст польськ. походження, член ордена домініканців, проф. історії філософії (з 1945), ректор (1961-66) Фрайбурзького (Швейцарія) ун-ту, організатор і директор (з 1957) Ін-ту східноєвропейських досліджень при Фрайбурзькому ун-ті, засновник і видавець (з 1961) журналу «*Studies in Soviet Thought*» і серії «*Sovietica*» (з 1959), фахівець в галузі теології, історії та методології філософії, теорії пізнання. Б. захищає одну з головних тез томістської філософії про сумірність наукового знання і знання теологічного, визнає цінність наукового пізнання, заперечуючи, проте, його претензії на позанаукову сферу (сферу теології, філософії тощо). Б. є представником т. зв. томістського «реалізму». «Цей реалізм розрізняє між «онтологічною» («цей метал є істинне, тобто – справжнє, золото») і «логічною» («цей метал є золото» є істинним судженням) істиною». Онтологічна істина – «божественна», відповідає самому порядку світу, створеного Богом. Логічна істина – «людська», просто констатує відповідність людського судження божественному порядку світу. Речі, за Б., комбінуються людським духом з елементів, що існують поза ним. «Все, що приймаємо, вже якимсь чином має бути наявним поза людським духом».

«Існування», за Б., передує «сутності». Така позиція – своєрідний томістський «екзистенціалізм». Б. виступає за «синтез» різних філософських позицій, які є «частковим наближенням» до абсолютної істини, з томізмом. Це стосується позитивізму, екзистенціалізму і навіть марксизму. Ідеї Маркса, – твердить Б., – певним чином можуть виявитися сумірними з ідеями св. Томи Аквінського. Треба лише пам'ятати, що сам реальний марксизм є ще далеко недосконалим вченням. Якщо вдатися до аналогії з християнською філософією, то сучасний марксизм знаходиться десь на стадії доабелярівської християнської філософії. Віра і наукове знання, – міркує Б., – від Бога. Тому істинна віра не лишає жодних сумнівів ні в справжніх віровченнях, ні у вірогідних висловлюваннях науки.

БРЕДЛІ (Bradley) Френсіс Герберт (1846-1924) – англ. філософ-ідеаліст, глава англ. неогегельянства. Закінчив Оксфордський ун-т і викладав у ньому з 1876. Розвиваючи ідеї абсолютного ідеалізму Стірлінга, Гріпа, Нерда, він прагнув поєднати традиційний англ. емпіризм Берклі – Юма з абсолютним ідеалізмом Гегеля і деякими ідеями трансцендентального ідеалізму Канта.

Заперечуючи локківське вчення про первинні й вторинні якості, Б. розглядав матерію, простір і час лише як видимість, явище. Реальна ж дійсність («Явище і реальність», 1893), за Б., є духовним «Абсолютом» – єдиною, всеохоплюючою, гармонійною духовною системою.

Але «видимість» – весь чуттєво сприйнятий світ, є не ілюзією, а проявом більш глибокої, справжньої реальності. Тому гегелівський панлогізм і діалектична логіка не можуть бути засобами її освоєння.

Освоєння реальності можливе за допомогою особливої метафізики як духовного органону – надлюдського «абсолютного досвіду», єдності мислення, чуття і волі. У цьому абсолюті, що має божественний характер (хоча і не тотожний з Богом), всі протилежності знімаються і вирішуються.

В етиці Б. заперечував як утилітаризм і гедонізм, так і ригоризм кантівського категоричного імперативу, протиставляючи їм етику «самовдосконалення» особистості, що прагне до вдосконалення єдиного цілого, елементом якого вона є. Суспільство, за Б., не є сумою індивідів. Воно – організм, який постійно вдосконалювався за допомогою моралі та релігії.

БУБЕР (Buber) Мартін (1878-1965) – євр. філософ, представник релігійного екзистенціалізму. Один із засновників *філософії діалогу*. Філософські погляди сформувались під впливом вчення *К'єркегора* та хасидизму.

Павчався у Відні, Ляйпцігу, Берліні, Цюриху. У 1924-33 – проф. євр. релігійної філософії й етики у Франкфурті-на-Майні, в 1933 емігрував до Швейцарії, потім – до Палестини. Проф. соціології й релігії в Палестинському євр. ун-ті (з 1938).

Осн. твори: «Я і Ти» (1923), «Релігія і філософія» (1931), «Проблема людини» (1947), «Добро і Зло» (1952), «Хасидизм і сучасна людина» (1958).

Б. пропагував релігійні цінності юдейської та християнської релігії, робив спроби відродити хасидизм (містичний напрям в юдаїзмі, поширений в європейських країнах у XVII-XIX ст.). Погляди Б. формувалися на базі критичного переосмислення ідей Ніцше, *К'єркегора*, Шелера, *Гайдеггера*, *Юнга* та ін. напрямків *екзистенційної філософії*. Власна позиція Б. – «діалогічний персоналізм» – базується на ідеях подвійності людського Я, екзистенційної випуватості індивіда.

Програмна праця Б. – «Я і Ти» – виходить з розрізнення двох принципово відмінних світів: «Я-Воно» – світ, у якому людина-суб'єкт сприймає навколишні предмети і людей як безликі об'єкти і речі, призначені для утилітарного використання; інший світ – «Я-Ти» – передбачає встановлення невідчужених, одуховлених, аутентичних зв'язків між людьми і оточенням. Тут розкривається специфіка людського існування, особистості, любові й Бога – екзистенційні характеристики буття, що виражають Самість людини, являють відповідь людини на її власне Ти. Любов – відповідальність Я перед Ти, а Бог – зустріч людини з власним Ти. Відношення «Я-Ти» справжнє, адже воно обопільне й не зумовлене жодними причинними зв'язками. «Я» і «Ти» в ньому присутні в усій повноті свого особистісного буття. Бог – це остаточне, трансцендентне «Ти», основа будь-якого людського «Ти» та самої можливості екзистенційного діалогу між «Я» і «Ти».

За Б., існують три сфери життя – «фізична» (Космос), як сфера зв'язку людини з природою; «психічна» (Ерос) – зв'язок людини з іншими людьми, і «поетична» (Логос) – зв'язок людини з духовними сутностями. Реалізація Самості залежить від того, з ким встановлює людина контакт – з Богом чи з «ідолами» (нації, влада, гроші, науково-технічні досягнення тощо). Саме з цим пов'язані в Б. проблеми Добра

і Зла, що їх знаходить людина у світі. Б. розрізняє три види діалогу: справжній, технічний та замаскований, надаючи перевагу першому, перейнятому «живим взаєморозумінням».

Він також чітко розмежовує філософію та релігію. Філософія лише «вказує» на Бога, а не досліджує його як одну з ідей. Ідея Абсолюту, за Б., анігілюється на межі, де починається «життя» Абсолюту, тобто Бог. Філософський внесок Б. у розуміння містицизму полягає в тому, що він вважав можливим його осягнення не через раціональне обговорення, а на ґрунті повсякденного досвіду, коли безпосередньо відкривається справжнє відчуття Бога.

Діалектико-екзистенційна теологія Б., його ідея діалогу Бога та людини сприяли антропологічному повороту у філософії. Фундаментальною формою людського спілкування, за Б., є «діалогічний принцип» – людина з людиною. Одним із найважливіших понять його діалогічної філософії є слово «поміж», яке позначає проміжково-загальну поєднуючу сферу, що виникає завдяки існуванню людини як людини. Робота «Я і Ти» сприяла дослідженню проблем комунікації, що найпоспідовніше здійснювалось К. Ясперсом та М. Бахтінім.

БУДЕННА МОВА (unstudied talk) – поняття у філософії Гілберта Райла. Б. м. є привілейованим джерелом та засобом отримання знання про свою свідомість і стани свідомості інших. Оскільки, за Райлом, граматична форма вираження думок може дезорієнтувати людину, то можуть виникати «категоріальні помилки». Найпоширеніша з них – витлумачення ментальних предикатів як виразів, що позначають окремі сингулярні події чи епізоди, і віднесення їх до подій «внутрішнього» життя свідомості. Але вони виражають гіпотетичні твердження про те, що дані конкретні предмети будуть поводитись певним визначеним чином у певних визначених умовах. Тобто, ми описуємо нашу свідомість за допомогою характеристик, які мають диспозиційний характер. Їх, згідно з Райлом, ми знаходимо у всьому нашому знанні.

У роботі «Поняття свідомості» (1949) Райл наголошує, що коли говорять про свідомість, то часто мають на увазі наші спостереження за нашими власними буденними висловлюваннями, незалежно від того, чи проголошені вони, чи сказані про себе.

«БУТИ ТА МАТИ» («Etre et avdir», 1933) – праця Г. Марселя, що включає нотатки 1928-33, об'єднані назвою «Метафізичний щоденник», а також резюмуюче «Есе феноменології володіння». Щоденникові записи 1928-29 відтворюють динаміку духовного руху Марселя від містико-релігійного осягнення до ортодоксального католицизму.

Увага Марселя концентрується на наявності внутрішнього духовного екзистенційного досвіду. Наполягаючи на необхідності принципу сповіді, Марсель тлумачить її як відверте звернення людини до самої себе, що і дозволяє почути «самотній голос людини». Фундаментальний онтологічний зв'язок полягає у взаємозв'язку усвідомлюючого себе суб'єкта із своїм власним тілом. За Марселем, існує дилема онтологічного вибору – людина може підвестися до автентичного буття, реалізуючи фундаментальну свободу, але для досягнення такого поступу необхідно позбавитись усвідомлення світу як світу володіння. Однією з характеристик такого світу є панування суб'єкт-об'єктних відносин, а також егоцентризм суб'єкта, потреба «мати», проти чого і виступає Марсель. Запорукою досягнення свободи є звільнення від егоцентризму через релігію, творчість та любов. Характерною особливістю системи володіння виступає раціоналістична філософія, для якої властиве протиставлення об'єкту суб'єкта, що пізнає цей об'єкт, а також проблемний підхід.

Завдання Марселя полягає в описі власного містичного досвіду, який свідчить про те, що людина в одкровенні відчуває себе в єдності з буттям – це і є божественна Присутність, яка не може бути вираженою через поняття. Доведення буття Бога є зайвим і другорядним, оскільки ми можемо мати інтуїтивне знання про його існування. Віруюча людина автоматично сповідує відмінні від буденних високі цінності. Віра, надія, любов, самопожертва – це даності, що складають духовно-практичну основу конкретної онтології. Терпіння та смирення, зосередженість, служіння, що запобігає можливості самогубства, мучеництво та самопожертва віруючого – ось ключові моральні орієнтири у філософії Марселя.

«БУТТЯ І НИЩО». Спроба феноменологічної онтології («L'être et le neant», 1943) – програмний твір Ж.-П. Сартра, в якому розкривається головний зміст філософської концепції екзистенціалізму. «Б. і н.» складається із вступного розділу «У пошуках буття», чотирьох

розділів – «Проблема небуття», «Буття для себе», «Для іншого», «Мати, робити, бути»? – і завершального розділу, присвяченого «моральним перспективам». У вступі досліджуються проблеми буття як безпосередньої даності. Це – наявне буття, «феномен», який є те, що є. Таке буття «нічого не переживає, не діє, не поводить себе», його не можна визначити, можна лише фіксувати суто феноменологічно, адже воно «компактне, в ньому немає ані... найменшої щілини, до якої могло б прослизнути небуття». Це – «в-собі» (en-soi) буття, яке просто є. У першому й другому розділах наголошується, що «в-собі» буття є «феноменальним», «непроникним», оскільки досягається (фіксується) лише ззовні. Визначене «з-себе» буття є неіснуюче, небуття, ніщо; воно лише існує, екзистуючи, – це вже «для-себе» (pour-soi) буття, «екзистенція». «Для-себе» буття є, власне, людське буття, оскільки «ніщо приходить у світ лише разом з людиною». «Для-себе» буття є постійний неспокій, заперечення (neantisation) того, що є «в-собі». Це, по суті, є свідомість, але свідомість «дореклексивна», безпосереднє знання, в якому буття просто збігається з існуванням. Тому, за Сартром, «для-себе» буття «є те, що не є, і не є те, що є». І справді, у людини завжди є своє минуле (пам'ять, досвід), тобто те, що вже сталося і складає незмінні можливості неіснуючого, того, що ще не є. Тому «для себе» буття охарактеризоване Сартром як «постійний політ перед обличчям небуття». У третьому розділі розглядаються різноманітні стосунки, що виникають при спілкуванні людей у «ситуації». Сартр наголошує на неможливості зберегти свою «самість», неповторну унікальність у полі зору (під «поглядом») інших. У взаєминах з іншими екзистенціями ми втрачаємо свою суб'єктивність, стаємо об'єктами, «речами», «в-собі» буттям – під «поглядом» інших ми «кам'яніємо», як під поглядом Горгони. У четвертому розділі розглядається центральна для екзистенціалізму тема – проблема вибору, свободи, відповідальності. Будучи «постійним неспокоєм», людина завжди чогось бажає, до чогось прагне, щось планує, але всі ці бажання (прагнення, проекти, задуми тощо) є чимось таким, чого ще немає як наявного буття, всь це існує лише як множина можливостей, серед яких людина постійно мусить вибирати. Людина завжди перебуває в ситуації вибору (навіть відмова від вибору є вибір – «не вибирати»). Змушена постійно вибирати, людина є істотою принципово вільною, завжди вільною. «Ми є свобода, яка вибирає, – твердить Сартр, – але ми не вибираємо права

◆
Б
◆

бути вільними – ми засуджені до свободи...». Отже, свобода людини – тотальна, але так саме тотальною є і її відповідальність – «засуджена до свободи людина несе на своїх раменах тягар відповідальності за цілий всесвіт». Вільно проєктуючи себе в майбутнє, людина прагне досягти певної «позитивної» мети, але водночас, досягаючи її, людина відразу обирає нову мету, досягнення якої спонукає до нового вибору, і так постійно. Інакше кажучи, людський вибір і свобода вказують на людське прагнення досягти синтезу «в-собі та для-себе» буття, тобто прагне стати просто буттям, яке б одночасно було й обґрунтуванням необхідності свого буття. Це, по суті, прагнення стати Абсолютом (Богом), але це нездійснений у реальному житті «проект».

«БУТТЯ І ЧАС» («*Sein und Zeit*», 1927) – програмний твір *М. Гайдеггера*, де сформульовані основні принципи нім. екзистенціалізму. До твору «Б. і ч.» увійшли не всі заявлені автором частини, а тільки «Вступ» і два перших розділи першої частини – «Підготовчий фундаментальний аналіз присутності» та «Присутність і часовість». Решта – третій розділ першої частини «Час і буття», а також три розділи другої частини («Вчення Канта про схематизм і час як підхід до проблематики часовості», «Онтологічний фундамент декартівського *cogito sum* і включення середньовічної онтології в проблематику «мислячої речі», «Трактат Арістотеля про час як критерій феноменальної бази і меж античної онтології») розглянуто в курсі лекцій «Основні проблеми феноменології» (1927), у книгах «Кант і проблема метафізики» (1929) і «Європейський нігілізм» (1940).

Тематика «Б. і ч.» визначалася пошуком шляхів дослідження самого буття, для чого автор пропонує відмовитися від традиційної (античної) методології об'єктивного аналізу дослідження, що охоплює лише «поверховий» шар – «суще», і стати на шлях «екзистенційної аналітики» буття. Екзистенціальна аналітика, скеровуючи зусилля на «суще» специфічного предмета дослідження – людини, – дістається самого буття, оскільки буття людини «екзистує» за межами «сущого» – це її можливості. Органічний зв'язок сущого і буття людини – «в-світі-буття» – демонструє буттєву структуру речового світу («*umzu struktur*»), що полягає в «інструментально-знарядлевому» характері («*Zuhandenes*»). Екзистенційна аналітика розкриває і структуру

взаємин людської спільності – «спів-буття» («Mitsein»). Розкриваючи становлення людини, яка у буттєвому (а не «сущому» вже) своєму вимірі виступає як «екзистенційна» істота – «Dasein» до світу як «прихильність», Гайдеггер говорить про «турботу» («Sorge») як головний настрій Dasein. Тим самим виявляється двоїста природа людини, яка водночас перебуває ніби у двох вимірах існування – у «справжньому» («автентичному») і в «несправжньому» («неавтентичному»). Перший є буттєвим світом речей – інструментів, унікально-особистісних можливостей. Другий світ – «повсякденне» існування «сущого», в якому узагальнюється унікальність і неповторність буття, а людське «співбуття» переходить у «взаєморозчинення» особистостей і перетворення їх на анонімні, безликі одиниці «натовпу, в якому паює безособова влада «іншого» – das Man. Під кутом зору такого дуального існування Гайдеггер розглядає «екзистенціали» (специфічні характеристики буття) – совість, історичність, провини та ін. Такий підхід поширюється і на аналіз різноманітних явищ часової структури буття.

ВАЙТХЕД (Whitehead) Алфред Норт (1861-1947) – англ. математик і філософ. Навчався в Трініті-коледжі Кембриджського ун-ту, де вивчав математику. Однак у «Клубі апостолів», членом якого він став з 1884, предметами обговорення часто були проблеми філософії, літератури, історії, політики і релігії. У 1885 В. став членом ради Трініті-коледжу і викладачем математики. Завдяки своєму «Трактату про універсальну алгебру» він був обраний членом Королівського тов-ва в 1903. У результаті десятилітнього співробітництва В. з його колишнім учнем Б. Расселом з'явилася монументальна спільна праця «Початки математики» (3 т., 1910-13).

У 1911 він став співробітником Юніверсіті-коледжу Лондонського ун-ту. Пов'язаний з 1914 головним чином з Імперським коледжем науки і техніки Лондонського ун-ту (в якому він був проф. прикладної математики, а потім деканом ф-ту природничих наук), В. брав активну участь у діяльності багатьох інших освітніх установ Англії. Його погляди на проблеми освіти викладені в статтях і виступах, згодом об'єднаних у збірники «Цілі освіти» (1929) і «Есе про науку і філософію» (1947). Під час свого перебування в Лондоні В. розробив і опублікував теорію філософських основ фізики.

Проф. філософії Гарвардського ун-ту (1924-37). У 1925-32 розробив метафізичну систему, що одержала назву «органічної філософії». В. був обраний до Британської академії (1931) і нагороджений орденом «За заслуги» (1945).

Осн. твори: «Трактат про універсальну алгебру» (1898), «Principia Mathematica» (т. 1-3, 1910-13), «Есе про науку і філософію» (1947). Трилогія – «Наука і сучасний світ» (1925), «Процес і реальність: нарис космології» (1929), «Пригоди ідей» (1933) – зробила його найбільш видатним метафізиком свого часу.

Перша частина грандіозної «Principia Mathematica» – це розробка формальної логіки за допомогою дедукції з кількох аксіом; все інше є ретельно виконаною дедукцією з однієї лише логіки основних понять і принципів, спочатку арифметики кардинальних чисел, а потім й інших математичних дисциплін; сформульовані визначення завдяки їхній широті визначали і багато нових дисциплін. У роботі використовується точний і детально розроблений символізм, частково заповнений у Дж. Пеано. «Principia Mathematica» залишається фундаментальною працею з основ математики, незважаючи на те, що перша частина, написана переважно Расселом, пов'язана з труднощами, які дотепер кидають виклик фахівцям у цій галузі, а четвертий том (про геометрію), який повинен був написати В., так і не побачив світу.

В. застосував символічний апарат «Principia» до математичної фізики в статті «Про математичні поняття матеріального світу» (1905). Емпіричним підставам цієї науки присвячені деякі з його книг: «Дослідження принципів природознавства» (1919); «Поняття природи» (1920); «Принцип відносності та його застосування до фізики» (1922).

В. першим винайшов логічну техніку – «метод екстенсивної абстракції» – для визначення ідеальних сутностей, наприклад, крапок і моментів часу як складних класів перетинань явищ, що спостерігаються. Поняття «рух», «часові системи», «події простору-часу» і «конкурентність» також були переформульовані на основі всього кількох відношень, що, на думку В., виявляються у будь-якому спостереженні природи. Вважаючи, що тлумачення Ейнштейном цих понять не враховувало даних відношень, він запропонував відмішувати від ейнштейнівської спеціальної і загальної теорії відносності, з якої виводив результати або ідентичні ейнштейнівським, або такі, що незначно від них відрізнялися. Ця робота не знайшла визнання,

оскільки йшла врозріз із прийнятою фізиками операціоналістичною філософією.

В. переконаний у тому, що ньютонівська концепція природного факту — це «висока абстракція» від нашого конкретного сприйняття природи, що повинна не заземлюватися зведенням її понять до фізичних операцій і конвенцій, але поступитися місцем більш широко зрозумілій космології; виходячи з цього В. розробив т. зв. метафізику процесу. Вона повинна була замінити не тільки ньютонівське розуміння природи, але також дуалізм (інертної матерії та сприймаючого, оцінюючого розуму), який був нав'язаний сучасному мисленню. В. запропонував нове поняття «досвід», узагальнене до такої міри, що з нього усунуті усі властивості (такі, як свідомість, мислення, чуттєве сприйняття), що могли б бути приписані лише вищій тварині. Нова космологія була побудована на основі гіпотези, що останньою реальністю є тільки події досвіду.

В. різко критикував поширену думку, яка йде від Д. Юма, що досвід є низкою дискретних чуттєвих вражень та ідей. Подія досвіду є скоріше органічною єдністю чуття; це — процес, «зрощення» минулого досвіду і зовнішніх якостей та енергій, що асимілюються (мовою В. — «схоплюються») його власною внутрішньою єдністю. Носій досвіду як фізична істота несвідомо відчуває навколишній світ, який причинно впливає на нього; як ментальна істота він відповідає новою (знов-таки не обов'язково свідомою) інтегруючою реакцією, так що почасти це процес, який самопороджується, індивідуальне естетичне досягнення. Не існує жодної незмінної субстанції, яка б лежала в основі цього процесу становлення, і не існує процесів, позбавлених внутрішньої цінності, тобто структури чуття. Напівпостійні речі, включаючи особистостей, складаються з пов'язаних у послідовність атомів цього процесу, і різні види речей у світі можуть бути зрозумілі як розмаїтість протилежностей, повторень, поділів і союзів серед того, що «схоплюється» досвідом. Атомам процесу не вказується яких-небудь часових меж, однак із прикладів, наведених В., можна сказати про існування часових величин трьох порядків: кванти фізичної енергії, тривалість, представлена у «тваринному» досвіді, і вічність божественного досвіду.

За допомогою концепції «схоплювання» В. унікав парадоксу питання: яким чином особистий досвід може давати знання про загальний світ? Розуміння досвіду як активного інтегруючого процесу

персборювало антитезу причин і цілей, а також всі інші дуалістичні протилежності сучасної філософії. Ці поняття, імовірно, є найбільш цінним внеском В. в метафізику.

У його ідеях можна помітити також сильні платонічні й теологічні мотиви, не прийняті деякими шапувальниками його філософії. Визначений характер досвіду-події, вважав В., є результатом вибіркового присвоєння чистих форм чи можливостей, що він називав «вічними об'єктами» (наприклад, червоність і округлість). Ці об'єкти, хоча і не існують самі по собі, в інших відношеннях подібні до «форм» чи «ідей» Платона. Нові явища розуміються як схоплювання форм, що, хоча і не можуть бути знайдені в зовнішньому фізичному світі, вічно присутні в Богові, очікуючи свого здійснення. Існує й інша сторона буття Бога – Він одержує і перетворює у своєму свідомому досвіді будь-яку кінцеву подію часового світу. В. вважав, що з існування зла має виникати заперечення всемогутності Бога. Бог – не «небесний деспот», а джерело правдивих ідеалів і нових можливостей. Він знаходиться з усім існуючим, але не передує йому. Богові потрібен світ тією ж мірою, якою Він потрібний світу. Це лише один із прикладів наполегливого заперечення В. того, що незалежні, самодостатні реальності можуть бути де-небудь виявлені. Його метафізика – це плюралізм, відповідно до якого окремі атоми процесу стає іманентним іншому атому, а Бог стає іманентним всьому існуючому. Хоча В. продовжує міркувати в платонічно-християнській традиції, стверджуючи існування двох світів, тимчасове і вічне в його філософії входять у зіткнення одне з одним.

У центрі епістемології В. – теза про те, що чуттєві дані спочатку виходять із зовнішнього світу як імпульси відчуттів-якостей, які людське тіло підсилює і перетворює в конкретні почуттєві якості (наприклад, кольори, звуки, запахи), певним чином упорядковані в зовнішньому просторі; вищі тварини навчилися їх витлумачувати як символи процесів, що відбуваються в навколишньому світі. Філософія В. виходить більшою мірою з відчуття протилежності мінливих, поверхневих елементів, ясно видимих у людському досвіді, і неминуючого, основи, яка ледь відчувається, яка має істотне значення, але яку важко описати. На думку В., позитивістські філософи досягають ясності, ігноруючи саме основне.

На перших кроках філософського розвитку В. був прихильником неореалізму, пізніше дійшов висновку, що філософія має свою

основою безпосереднє чуття, яке виразиме лише в мові філософії і поетів – саме така мова найбільш адекватно відображає справжній сенс реальності, як безпосередньо даної. У праці «Процес і реальність» (1929) В. розглядає дійсність як становлення (становлення дійсності з можливості), інакше кажучи – йдеться про «суб'єктивацію» (асиміляцію суб'єктом) об'єктивного, трансформацію останнього в суб'єктивну єдність досвіду, процес якого В. позначає терміном «prehension» («скопювання»). У такий спосіб реалізована в дійсність можливість стає новою можливістю – основою нового становлення. Таке неперервне становлення робить примарним існування дійсного (тільки-но ставши, воно вже руйнується для нового становлення). У цьому «процесуальний» характер реальності, тривалість якої забезпечується тяглістю «вічних об'єктів», які постійно переходять з одної суб'єктивної єдності до іншої. Звідси й виникає необхідність існування унікальної дійсної сутності, яка містить у своїй суб'єктивній єдності всю множину «вічних об'єктів» і стимулює процес становлення – Бога. Проте Бог – не єдина творча потуга світу; світові від самого початку притамайна творча енергія – «креативність». В. не визнає механічного універсалізму світу, формулюючи своєрідну версію «органіцизму», яка прагне поєднати фізичний, біологічний і психологічний аспекти реальності.

Органічна філософія, незважаючи на свою новизну, є не радикальним розривом із попередньою думкою, а грандіозною побудовою, в якій окремі метафізичні ідеї Платона, а також більш сучасні поняття «досвід» і «процес» витонченим чином поєднуються у вссохоплюючу космологічну систему. Однією з імплікацій цієї космології є ідея греків про збіг моралі та краси: благо є вид гармонії.

Хоча філософія В. у якихось моментах співставна з поглядами А. Бергсона, В. Джеймса і С. Александера, її неможливо поставити в один ряд із системами інших мислителів. В. не належав до якої-небудь школи, не було в нього й учнів. Однією з причин цього є безсумнівна надзвичайна широта його мислення. Математик, найвищою мірою чутливий до якісних аспектів досвіду, він розробив космологію, спираючись на яку мисляча людина могла насолодитися своїм органічним зв'язком із природою. Його метафізика отримала вираження й у мудрих думках В. про зміст людської історії (книга «Пригоди ідей»).

ВАЛЬ (Wahl) Жан (1888-1974) – родоначальник франц. неогегельянства. У дисертації «Нещасна свідомість у філософії Гегеля» (1929) вперше прагне витлумачити всю гегелівську філософію в аспекті проблематики «нещасної свідомості», якій присвячено один із розділів «Феноменології духу». В. інтерпретує «нещасну свідомість» як те «вихідне» переживання, з якого виросло світорозуміння молодого Гегеля, а звідси його система і його діалектика. Прагнучи обґрунтувати цю концепцію, В. (слідом за Дільтеєм і нім. неогегельянством) звертається до ранніх (т. зв. «теологічних») рукописів Гегеля і до аналізу тих психологічних мотивів, під впливом яких вони були написані, оскільки все світосприйняття Гегеля виводиться з певних психологічних переживань. В інтерпретації В. відбувається психологізація гегелівського вчення; більше того, оскільки В. симпатизував екзистенціалізму, то цим і пояснюється його увага до психологічних мотивів творчості Гегеля, в яких він віднаходив корені екзистенціалізму. «Екзистенціалізація» гегельянства є взагалі характерною рисою франц. неогегельянства. Ці два ракурси аналізу гегелівського вчення наблизили його до рівня (і особливостей) сприйняття франц. філософської публіки, яка виховувалася за умов переважного впливу Берґсона. Свідченням росту популярності гегелівської філософії у Франції, починаючи із сер. 1930-х., було велике враження від лекцій *Кожєва* про Гегеля (1933-39), в яких головний акцент приділяється гегелівській діалектиці як методу, що застосовується виключно у сфері «людського існування». Подальша «екзистенціалізація» гегельянства знайшла своє втілення у творах Сартра, Мерло-Понті, Іншоліта, Арона, Фессара та ін.

ВЕБЕР (Weber) Макс (1864-1920) – нім. соціолог, історик, філософ та економіст. Осн. праці: «Соціальні причини падіння античної культури», «Аграрна історія стародавнього світу», «Історія господарства», «*Протестантська етика і дух капіталізму*» (1905).

Діапазон досліджень В. дуже великий: питання з історії релігії та соціальних форм, взаємодія релігії й соціально-економічної структури світу, логіка і методологія суспільних наук. Соціологія В. – це поєднання соціологічної типології (тобто вчення про ідеально-тишові абстракції, поняття, які створює дослідник для теоретичного осмислення дійсності) з неокантіанським ідіографічним методом.

Додаючи до концепції психологізм Дільтея, В. закладає основи «розуміючої соціології» на підставі трьох методологічних принципів. По-перше, це концепція «розуміння» (оцінюючи соціальну дію, соціологія розуміє і намагається пояснити її). По-друге, вчення про «ідеальний тип» («інтерес епохи», виражений у вигляді теоретичної конструкції, яка допомагає досліднику орієнтуватись у багатоманітній емпіричному матеріалі). Ідеальний тип – методологічний принцип історії та соціології. В історії він виявляється генетичним типом, оскільки завдання історії полягає у встановленні каузальних зв'язків між індивідуальними історичними утвореннями; ідеальний тип тут стає засобом розкриття генетичного зв'язку історичних явищ. Завдання соціології полягає у встановленні загальних правил явищ безвідносно до просторово-часового визначення цих явищ. Тому ідеальний тип тут постає як чистий ідеальний тип, на відміну від генетичного. По-третє, принцип «віднесення до цінності» і «вивільнення від ціннісних суджень». Тут виділяється два аспекти: віднесення до цінності й оцінка. Якщо перший перетворює індивідуальне враження дослідника в об'єктивне, загальнозначуще судження, то другий не виходить за межі суб'єктивізму. Наука про культуру, суспільство та історію повинна бути вільною від оціночних суджень так само, як і природознавство. Цінність – лише вираження загальних настанов своєї епохи, а тому вона є відносною.

Одна з основних категорій соціології В. – категорія «соціальної дії». Соціальна дія – це поведінка, яка містить у собі два моменти: суб'єктивний зміст і «настанову на іншого». В. виокремлює чотири типи соціальної дії: 1) цілераціональна дія – через очікування поведінки зовнішнього світу та інших людей як умови і засобу власних раціонально спрямованих цілей (критерієм раціональності є успіх); 2) ціннісно-раціональна – через віру в етичну, естетичну, релігійну, безумовно власну цінність (самоцінність) певної поведінки, безвідносно до успіху; 3) афективна – через актуальні афекти, емоції, почуття; 4) традиційна – через звичку. Лише ціннісно-раціональна і цілераціональна дії є соціальними діями в розумінні В. Відповідно до розподілу соціальних дій В. виділяє три типи панування: 1) легальне, в основі якого лежить цілераціональна дія, мотив поступливості, віра в законність існуючого порядку; 2) традиційне, основою якого є традиційна дія, віра в силу звичаїв і святість традицій; 3) харизматичне, основою

якого є тип афективної соціальної дії та віра в надприродну святість і героїзм володаря. В. створює теорію бюрократії, в якій детально аналізує тип управлінського апарату та його відносини з носіями влади і підслідними з точки зору механізму підбору апарату, співвідношення влади і права, влади і економіки.

У соціології релігії В. розкриває своє ставлення до ідеальних типів (раціональності, харизми, традиції). Дослідження в цій сфері починаються з роботи «Протестантська етика і дух капіталізму» і завершуються великими історико-соціологічними екскурсами, присвяченими аналізу світових релігій. Предметом дослідження стає зв'язок між релігійно-етичними принципами і формами економічної діяльності, формами її мотивації. У перший період досліджень В. ставить питання про вплив релігійних настанов протестантизму (насамперед кальвінізму) на «дух капіталізму». Основним методом при цьому стає порівняння. Засновком порівняння, насамперед, слугує ступінь раціоналізації економічної діяльності, припустима тією чи іншою релігійною етикою. Ступінь раціоналізації, як виявляє В., зворотно пропорційна силі впливу магічного елемента, що в різній мірі присутній в кожній релігії. Ця протилежність – раціональне – магічне – є одним з інструментів аналізу в його роботі «Господарська етика світових релігій», де автор уточнює і розвиває ідеї, сформульовані в статтях про протестантизм. В. не створив власної школи у формальному сенсі слова, але його ідеї досить широко використовуються в сучасній соціології.

ВЕРИФІКАЦІОНІЗМ (від лат. *verus* – щирий і *facio* – роблю) – методологічна концепція, відповідно до якої наукова істина встановлюється шляхом емпіричної перевірки її фактів. В. одержав значне поширення у зв'язку з концепцією мови науки в логічному емпіризмі (один із різновидів логічного позитивізму й аналітичної філософії). Його розробили члени Віденського кола, сформованого в 1920-х під керівництвом Моріца Шліка, куди входили відомі вчені та філософи Отто Нейрат, Фрідріх Вайсман, Курт Гедель, Рудольф Карнап.

Відповідно до принципу В., усяке науково осмислене твердження може зводитись до сукупності т. зв. «протокольних пропозицій», що фіксують дані «чистого досвіду» і виступають як фундамент будь-якого знання. Принцип В. ґрунтувався на тому, що твердження науки може

бути зведене до протокольних речень і верифіковане. Другою його передумовою була ідея незалежності «чистого досвіду» від самого експериментатора.

Наприкінці 1930-х унаслідок кризи в логічному емпіризмі принцип В. вичерпав себе і був замінений принципом фальсифікаціонізму.

ВІДЕНСЬКЕ КОЛО — група, що була ідейним та організаційним ядром логічного позитивізму. Виникло на основі семінару, організованого в 1922 М. Шліком при кафедрі філософії індуктивних наук Віденського ун-ту. Об'єднало ряд молодих учених, переважно представників точних наук, що цікавилися питаннями філософії науки і скептично ставилися до можливостей традиційної філософії в дослідженні цієї проблематики. Запропонована програма розвитку «наукової філософії» одержала вузькоциентристську (і позитивістську) спрямованість. До В. к. входили: Р. Карнап (з 1926), Ф. Вайсман, Г. Фейгл, О. Нейрат, Х. Ган, В. Крафт, Ф. Кауфман, К. Гедель та ін. З В. к. співпрацювали Ф. Франк (Чехословаччина), Е. Кайла (Фінляндія), Е. Нагель (США), І. Йоргенсен (Данія), А. Айер (Велика Британія) та ін.

На формування ідейних настанов В. к. значний вплив справили емпіріокритицизм, який був дуже впливовим у Віденському ун-ті, з його емпіризмом і негативним ставленням до традиційної «метафізики». Сприймавши вузький емпіризм і феноменалізм махізму в інтерпретації наукового пізнання, учасники В. к. водночас сприйняли й основні настанови філософії логічного аналізу, завдяки ідеям «Логіко-філософського трактату» Л. Вітгенштайна. Це, насамперед, ідея про значення логічного аналізу мови для філософії науки на основі використання засобів і понять математичної логіки, що втілилася в концепції зведення філософії науки до логічного аналізу мови науки; вчення про аналітичний характер логіки і математики, яке, на їх думку, давало можливість застосувати гносеологію «радикального емпіризму», що знайшла своє вираження в концепції зведення всієї мови науки до вираження «безпосередньо даного» в протокольних пропозиціях, з визнанням особливого статусу аналітичності, логіко-математичних тверджень; критика традиційної філософії не просто як неправильної чи неефективної, але як взагалі позбавленої пізнавального значення «метафізики». Синтез махістського позитивізму з настановами філософії логічного аналізу

приніп учасників Віденського кола до формування вихідних положень логічного позитивізму, які в найбільш послідовній і радикальній формі пропонувався саме в період діяльності В. к. У 1929 Карнап, Ган і Нейрат опублікували маніфест «Наукове світорозуміння. Віденське коло». У цей же час відбувається остаточне організаційне оформлення В. к. і встановлюються міжнародні зв'язки із спорідненими групами (крім тих контактів, які вже в 1920-х В. к. мало з групою Г. Райхенбаха в Берліні). З 1930 В. к. видає разом із групою Райхенбаха журнал «Erkenntnis» («Пізнання»), який пропонує ідеї логічного позитивізму. Наприкінці 1930-х у зв'язку із загибеллю Шліка, від'їздом ряду діячів В. к. з Відня і аншлюсом Австрії нацистською Німеччиною В. к. припинило своє існування. Його безпосереднім спадкоємцем став рух логічного емпіризму в США.

ВІТАЛІЗМ (від лат. *vitalis* – життєвий, живий) – вчення про «життєву силу» як особливий принцип, який керує явищами, що відбуваються в живих організмах; вчення про принципову несумісність життєвих процесів до сил і законів неорганічного світу, про наявність у живих тілах особливих факторів, які відсутні в неживих. Природничонауковий В. протистоїть механіцизму, згідно з яким життєві процеси без залишку діляться на сили і фактори неживої природи. Основні принципи В. – доцільність, нерозподіленість, «немашинність» розвитку і поведінки систем. Витоки В. знаходимо в Платона (психея – безсмертна душа) і у *Аристотеля* (ентелехія – нематеріальна сила, яка керує живою природою). У ХХ ст. ідеї В. набувають сили у зв'язку з кризою раціоналістичного світобачення. Представниками цієї течії є Г. Дріш, І. Рейнке, Я. фон Ікскуль. Найбільш повно система В. викладена Дрішем. Згідно з його вченням у процесі розвитку відбувається перехід інтенсивного (непросторового) різноманіття в екстенсивне. Цей перехід властивий лише живим системам і здійснюється під впливом специфічно вітального фактору – ентелехії, яка діє поза часом і простором, вона непізнанна. Живим організмам притаманна «цілісна причинність», тоді як неживим тілам – «причинність елементів».

В. значно вплинув на представників філософської антропології, на деякі галузі біології та психології (гештальтпсихологія), а також породив ряд течій (органіцизм, холізм та ін.).

ВІТЕНШТАЙН (Wittgenstein) Людвіг Йозеф Йоганн (1889-1951) – австр. філософ, один із найвпливовіших мислителів ХХ ст. Його книги, лекції та дискусії, в яких він брав участь, суттєво вплинули на сучасну філософію.

Осн. твори: «Логіко-філософський трактат» (1921), «Філософські дослідження» (1953), «Нариси про основи математики» (1956), «Блакитна і коричнева книги» (1958), «Про вирогідність» (1969), «Філософські нариси» (1975).

Навчався в Берліні, стажувався в Манчестерському ун-ті (1908), займаючись конструюванням і розробкою технічних пристроїв. У 1911 В. почав інтенсивно працювати над проблемами логіки в Кембриджському ун-ті разом з Б. Расселом. Один із перших отриманих ним результатів – виявлення тавтологічного характеру логічних істин. У 1914, з початком 1-ї світової війни, В. записався добровольцем в австр. армію. На фронті він продовжував обмірковувати логічні й філософські проблеми; у 1918 завершив роботу над однією з найвідоміших своїх книг – «Логіко-філософським трактатом».

Після війни В. протягом десяти років не займався філософією. Кілька років викладав у провінційній школі в Нижній Австрії, потім працював помічником садівника в монастирі. У 1929 він повернувся до Кембриджа, де відновив філософські дослідження. В. очолював кафедру філософії в Кембриджському ун-ті (1939-47).

«Логіко-філософський трактат» вважається оригінальною і значною працею. Відповідно до однієї з головних ідей цієї роботи, світова субстанція складається з «простих об'єктів», що, вступаючи в різні сполучення один з одним, утворюють факти. «Елементарні судження» складаються з «імен», кожне з яких позначає деякий простий об'єкт. Комбінація імен позначає або «зображує» деяку можливу комбінацію відповідних об'єктів, інакше кажучи – деякий можливий факт. Зображенням, картиною можливого факту є «думка». Усе мислиме можливе; заперечення мислимого також мислиме і можливе. Оскільки деяка можлива комбінація імен відображає деяку можливу комбінацію об'єктів, то логічна форма образу і логічна форма реальності тотожні одне одному.

Мислення доступне для чуттєвого сприйняття, оскільки виражене в мовних судженнях. Записавши всі істинні елементарні судження, ми змогли б цілковито описати світ. Хоча реальність у цілому може

бути репрезентована в судженнях, жодне з них не може репрезентувати те спільне, що в нього повинно бути з реальністю, аби судження могло репрезентувати реальність, а саме логічну форму зображення і реальності. Логічна форма не може бути описана в судженнях, вона показує себе в кожному судженні. Те спільне, що з необхідністю є в мисленні, мові й реальності, не може бути висловлене. Елементарні судження зображують випадкові положення справ у світі, що логічно незалежні одне від одного і мають можливі альтернативи. До того, що не може бути висловленим, відносяться предмети логіки, етики, естетики, релігії й навіть філософії.

Головна робота пізнього періоду творчості В. (з 1929) – «Філософські дослідження» (надруковані посмертно), де він піддав критиці значну частину положень «Трактату». У другий період він відкинув концепції «простих об'єктів», «імен», «елементарних суджень», «аналізу» і думки як «образу». Вихідне припущення «Трактату», що існує деяка сутність, або природа мислення, мови і репрезентації, тепер розглядалося В. як серйозна помилка. Існує безліч різних форм мислення, мови і репрезентації, і невинувато та нереалістично припускати, що в цих формах втілена деяка загальна природа.

Важливою є також ідея «мови як гри» (чи «мовної гри»), деякої побудови людської діяльності, практики, в якій слова відіграють ту чи іншу роль. Так, «мисленням» називають різні види діяльності й форми, яких вона набуває. Тому ми повинні відмовитися від засновку, що слово «мислення» позначає ту саму річ у різних контекстах, що відрізняються один від одного. Те саме стосується інших психологічних понять: «слідування правилу», «очікування», «сприйняття», «припущення», «спогад».

В. зауважує, що у філософії «постійно є небезпека бажати зрозуміти сенс виразу, споглядаючи сам вираз... Начебто зміст – це подих, що слово привносить у кожне своє вживання».

У його творах досліджуються багато термінів, зокрема – «знання», «вірогідність» і «виправдання». Ретельно описуються прийоми, що трапляються в повсякденному житті, і способи діяльності, в яких зустрічаються ці терміни. Ми бачимо, що саме означає знання, вірогідність, виправдання в цих практичних ситуаціях, а також те, що вони означають щось інше, коли змінюються обставини. Мову варто вивчати тоді, коли вона працює, а не тоді, коли вона «відпочиває».

◆
В
◆

ВСЕ-ЖИТТЯ в метафізиці *М. Шелера* універсальна рушійна життєва сила, яка проникає у всі види й роди життєвих істот, що населяють Землю, і будучи реальною і цілеспрямованою, керує також усім емпірично-реальним розвитком видів. В.-ж. пояснює «немеханічне» в життєвих процесах, що спостерігаються нами. Шелер пише, що, «не дивлячись на особисту субстанційність індивідуального духу, життя у всіх індивідуумах метафізично є одне й те саме життя». В.-ж. збагачується досвідом, який воно черпає з індивідуального життя, «оскільки між все-життям і всіма живими істотами існує взаємозв'язок».

ВСЕ-ЛЮДИНА – згідно з *М. Шелером*, це бажаний результат руху *ре-сублімації*, визначеного духом обмеження передачі в мозок або в інтелект отримуваної організмом енергії. Результатом цього руху, пише Шелер, буде відродження значення життєвих цінностей, які «епохою Нового часу, передусім з часу Декарта, були поховані під інтелектуалізмом і механіцизмом. Тільки тоді буде зроблено новий крок до все-людини, тобто до людини з більш високою напрутою між духом і потягом, ідеєю і чуттєвістю, і водночас із впорядкованим гармонійним злиттям в одну форму буття і дії. Тільки тоді буде подолано той фатальний, жорстокий романтичний розпад, те нестикання ідеї та дійсності, мислення і діяння, якими так серйозно хворе все наше європейське і, на жаль, не в останню чергу, і наше германське духовне життя».

ВТІЛЕНІСТЬ (лат. incarnation) – термін, уведений *Г. Марселем*, що позначає зв'язок усвідомлюючого себе суб'єкта з власним тілом. Тільки з точки зору втіленої особистості можливий екзистенційний погляд щодо реальності. Суб'єкт, що є втіленим, не має жодної можливості змінити будь-що у своєму фундаментальному стані. В. є умовою будь-якого екзистенційного досвіду. Всі об'єкти, що існують, є саме такими для нас, бо ми їх сприймаємо подібно до сприйняття себе у взаємозв'язку з власним тілом. Тілесність свідчить про вкладеність до простору й часу, неухильне наближення до смерті. Особливістю свідомості є здатність до неухильності та незконцентрованості, що і є умовою можливості існування в жорсткому втіленому

існуванні. Пізнання та переживання Присутності Бога – це єдиний шлях для того, щоб позбутися песимізму та знайти вихід свободі.

ГАБЕРМАС (Habermas) Юрген (нар. 1929) – нім. філософ і соціолог; представник *комунікативної філософії*. Один з опонентів постмодерного дискурсу. Проф. ун-ту у Франкфурті-на-Майні (з 1964), співдиректор Ін-ту науково-технічного світу ім. М. Планка (м. Штарнберг).

Осн. твори: «Пізнання та інтерес» (1968), «Техніка та наука як ідеологія» (1968), «До логіки соціальних наук» (1970), «До реконструкції історичного матеріалізму» (1976), «Теорія комунікативної дії» (1981), «Моральна свідомість і комунікативна дія» (1983), «Філософський дискурс Модерну» (1985), «Постметафізичні роздуми» (1988).

Г. – провідний представник молодшої генерації *Франкфуртської школи*. «Критична теорія» останньої переосмислена Г. відповідно до нових реалій капіталізму в дусі даних психоаналізу, феноменології, аналітичної філософії, сучасної соціології. Сучасна капіталістична держава, за Г., дістала здатність дещо модифікувати виробництво і розподіл у плані регулювання і планування останніх. Змінилася і природа криз виробництва шляхом їх виробничо-трудоваї раціоналізації. Найважливіша складова вчення Г. – теорія комунікативної дії, що описує альтернативні структури, які не стали інституціональними в сучасній науково-технічній цивілізації, і водночас описує «двохсходкову» будову сучасного суспільства, що є системою і життєвим світом, в якому здійснюється безпосередня комунікація. Г. вирізняє два типи поведінки: «стратегічну» (інструментально орієнтовану) і комунікативну.

Перша ставить за мету досягнення інтересу (обман – свідомий чи несвідомий), що призводить до маніпулювання або до спотворення комунікації. Обидва наслідки є негативними для суспільства (аномія, відчуження, втрата колективної ідентифікації й сенсу культури та ін.). Комунікативна ж поведінка створює впорядковане нормативне середовище, стійкі особистісні структури, здатні до розгортання і самоздійснення. Інакше кажучи; справжня суспільна інтеграція досягається в рамках комунікативної поведінки.

У роботі «Моральна свідомість і комунікативна дія» Г. розглядає парадигмальний поворот, що відбувся в сучасній філософській думці та пов'язаний з появою нового філософського напрямку –

трансцендентальної прагматики. Впродовж ХХ ст. у західній філософії поняття «трансцендентальне» набуває певного реального змісту, а тому утверджується тенденція тлумачити його як «квазі-трансцендентальне». Г. вказує на відхід філософії сучасності від класичної філософії, який характеризується домінуванням трансцендентальної комунікації та інтерсуб'єктивних структур, а не суб'єкта пізнання. Він визначає трансцендентальну прагматику як прагматику універсальну або формальну. Вона не тотожна трансцендентальній філософії в її традиційному розумінні (тобто як філософії свідомості), вона наділена емпіричним змістом, що ґрунтується на дослідженні реальної комунікації.

Г. виступив з ідеєю незавершеності Модерну як ідеології Просвітництва. На його думку, «проект Модерну» має незавершений потенціал та значні ресурси для подолання власних обмежень і деструктивних впливів. Завдяки цьому досягаються два завдання. По-перше, рятуються основні намагання традиції Просвітництва в нових історичних обставинах. По-друге, підтримується комунікативна етика, що виникла внаслідок повороту від філософії свідомості до мовної прагматики.

У полеміці з представниками постмодерного дискурсу Г. запропонував постметафізичну стратегію відновлення філософії, в межах якої відбувається переосмислення її ролі. На його думку, подальший поступ філософії стає можливим лише через відмову від тих ролей, які покладав на неї Кант: наставника й арбітра, вищого апеляційного суду стосовно науки і культури загалом. Він стверджує, що філософія не повинна виконувати роль розпоряджувача, який, спираючись на чистий розум, визначає для кожної сфери належне їй місце. Г. розробляє ідею трансформації теоретичної філософії в реконструктивну науку, яка характеризується як особлива форма змішаного дискурсу. Під цим кутом зору, габермасівське розуміння трансформації філософії полягає в тому, що філософія виступає, з одного боку, як посередник та інтерпретатор між «експертними культурами» та життєвим світом, а з іншого – як співпрацівник, зорієнтований на кооперацію між різними галузями досліджень. Разом з тим, філософія, зберігаючи зв'язок із розумом, постає як «берегиня розуму».

ГАЙДЕГЕР (Heidegger) Мартін (1889-1976) – нім. філософ, основоположник екзистенціалізму в Німеччині. Нар. в містечку Мескірх (Баден) у сім'ї ремісника і виховувався в католицькій вірі.

Спочатку три роки навчався в єзуїтському коледжі в м. Констанці; пізніше – в католицькій гімназії Фрайбургу. Ун-тетська освіта Г. розпочалася у Фрайбургу (1909) з вивчення католицької теології, однак невдовзі він припиняє ці студії й зосереджується на заняттях філософією. Водночас Г. відвідує лекції з історії, математики та природознавства, знайомиться з найновітнішими досягненнями фізики, зокрема – з теорією відносності. У 1913 – посада співреферента при Шнайдері та Ріккерті й захист дисертації «Вчення про судження в психологізмі»; 1915 – доцентура в Е. Гуссерля за роботу «Вчення Дунса Скота про категорії та значення»; 1922-28 – проф. (спочатку екстраординарний, а з 1923 – ординарний) у Марбурзі (запрошений завдяки клопотанням Гуссерля й за ініціативою П. Наторпа та Н. Гартмана); 1928-45 – у Фрайбурзі (запрошений на місце Гуссерля, що пішов на пенсію), Бреслау. Після того, як у 1945 постановою франц. окупаційних властей Г. було заборонено педагогічну діяльність, він дедалі більше стає схожим не на філософа-професіонала, а на мудреця, для котрого філософування є не фахом, а способом буття, хоча вже з кін. 1940-х його виступи та доповіді знову стають регулярними й збирають переповнені аудиторії.

Осн. праці: «Пролегомени до історії поняття часу» (лекційний курс 1925), «Буття та час» (1923-26, два підрозділи 1-ї частини опубліковані в 1927, другу Г. у завершеному вигляді не написав), «Основні проблеми феноменології» (лекційний курс 1927, що розглядався Г. як нова розробка 3-го підрозділу 2-ї частини дослідження «Буття та час»), «Кант і проблема метафізики» (доповіді 1928-29, що задумувались як фрагменти 2-ї частини праці «Буття та час»), «Що таке метафізика?» (1929 – вступна лекція, прочитана Г. при заміщенні Гуссерля на посаді проф.-завідувача кафедрою філософії Фрайбурзького ун-ту), «Основні поняття метафізики» (лекційний курс 1929-30), «Про сутність істини» (доповідь 1930), «Ніцше» (лекційний курс 1940), «Лист про гуманізм» (1946-47), «З досвіду мислення» (1947), «Манівці» («Лісові стежки», 1949), «Річ» (1950), «Вступ до метафізики» (твір 1953, який є переробкою однойменного лекційного тексту 1935), «Сутність мови» (доповіді 1957), «Гегель і греки» (доповідь 1958), «Час і буття» (доповідь 1962). Друком ці дослідження Г. виходили, як правило, значно пізніше від часу їх написання, деякі – по смертю.

Становлення Г. як самобутнього мислителя відбувається в процесі його поступового відходу від католицьких переконань й формування – внаслідок творчого переосмислення й синтезу ідей Фіхте, Гегеля і особливо Ріккєрта, Дільтея, Гуссерля, Шелера та протестантської діалектичної теології – оригінального філософського світогляду. Вже перший етап власної філософської творчості, пов'язаний з розбудовою т. зв. фундаментальної онтології, постає у Г. як спроба створення своєрідної особистісної, долісної історіософії, в контексті якої одне з наріжних понять гуссерлевої феноменології – «інтенціональність» – трактується, однак, вже не в значенні риси лише свідомості людини, а як спосіб буття всієї людської особистості загалом. Так, у своєму лекційному курсі 1925 «Пролегомени до історії поняття часу» Г., доводячи умовність поділу реальності на історію й природу, з якого виходять науки, обстоює тезу про те, що феноменологія історії та природи має розкрити дійсність саме так, як остання показує себе ще перш, ніж наука звертається до неї із своїми запитаннями. Тому, наголошує він, тут йдеться не про феноменологію наук про історію й природу, й не про феноменологію історії й природи як об'єктів наук, а про феноменологічне розкриття вихідного, початкового способу буття й конституції історії та природи. Таким способом він вже тут проголошує Dasein (ось-буття, присутність), буття інтенціонального (людського) як «часовість» (і тимчасовість), поле, в якому стає зримим феномен часу як такого. Час же розглядається ним у ролі буття, в якому ось-буття (Dasein) може поставати власною цілісністю. Така постановка питання конкретизується Г. у чи не головній його розробці – «Буття та час», засадничою, попередньою метою якої він вважав осмислення часу як можливого горизонту будь-якої зрозумілості буття. Своєрідність же часу з'ясовується тут крізь призму розгляду кінцевої, екзистенційно-часової, індивідуально-особистісної історичності. Означеною історичністю й постає людина, для буття-у-світі якої специфічною є не дурна нескінченність однакових моментів «тепер», а засаднича щодо часу екзистенційна самоцентрованість людського існування, або тут-тепер-буття (ось-буття, Dasein). У контексті останньої темпоральна спрямованість від минулого через теперішнє в майбутнє, з одного боку, знімається самототожною й водночас неперервно та безупинно збагачуючою саму себе єдністю буття-можливості-покликання неповторної людської індивідуальності. З іншого ж боку,

темпоральний характер ось-буття, тобто людського існування, його скінченність, спрямованість до смерті зумовлює екстатичність, безушипний і неперервний вихід ось-буття за власні межі. Отже, саме тимчасовість, скінченність Dasein постає як його конститууюче й організуюче начало. Відношення ж Dasein до своєї скінченності формує, за Г., внутрішню форму турботи, структуру людського існування, що постає як єдність трьох основних складових – «буття-в-собі», «забігання-наперед» та екзистенції («буття-при-всередині-світовому-сущому») й позначається Г. як турбота. Вимір «буття-у-світі» покликаний зафіксувати відмінність ось-буття (як нерозривної єдності суб'єктивного й об'єктивного) від суб'єкта; «забігання-наперед» – від будь-яких виявів уречсвленого буття, характеризуючи ось-буття як свою власну можливість, тобто як те, чим воно є потенційно, ще не будучи цим реально. Нарешті екзистенція дистанціює від відчужених форм відношення до речей, виявляючи й реалізуючи можливість іманентного, небайдужого, навіть родинного, «з-ручного» ставлення до речі як до чогось не тиражованого технікою, безлико-серійного, а унікального, власними руками виробленого з любов'ю людиною витвору, що постає самоцінною формою вираження й підтримання справді людських взаємин. У цій та інших своїх працях Г. надає перевагу не індустріальному суспільству, в якому між людиною і річчю завжди пролягає смуга нездоланного технічного, соціального та психологічного відокремлення й знеосібнення (Man), а такому устрою, за якого саме предметна діяльність є автентичною сферою людського існування, а людину праці (на кшталт скотаря, зсмлероба чи ремісника) оточують вироблені, зігріті та зігріваючі теплом людських рук нескладні, але зручні, надійні й у чомусь неповторні речі (кожна з яких є не лише чимось утилітарно-прикладним, а й своєрідною «штукою для штуки», певним мистецьким витвором). Втім, вже з цього часу у філософії Г. виявляється й суперечність між, з одного боку, нехиттю до великого міста та потягом до споконвічної простоти ремісничого й селянського, близького до речей і землі, способу життя; з іншого ж боку – просякнутістю його світовідчуття «модерними», «декадентськими» настроями на кшталт любові до долі, жаданням смерті тощо. У контексті турботи минуле, теперішнє та майбутнє постають вже як співіснуючі в просторі людського існування модуси. Вони, на відміну від фізичного часу, мають якісні характеристики: минуле в цьому разі постає «полишеністю»,

«закинутістю»; сучасне – «занепалістю», «приреченістю» (тобто підюрядкованістю речам, потокові сущого); майбутнє – «проектом», тим, з чого – назустріч рухові тимчасового, кінцевого ось-буття до свого часу (кінця) – «часується час». Саме такий, цілісний і разом з тим внутрішньо розгалужений, якісний і водночас кінцевий, час постає, за Г., як споконвічний і конститує динамічну внутрішню форму існування людини. При цьому концентрованість на майбутньому є, як вважав він, відмітною рисою «справжнього» існування, а на теперішньому – «несправжнього», оскільки світ безликого, безособового (Man) заступає тут людині зумовлену минущистю унікальність її існування, майбутнє ж постає дурною нескінченністю тривалості. Роль однієї з наріжних спонук, своєрідного заклик до буття відіграє, як гадав Г., страх – в його екзистенційній (Angst), а не емпіричній (Furcht) іпостасі, – позбутися якого людина спроможна лише сягнувши його виток, зазирнувши в ніщо, смерть, і автентично осягнувши таїну свого буття. В іншій своїй роботі – «Основні проблеми феноменології», яка є смисловим продовженням «Буття та часу», Г. намагається конкретизувати розв'язання цієї проблеми пляхом експлікації часу як трансцендентального горизонту питання про буття. Мислитель прагне тут розкрити характер горизонтоутворюючого часу та трансцендентальної, притаманної саме й лише людській екзистенції часовості (тимчасовості) як таких, що у своїй органічній єдності, навіть взаємопроникненні становлять сутність, своєрідний прafenomen часу, чи першопочатковий час, який на побутовому рівні вибруньковується й розбруньковується як послідовність «тепер», тобто у вигляді, за характеристикою Г., вульгарного часу. Конкретизацію основоположного питання про сенс буття взагалі мислитель прагне тут здійснити через розгляд наріжних чотирьох проблем (хоча системно розглянути він спромігся лише першу). А саме: онтологічної різниці буття та сущого (її з'ясування Г. пов'язує з визнанням первинності буття щодо сущого, оскільки без буття суще як таке не змогло б виявитися й бути осягнутим, і розкриттям того, яким чином екстатично-горизонтоутворююча часовість уможливорює розрізнюваність буття та сущого); основоположного погрупування всередині буття (при здійсненні якого Г. ґрунтується на запровадженому ще Арістотелем як засадничому розрізненні сутності, «щосьності» (essentia) та вияву, існування (existentia)); модифікації буття (Г. виокремлює 6 способів буття в зна-

ченні основних: екзистенція, співприсутність, зручність, наявність, життя, постійність) і єдності його розмаїття (цей аспект залишився нерозробленим); істиннісного (непотаємного, неприхованого) характеру буття.

На поч. другого основного етапу своєї творчості, десь з кін. 20-х й до сер. 30-х Г. здійснює поворот до «іншого мислення» та відповідно до інших, за своїм світобаченням, мислителів: від стовпів раннього християнства (Павло, Іоанн, Авігустин) до досократиків; від Шляйєрмахера та К'єркегора – до Платона, Гегеля, Гельдерліна, Ніцше, Рільке. Він відмовляється від тлумачення часовості як суто особистісного феномена і відповідно від інтендованих на розкриття неповторності духовного досвіду історично минущої особистості екзистенціалів, таких як турбота, самість, совість, зважливість, страх, жах, вина, допитливість, заклик, закинутість, падіння тощо, надаючи перевагу мислительним формам, покликаним автентично зафіксувати та передати самотність знеособлено всесвітньої дійсності. У значенні подібних форм він досліджує поняття на кшталт: «буття й ніщо», «присутність і відсутність», «божественне та людське», «небесне і земне», «основа та безосновне», «входження-в-близькість і усамітнення», «таїна та неприхованість», «життя та смерть» тощо. Формування «іншого мислення» зумовило необхідність з'ясування обмеженості традиційного, «метафізичного» філософського мислення та його подолання через пошук нових, автентичних форм осягнення істини буття. Ці дві проблеми (метафізика й істина) і стали наріжними у творчості зрілого Г. Основна проблема метафізики, за Г., – це запитання: «Чому взагалі є суще, а не навпаки – ніщо?». Загалом метафізика, як відзначає мислитель у своїй праці «Що таке метафізика?», це запитання, спрямоване за межі суцього, за його межі, так, щоб отримати після цього суще для розуміння його як такого, в цілому. Водночас, – додає він, конкретизуючи дану характеристику в написаному дещо пізніше додатку «Вступ до “Що таке метафізика?” (Повернення до основи метафізики)», – метафізика розслідує суще якраз і тільки як суще, вона залишається при суцьому й не звертається до буття як буття. З корінного ґрунту метафізики й зростає «дерево» філософії. Остання, з одного боку, зовсім не обов'язково має зосереджуватися на цій своїй основі. Вона постійно полишає її, й саме через метафізику. Однак з іншого боку, філософія не може і уникнути осмислення означеної

основи. Оскільки ж філософування мандрує стежками осягнення основ метафізики, остільки філософська думка, замість того, щоб лише уявляти собі суще як суще, спрямовується на істину самого буття, й тим самим долає метафізику. При цьому, як зазначається й у даній роботі, і пізніше, зокрема в записках Г. 1936-46, опублікованих під назвою «Подолання метафізики» в його збірнику доповідей і статей у 1954, подолання метафізики аж ніяк не означає витіснення певної дисципліни з кола філософської культури, оскільки метафізика мислиться все-таки як доля істини сущого, тобто його буття в значенні ще потаємної, але виключної події, а саме – забуття буття. З іншого боку, навіть будучи подоланою, метафізика «не вивітрується», а «повертається видозміненою назад й залишається при владі як й надалі керівна відмінність буття від сущого». Адже, як зауважує Г., думка, осягаюча істину буття, не задовольняючись вже метафізикою, не прагне й ліквідувати її. Вона, як образно висловлюється мислитель, не вириває коріння філософії, а розкопує землю навколо її основи і розпушує її ґрунт. Метафізика, отже, залишається Первиною філософії, але Первини думки вона не досягає, бо не надає слова самому буттю, продумує буття не в його істині, істину – не як непотаємність, а останню – не в її суті. Автентичне ж осягнення природи буття, його основи, більше того, вже вихідна й засаднича позиція нашого запитування про це безпосередньо визначається, як відзначає Г., зокрема у «Вступі до метафізики», історією світового духу, входить дійовою частиною у вирішальне питання історії. Однак, будучи наскрізь історичними за своїм характером, внутрішньо причетними до історії, як метафізика, так і філософія, за Г., аж ніяк не стають внаслідок цього історичними науками, оскільки вони, з одного боку, у принципі не можуть бути наукою, причому саме через свою історичність; з іншого ж боку, історична наука в іпостасі науки взагалі неспроможна визначити засадничого відношення до історії, а має його як щось наперед задане. Саме крізь призму історичності Г. тут, та й в наступних працях, розглядає всі інші питання: про суть буття; його співвідношення зі становленням і позірністю; дією, мисленням і мовою; суцям і належним тощо. Але розуміння історичності, зі зміною мислительної парадигми – з особистісно-суб'єктивно на надіндивідуально-об'єктивно інтендовану, – на другому етапі творчої біографії Г. помітно поглиблюється та конкретизується, збагачуючись за рахунок

нже не тільки й не стільки морально-особистісних, скільки, чи принаймні не меншою мірою, — також і безособистісно-звичаєвих, традиційних, протяжних за тривалістю й культурно-історичних, надіндивідуальних за своїм обширом змістовних характеристик. Це виявляється, зокрема, в тлумаченні мислителем метафізики (сягаючої своїм корінням, за Г., у вчення не Арістотеля чи Платона, а вже Парменіда) як своєрідного джерела та підґрунтя всієї європейської культури, в її єдності й розмаїтті виявів. Серед них, як гадав Г., домінують, як вираження експресивності європейського духу, експансіонізм щодо природного та соціального довкілля, що знаходить своє вираження в намаганні підпорядкувати все суще людині; десаκραлізація світу і пріоритетний розвиток науки й техніки; урбанізм, утилітаризм, раціоналізація та інструменталізація всього суцього, — маючи своїм загальним наслідком забуття буття як такого. Чи, принаймні, некоректне, уможлядне розуміння буття, започатковане давньогрецьк. (Парменід, Платон) і розвинуте європейською традицією. На противагу цьому Г. доводить, що буття не можна бачити, до нього можна лише дослухатися, й характеризує автентичне мислення не як споглядання буття, а як «вслухування» в нього. Відповідно подолання метафізичного, уможлядного мислення Г. пов'язує з «поверненням до витоків», до початкових цілком реальних, але не здійснених можливостей, які мали місце, наприклад, в давньогрецьк. культурі допарменідівських часів, коли людина ще перебувала в плеромі прадавнього міфу, що й тлумачиться, по суті, Г. як істина буття. Більше того, виявлення й дослідження потенцій, свого роду «закладів», зародків, які так і не втілилися в ході розвитку людського суспільства, Г. взагалі вважав (це, як і, свідомо чи ні, настановна на відкритість, позірну «незавершеність» своїх творів, споріднює його з мислителями романтичного спрямування) основоположним завданням філософського осягнення історичного процесу. Основним, чи не єдиним, способом очищення нашарувань суцього і дотикання до буття філософ вважав дослуховування до мови та осмислення її не в значенні мертвого, утилітарно трактованого знаряддя, технічного засобу фіксації, збереження й передачі інформації. А першодусім — осягнення її як живого організму, в автентичній іпостасі своєрідного духовного дому буття, навіть матері речей, оскільки тут річ як процес речення, тобто мовлення, породжує річ як предмет світу людини. Перебіг процесів людської життєдіяльності постуново,

але з неминучістю призводить до старіння та вмирання мови (для більшості людей чи, принаймні, для переважної частини виявів їх існування) як органічного утворення і відповідно до втрати людиною її безпосереднього, внутрішнього, автентичного зв'язку з буттям. Тією ж мірою, якою мова залишається живою в сучасному суспільстві (за Г., – лише у творчій діяльності, насамперед у поетів; саме вона говорить людям і людьми, а не вони нею), вона забезпечує людині ще й нині можливий приступ («просвіток») до буття, відкриваючи істину останнього. Якраз цим, очевидно, пояснюється підвищений інтерес пізнього Г. до мистецтва як сфери, що уособлює творчу діяльність; сховища буття, яке забезпечує людині захищеність та надійність. І передусім – до творчості поетів (від Гомера й Піндара до Гете, Шіллера, Гельдерліна, Рільке, Тракля, Георге); меншою мірою – до художників (Рембрандт, Ван Гог, Сезанн, Клеє), та до письменників (Достоевський, Л. Толстой, Ібсен, Пруст, Кафка). У «спекулятивній філології» Г. особливо чітко виявляється іманентність його зв'язку з традицією нім. романтизму (Гаман, Новаліс, пізній Шеллінг). У похилому віці протоптування стежини до буття набуває в Г. певної спорідненості зі східною традицією філософування. Так, асоціативний зв'язок із даоськими ідеями навіюється тлумаченням Г. своєї філософії як пляху до буття; паралелі з дзен-буддистськими інтенціями – орієнтацією не на себе, а на самозречення; не на індивідуально-переживаюче, морально-особистісне, а на безособово-медитативне поза- (чи над) етичне начало; переважно не дискурсивним, а інтуїтивним, багатим на парадокси, символи, натяки та метафори осмисленням проблем; тугою за незреченим, тим, що не може бути вираженим у слові. З 1973 Г. здійснював підготовку до друку повного зібрання своїх творів, яке після завершення публікації може сягнути до сотні томів. Філософське вчення Г. становить етап у розвитку європейської філософії. Чималим є значення його ідей і для світової філософської думки; про це свідчить, зокрема, бібліографія праць про Г., яка налічує десятки тисяч публікацій. Серед нім. мислителів, що зазнали безпосереднього впливу Г., – О. Беккер, В. Біммель, Ж. Бофре, Л. Бінсвангер, О.Ф. Больнов, Р. Бульгманн, Е. Фінк, Г.-Г. Гадамер, Г. Маркузе, К. Раппнер тощо; серед зарубіжних – Ж.-П. Сартр, Р. Гвардіні, П. Аббаньяно, Р. Рорті та ін. З 2-ї пол. 70-х увага до філософії Г. зростає, а сфера впливу збільшується, охоплюючи, зокрема, США, Японію та Латин-

ську Америку. Ідеї Г. актуалізуються нині не тільки у філософії, у т. ч. — філософії історії, а й в історичній науці, етиці, теології, психології, політології тощо.

ГАЙСК (Науек) Фрідріх Август фон (1899-1992) — австр. філософ та економіст, один із визначних політичних філософів ХХ ст. Вважається одним із провідних теоретиків сучасного лібералізму.

Осн. праці: «Шлях до рабства» (1944), «Конституція свободи» (1960), «Право, законодавство та свобода» (т. 1-3, 1973-79), «Фатальна зарозумілість: помилки соціалізму» (1988).

Роботи Г. спрямовані на доведення тез про необхідність спонтанного ліберального порядку в суспільстві. Від розгляду економічних питань творчість Г. поступово починає спрямовуватись до вивчення міждержавницьких питань, політичної сторони суспільної практики, а також до соціальної філософії.

Основними принципами соціально-політичної філософії Г. є абстрактні гуманні принципи миру, справедливості та свободи. Один із цих трьох компонентів (справедливість) запозичений з філософії Д. Ролза. Під конкретним здійсненням базових принципів своєї доктрини Г. вбачає приблизну модель вже існуючого суспільного та політичного ладу західного життя, в умовах вільного ринкового економічного устрою. Концепція спонтанного порядку набуває чітких рис в описі певного економічного, політичного та інших сфер суспільного життя. Але видається сумнівним перехід від розуміння абстрактних принципів до моделі їх конкретного здійснення.

Займаючись економічними, політичними, правовими проблемами, Г. долучає до своїх досліджень досвід новочасних філософів. Принципи політики, цінності, штучне і природне; співвідношення права, норм поведінки, правосуддя, влади, суспільства, держави та індивідуальних інтересів; корисність, природність, справедливість; специфіка функціонування законів природи в організмі суспільства — ось приблизне коло питань, що цікавлять теоретика сучасного лібералізму.

Виступаючи проти утопії (тим самим запроваджуючи полеміку із соціалізмом) та за концепцію спонтанного порядку, Г. стверджує, що утопія у своєму здійсненні в реальності буде гіршою (за всіма показниками цінностей сучасного суспільства) від існуючого суспільного спонтанного порядку.

ГАЛЬМУВАННЯ І РОЗГАЛЬМУВАННЯ – в метафізиці *М. Шелера* дві основні функції духу, управління імпульсами потягів, що здійснює дух. Дух розгальмовує «могутній», утворюючий світ, що несе в собі нескінченну кількість образів. *Порив* повинен нести відповідальність за дійсність і випадкове конкретне буття цієї дійсності, яке ніколи неможливо однозначно визначити сутнісними законами й ідеями, – аби у всій повноті могли здійснитися закладені у світі ідеї та цінності. Але дух гальмує його, якщо потрібно захиститися перед натиском дійсності.

ГАРТМАН (Hartmann) *Ніколай* (1882-1950) – нім. філософ. Навчався в Петербурзькому ун-ті, з 1905 жив у Німеччині, викладав філософію у Марбурзі (з 1909), проф. Кельнського (з 1925), згодом Берлінського ун-тів, потім (1945-50) у Геттінгені. Прихильник онтологічної позиції у філософії («Основні риси метафізики пізнання», 1921). Предмет пізнання, за Г., знаходиться за межами пізнавального процесу. У праці «Можливість і дійсність» (1938) Г. по суті ототожнює можливість з необхідністю, яка тлумачиться ним як дійсність. Йдеться практично лише про реальну можливість, яка й справді не відрізняється принципово від дійсності. Дійсність має своїм чи не єдиним атрибутом діяльність. Реальне буття Г. відрізняє від ідеального тим, що перше є необхідністю факту або поняття. У праці «До основ онтології» (1935) прагне чітко розрізнити ідеальне і реальне – пізнання, за Г., перетворює реальне на об'єктивну предметність, а в емоційно-трансцендентних актах реальність постає прямо і безпосередньо. Емоційно-трансцендентальні акти виражають чекання, бажання, надії тощо суб'єкта, в яких власне реальність світу й засвідчує своє існування всупереч соліпсистським сумнівам. У цілому Г. визнає існування матерії й духу як різних, нередукованих один до одного шарів буття. У праці «Будова реального світу» (1940) Г. утверджує ідею ієрархічності світу; співвідношення між «сходінками» ієрархії визначається законами «повернення» (наявність ознак ієрархічно нижчого у вищому), «нового» (специфіка вищого щодо нижчого), «дистанції» (своєрідність внутрішньої детермінації на кожній ієрархічній «сходінці») і т. п. Генетичний зв'язок між «сходінками» не розглядається в «критичній онтології» Г. У рамках духовної реальності Г. розрізняє «об'єктивний» та індивідуальний дух, але перший окремо від останнього не існує. Цілісність

об'єктивного духу виявляє себе, за Г., у філософії, мистецтві, науці, релігії, техніці, міфології. Саме через зв'язок індивідуального духу з його об'єктивними формами реалізується те, що Г. називає «живим духом» історичного процесу. Емоції, за Г., є не просто «внутрішніми» станами індивіда, але мають свою предметність за межами суб'єктивних актів – вони й становлять об'єктивне буття цінностей. Цінності є, так би мовити, інтенційними об'єктами (корелятами) емоційно-трансцендентних актів (нерациональних за змістом) – любові, ненависті тощо, – які є специфічними ціннісними почуттями, інтуїтивними за своєю природою.

ГЕЙЗІНГА (Huizinga) Йоган (1872-1945) – нідерланд. філософ, історик та теоретик культури. Гуманістичні ідеї Г. споріднені з ідеями Г. Гессе, Х. Ортеги-і-Гассети, Т. Манна.

Осн. праці: «Осінь Середньовіччя» (1919), «У тіні завтрапного дня» (1935), «*Homo Ludens*» (1938).

У концепції Г. виділяється три аспекти: по-перше, історіографічний аналіз пізнього Середньовіччя в Нідерландах, європейської культури XV ст.; по-друге, аналіз поняття «Гра» у виникненні й розвитку культури всіх часів і народів; по-третє, аналіз духовної кризи західної культури, духовної трагедії людства, пов'язаної з фашизмом і тоталітаризмом.

Для Г. властиве ствердження індетерміністських тенденцій у витлумаченні історії. Унікальність історичних явищ, з його точки зору, робить неможливим пізнання законів історії. Завдання історії полягає лише в описі діяльності людей, констатації різноманітних фактів, поєднаних спільними явищами. У витлумаченні історичних факторів виявляється свобода вибору людини. Г. намагається звільнити історію від пут природничонаукового і соціологічного мислення. Він вірить в історію як об'єктивне знання і в моральну місію історичного пізнання як однієї з форм подолання людиною меж власного життя, трансценденції особистих можливостей.

Головним змістом історії, за Г., є історія культури. Розглядаючи процес виникнення історії він спирається на «теорію гри», за якою Гра постає як всезагальний принцип становлення людської культури; її цивілізаційна функція – у слідуванні добровільно встановленим правилами і нормам, у приборканні стихії пристрастей. Культура виникає

у формі Гри, визначально вона «розігрується» і тим самим закріплюється в житті суспільства, передається з покоління в покоління. Так було у всіх архаїчних суспільствах. Культура і Гра нерозривно пов'язані між собою. Але в процесі розвитку культури ігровий елемент може витіснитись на другий план, розчиняється у сакральній сфері, кристалізується в науці, поезії, праві, політиці. Але можлива і зміна місця Гри в культурі: вона може знову з'являтися у повній мірі. Оскільки Гра проявляється у всіх культурах, то Г. робить висновок, що Гра міститься в глибинних основах душевного життя людини і життя людського суспільства.

Підґрунтям кризового стану західної цивілізації, за Г., є тенденції до ірраціоналізму й інтуїтивізму у філософії та суспільному житті, в культурі міфу. Це призводить до релятивізації цінностей, колективного егоїзму, що втілюється в міжнародній політиці. Вихід із такої ситуації вбачається ним в інтернаціоналізмі, який має зберегти все індивідуально-національне, віддаючи егоїстичні інтереси в жертву загальнолюдському благу і миру.

ГЕРМЕНЕВТИКА (грецьк. ἑρμηνευτική, від ἑρμηνεύω – тлумачу, інтерпретую) – мистецтво тлумачення і розуміння, що має багатовікову традицію у світовій культурі (починаючи від тлумачення волі богів і знамень в Античності й тлумачення текстів Святого Письма – екзегетики – в Середні віки). У кін. XIX ст. формуються два напрямки розвитку Г. (від Шляйєрмахера і Дільтея): Г. як теорія і методологія інтерпретації текстів (у філології, юриспруденції та ін.) та філософська Г. Перший типово представлений у творчості італ. історика права Е. Бетті. Другий напрямок набирає виразності у творчості М. Гайдегера («Г. фактичності»), послідовники якої знов звертаються до Дільтея (і до Шляйєрмахера), наголошуючи на філософських моментах їх вчення. Сама можливість такого підходу була покладена феноменологією Гуссерля, фундаментом якої була та специфічна «цілісність» свідомості й природи, яка іменувалася «життєвим світом» – адже свідомість у феноменології є множиною сенсів (значень), що вже саме по собі відкриває широке поле для інтерпретацій. Феноменологія, однак, лише створює можливості для цього, їх здійснення набирає реального ґрунту тільки в радикалізованій феноменології, яку знаходимо в праці Гайдегера «*Буття і час*», в якій ставиться питання не просто

про умови мислимості сущого, але й про умови його буття, і, отже, про генез самого буття. Але на це здатне лише специфічне людське існування – Dasein – Г., таким чином, стає феноменологією людського буття і тим включається в загальний контекст екзистенційної філософії. Фундаментальні («категоріальні») визначеності (Befindlichkeit) «покладеність» («прихильність»), «розуміння» (Verstehen) набувають характеру суто екзистенційних визначеностей – «екзистенціалів». Людське існування (Dasein) визначене самим фактом своєї «присутності» у світі (а не свідомістю), – перш ніж мислити, людське існування уже «втягнуте» в те, що мислиться, воно завжди є «у-світі-буттям» і тому «наперед-знаходить» себе в певній «ситуації». Способом такого «наперед-знаходження» і є «розуміння» (Verstehen), вже відпочатково є «герменевтичним» існуванням. Такий поворот до «герменевтичної» феноменології мав вирішальне значення для остаточної трансформації Г. у філософську теорію, головним питанням якої стає «упрозорення» того сущого, буття якого полягає в «розумінні». Г. остаточно перебудовується з методологічного на онтологічне вчення. А це означає, що реальність пізнавана суб'єктом такого вчення, є вже проінтерпретованою, певним чином «освоєною» реальністю. На таких вихідних підставах учень Гайдеггера – Гадамер – вибудовує сучасну філософську Г. Дещо в іншому – «комунікативному» – спрямуванні розробляє проблеми філософської Г. К.-О. Апель, який прагне зблизити екзистенційну філософію (лінію Гайдеггера) з аналітичною філософією (лінією Вітгенштайна). Ю. Габермас прагне підкреслити раціонально-критичний аспект Г., полемізуючи з Гадамером із приводу питання про визначуваність розуміння традицією. П. Рікер розгортає гносеологічний (всупереч онтологічному) аспект Г., який відступив у тінь у Г. Гайдеггера-Гадамера. Розуміння, за Рікером, не заперечує пояснення, звідси – підкреслювання Рікером методологічної функції Г. Рікер критикує Гадамера за відрив істини від методу. Певний внесок у розробку проблем Г. зробив австр. філософ Е. Корет.

ГЕРМЕНЕВТИЧНЕ КОЛО – особливість процесу розуміння, пов'язана з циклічним характером останнього – щоби щось зрозуміти, його спершу треба пояснити, але щоб його пояснити, треба спершу його ж зрозуміти. У такому плані ідею Г. к. зустрічаємо вже в Шляйермахера і Дільтея (і ще раніше). У *Гайдеггера* Г. к., оскільки воно виражає

взаємообумовленість тлумачення буття людиною і людського самовитлумачення, набирає характеру проблеми не стільки виходу з Г. к., скільки пошуку вірного способу входження в нього. У *Гадамера* Г. к. виявляє себе в судженні, що мовна традиція, в якій укорінена людина, становить одночасно і предмет розуміння і його основу: людина має зрозуміти те, всередині чого вона відпочатково перебуває.

ГІЛЬДЕБРАНД (Hildebrand) Дітріх, фон (1889-1977) – нім. філософ-феноменолог і католицький богослов. Учень Е. Гуссерля і А. Райнаха, опонент М. Гайдеггера. Осн. праці: «Метафізика спільності. Дослідження сутності та цінності суспільних відносин (1930, рос. пер. – «Метафізика комунікації»), «Основні моральні принципи» (1933), «Перетворення християнства» (1940), «Християнська етика» (1953), «Що таке філософія?» (1960), «Сутність любові» (1971, рос. пер. – «Метафізика любові»), «Естетика» (т. 1-2, 1977-84). Г. – унікальне поєднання філософа феноменологічного спрямування і католицького мислителя. Він дає власне тлумачення феноменології, пов'язуючи її з Платоном і Августином, водночас розвиваючи класичну богословську традицію, що йде від Томи Аквінського. Активна антинацистська позиція створила йому великий громадський авторитет. Папа Пій XII назвав Г. «доктором церкви ХХ століття».

Початковою категорією, яка є засадничою для конструювання «спільностей», є для Г. категорія «духовного контакту» у двох його різновидах: особистісний «я-ти контакт», спрямований від однієї особистості до іншої (як це має місце в любові й ненависті), і «ми-контакт», наявність якого обумовлена об'єктивним об'єднанням у певній ситуації, в спільній дії, залученні до спільної цінності та ін. На відміну від «контактів» і «об'єднань», які, можливо, виникають при цьому (якщо контакти мають «позитивний» характер), суттєво нову форму об'єктивного взаємозв'язку між людьми являє собою «єдність», в якій об'єднання досягає своєї кульмінації. Найближчим і найбільш інтенсивним фактором виникнення єдності є любов (взаємна). Метафізика любові Г. є прямим продовженням шелеровської теорії симпатії та матеріальної етики цінностей. Це виявляється перш за все в тлумаченні Г. любові як «ціннісної відповіді» (відповіді на цінність іншої особистості), тобто специфічного сприйняття і реакції на об'єктивну цінність, при цьому любов виступає далеко не єдиною ціннісною відповіддю

(не кажучи вже про різновиди самої любові), що означає існування різних за сутністю та ієрархією суб'єктивних матеріальних цінностей. Г. практично не переймається онтологічно-гносеологічною проблематикою, залишаючи її за дужками феноменологічного аналізу конкретних сутностей. Феноменологічний метод Г. підкреслено неонтологічний, тому він не визнає гайдеггерівський шлях розвитку феноменології.

«**НОМО ЛУДЕНС**» (1938) – робота нідерланд. філософа Й. Гейзінги. У перекладі означає – «людина, яка грається». Автор відстоює тезу про ігровий характер культури. Гра давніша за культуру, вона передує їй, створює культуру. У концепції Гейзінги Гра – це культурно-історична універсалія. Як суспільний імпульс, більш сталий ніж сама культура, вона з давнини заповнювала життя і змушувала зростати форми архаїчної культури. Культ переріс у священну гру. Поезія народилась з гри і почала жити, завдяки ігровим формам. Музика і танок завжди були грою. Мудрість і знання знаходили своє вираження в освячених змаганнях. Право виокремилось із звичаїв соціальної гри. Гейзінга впевнений, що культура в її найдавніших формах «грається». «Культура народжується не як гра, не з гри, а в грі». Вона як феномен культури – «вільна дія або заняття, що здійснюється всередині встановлених меж простору і часу за добровільно прийнятими, але абсолютно обов'язковими правилами, з метою, яка міститься в самій цій дії та яка супроводжується почуттям напруження і радості, а також усвідомленням «іншого буття» порівняно з «повсякденним буттям». Гра міститься в глибинних основах душевного життя людини.

Гейзінга підкреслює тенденцію поступового зменшення ігрового елемента в культурі. Витіснення Гри, яке починається у XVIII ст., майже закінчується в XIX ст. Духом суспільства починає володіти тверезе, прозаїчне почуття користі. Дух утилітаризму і раціоналізму знищує таїнство і проголошує людину вільною від вини і гріха. Пізньобуржуазна культура втрачає ігрову традицію, а там, де вона грається, ця Гра виявляється фальшивою. Гра, сповнена естетичними моментами, яка творила духовні цінності – раніше культуротворчий фактор, тепер перетворилась на сурогат ігрової діяльності – спорт. Він, у свою чергу, переродився на науково-технічно організований азарт. Духовне напруження культурної Гри, за думкою Гейзінги, втратило навіть мистецтво.

У ньому уособились два аспекти художньої діяльності: вільно-творчий і суспільно значущий. Маса людей споживає мистецтво, але не творить його сама.

Аналіз сучасної свідомості автор супроводжує поняттям «пуелірізм», яке передає наївність і пустотливість одночасно. Пуелірізм протилежний ігровій свідомості, він несе в собі несамостійність, грубість і нетерпимість юнацтва. У пуелірізації культури провідну роль відіграв виступ напівосвіченої маси в духовне спілкування, що призвело до девальвації духовних цінностей. Шляхом перевтілення культури вчений вбачає розповсюдження нового суспільного духу. Необхідно відродити в широкій культурній свідомості первинну ігрову природу. Концепція «культури-гри» констатує уявну модель культури, яка базується на гуманістичних цінностях, що вступили в протиріччя з реальністю ХХ ст.

ГОРИЗОНТ – одне з фундаментальних понять *феноменології Е. Гуссереля*, що означає мінливе, залежне від інтенцій свідомості, нетематичне (до чого свідомість актуально не звернута) «тло» даності сприйманого предмета. Г. визначається співприсутністю актуально неданого і актуально даного в сприйнятті. Відпочатковим Г. є внутрішня часовість Я (адже усяка даність в актуальному сприйнятті перебуває в потоці на перетині минулого і майбутнього). Такий часовий Г. перетинається із зовнішнім Г., в якому актуально та імпліцитно співіснує все розмаїття «фонових» даних. Актуально людина завжди бачить, наприклад, максимум дві (з чотирьох) стіни будинку, решта ж є лише співприсутніми і актуалізуються лише завдяки руху тіла суб'єкта (конститууюча діяльність Я полягає в «злитті» різних Г.). Межею Г. будь-якого предмета є «світ». Г. позначає відкритість часових екстазів екзистенційно інтерпретованих «минулого», «майбутнього» і «теперішнього».

ГОРКГАЙМЕР (Horkheimer) Макс (1895-1973) – нім. філософ і соціолог, один із засновників *Франкфуртської школи*. Метою філософії ХХ ст., за Г., є прагнення опору тиску тотальності й авторитарних режимів влади. Нетотожність загального особливому може виявити лише «критична теорія». Пошуки такої критичної теорії провадить очолений Г. Франкфуртський ін-т соціальних досліджень (1930).

У статті «Традиційна і критична теорія» (1937) Г. підкреслив, що роль філософії має полягати в постійно новому «прочитуванні» традиційного, через що вона не має бути системою, оскільки досліджуване нею «ціле» постійно змінюється. Після переїзду Франкфуртського ін-ту до США, пов'язаного з встановленням у Німеччині нацистської диктатури, Г. відходить від орієнтації на марксизм як взірць «критичної теорії». У праці «Діалектика Просвітництва» (у співавт. з Т. Адорно) виявляє себе через тотожність, яка ж виступає головною рисою всієї західної культури. Останній період діяльності Г. (праця 1974 «Нотатки з 1950 по 1969 і присмерк») характеризується інтересом до песимістичних міркувань Шопенгауера в дусі «негативної теології» (позитивна непізнаність абсолюту, через що він присутній лише в нашому бажанні).

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Едмунд (1859-1938) – видатний нім. філософ, засновник *феноменології*, нар. в Просніці (Австро-Угорщина, нині – Чехія), навчався в Ляйпцізькому, Берлінському і Віденському ун-тах, вивчав математику і філософію (у Відні), читав лекції в ун-тах Галле, Геттінгена та Фрайбургу, за влади нацистів (з 1933) був звільнений від викладання. Початкова версія феноменології викладена в «Логічних дослідженнях» (т. 1-2, 1900-01) – де йдеться про умови формування чистої науки як результату «утримання» («епохе») від «натуралізму» і «психологізму», зміст якої визначається сферою ідеальних значень, сукупність яких («царство істин») фіксує будь-яку визначеність речей, будь-яку предметну єдність. Це і є феноменологія, яка внаслідок своєї незумовленості не є теорією, в її межах існування зовнішнього світу є метафізичним питанням, а дослідницьке спрямування орієнтоване на значення (сенси). Останнє не є реальністю і за своїм статусом аналогічне існуванню ідеальних загальних предметів. Головна увага приділяється інтенційному тлумаченню свідомості. Принципово феноменологічний поворот у філософії Г. пов'язує з процедурою феноменологічної редукації (стаття «Філософія як строга наука», 1911), яка висуває на перший план сенсові зв'язки свідомості зі світом і розгляд крізь призму цих зв'язків всього розмаїття стосунків людини і світу. У зв'язку з цим висувається гасло: «назад до речей!», суттю якого є утримання уваги на сенсовій спрямованості свідомості на предмети. Сенсовий

зв'язок реалізується тут у потоці феноменів, які не містять у собі відмінності між буттям і явищем (явище тут і є саме буття).

Першою спробою систематизації феноменології була праця Г. «Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії» (1913), в якій на перший план висувається поняття «чисте пізнання» з його ноєзо-ноематичною структурою конституювання феноменологічних об'єктів – феноменів. У зв'язку з цим сфера феноменологічних досліджень розширюється до сфери часовості та пов'язаної з нею проблеми інтерсуб'єктивності. Звідси постає проблема можливості сенсових умов зв'язків індивідів як духовних сутностей-монад (праця Г. «Картезіанські медитації», 1930). В останній (опублікованій вже по смерті Г. у 1954) праці «Криза європейських наук та трансцендентальна феноменологія» проблема інтерсуб'єктивності набирає парадоксального характеру (людська суб'єктивність, з одного боку, є конституюючим світ суб'єктом, а з іншого – існуючим у світі об'єктом). Передумовою інтерсуб'єктивності постає конкретний світ-феномен – «життєвий світ», який є суб'єктивно-співвідносним світом – «горизонтом» усіх наших цілей і устремлінь, які так чи інакше набувають предметної реалізації. Він постає як напередданий і співвіднесений з нашою суб'єктивністю, яка неперервно «означає» предмети і відношення світу життя. Розвиток природознавства (ще з галілеєвих часів) пов'язався із забуванням «життєвого світу» як сенсорного фундаменту науки, що неминуче призвело в наш час до кризи європейської науки, що по суті є кризою європейського людства. Адже саме в «життєвому світі» (*Lebenswelt*) суб'єктивність ученого набуває досвіду сенсовіднесеності до світу. Суть кризи – в диктатурі об'єктивізму, яка спотворила (затьмарила) цінність раціональності, поставивши її над прірвою бездуховності, антигуманності.

По смерті Г. у 1939 у США було створене Міжнародне феноменологічне тов-во, засновники якого видали «Нариси в пам'ять Едмунда Гуссерля» (1940) і поклали початок часопису-квартальнику «Філософія і феноменологічні дослідження», першим редактором якого став амер. учень Г. М. Фарбер. Серед учнів Г. – такі видатні представники світової філософської думки як *М. Гайдергер*, *М. Шелер*, *Р. Інгарден*, *Н. Гартман*, *А. Койре* та ін. Серед них знаходимо і київського філософа *Г. Шпета*, грузинського історика філософії *Ш. Нуцубідзе*, рос. філософа *О. Лосева*, латиського філософа *Т. Целмса*.

З ім'ям Г. пов'язана діяльність Геттінгенської та Мюнхенських шкіл феноменологічної філософії. Активно працюють Архіви Г. у Лувені (Бельгія) і Кельні (ФРН). Лувенський Архів видає багатотомне зібрання творів Г. – «Husserliana».

ГЬОСЛЕ (Hosle) Вікторіо (нар. 1960) – нім. філософ, представник практичної філософії. З 1988 асоційований проф. Нової школи соціальних досліджень у Нью-Йорку, з 1992 проф. загальної вищої школи в Есені. Коло наукових інтересів – етика, метафізика, філософія політики, філософія техніки.

Осн. твори: «Істина та історія» (1984), «Система Гегеля» (1987), «Криза сучасності та відповідальність філософії. Трансцендентальна прагматика, граничне обґрунтування та етика» (1990), «Практична філософія в сучасному світі» (1995).

Здійснив трансформацію трансцендентальної прагматики *К.-О. Апеня* на основі реабілітації об'єктивно-ідеалістичної метафізики (*Г.В.Ф. Гегель, Г. Йонас*). Г. наголошує на необхідності апіорних структур об'єктивного розуму, які є підставою суб'єктивності, інтерсуб'єктивності та буття загалом. Поєднання трансцендентальної філософії з метафізикою дає змогу онтологічно обґрунтувати моральні належності. Г. прагне довести матеріальну етику цінностей, яка б відповідала викликам науково-технічної цивілізації.

Автор циклічної теорії в історії філософії.

ГАДАМЕР (Gadamer) Ганс-Георг (1900-2002) – нім. філософ, основоположник філософської герменевтики як «філософії розуміння». Вивчав філософію в Бреслау (Вроцлав) і Марбурзі (тут же здобув і класичну філологічну освіту); учень П. Наторпа, Н. Гартмана, Е. Гуссерля, М. Шелера і М. Гайдеггера, викладав у Марбурзі, Кілі, Ляйпцігу (у 1947-49 – ректор ун-ту), Франкфурті-на-Майні, Гайдельберзі.

Розуміння тлумачиться Г. як спосіб існування людини, при цьому головний наголос робиться на онтологічному «повороті» розуміючого пізнання. Через це універсальним способом освоєння світу в Г. є «досвід» (дійсність не просто «пізнається» в теорії, але головним чином «випробовується» життям). Звідси Г. говорить переважно не про пізнання, а про «досвід життя» (і похідні від нього «досвід історії», «досвід мистецтва» та ін.). «Інструментом» формування досвіду

виступає мова, якою задаються вихідні форми орієнтації у світі. Важливу роль у герменевтичному вченні Г. відіграють дорефлективні способи освоєння світу людиною, що діють на рівні «передрозуміння» (переднаміри, передвбачування, передсхоплювання та ін.), інакше кажучи, рефлексивно-теоретичне пізнання світу в Г. зумовлюється допредикативними формами знайомства з реальністю. Основна такого роду форма – «передрозсудок» (Urteil – «передрозсуд»). Глибинною характеристикою буття в Г. є історичність – ситуація, в якій віднаходить себе людина. Спроба стати на позиції позаісторичності є, за Г., ілюзією новоєвропейської філософії від Декарта до Гуссерля. Долається така позиція «інструментом» гри. Істину, вважає Г., неможливо редукувати до її «новочасного» (XVII-XIX ст.) уявлення, оскільки вона є характеристикою не пізнання, а самого буття. Істина не пізнається, а «здійснюється». Тому інтерпретація тексту в Г. означає не відтворення первісного (авторського) тексту, а створення сенсу тексту заново. Інтерпретація культурної традиції, за Г., – діалог із традицією, який стає самостійним джерелом філософського знання – максимальною активізацією змісту традиції в контексті сучасного знання (в дусі ідеї «повторення – Wiederholen – Гайдеггера).

Програмна праця Г. – «Істина і метод» (1960) – розкриває не стільки зв'язок істини з методологією пізнання, скільки їх цілком певну несумірність. Г. показує, що спосіб пізнання, пов'язаний з наукою і методом, що є її основою, не єдиний (і тим паче – універсальний); науково-теоретичний підхід до освоєння світу є лише одним із можливих. Ще Дільтей, долаючи обмеженість позитивістських орієнтацій історичної науки, запропонував для осмислення минулого не просто пояснення його науковою традицією, але й розуміння його як унікально-індивідуальної події. Проте й у такий спосіб проблема розуміння не розкривається – для цього не досить «переміщення» інтерпретатора в «горизонт» автора. Необхідне «зрощення» їхніх «горизонтів», а це можливо зробити лише за допомогою мови, яка є особливою реальністю, всередині якої й перебуває людина, і лише в стихії мови реалізується розуміння людьми одне одного. Більше того – не тільки мова є основною умовою людського буття, але й «буття, яке може бути зрозумілим, є мовою».

ГВАТТАРІ (Guattari) Фелікс (1930-1992) – франц. психіатр та психоаналітик. Один із авторів концепції *шизоаналізу* та просторової моделі філософського мислення.

Осн. праці (у співавт. з Ж. Дельозом): «Капіталізм та шизофренія» (т. 1 – «Анти-Едіп», 1972; т. 2 – «Тисяча плато», 1980); «Що таке філософія?» (1991).

Здійснював дослідження проблем шизофренії. Захоплювався психоаналізом, але згодом виступив із критикою концепцій З. Фрейда, Ж. Лакана та Г. Маркузе. Створена у співавторстві з Ж. Дельозом концепція шизоаналізу, спрямована на подолання психоаналітичних ідей та критику репрезентації.

У роботі «Капіталізм та шизофренія» Г. та Дельоз реабілітують продуктивне бажання, яке експериментує і творить. Воно не ототожнюється з нестачею, а визначає позитивність та стверджувальну силу. Здійснюючи філософсько-психологічний аналіз класичного відношення, встановленого між бажанням і нестачею, автори вважають себе спадкоємцями Спінози та Ніцше.

У роботі «Що таке філософія?» Г. та Дельоз розглядають філософію як креативну діяльність, що розгортається в просторі, а не в часі. Філософія постає як мистецтво формування і винайдення концептів.

ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (1904-1976) – нім. філософ, представник «філософської антропології», вивчав філософію, германістику, історію мистецтв, фізику й зоологію, слухав лекції М. Шелера і Н. Гартмана; у 1933 вступає до нацистської партії; очолює кафедру у Франкфурті-на-Майні, з 1940 – керівник Ін-ту психології у Відні; з 1944 воює на Східному фронті, поранений; після війни знятий з посади, але згодом працює в Австрійській АІІ, у 1962-69 – проф. Вищої техн. школи в Аахені. Наприкінці 1930-х захоплюється антропологічною тематикою; гол. праці: «Людина. Її природа і становище у світі» (1940), «Первісна людина і пізня культура» (1954), «Мораль і гіпермораль» (1969) та ін. Людина, за Г., не є ані Божественним творінням, ані продуктом біологічної еволюції, вона є «недостатньою» істотою (сама ідея такого розуміння людини запозичена в Й.Г. Гердера). «Недостатність» людини виявляється в нерозвиненості в неї інстинктів, з іншого боку вона визначається надміром подразнень –

звідси впливає ситуація людини як «відкритої світові істоти». «Відкритість світові» спонукує людину до активної діяльності. Як діяльна істота, вона не просто живе, але й «веде» життя. Ведення життя (Lebensführung) виробляє здатність діяти «символічно» (мислити); користування символами призводить до появи мови, остання ж робить можливою комунікацію з іншими людьми в просторі й часі на відстані. Це, у свою чергу, звільняє людину від безпосереднього тиску потреб, що робить можливим планування діяльності. Такий спосіб діяльності дає змогу людині позбутися безпосередньої «прив'язки до предметів» і робить можливим абстрактне мислення. Все це робить людину «культурною» («неприродною») істотою – Kulturwesen.

ГЕНОН (Guenon) Рене-Жан-Марі Жозеф (1886-1951) – франц. філософ, засновник т. зв. «філософії традиціоналізму». Філософські інтереси переважно зосереджені на дослідженні проблем релігії, міфології та проблем діалогу між Заходом та Сходом. Його творча спадщина вписується як в контекст західної, так і східної цивілізації. Після прийняття ісламу (1912) під іменем Абд-аль-Вахд-Яхья («Служитель Єдиного») став відомий як один із найбільших мусульманських теологів ХХ століття.

Осн. роботи: «Криза сучасного світу» (1946), «Велика Тріада» (1957), «Етюди з індуїзму» (1968).

У своїх творах Г. виступає як критик західної цивілізації. Вважає, що Європа втратила справжню інтелектуальну культуру, а в житті звичайного європейця домінує сентиментальність. Мету власної діяльності визначав як донесення до свідомості європейця одвічних істин, забутих Заходом і збережених на Сході. Це має сприяти, на його думку, поверненню європейців до діалогу, а отже, до збагачення себе через знайомство з традиційними вченнями Сходу.

У центрі його досліджень знаходиться поняття «традиція», механізми його функціонування, співвіднесення його з філософією та релігією. Г. вказує на те, що цивілізація Сходу за своїм характером є традиційною. На противагу цьому західна цивілізація втратила свій зв'язок із традицією, надавши перевагу змінам, новаціям. Головною відмінністю, що їх роз'єднує, є різна спрямованість: на Сході – у минуле, на Заході – у майбутнє.

За Г., значення «традиції» визначається конкретним смислом, що зберігається і передається. Традиція – це сума надлюдських знань, що колись були отримані через Божественне Одрокровення. Г. поділяє традицію на езотеричну та екзотеричну. Остання з'являється в історії людства як спроба збереження в незмінному вигляді принаймні форми Одрокровення, коли вже неможливо зберегти зміст. Одним із способів «зовнішнього збереження є релігія, що виступає як оболонка традиції. Езотерична традиція складається з ядра – метафізики та периферії – сукупості т. зв. традиційних наук (астрологія, магія, алхімія, а також «традиційні» математика, географія, лінгвістика і т. д.).

На його думку, філософія – це суто європейське явище, тому використання даного терміна щодо інтелектуальних феноменів Сходу є некоректним. Г. послідовно відокремлює метафізику від решти філософських наук. Вважає, що істинна метафізика має універсальний характер і є самодостатньою: вона – це єдиний вид знання, що не заснований на чому-небудь, крім самої себе. Метафізика – це знання універсальних принципів, з яких усе виводиться.

Він порівнює різні традиції з дорогами, що ведуть до єдиного центру. Символіка «осілої людини» та становище кочівника використовуються ним як принцип класифікації усіх видів людської діяльності взагалі. «Осілі» створюють просторові мистецтва, а кочівники – фонетичні мистецтва (музику, поезію і т. д.). Г. вважається одним із найвпливовіших європейських філософів езотеризму.

ГЛЮКСМАН (Glucksmann) Андре (нар. 1937) – франц. філософ, один з лідерів т. зв. «нових філософів», працював асистентом Р. Арона, активний учасник студентського руху 1960-70-х, прихильник маоїстської версії марксизму. Розглядав війну як головний феномен цивілізації («Розмисел про війну», 1967). Війна існує у двох іпостасях – як абсолютне знищення, і як система опору такому знищенню – революції. Суть соціуму, за Г., полягає у стосунках панування і підкорення, що втілюються в державі та призводять до тоталітаризму; ідейним джерелом останнього є марксизм, необхідність спростування якого і стала для «нових філософів» об'єднавчим принципом. Досягнення свободи в «одержавленому» суспільстві неможливе, оскільки в останньому завжди незримо присутній Державець, що створив

і суспільство, і його закони. Суспільство в принципі не є вільним, оскільки будучи спільнотою «рівних» вводить дисципліну – цей всезагальний раціональний принцип» поневолення. Головні «винуватці» зростаючого тоталітаризму – творці «революційних теорій» – Фіхте, Гегель, Ніцше і Маркс, оскільки саме вони у своїх творах («текстах») виражають «дискурс Володаря». Можливість протистояти подібним вченням міститься у творчості мислителів, які, як твердить Г., не будують «позитивних теорій», а вчать «розкривати заблудження» – Декарт, Сократ та ін. Уникнути катастрофи, вважає Г., можливо, але суспільство, здатне реалізувати гуманізм і зберегти одиничне, засуджене на «самотність».

ГОНСЕТ (Gonseth) Фердинанд (1890-1975) – швейц. філософ і математик, проф. Політехнічної школи в Цюріху, представник неораціоналізму, автор програми історико-генетичного дослідження математики. Опозиції об'єктивного і суб'єктивного, теоретичного і експериментального, думки і даного і т. п. не мають самостійного сенсу, вони визначаються взаємкорелюванням у пізнавальному динамізмі. Сама по собі реальність не є чимось даним, оскільки постійно конститується активністю суб'єкта. Математичні поняття не охоплюються цілковито аксіомами, але вбирають у свій зміст увесь процес свого формування – тому будь-яка аксіоматика містить у собі інтуїтивні «лишки». У «відкритій методології» (вираз Г.) немає ані абсолютних начал, ані абсолютних норм обґрунтування пізнання. Рух пізнання щоразу повертається до своїх передумов, коректує і корелює їх у розмаїтті методологічних стратегій.

ГУДМЕН (Goodman) Генрі Нелсон (нар. 1906) – амер. філософ і логік. Нар. в Сомервільлі, штат Массачусетс. Проф. Гарвардського ун-ту (з 1967). Розробив систему строгої номіналістичної мови для опису світу.

Г. критикує логіко-математичний платонізм за використання загальних понять (напр., «клас»). Аналізуючи поняття «подібність», він приходить висновку, що в результаті об'єктивації подібностей виникає помилкова думка, начебто властивості та якості існують так само, як й інші речі. За Г., вибір вихідних термінів тієї чи іншої системи опису світу визначається суто прагматичними міркуваннями,

насамперед вимогою простоти і зручності. На відміну від близького йому за багатьма питаннями В. Куайна, Г. надає перевагу для опису структури світу феноменалістичній, а не фізикалістській мові. Разом з тим, він розглядає чуттєві дані як результат раціональної реконструкції й інтерпретації. За Г., порівняння описів світу із самою «реальністю» нездійсненне, адже можливо порівняти лише одні версії опису світу з іншими. Замість класичного поняття «істина» як кореспонденції Г. уводить поняття «правильність» як відповідність переконанням і принципам тієї чи іншої системи опису. Він виходить з плюралізму систем, вважаючи, що не тільки наука й повсякденне знання, але й різновиди мистецтва – можливі версії опису світу. Естетичний досвід сновнений не лише емоційного, але й когнітивного змісту. Мистецтво, як і наука, сприяє загальному прогресу розуміння та знання.

У галузі формальної логіки Г. займається побудовою екстенсіоналістської теорії значення як теорії референції для вирішення проблеми синонімії. Він досліджує роль диспозиційних предикатів в описі світу, формулює «парадокс підтвердження», який свідчить про те, що відношення підтвердження не має точного дедуктивного характеру. Г. здійснює експлікацію фундаментальних принципів для побудови індуктивної логіки. У цьому зв'язку він також досліджує логічні аспекти проблеми передбачуваності.

Осн. праці: «Структура наочності» (1951), «Факти, вигадка і прогноз» (1954), «Мови мистецтва» (1968), «Проблеми та проект» (1972), «Шляхи створення світу» (1978).

ДАММІТ (Dummett) Майкл Ентоні Ердлі (нар. 1925) – брит. аналітичний філософ і логік. Нар. в Лондоні. Навчався в Оксфорді, з 1950 до 1979 викладав у Бірмінгемському і Оксфордському ун-тах. З 1979 обіймає посаду проф. логіки в Оксфорді. Найбільший вплив на формування поглядів Д. справили філософські ідеї Фреге й пізнього Вітгенштайна, інтуїціоністська філософія математики і неопрагматизм Куайна.

Головна сфера досліджень Д. – філософія мови, якій він приписує роль інтегруючого центру в філософії. Філософія мови лежить в основі метафізики: тільки вивчивши мову, ми можемо пізнати світ, і лише через аналіз мови ми можемо аналізувати мислення. На думку Д., першим ключову роль філософії мови усвідомив Фреге, тому аналітичну

філософію варто коротко визначати як «постфреґівську». У двох великих роботах – «Frege» (1973) й «Інтерпретація філософії Frege» (1981) – Д. критично переробляє теорію значення Frege. Він підкреслює, що мова слугує не тільки для вираження думки, це насамперед соціальне явище, а її головна функція – комунікативна. Центральне завдання філософії мови Д. вбачає у створенні систематичної теорії значення. У принципах цієї теорії виразно формулюється наявне й імпліцитне знання, що виявляється в практиці використання нами мови. Така теорія повинна бути теорією про те, що означає розуміти мову, і в цьому сенсі вона повинна бути «повнокровною», тобто не повинна спиратися на жодні припущення про те, що мовець уже розуміє якісь мовні вирази. Разом з тим, Д. не приймає і холістського трактування розуміння: він не згоден із тим, що розуміння окремого положення передбачає розуміння мови в цілому, хоча й готовий визнати, що розуміння будь-якого речення залежить не тільки від розуміння слів, з яких воно складається, але й від розуміння значного фрагмента мови. Систематична теорія значення повинна ґрунтуватися на атомарній (вихідна одиниця – окреме слово) чи молекулярній (вихідна одиниця – окреме речення) моделі мови. Однак Д. відкидає ту точку зору, що розуміти речення – це знати умову його істинності. Ми часто розуміємо речення, хоча не в змозі встановити умови їх істинності. Більш того, в мові наявна величезна кількість речень, умови істинності яких ніколи не будуть нам відомі, оскільки вони недосяжні для наших пізнавальних здібностей. Єдине вирішення цієї проблеми Д. вбачає в тому, щоб відмовитися від принципу двозначності, відповідно до якого кожне речення є істишим чи хибним зовсім незалежно від нашого знання про світ. У цьому рішенні позначається вплив інтуїціоністської філософії математики. Виходячи з цього, Д. пропонує визначати як істинні чи помилкові тільки «ефективно розв'язувані» висловлювання, тобто ті, які ми можемо верифікувати. Верифікованість висловлювання означає, що в нас є можливість невдовзі опинитись у ситуації, коли це висловлювання можна ствердити або заперечити. Поняття «стверджуваність» стає центральним у верифікаціоністській семантиці Д., де верифікація охоплює досить широкий спектр процедур – від вказування на деякий чуттєвий досвід до математичного доведення. Надалі він спробував побудувати фальсифікаціоністську семантику. На основі цих семантичних ідей

Д. формулює свій аргумент проти реалізму. Його головна теза в праці про реалізм полягає в тому, що розбіжність між реалістами та їх супротивниками стосується не класу сутностей (фізичних об'єктів, ментальних подій, математичних об'єктів і т. д.), а класу тверджень про ці сутності. Реалісти, приймаючи принцип двозначності, вважають, що твердження розглянутого класу мають об'єктивне істинісне значення незалежно від нашого знання про світ. Свою позицію Д. визначає як «антиреалізм».

«ДВІ ДОГМИ ЕМПІРИЗМУ» («Two Dogmas of Empiricism», 1951) — праця амер. логіка та філософа науки В. Куайна. Написана під впливом знайомства та співпраці з Р. Карнапом і А. Тарським, після обговорення проекту Карнапа, що отримав назву «Значення та необхідність» (1947).

Першою з «догм» Куайн називав розмежування позитивістами аналітичного і синтетичного знання. За Карнапом, таке розмежування мало величезне значення для філософії науки. Куайн, спираючись на прагматизм, що описує «холістичний характер експериментального контролю», намагався довести, що чітке розмежування провести неможливо. Поняття «аналітичне» тут визначається через поняття «синонімія», але вона не є істиною в останній інстанції. Отже, за Куайном, критерій розмежування залишається прагматичним.

Другою з «догм» є радикальний редукціонізм — «персконання, що кожне осмислене твердження еквівалентне деякій логічній конструкції з термінів, що посилаються на безпосередній досвід». Дотримуючись цієї позиції, емпіристи вважали, що будь-яке синтетичне судження асоційоване лише в одну сферу чуттєвих даних та будь-яку пропозицію можна взяти окремо від інших і, перевіривши її, підтвердити або спростувати. Куайн стверджував, що перевірка має підлягати тільки «поле науки» в цілому: «Мое контрприпущення, яке суттєвим чином впливає з учення Карнапа про фізичний світ у «Aufbau», полягає в тому, що наші твердження про зовнішній світ постають перед судом чуттєвого досвіду не індивідуально, а тільки як суцільне тіло».

Отже, за Куайном, немає ніякої першої філософії, на яку можна було б спиратись як на фундамент, а, отже, теорія має обґрунтовувати сама себе; різні науки розуміються в певній сукупності — метафорично, як «корабель», що складається з різних частин і водночас є чимось цілим (грецьк. ὅλος — цілий, звідси — «холізм Куайна»).

Гіпотези (речення), мовби сегменти ланцюжків, скріплені між собою. Коли не витримує перевірки один сегмент, то він просто відкидається, але при цьому «тіло» теорії в цілому зберігається, чого не може бути при ізоляціоністському підході. За Куайном, наші речення про зовнішній світ постають перед трибуналом чуттєвого досвіду не індивідуально, а тільки як єдине ціле. Пізніше Куайн пом'якшив позицію «радикального холізму» своїх перших творів.

Філософія науки Куайна значною мірою впливає з двох його принципових настанов – біхевіоризму та номіналізму. Біхевіоризм Куайна полягає в тому, що свідомість і мислення людини розглядаються згідно з проявами її поведінки, не лише рухів, але й проявами вербальними та емоційними. У центрі уваги – схема «стимул-реакція». Свідомість та мислення розглядаються остільки, оскільки вони проявляють себе у відповідях на стимули, що надходять від зовнішнього середовища. Біхевіоризм Куайна доповнює його номіналізм, що приймає як реально існуючі одиничні емпірично спостережувані предмети.

ДВОРКІН (Dworkin) Роналд (нар. 1931) – амер. філософ, теоретик сучасного лібералізму в галузі права. Автор концепції прав і свобод, яка ґрунтується на засадничих принципах теорії справедливості *Дж. Ролза*. Надає пріоритет колективним правам над індивідуальними. Осн. роботою можна вважати «Серйозний погляд на права», що складається зі споріднених загальним спрямуванням досліджень.

Осн. роботи: «Серйозний погляд на права» (1977), «Принципи міри» (1985), «Імперія закону» (1986), «Філософські зауваження про *Senile Dementia*» (1987), «Закон свободи» (1996).

Д. піддає критиці теорії утилітаризму та правового позитивізму, що беруть початок у філософії Є. Бентама, критикуючи сучасні різновиди правового позитивізму (засновником якого вважає Е. Берка), також висловлює невдоволення лібералістичною теорією спонтанного порядку *Ф. Гаєка*, стверджуючи про те, що сам він обстоює ідею особистих прав.

Розглядаючи погляди на права в теоретичному та практичному аспектах, Д. зупиняється на розмірковуваннях як про норми права, так і про конкретні органи державної влади, що мають здійснювати загальнозначущі принципи суспільного порядку.

Засновком власної ліберальної теорії Д. вважає засадничий принцип теорії справедливості Ролза – право на рівність, яке розуміється як право на рівне піклування та повагу. Пріоритет права на рівне піклування та повагу означає пріоритет колективної мети над індивідуальними цілями. Індивід має право здійснювати індивідуальні цілі на противагу колективним лише в тому випадку, коли дотримання колективної мети є причиною індивідуальної шкоди. Право на піклування і повагу є джерелом загальної влади колективних цілей і особливих обмежень їхньої влади, що обґрунтовують конкретніші права.

ДЕВІДСОН (Davidson) Доналд (нар. 1917) – амер. філософ. Нар. в Спрингфілді (шт. Массачусетс). Закінчив Гарвардський ун-т. Викладав у Стенфордському, Принстонському, Чиказькому ун-тах, а також в ун-ті Рокфеллера. З 1981 – проф. Каліфорнійського ун-ту в Берклі.

Д. розробляв теорію дії, теорію пізнання, філософію свідомості й теорію значення. Одна й та сама подія описується різним чином: взята в ментальному плані, вона виступає як підстава дії, узята у фізикалістському плані – як причина дії. Це означає, що ментальні й фізичні події можуть перебувати в причинно-наслідкових відносинах. Однак строгих психофізичних законів, тобто законів, що пов'язують ментальні й фізичні події, не існує. У праці «Ментальні події» (1970) філософ показує, яким чином три вищевикладених припущення можуть бути приведені у взаємну відповідність. Хоча строгого закону, що встановлює зв'язок між ментальним описом події та фізичною дією, не існує, проте є строгий закон, що встановлює зв'язок між фізикалістським описом цієї події та дією. Позицію Д. називають «аномальним монізмом»: монізм цієї позиції полягає у ствердженні тотожності ментальних подій з фізичними, а аномалія – в запереченні психофізичних законів.

Природна мова має «композиційну» природу, тобто можливість нескінченного утворення нових речень. Для адекватного відображення цієї природи Д. пропонує спиратися на рекурсивну теорію істини, запропоновану А. Тарським. Ця теорія дозволяє для кожного речення мови L сформулювати теорему в метамові M. Ця теорема має форму «Т»: «s' є істинним, якщо і тільки якщо 'p'» (при цьому 's' означає речення мови L). Якщо виходити з того, що значення речення визначене умовою його істинності, то «Т» задає значення речення мови L, не використовуючи при цьому самого поняття «значення».

Щоправда, застосування «Т» у теорії значення проблематичне, оскільки «Т» усього лише вимагає, щоб позначене через 's' речення було еквівалентним 'р' у плані істинності або хибності. Але таку еквівалентність можуть мати і речення з різними значеннями. Способи, що дозволяють обійти ці утруднення в процесі емпіричної розробки і перевірки теорії значення, Д. демонструє в роботі «Радикальна інтерпретація» (1973). При тлумаченні невідомої мови, на його думку, потрібно дотримуватися «правила поблажливості». Це правило вимагає розглядати переконання того, хто говорить, як логічно пов'язані й такі, що відповідають навколишньому світу.

ДЕКОНСТРУКЦІЯ – 1) Філософська школа, що виникла у Франції наприкінці 60-х і стала своєрідною реакцією на різноманітні філософські та теоретичні рухи ХХ ст., серед яких особливе місце займають гуссерлівська феноменологія, лінгвістична концепція де Соссюра та погляди франц. структуралістів, психоаналітичні дослідження Фрейда та Лакана. Д. мала найбільший вплив на англо-амер. літературознавство.

2) Головне поняття, на якому ґрунтується постструктуралістсько-постмодерна практика аналізу текстів; запроваджене Ж. Лаканом, детально розроблене та теоретично обґрунтоване в роботах Ж. Дерріда.

Сутність Д. як методу дослідження тексту полягає у відшукуванні в останньому внутрішніх, глибинних суперечностей, а також таких прихованих смислів, які породжуються залишками дискурсивних практик минулого у вигляді певних мовних кліше, які, у свою чергу, під впливом мовної практики наявної епохи підлягають перетворенню незалежно від позиції автора тексту. Внаслідок цього в тексті виникають т. зв. «лакуни» та невизначеності, виявити і проаналізувати які й покликана Д.

На думку англ. дослідника Е. Істхоуна можна виокремити п'ять типів Д.: 1) критика, яка демонструє спосіб конструювання тексту й виявляє ті засоби репрезентації, які його породжують; 2) виявлення інтердискурсивних залежностей дискурсу, тобто тих елементів, які запозичені з інших сфер знання (деконструкція Фуко); 3) «лівий деконструктивізм», мета якого полягає в знищенні категорії «література» за допомогою виявлення тих дискурсивних та інституціональних практик, на яких вона базується; 4) амер. деконструкція, що ґрун-

тується на саморефлексивній іронії тексту; 5) деконструкція Ж. Дерріда, яка є критичним аналізом бінарних опозицій, внаслідок якого члени опозицій змінюють ступінь значущості, релятивізуються їх відношення, порушується або взагалі знищується протистояння між ними.

ДЕЛЬОЗ (Deleuze) Жіль (1925-1995) – представник постмодерністського напрямку у франц. філософії, інтерпретатор та деконструктор історико-філософських текстів.

Осн. роботи: «Марсель Пруст та знаки» (1965), «Бергонізм» (1966), «Розрізнення та повторення» (1968), «Логіка смислу» (1969), «Капіталізм та шизофренія (у співавт. з Ф. Гваттарі; т. 1 – «Анти-Едіп», 1972; т. 2 – «Тисяча плато», 1980), «Фуко» (1986), «Що таке філософія?» (1991, у співавт. з Ф. Гваттарі), «Критика та клініка» (1993).

Для розуміння основних ідей Д. потрібно враховувати особливості епохи його творчості – це т. зв. «інформаційне суспільство», коли духовно-інформаційний сектор займає домінуюче положення в структурі людської життєдіяльності. Наслідком цього є те, що в онтологічних побудовах кін. ХХ ст. спостерігається тенденція «елімінації суб'єктивності», точніше, елімінації підлягає індивідуальний людський суб'єкт, людина як «самість», «Я», особистість. Тому одним з основних понять у Д. виступає «світ», яке позбавлене суб'єктно-об'єктного відношення, а представляє т. зв. світ культури – рухливу множину «текстів», у яких губиться та розчиняється свідомість окремого індивіда та його діяльність. Мислення, свідомість та пізнання в Д. є лише проєкціями віртуальної реальності, які дають можливість світу культури, що є рухливою множиною текстів, функціонувати в часі та просторі. Для того, щоб світ культури існував у часі та просторі, потрібний певний каркас, ще одна проєкція віртуальної реальності, та конструкція, на якій він зможе утримуватись. У Д. роль такої конструкції відіграє *ризом*. Це термін, запозичений з ботаніки, який означає кореневу систему рослини, позбавлену центрального (головного) відростку, в результаті чого сітка переплетеного коріння є субстанціонально рівнозначною.

Ще одне поняття, яке вводиться Д. у сферу філософського дискурсу – «*шизоаналіз*». Мета шизоаналізу – дослідження трансцендентного несвідомого замість метафізичного; Д. намагається проаналізувати, в чому виявляється специфіка лібідозних поривань,

як вони репрезентуються в політиці та економіці й таким чином довести, що бажання може бути детерміноване бажанням власної репресії, притаманним самому суб'єктові бажання. Взагалі поняття «бажання» виступає засадничою категорією шизоаналізу і замінює собою ідеологію, оскільки воно пронизує всі сфери людської життєдіяльності. Історія в розумінні Д. і Гваттарі — це «стан функціонального порушення рівноваги», для якої характерні конфлікти, зміни, бунти, розколи та ін. Шизоаналіз знімає антагонізм буття та свідомості, суб'єкта і об'єкта, виробництва природного та виробництва бажання.

ДЕННЕТ (Dennett) Деніел (нар. 1942) — амер. філософ. Нар. в Бостоні (шт. Массачусетс). Одержав освіту в Гарварді й Оксфорді. У 1965, після захисту дисертації під керівництвом Г. Райла, став викладачем Каліфорнійського ун-ту, з 1971 — проф. філософії ун-ту Тафта.

Від своїх учителів Куайна і Райла Д. перейняв строго натуралістичну, антикартезіанську концепцію свідомості й досліджував емпіричні підгрунтя свідомості, запропонувавши оригінальні філософські інтерпретації природничонаукових явищ. Тексти Д. поєднують філософську аргументацію з конкретними прикладами, що апелюють до безпосереднього досвіду читача.

У філософському середовищі Д. відомий насамперед концепцією «інтенціональної настанови». Згідно з цією концепцією, щоб зрозуміти колишні дії якого-небудь індивіда й передбачити його майбутні дії, ми звертаємося до його переконань і бажань. За Д., ми вдаємося до пояснення за допомогою уяви про інтенціональну настанову, тобто пояснюємо деяку поведінку за допомогою звертання до переконань і бажань того, хто вчиняє дію.

До таких ситуацій можна застосувати й іншу настанову, наприклад «проектну» чи фізикалістську. Ми застосовуємо до речей фізикалістську настанову, якщо при поясненні та передбаченні їхньої поведінки спираємося винятково на закони фізики. Однак фізикалістське пояснення, за Д., не ближче до дійсності, ніж пояснення в рамках інтенціональної або «проектної» настанови. Усяке пояснення легітимне тією мірою, якою відповідає конкретним, пов'язаним з визначеним контекстом, потребам. Д. полемізує з поглядами, що тільки людина має переконання і бажання, тоді як говорити про переко-

нішня і бажання тварин, клітин організму й обчислювальних машин можна лише в метафоричному сенсі. Філософ вважає вірним протилежне уявлення: переконання й бажання в людини мають іншу фізичну «природу», ніж клітини й обчислювальні машини. У цьому сенсі можна говорити про різні типи свідомості, властиві різним істотам.

Мати ментальні стани – ще не означає мати свідомість. Щоб мати ментальні стани, досить виявляти відповідну поведінку, засновану на уявленнях. Щоб мати свідомі ментальні стани, необхідно володіти здатністю «репрезентувати» власні ментальні стани. На думку Д., здатність до конструювання таких репрезентацій «другого порядку» тісно пов'язана зі здатністю до мови. Істоти, що не мають у своєму розпорядженні мови, не мають і свідомості – навіть у тих випадках, коли їм можуть бути приписані ментальні стани.

Осн. твори: «Зміст і свідомість» (1969), «Інтенціональний підхід» (1987), «Пояснення свідомості» (1991).

ДЕРРІДА (Derrida) Жак (1930-2004) – франц. філософ, представник постмодерністського напрямку, деконструктивіст. Він зробив спробу розвинути і переглянути існуючі у філософській літературі принципи подолання традиційних цінностей та переосмислення встановлених стереотипів мислення.

Осн. твори: «Голос та феномен» (1967), «Письмо та відмінність» (1967), «Про граматику» (1967), «Розрізнення» (1972), «Межі філософії» (1972), «Позиції» (1972), «Поштова картка: Від Сократа до Фрейда і далі» (1980), «Про дух: Проблема Гайдеггера» (1987), «Психея: Відкриття другого» (1987).

Головне завдання Д. – це «деконструкція» метафізики, тобто усталених філософських принципів, категорій та понять. Його мета – навіть не просто критика філософії, а «структуральний» перегляд основних її засад.

Одна з головних тем Д. – критика логоцентризму, який розуміється ним як орієнтація на примат усного слова над письмовим, що є наслідком метафізики «присутності», тобто систем, побудованих навколо міфологем сакрального центру (Бог, Природа, Людина, Сенса Життя тощо), які відволікають увагу від проблематики письма та гри означальних. Одним із засобів такої критики виступає граматику, яку сам Д. характеризує так: «вона включає та обмежує науку; вона

повинна дати нормам науки вільно та строго функцію вати у своєму повному власному письмі; вона маркує і водночас розхитує межу, яку окреслює поле класичної науковості» (Жак Деррида в Москві. – М., 1993. – С. 171.)

Центральне місце в концепції Д. належить поняттю «письмо» (l'écriture), яке розглядається як процес, що неперервно розгортається, не знає ні початку, ні кінця, ні дискретних фаз та станів. Д. стверджує, що письмо існувало раніше мови, поза як кожний новий вислів пишеться на поверхні попередніх висловів, немає і ніколи не було – ні як вихідної точки, ні як теоретичного ідеалу – якогось початкового стану, який би уже не був написом, нанесеним на поверхні чогось іншого.

Намагаючись вирвати мову з положу метафізики та логоцентризму, Д. всебічно розглядає поняття «означальне», «означуване», «знак» як єдність цих двох складових. Породжувачем першого означуваного є душа, голос – породжувач перших символів. Рухи душі виражаються за допомогою мови, у цих випадках голос ближче за все до означуваного, всі письмові означувані в такому випадку є похідними, технічними. Письмо залишається залежним від логоцентризму, який є також і фоноцентризмом, від абсолютної близькості голосу та сенсу буття. Тому головною причиною метафізики є панування в західній культурі фонетичного письма. Традиційно у фонетичному письмі знак розуміється як дихотомія літери та звуку, фонетичних і нефонетичних складових. На противагу фонетичній з'являється алфавітна писемність, що існує в знаках знаків. Алфавітне письмо немовби репрезентує мовлення, але водночас і підпорядковане йому. Тому Д. намагається показати, що не існує фонетичного письма в чистому вигляді, що фонологія меншою мірою є наслідком використання алфавіту в якійсь конкретній культурі, ніж результатом певної репрезентації.

Доводячи примат письма над усним мовленням, Д. ставить на меті відмову від тлумачення трансцендентального як тієї категорії, що позначає межу між буттям та сущим. Для позначення відмінності між ними вводяться нові поняття – «*différance*» (розрізнення) та «*tracé*» (відбиток, слід). Опозиції між природою та умовністю, символом і знаком мають сенс тільки в можливості відбитка (*tracé*). Відбиток, в якому позначається ставлення до іншого, виявляє свою можливість на всьому

«полі буття», яке метафізика визначила як «буття-присутність». Немає необґрунтованого відбитка, позаяк відбиток – це теперішнє мови.

Функції відбитка можна визначити як допоміжні, «відбиток» призначений для того, щоб доповнювати смисл того або іншого поняття, допомогти збагнути новий смисл, розширити царину сигніфікації, можливо, навіть змінити структуру тексту загалом. Без цієї категорії було б дуже складно пов'язувати знаки один з одним у процесі письма, відбиток – це речовинний знак чогось, що мало місце. У розумінні Д. це означає ніщо інше, як зняття проблеми першоначала, адже не існує абсолютного джерела смислу взагалі.

Відбиток є *différance*, який не залежить ні від якої чутливої поведінки, чутної чи видимої, фонетичної чи графічної. Д. постійно підкреслює, що розрізнення (*différance*) є систематичним породженням відмінностей. Воно чимось споріднене з гегелівським зняттям протилежностей у процесі диференціації, в результаті цього й відбувається перетворення знака, який позначає те чи інше явище, на його «відбиток». Природа знака полягає не в сутності чи у відносній відмінності, а у відбиткові (*trace*). Саме співвідносячи *différance* з поняттям «відбиток», Д. підкреслює, що *différance* не є ні субстанцією, ні вихідним абсолютном, який є засадовим стосовно всього суцього та існуючого. Відбиток, окреслений літерою «а», показує неадекватність феноменологічного та трансцендентального мовлення, в якому замикається вся філософія, ґрунтована на логоцентризмі та метафізиці присутності.

Д. проголошує пріоритет знака над позначуваною ним річчю або явищем, стверджує, що сама можливість поняття «знак» у функції вказування на певний реальний предмет передбачає заміщення його знаком і залежить від часу «схоплення» свідомістю цього предмета чи уявлення про нього. Те, що позначається знаком, ніколи в ньому не присутнє, значить, слово і смисл, слово та думка ніколи не можуть бути одним і тим самим. Теоретичним обґрунтуванням цього є своєрідна тріада: розрізнення – відбиток – археписьмо, що певним чином споріднене з гайдеггерівським «ніщо» і є умовою як мовлення, так і писемності.

ДЖЕЙМІСОН (Jameson) Фредерік (нар. 1934) – амер. філософ та критик, один із провідних сучасних марксистських теоретиків літератури, дослідник сучасної культури. Викладав у Гарвардському,

Каліфорнійському та Єльському ун-тах. Проф. Ун-ту Дюка, керівник Центру досліджень у сфері критичної теорії. У своїх працях синтезує теоретичні концепції західних марксистів – Т. Адорно, Д. Лукача, В. Беньяміна, Е. Блоха, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартра – з ідеями Г. Гегеля.

Осн. праці: «Сартр: витоки стилю» (1961), «Марксизм та форма» (1971), «В'язниця мови» (1982), «Політична несвідомість: розповідність як соціально-символічний акт» (1981), «Пізній марксизм: Адорно чи життєздатність діалектики» (1990), «*Постмодернізм чи культурна логіка пізнього капіталізму*» (1991), «Геополітична естетика: кіно і простір у світовій системі» (1992), «Культурний поворот: вибрані праці з постмодернізму» (1998) та ін.

Створюючи власну концепцію сучасної культури, Д. синтезує досягнення марксистської традиції та структуралістської методології. На його думку, історія постає перед нами як сукупність текстів, представлених у формі розповідності як соціально-символічного акту. Адекватне розуміння тексту, що є метою кожного критика, передбачає інтерпретацію, яка для Д. є діалектичною процедурою осягнення змісту тексту через виявлення взаємозв'язків на різних рівнях загальності (якими є, зокрема, структура твору, мова, суспільний лад, історія в цілому).

Тексти культури, якими Д. вважає літературні, художні, музичні твори, архітектурні композиції, кіно та ін., мають бути розглянуті в історичній перспективі, що є перспективою розвитку капіталістичного суспільства. Трьом його етапам (національний, монополістичний і мультинаціональний капіталізм) відповідають три культурні стилі – реалізм, модернізм і постмодернізм. Якщо мистецтво реалізму намагається бути істинним способом пізнання світу, а мистецтво модернізму проголошує домінування індивідуального стилю і автономію автора, то постмодернізм характеризується неможливістю цілісного бачення світу і авторського стилю. Людина постмодернізму втрачає смисловий зв'язок з історією і замикається в колі інтенсивностей. Критикуючи постмодерністську теорію, Д. констатує відсутність у ній парадигмальних моделей гуманітарного знання, таких як діалектична модель явища та сутності, семіотична модель означуваного і означника та ін. Однак постмодернізм містить у собі потенції виходу за межі капіталізму. У руйнації класичного суб'єкта Д. вбачає вихід до нової колективної суб'єктивності. Виникнення нового

історичного етапу, де соціальне ціле буде переживатись індивідом не опосередковано в естетичній формі, а безпосередньо передбачає включення до перспективи розвитку капіталістичного суспільства «четвертої можливості». Заради її здійснення Д. висуває ідею «культурного картографування» світу пізнього капіталізму.

ДЖЕЙМС (James) Вільям (1842-1910) – амер. філософ, психолог, представник філософії прагматизму. Заснував радикальний емпіризм, один із прихильників інструменталізму.

Навчався в Гарварді, де здобув медичну освіту. Вперше в Америці почав читати курс психології (1875). З 1879 викладав також філософію. Як джерела ним були використані психофізика Фехнера, еволюціоністська психологія Вундта, психопатологія, ідеї Дарвіна та Гекслі.

Осн. роботи: «Основи психології» (1890), «Моральнісне життя та філософ» (1891) «Воля до віри» (1897), «Багатоманітність релігійного досвіду» (1902), «Моральний еквівалент війни» (1904), «Прагматизм» (1907), «Плюралістичний універсум» (1909).

Філософські інтереси Д. мали науковий та релігійний характер. Філософські інтереси через вивчення медицини були спрямовані в бік матеріалізму. Релігійні переконання були протестантськими та демократичними. Інтелектуально він не міг прийняти жодну з догм християнства, але був згодний, що інші повинні вірити в них, і сам високо цінував те, що вважав християнським міфом.

Проблему цінностей Д. досліджував у роботах «Моральнісне життя та філософ» та «Воля до віри». Він вказав, що питання моралі не можуть бути вирішені шляхом звернення до чуттєвого досвіду. Факти самі по собі не можуть бути оцінені. Добро чи зло існують лише у зв'язку із запитами індивіда. Крапці ті цінності, які, реалізуючись, здатні підпорядкувати собі найменше число інших. У книзі «Воля до віри» стверджується, що ми часто змушені на практиці приймати рішення, для яких не існує ніяких достатніх теоретичних основ. Адже навіть байдикування вже є деяким рішенням. За Д., релігійні проблеми підпадають під цю рубрику.

Доктрина радикального емпіризму Д. була вперше проголошена в нарисі «Чи існує свідомість?» (1904). Основна мета роботи – заперечення відношення суб'єкта до об'єкта як основного принципу. Майже все у філософії було тісно пов'язане з дуалізмом суб'єкта та об'єкта. Якщо

не приймати існування розходження між суб'єктом і об'єктом як фундаментальне, то і розходження між розумом і матерією, і споглядальний ідеал, і традиційне поняття «істина» – все має потребу в радикальному переосмисленні.

Д. поділяв формулу рівності ментального та тілесного життя за Спенсером. Розум – це функціонально динамічний інструмент пристосування до середовища. Свідомість за Д. – це назва неіснуючої речі, вона не має права займати місце серед основних принципів, це щось на кшталт потоку думок. Те, що він заперечує, це погляд на свідомість як на річ. Є тільки одна первинна речовина, з якої складається все. Це – «чистий досвід». Пізнання – це «відношення між двома порціями чистого досвіду». Відношення між суб'єктом і об'єктом є похідним. Він визначає «чистий досвід» як безпосередній життєвий потік, що представляє матеріал для нашого наступного відображення. «Чистий досвід» для Д. є «нескінченим вітальним потоком, який постачає матеріал для наших рефлексій».

Прагматизм, за Д., – це в першу чергу нове визначення поняття «істина». Ідеї стають істинними остільки, оскільки вони допомагають нам вступати в задовільні відносини з іншими частинами нашого досвіду. Наш обов'язок пукати істину є частиною нашого загального обов'язку робити те, що вигідно.

Критерієм істинності Д. вважав корисність, вигідність, практичну успішність дій. Схиляючись у теорії пізнання до суб'єктивного ідеалізму, Д. водночас виступає як захисник релігійного світогляду, висуваючи як аргумент на користь релігії практичну корисність віри в бога.

У психології критикував асоціанізм, розвиваючи концепцію «потоку свідомості»; на противагу психології свого часу на перший план поставив принцип активності психічного життя, в якому переважають воля та практичний інтерес.

Принцип прагматизму, згідно з Д., був уперше сформульований Пірсом, що твердив про досягнення ясності в наших думках. За Д., функція філософії полягає в з'ясуванні того, яка різниця для вас чи для мене, якщо істинна та, а не інша формула світу. Таким чином, теорії стають інструментами, а не відповідями на загадки.

Д. розглядав питання релігії та моралі. Він захищав те вчення, яке спрямоване на те, щоб зробити людей щасливими. Якщо це вчення

виконує своє призначення, то воно, за Д., істинне. Феноменологічний аналіз форм досвіду зроблено Д. в роботі «Багатоманітність релігійного досвіду». Релігійне життя не підлягає редукції, контакт зі світом невидимого радикально змінює характер людського досвіду.

Амер. філософ пропонував відійти спеціально прийнятні форми реалізації таких індивідуальних якостей, як суперництво, пихатість, пихатість, описуючи свої пропозиції в роботі «Моральний еквівалент війни».

Вчення Д. – це спроба звести надбудову віри на фундаменті скептицизму. У даному випадку помилки виникають зі спроби ігнорувати усі факти поза людиною.

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованні (1875-1944) – італ. філософ-неогегельянець. На початку своєї політичної діяльності був ідеологом італ. буржуазного лібералізму (разом з Кроче), пізніше поділяв погляди фашизму.

Філософська система Д., т. зв. «актуалізм», є одним із суб'єктивно-ідеалістичних варіантів неогегельяцтва. «Реформуючи» гегелівську діалектику з позицій, наближених до фіхтеанства, Д. усунув із вчення нім. філософа природу і об'єктивну ідею.

Реальність він ототожнює з актом мислення суб'єкта, з «мисленням, що мислить» (*pensiero pensante*), тобто з мисленням як процесом. «Недоліком гегелівської філософії, – писав Д., – було те, що вона розглядала Я як залежне від не-Я... Не варто більше виводити мислення з природи і природу з ідеї, а природу й ідею з мислення. З актуального мислення, мається на увазі, а не з того, яке знаходиться десь зовні й абстрактно визначається: з мислення абсолютного нашого, в якому реалізується Я».

За Д., «тільки мислення, що мислить» є справжньою сферою діалектики. Природа і матерія – атрибут. Вони – минуле мислення («мислення помислене» – *pensiero pensato*), «вичерпаний: окаменілий» логічний процес. «Помислене мислення» не є творчим процесом, до нього не можна прикласти діалектику, а лише формальну логіку.

Вступивши у співробітництво з фашистським урядом (деякий час він навіть займав посаду міністра освіти в уряді Муссоліні), Д. став шологетом тоталітарної держави, в якій він вбачав втілення мо-

рального духу: закликав до «тотального» підпорядкування особи державному цілому і «розчиненню» індивіда в політичній історії.

ДИСКУРС (франц. discours, від пізньолат. discursus – розмірковування, довід, аргумент) – одне з понять структурально-семіотичних досліджень літератури, яке найважче піддається чіткій дефініції. На його багатозначність вплинули принципово відмінні предмети дослідження лінгвістики та мовознавства, які й спричинили різне його тлумачення. Запроваджене і детально розроблене в роботах М. Фуко, теоретично обґрунтоване в працях Ж. Дерріда.

ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ – напрямок у європейській протестантській теології 1-ї пол. ХХ ст., близький до філософії екзистенціалізму, що робить його дотичним до *екзистенційної філософії*. Ідеї Д. т. представлені іменами К. Барта, П. Тіліха, Р. Бульмана, Е. Брунера та ін. Друкований орган Д. т. – «Zwischen den Zeiten» («Між епохами»). Програма напряму сформульована в праці Барта «Тлумачення на послання апостола Павла до римлян» (1919). Д. т. виходить із принципової неможливості визначити зміст віри через теологічну чи культову традицію релігійної свідомості. «Релігія» взагалі є ущербною через постійні спроби формулювати неформульоване, зокрема уявити неуявлюваного, унаочнити неунаочнюваного, Бога. Релігія, з точки зору Д. т. – ілюзія отримання під виглядом власного містифікованого образу нібито справжнього образу Божого. Основою Д. т. є утвердження віри в абсолютно трансцендентного («замежового» щодо усього людського) Бога. Бог – це «цілком Інше», непередметне (джерсло кризи будь-якої предметності). Д. т. продовжує лінію Лютера в його тлумаченні Бога як гніву – єдиного способу вияву Його милості, Його немислимості як єдиного способу мислити Його; людина вступає в стосунки з Богом лише на межі свого власного буття. Це поворот до Кальвінової ідеї «замежовості Божественної величі».

ДІАЛЕКТИЧНОГО ТА ІСТОРИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ ФІЛОСОФІЯ (діамат та істмат) – офіційна назва тоталітарної філософії СРСР (див. *вступну статтю до розділу V*).

ДІАЛОПІЗМ, діалогу філософія – див. *Філософія діалогу*.

DIFFÉRANCE – одне з ключових понять сучасної франц. філософії, покликане стати засобом руйнування структури метафізики. Автором терміна є Ж. Дерріда, котрий, доводячи примат письма над усним мовленням, ставить за мету відмову від тлумачення трансцендентального як тієї категорії, що позначає межу між буттям та сущим, – для позначення даної відмінності Дерріда і використовує D. Він постійно підкреслює, що розрізнення (D.) – це систематичне породження відмінностей. Розрізнення чимось споріднене з гегелівським зняттям протилежностей у процесі диференціації, в результаті чого й відбувається перетворення знака, який позначає те чи інше явище, на його «відбиток».

Для розуміння сутності поняття необхідно звернутися до етимології дієслова «розрізнити», який, з одного боку, позначає розрізнення як відмінність, нерівність, різницю; а з іншого – відображає втручання записання, інтервалу опросторовлення (espacement) та очасовлення (temporalisation), який відкладає на «потім» те, що заперечується саме зараз – позначає можливе, яке в теперішній час є неможливим. Отже, найменування D. надається тотожності, яка не є ідентичною сама собі. Літера «а» в середині слова «D.» пишеться, читається, але не чується, позаяк це «німотне а» – *à muet*, тобто відбувається «німотне втручання» написаного знака в мову. Дерріда неодноразово вказує, що кожне означуване може бути також і означальним, тобто воно не закріплене жорстко за будь-якою лінгвістичною реальністю, тому щоб пояснити, що означає той чи той знак, необхідно вводити паралельну систему означальних. Ж. Дерріда підкреслює, що D. не є ні субстанцією, ні вихідним абсолютом, який є засадовим стосовно всього сущого та існуючого. Відбиток, окреслений літерою «а», показує неадекватність феноменологічного та трансцендентального мовлення, в якому замикається вся філософія, ґрунтована на логоцентризмі та метафізиці присутності.

Важливим є розуміння різниці між *différence* (відрізнення) та D. (розрізнення), оскільки різниця між «е» та «а» є чисто графічною, вона не може бути почутою, а лише написаною або прочитаною, вона може функціонувати тільки в системі фонетичного письма, в мові та граматиці, що історично пов'язана з фонетичним письмом, а також в культурі, яка також нерозривно поєднана з фонетичною писемністю. Саме панування в західній культурі фонетичного письма є головною причиною метафізики, бо в ньому письмі міститься комплекс мета-

фізичних проблем співвідношення літери та звуку, духовного і тілесного, зовнішнього та внутрішнього, означального й означуваного. Традиційно у фонетичному письмі знак розуміється як дихотомія літери та звуку, фонетичних і нефонетичних складових. Для Дерріда слово та думка, слово і смисл не можуть збігатися, адже те, що позначається, ніколи не є «наявним» (presence) в знаку, не є присутнім у ньому, знак не існував би без необхідності заміщення якого-небудь предмета, а сенс смислу є нічим іншим, як безкінечним утриманням на увазі. Це означає, що не існує чистої або суто фонетичної писемності, оскільки вона може функціонувати лише шляхом включення в себе нефонетичних «знаків» (пунктуації, розривів між словами та літерами та ін.). Та різниця, яку виявляють фонемі, надає їм можливість бути зрозумілими, почутими, але сама залишається непочутою.

D. не лише не можна звести до онтологічного, теологічного або онтотеологічного утворення, навпаки, D. ніби-то виявляє той самий простір, в якому онто-теологія-філософія продукує свої системи та свою історію, включає в себе і перевищує, причому незворотно, онто-теологію або філософію.

У своїй книзі «De la grammatologie» Дерріда зауважує, що якби існувала дефініція D., вона полягала б в обмеженні, призупиненні деструкції гегелівського зняття скрізь, де воно задіяне. D. покликане означати точку, де ми пориваємо із системою зняття та спекулятивної діалектики. Ця конфліктність D. ніколи не підлягає тотальному зняттю й не має наслідку в тому, що Дерріда називав текстом узагалі, текстом, який не вміщується в «клітині книги», і ніколи не дозволяє панувати над собою будь-якому референтові в класичному розумінні, будь-якій речі в трансцендентальному означуваному, яке організувало б усі його рухи. Ж. Дерріда бачить своє завдання не в тому, щоб перевернути відносини означуваного та означального, а в тому, щоб знищити саму ідею первинності, яка завжди розділятиме означуване та означальне, встановлюючи примат одного з них над іншим; саме тому ідея відмінності (différence) має бути замінена на ідею розрізнення (D.), яка визнає співіснування безлічі нетотожних один одному, але рівноправних смислів.

◆
Д
◆

ДУХ І ПОРИВ — ключові поняття філософської антропології М. Шелера. Д. — сутнісне начало, те, що робить «людину власне люди-

ною». «Духовна» істота більше не прив'язана до інстинктів і навколишнього світу, а «вільна від навколишнього світу» і «відкрита світу». Така істота має «світ». П. — це потяг, нижчий ступінь психічного життя, притаманний уже рослинам, а також тваринам. У людині зустрічається і Д., і П. Вони також є атрибутами *першосущого*.

ДЬЮІ (Dewey) Джон (1859-1952) — амер. філософ, психолог та педагог, представник прагматизму, автор першого амер. підручника з психології. Очолював Американську психологічну асоціацію (1899-1900), Американське філософське тов-во (1905-06). Д. є одним із засновників Чикагської школи психологів, а також Асоціації батьків та вчителів. Вчення Д. здобуло популярність серед філософів, спеціалістів з естетики та політичної теорії. Д. — продовжував традиції лібералізму.

Закінчив ун-т штату Вермонт (1879). Перша стаття — «Метафізичне сприйняття матеріалізму» (1881) — з'явилась у «Журналі філософії». Поступив до ун-ту Дж. Гопкінса, де познайомився з Ч. Пірсом, ст. Холлом та Дж. Морісом. У 1884 Д. захистив дисертацію на тему «Психологія Канта». Викладав курс етики в ун-ті штату Мічіган (1884-94). Кафедра, яку Д. очолював у Чикагському ун-ті (1894-1904), об'єднувала кафедри філософії, психології та педагогіки. У 1904 Д. очолив кафедру філософії Колумбійського ун-ту, де працював до кінця свого життя.

Осн. твори: «Етика демократії» (1888), «Нариси критичної теорії етики» (1891), «Вивчення етики: програма» (1894) (ці три роботи перевидані у збірці «Етика», 1908), «Як ми мислимо», «Реконструкція у філософії» (1957), «Проблеми людини» (1908) та ін.

Філософське значення робіт Д., перш за все, полягає в його критиці традиційного поняття «істина». Ця критика оформилась у теорію, що отримала назву «інструменталізм». Головною категорією філософії Д. є досвід. Філософія постає як засіб розв'язання практичних проблем, спрямованих на реконструкцію досвіду. Пізнання не є суто теоретичним «виробництвом» істин, воно покликане ефективно розв'язувати проблемні ситуації, засобом до чого є теорія дослідження, в основі якої лежить експериментальна логіка. Спосіб вирішення проблеми визначається змістом її самої — відповідність способу розв'язання проблеми змісту самої проблеми подібний «відповідності» ключа замкові, що відкривається цим ключем. Поняття, ідеї,

теорії тощо є своєрідними «логічними» інструментами розв'язання проблемних ситуацій. Д. розробив власний варіант прагматизму, вивчаючи роботи Джеймса. Суть його полягала в тому, що різні види діяльності людини розглядались як інструменти, які створені нею для вирішення індивідуальних та суспільних проблем. Критерій істини – практична ефективність та корисність. Отже, абсолютних істин не існує! Розум – це думка в діяльності.

Пізнання, з точки зору Д., – це інструмент, знаряддя пристосування до навколишнього середовища. Наукова теорія, моральні правила чи релігійна догма вірні, якщо вони практично доцільні, ефективно слугують людині в певній, конкретній ситуації. Пізнання Д. трактував як складну форму поведінки. Розглядав мислення як еволюційний процес, виступаючи як біолог, а не як математик. За Д., більшість філософів розуміють Істину як таблицю множення – точну і достовірну, вільну від усіх впливів часу. Не погоджуючись із таким підходом, філософ вважав, що існує процес дослідження – форма взаємного пристосування організму та його середовища. Дослідження, як його розумів Д., є частиною загального процесу – спроби зробити світ більш організованим. Результатом досліджень повинні бути єдині цілі. Сутність логіки, за Д., – дослідження, а не пізнання істини.

Д. розділяв вірування на два класи – добрий та поганий. Згідно з Д., трапляється так, що віра може бути доброю в один момент часу і поганою – в інший. Це відбувається з недосконалими теоріями. Вони кращі, ніж попередні, але гірші, ніж наступні. Добра чи погана віра, залежить від того, задовільні чи незадовільні наслідки для організму, який дотримується даної віри. Отже, віру в минуле потрібно класифікувати як добру чи погану, не відповідно до того, чи мала місце дана подія, а відповідно до наслідків цієї віри.

Завдання психології Д. вбачав не в аналізі змісту свідомості, а у вивченні цілісного організму в процесі його адаптації до середовища. Д. сформулював основні принципи освіти, які визначили спрямування багатьох педагогічних новацій ХХ ст. Педагогічні ідеї Д. полягали в запереченні необхідності «наповнювати» дитячі голови різноманітні проблеми. Навчання та засвоєння знань має відбуватись на активній, а не пасивній основі. У керуванні школою та в практиці

Її роботи слід застосовувати демократичний принцип. Мотивація є надзвичайно важливим фактором у галузі освіти. У навчанні необхідно робити наголос на вирішенні реальних проблем. Дослідницька свобода учнів є суттєвим елементом методики навчання. Необхідно постійно шукати нові варіанти вирішення стосовно змісту навчання. Викладач покликаний стати творчою особистістю.

ДЮФРЕН (Dufrenne) Мікель (нар. 1910) – франц. філософ і естетик; застосував феноменологічний метод Гуссерля для аналізу естетичного досвіду, зазнав сильного впливу ідей Гайдеггера і Мерло-Понті, згодом – Адорно і Маркузе. У праці «Феноменологія естетичного досвіду» (1953) досліджує почуттєво-сенсовий рівень суб'єктивності в художньо-естетичному вимірі. Досліджує онтологію естетичного досвіду, можливості якого визначаються особливого типу афективним апріорі, яке ідентичне екзистенційному і космологічному повороту буття. У такому повороті мистецтво розкриває людську подобу речей, єдність людськості та природності. Після студентських виступів 1968 Д. зосереджує увагу на проблемах естетизації повсякденності, виголошує ідею оновленого мистецтва – мистецтва-три. Останнє вносить художню практику з її творчою свободою в повсякденність, надаючи їй святковості й неперервності культурно-революційної ходи.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ФІЛОСОФІЯ – світоглядно-гуманістичне спрямування окцидентальної філософської культури ХІХ-ХХ ст., що формується за доби Відродження (Реформація, Бароко, романтизм, кордоцентризм) як опозиція антропоцентричній натуралістично-раціоналістичній світоглядній програмі Ренесансу і Просвітництва Нового часу. На противагу новочасній редукції філософської тематики до гносеології, що призводить до підміни багатовекторної взаємодії природної й духовної реальності епістемологічним суб'єкт-об'єктивним відношенням і, зрештою, внаслідок раціоналістичної метаморфози духовності до розуму (ratio), до «знедуховлення» («оприлюднення») духу, що обертається відтоді на натуралістичний феномен «світла самої природи» або «мислительної субстанції» (Декарт), Е. ф. реалізує себе як «онтологічний поворот» у філософії. «Онтологічний» поворот чітко накреслюється вже в кордоцентричній інтенції Паскаля, який

наголосив на онтологічній фундаментальності духовної реальності («серця») щодо гносеологічної, а також духовної вторинності «розуму» («логіки голови») щодо духу («логіки серця»). Кордоцентрична лінія продовжується Ф. Геймстергейсом (ідея існування у світі не тільки «фізичного», але й «морального» чинника), знаходячи подальшу підтримку в нім. романтизмі XIX ст. Так, на думку Гарденберга (Новаліса), моральний аспект світу «закритий» для раціонального знання, людина долає цю «закритість» притаманним їй особливим «моральним» – «серцем». Світоглядно-естетичній стилістиці ренесансного раціоналістичного класицизму протиставляється романтично-барокова свідомість, східноєвропейським (укр.) аналогом якої виступає угрупована в елліністично-візантійській («ареонагітичній») традиції «внутрішньої людини» потужна світоглядна культура укр. Бароко («філософія серця» Сковороди, Гоголя, Юркевича та ін.). Лідер нім. романтизму Ф. Шлегель своєю роботою «Філософія життя» (1827) дає поштовх формуванню потужного екзистенційного напрямку, відомого під йменням «філософії життя», головний сенс якого – онтологія ірраціонально-життєвої духовності, воля – був наголошений ще в 1819 на сторінках праці А. Шопенгауера «Світ як воля і уявлення». Первинною реальністю у філософії життя є цілісний життєвий процес, в якому ще не визначились межі між матерією і духом, який постає ще недиференційованим і цілісним потоком життєтворчості й тим протистоїть будь-якій раціонально-дискурсивній визначеності неорганічного, механічного існування. Активним чинником життєвої реальності являє себе «воля» (Шопенгауер, Ніцше), «життєвий порух» (А. Бергон), «тлумачне розуміння» (В. Дільтей), «доля», як історичний час (О. Шпенглер) та ін. Від нім. романтизму (Ф. Шляйєрмахер) і «філософії життя» (В. Дільтей) простягається лінія до герменевтики, філософська генеалогія якої тягнеться ще від ранньохристиянської екзегетики, і яка є філософським вченням про інтерпретацію (тлумачення) та розуміння. На ранніх своїх етапах (у XIX ст.) герменевтика певною мірою зберігала ще методологічно-гносеологічний характер, але у XX ст. («герменевтика фактичності» в М. Гайдеггера) під впливом феноменології вона все більше набирає ознак філософської онтології, оскільки фундаментальною реальністю феноменології є нерозчленований на суб'єкт і об'єкт єдиний «життєвий світ» (Lebenswelt). У результаті герменевтика стає феноменологією людського буття, тут

основним питанням стає вже не питання про умови, за яких суб'єкт може щось зрозуміти, а про те, яким має бути суще, буття якого полягає в розумінні. Внаслідок сказаного пізнавальний (гносеологічний) аспект герменевтики обмежується завданнями тлумачення (інтерпретації). Саме такий підхід є характерним для Г.-Г. Гадамера, відповідно до якого мова постає місцем розкриття істини буття. Цим же шляхом йде К.-О. Апель, прагнучи «синтезувати» аналітичну філософію з екзистенціалізмом. Дещо специфічною постає позиція П. Рікера у світлі його зусиль реабілітувати гносеологічно-рефлексивний аспект герменевтики. У зв'язку з розмовою про герменевтичну сторону Е. ф. ми змушені були вже торкнутися і її феноменологічної сторони. Заснована Е. Гуссерлем феноменологія є описом смислових структур свідомості та предметностей, який здійснюється в процесі «винесення за дужки» (або – «епохе») фактів існування (буття предметів) і психологічної діяльності спрямованої на них свідомості. Предмет дослідження феноменології – свідомість з т. з. її інтенційності, що є ключовим поняттям у феноменології (термін «інтенційність» запозичене у Ф. Brentano). У дослідженні інтенційної свідомості акцент переноситься з «що» (того, що «виноситься за дужки») буття предмета на його «як», або розмаїття даностей предмета. Предмет, з т. з. «як», не заданий, а явлений (являє себе у свідомості) і є «феноменом», який власне і становить предмет пізнавальних зусиль феноменології. Іntenційний акт, спрямований на предмет, має бути наповнений буттям. Наповненість інтенції буттям Гуссерль називає істиною, а її переживання в судженнях – очевидністю. Остаточного характеру «онтологічний поворот» феноменології набуває в рамках «фундаментальної онтології» М. Гайдеггера, яка по суті є вже власне філософським екзистенціалізмом, – у Гайдеггера інтенційного характеру спрямованості на буття набуває вже не свідомість (Bewusstsein von...), як у Гуссерля, а саме людське буття (Dasein). Іншу версію онтологічного осмислення феноменологічної тематики знаходимо в т. зв. «філософській антропології», започаткованій М. Шелером. У праці «Місце людини у Космосі» (1928) Шелер відзначає, що специфіка людини полягає не в протязі «внутрішнього» «зовнішньому», не в наявності «свідомості» як здатності переживати і «зворотно» повідомляти про стани свого організму, а в здатності опредметнювати свої психічні стани і встановлювати дистанцію у відношенні до самої себе, – інакше кажучи, на відміну

від тварини, що просто тотожна своєму тілу (є Leibsein), людина володіє своїм тілом (є Körperhaben). Тварина «прив'язана» до зовнішнього середовища як до своєрідного «центру», є «центричною» істотою – людина ж «відірвана» від безпосереднього зв'язку із середовищем, є «екс-центричною» істотою. Особливістю людини є «дух», який знаменує «екзистенційну незалежність від органічного», «свободу», можливість «зречення» життя і «пов'язаності з потягами інтелекту». Як бачимо, разом з «онтологізацією» гуссерлівської феноменології, остання в Шелера (як, до речі, і в Гайдеггера) дераціоналізується.

Ще один варіант Е. ф. знаходимо у філософії персоналізму (сам термін «персоналізм» з'являється ще в праці Шляйермахера «Промови про релігію до освічених людей, що її зневажають», 1799), згідно з яким реальність є множиною окремих духовних існувань («персон»), пов'язаних у гармонійну цілісність нераціоналізованою комунікацією. Ця гармонія є творінням Верховної персони (Бога). «Персона» є онтологічним поняттям і виявляє себе як фундаментальний принцип буття. Наукова, аналітично-раціоналістична методологія традиційно розглядає людину як «частину» природи (і суспільства). Всупереч цьому персоналісти наголошують на свободі волі кожної персони, спосіб існування якої визначається «самопокладанням», а не впливом середовища. На відміну від амер. персоналізму (Б. Боун, Р.Т. Флюеллінг, Е.Ш. Брайтмен, М. Калкінс та ін.), на позицію якого великою мірою вплинули неогегельянство (Дж. Ройс) та прагматизм, франц. персоналізм, про основні змістовні моменти якого йшлося вище, головні представники якого в 1930-40-х об'єдналися навколо часопису «Еспрі» («Дух»), зазнав великого впливу Київської школи Е. ф. (М. Бердяєв) та франц. екзистенціалізму (Ж.-П. Сартр).

Оригінальна версія Е. ф. міститься у вченні, створеному в духовній атмосфері філософії життя (А. Шопенгауер, Е. Гартман) австр. лікарем-психіатром З. Фройдом – психоаналіз. Дослідницьке поле психоаналітичної філософії охоплює не просто «внутрішній світ» людського буття, але й найпотаємніші глибини людського духу – сферу несвідомого, сферу діяння дологічних, досвідомих і алогічних психічних потягів, «заряджених» потужними психічними енергіями, які, за Фройдом, справляють вирішальний вплив на людську поведінку. Досвідомий і алогічний зміст названих психічних імпульсів виключає будь-яку можливість їх раціонального осягнення і тому вимагає

специфічних методів і методик тлумачення і «дешифровки» їхнього вкрай ірраціонального (а часом і відверто міфологічного, — напр. «комплекс Едіпа», «комплекс Орфея», «комплекс Прометея» та ін.) змісту. У цьому плані психоаналіз впритул зближується з ідеями «філософської міфології» Ф. Шлегеля, герменевтики В. Дільтея і культурології О. Шпенглера, є прямим «відгуком» на заклик Ф. Ніцше «замінити науку міфом». Починаючи з 1920-30-х психоаналіз величезною мірою поширює свій вплив у численних напрямках неофройдизму (Е. Фромм, К. Хорні, Е. Кардінер, Р. Мей та ін.). І, нарешті, у 1940-50-х формується центральне ядро Е. ф. — власне екзистенціалізм, який народжується з формуванням фундаментальної категорії цієї філософської теорії — екзистенції, запропонованої данським філософом і письменником С. К'єркегором. Філософія екзистенціалізму представлена ідеями ісп. філософа і письменника М. де Унамуно, представниками Київської школи М. Бердяєвим та Л. Шестовим (які великою мірою «виросли» на творчості Ф.М. Достоєвського, який, у свою чергу, за його визнанням, «вийшов із гоголівської «Шинелі»), нім. філософами М. Гайдеггером і К. Ясперсом, франц. філософами і письменниками Ж.-П. Сартром, А. Камю, М. Мерло-Понті, італ. філософами І. Аббаньяно та Е. Пачі, сенегальським філософом і поетом Л. Сенгором, японським філософом і поетом К. Нісіда та багатьма іншими. Впливу Е. ф. зазначала також велика група послідовників К. Маркса у ХХ ст. (Г. Маркузе, Е. Блох, Р. Гароді, Е. Фромм та ін., зокрема і в 1960-80-х в Україні).

ЕКЗИСТЕНЦІЯ (від лат. *existo* — існую) — специфічно людське існування у світі, що характеризується як «поза межове» (трансцендентальне) стосовно натуралістично-психологічних параметрів буття і як посутньо незагальне — однократне, унікальне. Термін «Е.» запроваджений датським мислителем К'єркегором у 1840-50-х; від нього започаткована назва філософії — «екзистенціалізм». Термін «Е.» етимологічно походить від лат. дієслова *existere*, яке, на відміну від дієслова *sistere* (що акцентує момент сталості існування — лишатися, утримувати, тривати тощо), означає процеси порушення сталості, виходу «за межі» її (виступати, виходити, виростати тощо). Це вказує на духовний характер специфіки людського існування на противагу існуванню матеріальних, субстанційних речей і явищ, оскільки духов-

ність є унікальною ознакою людини. Люди, за християнською традицією, є тілесно тотожними істотами і різняться лише душею, яку Бог для кожної людини творить персонально і тим самим робить її принципово «поза межовою» щодо земного світу (істотою «не від світу сього»). Е., за Гайдеггером, є інтенційним щодо об'єктивного буття «буттям-свідомістю», однократним і тому принципово неузгаально-ваним «тут (ось)-буттям», лише «торканням» (а не просторовим «перебуванням в»), «світловою плямою» в бутті. Тому Е. завжди «передусе сутності» (Сартр), що виступає похідною від Е. Звідси свобода Е., її принципова недермінованість зовнішніми щодо духовності чинниками, укоріненість у душі, у «внутрішній людині».

ЕКО (Есо) Умберто (нар. 1932) – італ. письменник, культуролог, теоретик-семіотик, філософ-постмодерніст. Проф. семіотики в ун-ті м. Болонья. Творчі пошуки Е. зосереджені в царині естетики, семіотики та середньовічної культури. Тема докторської дисертації – естетика Томи Аквінського. Міжнародне визнання здобув завдяки художнім творам «Ім'я троянди» та «Маятник Фуко».

Осн. твори: «Відкритий твір» (1962), «Відсутня структура (1968), «Семіотика і філософія мови» (1984), «Межі інтерпретації» (1990) та ін.

Наукове визнання Е. здобув завдяки праці «Відкритий твір», присвяченій проблемам естетики. Аналізуючи різні сфери мистецтва (літературу, музику, архітектуру і т. д.), він розглядає категорію «відкритості» та явище «твору в русі», властиве для сучасної культурної ситуації. За Е., існує два типи творів: фізично завершені, які підлягають тривалому розмноженню, та відкриті, які передбачають теоретичну та розумову співпрацю реципієнта. Поняття «відкритий твір», основними рисами якого є незавершеність і рух, поєднує естетику творчості та естетику рецепції.

Загальна тематика досліджень Е. – інтерпретація тексту, поетична мова, естетичне кодування і понадкодування, метафоризація та символізація. Усі ці проблеми він розглядає систематично і діахронічно. Семіотична система Е. є інтердисциплінарною (архітектура, епістемологія, логіка, філологія, музика). Семіотика Е. спрямована на створення «знакової енциклопедії» культури, яка може існувати як «регулююча ідея», що уможливорює пояснення реально можливих дискурсів.

ЕНГЕЛЬС (Engels) Фрідріх (1820-1895) – нім. мислитель, однодумець *К. Маркса*; в останній період діяльності (1870-90-х) в низці принципових питань філософії припустився відходу від позиції Маркса до матеріалізму XVII-XVIII ст. (див. *вступну статтю до розділу V*).

ЕПІСТЕМА (грецьк. ἐπιστήμη – знання) – термін, уведений *М. Фуко* в роботі «*Слова і речі*». Філософ інтерпретує історію як низку переривань, що має не революційний, а стрибкоподібний характер, обумовлений зміною типів знання. Кожному історичному періоду притаманна *Е.* – історично-конкретне пізнавальне поле, рівень наукових уявлень певного часу, «історичне апіорі», яке обумовлює думки, теорії та наукове знання.

ЕПОХЕ (грецьк. ἐποχή – утримання) – утримання від тверджень про існування світу; одне з головних понять *феноменології*, що виражає суть феноменологічної редукції, яка, «виносячи за дужки» твердження про існування об'єктивного світу («натуралізм») і про психологічні «механізми свідомості» («психологізм»), «звільняє поле «чистої свідомості» як сферу конституювання «значень», «феноменів», що є абсолютними «очевидностями», які «самі себе показують».

ЄЛЬСЬКІ КРИТИКИ – філософсько-літературознавча школа, яка утворилась у 70-ті роки в Єльському ун-ті на основі перегляду принципів традиційної літературної критики з позицій, близьких до теорії деконструкції Дерріда. Розглядаючи літературну критику як фундаментальну гуманітарну діяльність, школа виокремлюється на фоні попередників підвищеною увагою до філософії. «Не-маніфестом» першого покоління школи прийнято називати книгу «Деконструкція та критика» (1979), в якій представлені позиції таких авторів як Блум, П. де Ман, Хартман, а також Міллер.

Провідним теоретиком школи був Поль де Ман, який розробив вчення про риторичну діяльність. Внутрішня критика школи з боку Блума, який не ототожнював власне вчення з теорією деконструкції, оцінює виключний інтерес до риторичної як «лінгвістичний нігілізм». Протистояння другого покоління школи (Б. Джонсон, Ш. Фелман, Ф. Джеймисон, Г. Чакраворті, М. Фергюсон та ін.) першому розпочалось як протиставлення жіночого дискурсу

«бунтуючих дочок Еля» чоловічій репресивній мові батьків, марксистського радикалізму молодих – лібералізму старших. Ідеї представників другого покоління школи представлені у збірці «Риторика та форма» (1985).

ЖАХ, страх – світоглядне переживання позбавленості будь-якого сенсу і життєвої перспективи, що виникає в стані відкритості людської свідомості, до чогось незбагненого, неусвідомлюваного, ніщо, супроводжуване почуттям нездатності та безсилля. Ж. відрізняється від остраху, що його ми переживаємо, остерігаючись якихось конкретних, зрозумілих для нас небезпек і загроз. Ж., на думку представників *екзистенційної філософії*, переживається людиною в ситуації вибору, що його мусить здійснювати людина на кожному кроці життєдіяльності, вона змушена щоразу покласти на себе відповідальність за вибір, хоча ніколи стовідсотково не упевнена в успішності зробленого вибору. Тим більше, що реалізація певної можливості щоразу відкидає нереалізовані, звужуючи поле вибору наступних, а це у свою чергу посилює почуття винуватості за втрачені (нереалізовані) можливості. Водночас, у процесі реалізації можливостей людина утверджує своє буття у світі, «відкриває» саме буття.

ЖИЛЬСОН (Gilson) Етьєн Анрі (1884-1978) – франц. філософ, представник неотомізму, проф. Коледж де Франс та ун-тів Лілля, Страсбурга, Парижа, Гарварда, директор Ін-ту середніх віків у Торонто (Канада). Розглядаючи християнське одкровення як найглибше і найвірніше осягнення буття, Ж. вважає всю історію філософії від Відродження і до сучасності деградацією та занепадом, що сталися внаслідок появи гріховної «гордині» розуму (філософського і наукового). Розум уявив себе здатним відповісти на всі таємниці світу та власними силами удосконалити «земний» світ. Звідси, за Ж., трагічний «розкол» між вірою і знанням, релігією і філософією, який є, на думку Ж., джерелом трагічної суперечливості сучасного життя. Єдиним засобом відновлення життєвої гармонії, за Ж., є відродження схоластичної системи філософії Томи Аквінського, «довічної філософії», що має відіграти в нинішній ситуації роль «філософії майбутнього». Реальність, за Ж., осягається в безпосередньому пізнавальному її скоплюванні, що передує будь-якому теоретичному пізнавальному акту.

Наукове пізнання здатне фіксувати лише «зовнішню», «поверхневу» зону реальності, сутності ж світу і всієї світобудови досягаються лише в одкровенні.

ЖИТТЄВИЙ СВІТ (Lebenswelt) – одна з головних категорії феноменології пізнього періоду творчості *Е. Гуссерля* («Формальна і трансцендентальна логіка», «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія»). Ідея Ж. с. виникає як уявлення про відпочаткові очевидності донаукової людської практики. Зміст Ж. с. розкривається Гуссерлем як конкретно-історична основа взаємоузгодженого досвіду, як інтерсуб'єктивна ідентифікація будь-якого сенсу, як універсум анонімно посталих відпочаткових очевидностей, апіорних щодо логіко-теоретичних систематизацій природи, культури, життя. У цьому плані Ж. с. виявляє себе як корелят інтенційно діючої суб'єктивності, як множина конституйованих трансцендентальною суб'єктивністю значень. Головна причина кризи європейських наук вбачається Гуссерлем у забутті ними своєї життєво-світової основи. Ж. с. внаслідок сказаного реалізує себе як горизонт, що визначає всі можливості діяння суб'єктивності.

ЗОСЕРЕДЖЕНІСТЬ (recueillement) – стан медитації, звернення до самого себе, відхід від всього зовнішнього та відчуженого, встановлення внутрішньої тиші. Одне з понять у християнському екзистенціалізмі *Г. Марселя*. Метафізична структура буття обумовила наявність З. Із З. народжуються такі феномени як музика, поезія, пророцькі видіння. Досягнення стану З. є підготовкою для прийняття одкровення. Одкровення – це ключовий пункт конкретної онтології Габріеля Марселя.

ІДЕАЛІЗМ – моністичний філософський напрямок у європейській філософії XVIII-XIX ст., який, визнаючи існування у світі ідеальної та матеріальної форми реальності, вважає останню вторинною, похідною від першої. Сам термін І. вперше вжитий Ляйбніцем у 1702 (пізніше виникають і такі синонімічні терміни як «спіритуалізм», «суцранатуралізм» та ін.). І. існує у формі суб'єктивного та об'єктивного І. Суб'єктивний І. визначальним ідеальним чинником вважає ті або інші духовні якості суб'єкта (Юм). На суб'єктивний І. спирався і Берклі, обгрунтовуючи тезу

неминучості суб'єктивно-ідеалістичних висновків при послідовному розвитку ідей емпірично орієнтованого матеріалізму (на матеріалі філософії Локка). Об'єктивний І. вважає фундаментальною основою буття об'єктивовані різновиди духовної реальності (Шеллінг, Гегель, представники англо-амер. неогегельянства та ін.). Породження матерії (матеріальної природи) розглядається Гегелем як діалектично необхідний момент самовідчуження абсолютної ідеї в ході її розвитку. Проте моністичний І. переживає кризу, зіштовхуючись з нерозв'язністю проблеми суперечності системи ідеалістичної філософії з діалектичним методом (Гегель), або неможливості послідовно застосувати раціоналістичний підхід до несуперечливого пояснення людського буття (перехід Шеллінга від «філософії тотожності» до «філософії одкровення»). У сучасній філософії І. продовжує існувати в істотно звуженому значенні позиції, що базується на вірі в силу ідей в індивідуальному і суспільному житті, або в прагненні керуватися ідеальними спонуканими, які відповідають ідеям, що максимально наближають до межових ідеалів. Що ж до традиційної тези І. про принципову визначуваність матеріальних феноменів реальності ідеальними чинниками, то ця теза переважною більшістю сучасних філософів застосовується з численними застереженнями та обмеженнями. Так, Гуссерль у своїй феноменології говорить лише про методичне «утримання» у феноменологічних дослідженнях від тверджень про об'єктивне існування природної реальності; Сартр говорить про необхідність «зрівноважування» моментів «реалістичної» і «спіритуалістичної» аргументації у філософських побудовах і т. п. Говорити ж про І. стосовно античної та середньовічної філософії взагалі немає сенсу, оскільки чуттєві речі в Платона, наприклад, хоча і є «недосконалими копіями», «тінями» ідей, але вони виникають в результаті не породження їх ідеями, а буквального «з'єднання» («змішання») ідеального (досконалого) і матеріального (недосконалого) буття. Що ж до середньовічної ідеї співвідношення ідеального і матеріального (небуття, ніщо, з якого Бог творить земний світ), то розвиток («обоження») тварного світу здійснюється в ході поступового «наповнення» його ідеальним («божественним») буттям і «усунення» (ніби «витискування») з нього елементів небуття (матеріального змісту) в напрямі остаточного «злиття» Божественного з тварним світом (в процесі реалізації «царства Божого на землі»). Отже, «ніщо», «небуття» не «трансформується» в буття, а просто «замінюється» буттям (ідеальним).

ІНГАРДЕН (Ingarden) Роман (1893-1970) — польськ. філософ-феноменолог, навчався у Львівському ун-ті (у Твардовського), потім у Геттінгенському ун-ті слухав лекції Гуссерля і став одним із найближчих його учнів; тісне спілкування з учителем продовжувалося і після переїзду останнього в 1916 до Фрайбурзького ун-ту; захистив написану під керівництвом Гуссерля докторську дисертацію «Інтуїція та інтелект в Анрі Бергсона» (1918), переписувався з Гуссерлем аж до його смерті в 1938. Проте вже в 1918 виникли істотні незгоди з позицією Гуссерля. І. наблизився до реалістично-позитивістської позиції Львівсько-Варшавської школи, не приймаючи поглядів пізнього Гуссерля доби «трансцендентальної феноменології». До 1939 І. викладає у Львові, в 1945-63 — проф. Ягеллонського ун-ту (Краків), у 1950-56 був усунений від викладацької праці комуністичною владою; з 1957 — член Польської АН. У 50-х — поч. 60-х деякі ідеї І. наближаються до екзистенціалізму, пізніше еволюціонує до структурологічно-постструктуралістської позиції. У ранній період І. надав перевагу епістемологічній тематиці, пізніше схиляється до онтології та естетики. В онтології І. розрізняв модуси існування (абсолютне, «реальне» буття; ідеальне, позачасове буття; чисте, «інтенційне» буття) та екзистенційні моменти. Буття як універсальна характеристика не схоплюється в об'єкті — ми здатні сприймати лише окремі екзистенційні аспекти (І. вичленює такі пари протилежностей: екзистенційна автономія — екзистенційна гетерономія, екзистенційна первинність — екзистенційна похідність, індивідуальність і самостійність — екзистенційна несамостійність, самодетемінованість — екзистенційна випадковість. Естетична позиція І. пов'язана з онтологією. Твори мистецтва в їх існуванні розглядаються як чисті інтенційні об'єкти. Вони багат шарові — літ. твір, наприклад, містить фонетичний (чи візуальний) рівень, шар значень слів і рішень, шар описуваних у ньому об'єктів, шар явлення цих об'єктів. Всі ці шари взаємопов'язані в композиції цілісного феномена мистецтва.

ІНТЕНЦІЙНІСТЬ (від лат. intentio — спрямування, націленість) — вихідна сенсоформуюча спрямованість свідомості на світ, сенсоутворююче відношення її до предмета, що на ньому базується інтерпретація інтенційних актів. Поняття І., запозичене *Е. Гуссерлем* у Brentano (у нього І. — критерій розрізнення між фізичними і психічними

феноменами) стає ключовим у *феноменології*, де тлумачиться як спосіб надання сенсу предмета пізнання, як сам акт переживання цього сенсу, внаслідок чого свідомість і набуває специфічно феноменологічного смислу «свідомості про...». І., як сам акт переживання сенсу, байдужий до онтологічного статусу пізнаваного предмета (останній може взагалі не існувати, як дійсний, може бути уявним, віртуальним тощо). У 2-й пол. ХХ ст. поняття І. починає вживатися в аналітичній філософії для позначення специфічних відношень свідомості й мови.

ІНТЕРІОРНІСТЬ (від лат. interior – внутрішній) – принцип людського існування, запропонований франц. філософом-персоналістом Е. Муньє, який передбачає відсторонення людини від світу речей і звернення до глибинних зон людського буття. Глибинне Муньє знаходить у надсвідомому, в особливій сфері людського духу, де людина прагне за межі свідомості, світу, історії. Він критикує Фрейда саме за те, що «принцип І.» залишається в нього поза увагою. Прагнення до найвищого буття Муньє вбачає в християнському почутті гріховності, аналогію якому бачить в адлерівському вченні про неповноцінність.

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ (від лат. interpretatio – роз'яснення, тлумачення) – витлумачення текстів, спрямоване на розуміння їхнього сенсу, а також (у математичній логіці, логічній семантиці, філософії науки) – встановлення значень виразів формальної мови. Початкові спроби створити теорію І. пов'язані зі становленням *герменевтики* як загального вчення про мистецтво розуміння (Шляйєрмахер, Дільтей). Крім герменевтичного різновиду І., існує ще позитивістський її різновид, відмінність між якими виникає в 60-х, – йдеться про екзистенційно-герменевтичний та структурно-семіотичний підходи.

ІНТЕРСУБ'ЕКТИВНІСТЬ – властивість індивідуального досвіду суб'єкта «узгоджуватися» з досвідом інших суб'єктів, набуваючи в такий спосіб рис об'єктивності свого змісту. Проблема І. є характерною для моністичних версій трансценденталізму (напр., у філософії Фіхте). У *феноменології* досвід іншого може бути презентований у сфері мого досвіду завдяки фантазії перенесення мого тілесного досвіду в тіло

іншого. І. тут стає можливою завдяки часовій структурі буття-свідомості. Інший в моєму досвіді набуває значущості через мої пригадування самого себе (внутрішня свідомість-час). Іntenційний предмет І. інтегрується в «життєвому світі» (Lebenswelt), що є опосередковуючою базою зв'язків між індивідами. У філософії екзистенціалізму І. мислиться як конфлікт несумірних свобод окремих свідомостей (Сартр), або через мову та історію, як інтерсуб'єктивні феномени свідомості, «втягнутої» у світ (Мерло-Понті). І. використовується і у зв'язку з питанням об'єктивних значень мовних і логічних форм.

ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНІСТЬ – термін, введений Ю. Кристевою в 1969 для визначення спектра міжтекстуальних відносин. Є результатом семіотичного розуміння реальності постструктуралізмом й уваги до тексту як до соціально-культурного поля. Будь-який текст є завжди складовою частиною широкого культурного тексту. Концентруючи свою увагу на мові як на визначальній точці мислення про суб'єкта, Кристева розробляє проблематику діалогічного розуміння Бахтіна і пропонує розглядати будь-який текст як відкриту структуру. У тексті завжди присутні посилання, цитати, він існує за рахунок багатьох інших попередніх текстів, не є самостійним. Тут правомірно вести мову не про півелювання автора як такого, а про зміну якості авторської свідомості. Автор позбавляється автентичної прерогативи і частину своєї авторської істини розчиняє в багаторівневому діалозі «письмен», у т. ч. інтерпретаторів його власного слова.

ІНТРАІСТОРІЯ – поняття, запропоноване ісп. філософом-екзистенціалістом М. де Унамуно. Впливає з розуміння історії як реальності, що має два щаблі. Зовнішній щабель – це власне історія, об'єктивна плинність історичних явищ, які можуть бути пізнані. І. – внутрішній сенс історії, що розкривається зсередини – глибинна реальність, непізнана і «мовчазна». Це те, що на внутрішньому, ірраціональному рівні органічно поєднує людей (мова, культура); І. знімає партикулярність самої історії.

ІППОЛІТ (Hypolite) Жан (1907-1968) – франц. філософ-ідеаліст, екзистенціаліст неогегельянського спрямування. Проф. філософії у Сорбоні, директор Еколь Нормаль. Філософські погляди І. формувалися

під впливом нім. неогегельянства. Переклав франц. мовою «Феноменологію духу» Гегеля (1939) і надрукував ряд праць, присвячених гегелівській філософії («Генезис і структура феноменології духу», 1947; «Вступ до “Філософії історії Гегеля”», 1948, «Логіка й існування», 1952). Надавав перевагу раннім творам Гегеля, вважаючи їх ключем до розуміння гегелівської філософії взагалі. У них І. віднаходив і витoki основних екзистенційних принципів (проблема існування небуття, абсолютної свободи, трагізму людського буття та ін.). Разом з тим І. виявляє у філософії Гегеля і суперечливі тенденції, тому ставить питання про те, як примирити гегелівську філософію історії (яка є власне філософією людської історії) і абсолютне знання логіки.

Аналізуючи «Капітал» Маркса, І. стверджує, що марксистське вчення про капіталістичну формацію засновується не стільки на економізмі, скільки на гегелівських ідеях «відчуження» та «пана і раба», а також етичних передумовах (вимога справедливості). Оскільки філософські й етичні положення Маркса, за І., не є об'єктивними науковими знаннями, остільки провіденції щодо майбутнього розвитку суспільства можна віднести до різновиду релігійного пророцтва. Цим зумовлена потреба «подолання марксизму».

Праці І. користуються великою популярністю серед сучасних філософів, зокрема тих, хто спеціалізується на критиці марксизму (Біго, Кальвез, Шамбр). Але є і критичне ставлення до нього серед тих філософів, які дотримуються марксистських поглядів (Р. Гароді, Л. Сева, А. Дені).

ІРОНІЯ (від грецьк. εἰρωνεία – прикидання, удаваність) – певного роду риторичний прийом, завдяки якому висловлення набуває прихованого змісту, відмінного (нерідко – протилежного) від буквального, проте формулювання останнього завжди натякає на істинність саме прихованого змісту. І. має і суто філософське значення – специфічного заперечення, що виявляє розходження наміру і результату, задуму і об'єктивного сенсу в парадоксах пізнавальної та практичної діяльності. Історично першою формою філософської І. була «Іронія Сократа». Сократ твердив, що марно шукати істину в зовнішньому світі – вона належить людині («Пізнай самого себе»). Але істина ця хаотично «перемішана» з хибними уявленнями і «виділити» її з того хаосу думок можна лише за допомогою серії питань, що ставляться

в певному порядку (який збігається з «порядком» самого Космосу). Прикидаючись невігласом («Я знаю лише те, що я нічого не знаю»), Сократ ставив співрозмовникам нібито «наївні» запитання, які спрямовували хід думок до істинного висновку. І. Сократа є специфічною, античною формою діалектичного методу. Специфіка цієї форми визначалася уявленням про цілісність, нерозчленованість природної й духовної реальності античного світопорядку (реально-ідеального Космосу), їхню принципову нерозрізнимість. Тому антична діалектика спрямовується на виявлення суперечностей з метою їхньої елімінації, а не синтезу. Саме тому ця діалектика знаходить своє завершення в Аристотелевій системі формальної логіки (у середньовічних ун-татах курс формальної логіки називався «діалектикою»). Не можна погодитися з твердженням про «суб'єктивізм» Сократової позиції (оскільки вона, мовляв, тлумачить діалектику лише як метод пізнання) – адже античний «об'єкт» (реально-ідеальний Космос) у своїй структурі визначається людиною («суб'єктивно») відповідно до Протагорової тези – «людина є мірою всіх речей». Лише філософія неоплатонізму (і, зокрема, її християнської форми – «ареопагітизму»), яка виходить з принципової нетотожності (навіть несумірності) духовного і природного (тварного) світу, виявляє нову форму І. (і, відповідно, діалектики), оскільки тут йдеться про несумірність (по суті – трансцендентність) наміру (духовної реалії) і результату (створеної з ніщо природи) – Божественного плану буття і його словесно-предметного «творіння», які (через «гріховний» вибір Адама і Єви) виявляються змістовно несумірними, вимагаючи «додаткових» актів («спасительний подвиг» Христа, апокаліптичні події тощо). Саме з цим (через кордоцентрично-барокову лінію від Еккарта до пієтизму і янсенізму) пов'язане формування І. нім. романтизму, спричиненого особливостями філософії Фіхте. Оскільки результат діяльності «Я» – «не-Я» (об'єкт, дійсність) виявляється, внаслідок її обмежено-предметного характеру, біднішим за своє духовне джерело (за межами дійсності лишаються нереалізовані можливості), то відкривається широке поле для розмаїтого тлумачення цих можливостей, для творчої «гри» їх множиною. Критикуючи романтичну І. за довільний, «суб'єктивістський» характер «гри» можливостями, Гегель водночас допускає ситуації «І. історії» – розходження мети суб'єктів історичної дії (людей) з реальним результатом ходу історії. Така І., за Гегелем, стає можливою внаслідок

об'єктивного характеру діалектичного розвитку абсолютного духу і суб'єктивного характеру історичних цілей, що їх ставлять при цьому люди. Саме це мав на увазі, говорячи про «І. історії», Енгельс, невинправдано приписуючи діалектику (цей винятково духовний феномен) природі. Насправді ж т. зв. «діалектика природи» є упредметненою в предметному матеріалі духовно-практичної діалектики людини, її відчуженням. Серед історичних різновидів І. особливе місце належить «екзистенційній» І. К'єркегора, суть якої зводиться до здатності людського духу не просто оперувати («трата») наявними можливостями в рамках даної парадигми (теоретичної, етичної, естетичної та інших систем) людської діяльності, а й виходячи за її межі (к'єркегоріанський «стрибок в абсурд»), творити принципово нові можливості духовного і практичного осягнення світу.

ЙОНАС (Jonas) Ганс (1903-1993) – нім.-амер. філософ, представник *комунікативної філософії*. Спектр його філософської думки охоплює широке коло проблем від практичної філософії до метафізичної етики. Філософи, що справили вплив на Й. – Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, Е. Шпірагнер, Е. Трьольч, Е. Мейер, Р. Бультман.

Осн. праці: «Між ніщо та вічністю. До вчення про Людину» (1963); «Принцип відповідальності: спроба побудови однієї етики для технологічної цивілізації» (1979); «Техніка, медицина та етика. До практики принципу відповідальності» (1985); «Філософське дослідження та метафізичне припущення» (1992).

Центральна теза моральної філософії Й. – це теза про необхідність приборкання зазіхань людини щодо володіння та управління навколишнім середовищем (природою), аби ці її надмірні прагнення не були спрямовані в зворотному напрямку – проти неї самої, проти людської природної сутності.

Й. вбачає загрозу в сучасній техніці. Ця загроза не тільки фізична. Підкорення природи поширюється й на природу людини. Крім того, не можна не констатувати ціннісного релятивізму сьогодення. Всі ці фактори свідчать про передбачувану загрозу як фізичного знищення людини так і про можливість втрати людиною своєї сутності. Отже, «Етика відповідальності» має бути написана з причини передбачуваної загрози – її планетарних масштабів і наслідків для людей. Мають бути відкриті нові етичні принципи, на основі яких

можна буде побудувати нову етичну теорію. Й. пропонує як метод відкриття того, що треба зберегти в людині – «евристику страху» перед передбачуваним спотворенням людини. Нова етика має спиратися на принципи благоговіння перед фізичним виживанням та збереженням цілісності людської сутності, а також виходити з метафізики.

Протиставляючи спрямування власних досліджень сучасній позитивістській аналітичній філософії, Й. акцентує увагу на необхідності переорієнтації старих питань про відношення між буттям і належністю, причиною і метою, природою і цінністю – в бік від суб'єктивізму до об'єктивної мети збереження людського ества. І саме цей обов'язок досягнення подібної мети є вербалізацією та виявленням відповідальності.

КАМЮ (Camus) Альбер (1913-1960) – один із найвизначніших представників франц. літературно-філософської традиції ХХ ст., якому, подібно до *Ж.-П. Сартра*, вдалось органічно поєднати у своїй творчості філософську й літературну діяльність. К. нар. передмісті містечка Мондови на півночі Алжиру. Опис свого життя в Алжирі К. подає в романі «Перша людина», який було розпочато в 1951, але так і не було закінчено за причини смерті автора в автомобільній катастрофі. Проте навіть ті 144 сторінки, що були написані К. і видані тільки в 1994 його донькою Катрін Камю, мали широкий резонанс у публіки, – яскравий образок неповторного літературно-художнього стилю К. Протягом 1932-35 К. студіював філософію в Алжирському ун-ті, підсумком чого стало написання роботи «Християнська метафізика і неоплатонізм». Однак захворювання на туберкульоз змусило його відмовитись від ун-теської кар'єри, наслідком чого став переїзд до Парижа в 1940. У 1942 виходять повість «Сторонній», п'єса «Калігула» та «Міф про Сізіфа. Есе про абсурд», які задумувались К. як триптих, що в трьох літературних формах відображав основні положення його філософії абсурду. У 1943 з'являються перші два листи з циклу «Листи до німецького друга», в яких пролунали перші відчутні мотиви критики нігілізму та ідеї знецінення цінностей. Адже вже в першому листі К. чітко формулює неприпустимість застосування будь-яких засобів для досягнення навіть найбільш гуманістичних і патріотичних цілей. Так саме абсурдність існування у світі, як пише К., зовсім не означає відмову від таких універсальних цінностей як справедливість, щастя,

людина, які не можна «мобілізувати» і поставити на служіння цінностям нації, держави чи навіть «світлого майбутнього». Разом з тим, у третьому листі К. вводить важливу і актуальну для сьогодення тему «Європи» не як суто територіальної одиниці, а насамперед як певної культурної єдності, спільності традиції, що породила специфічне ставлення до людини і запропонувала набір цінностей, долучення до яких суто і дозволяє зберігати дух «європейськості». У 1947 виходить роман «Чума». У цьому ж році дискусія навколо роману А. Кестлера «Темрява, що сліпить» спричинила розрив стосунків з *М. Мерло-Понті*, оскільки останній, застосовуючи поняття «прогресивне насильство», наголошував на необхідності насилля як засобу історичного розвитку і вдосконалення людини та суспільства. Саме в цей період у циклі статей під назвою «Ні жертви, ні кати» К. висуває тезу, що обов'язок письменника і філософа полягає не в тому аби знаходити аргументи на користь «прогресивних концентраційних таборів», а в тому, щоб називати речі їх власними іменами: насильство – насильством, а свободу – свободою. Згодом у 1951 виходить робота К. «Людина, що бунтує». Значною мірою на останні роки життя К., а також на його сприйняття в колах франц. інтелігенції вплинула полеміка з Ж.-П. Сартром, що розпочалась після виходу «Людини, що бунтує». У результаті цього К. було звинувачено в дрібнобуржуазності світосприйняття. Таке негативне ставлення до К. проявилось у реакції багатьох літературознавців і критиків (Ж. Лоран, Р. Стефан) на вручення йому Нобелівської премії в 1957.

Одним з основних положень у філософії К. є поняття «абсурд», докладний аналіз якого представлено в «Міфі про Сізіфа». Першою маніфестацією абсурду виступає «відчуття абсурду», яке може набути вираження в найрізноманітніших формах, починаючи від відсторонення від життя (як його чисте споглядання, на кшталт того як герой «Стороннього» Мерсо роздивляється через вікно все, що відбувається на вулиці) і закінчуючи самогубством. Це відчуття абсурду К. визначає як «розлад між людиною і світом». Спроби осмислення абсурду робили *С. К'єркегор*, *Л. Шестов*, *К. Ясперс*. Однак суттєвим недоліком своїх попередників К. вважає, що так чи інакше всі вони відмовились від принципу «ясності думки» і зреклись мислення через те, що воно не здатне конституювати єдність світу, досягнути абсолют. Але саме кінцевість мислення та його обмеженість і конституюють його сутність. Тому,

як доводить К., найвищою точкою філософії абсурду має стати не відмова від мислення, а прямо протилежна дія – ретельне і ясне дослідження «форм, які утворюються на границях мислення», чи там, де воно підступає до своєї межі. Недарма, одне з визначень абсурду, яке пропонує К., звучить наступним чином: «абсурд – це ясний розум, який усвідомлює свої межі». Результатом здійсненого К. аналізу стає формулювання тези про абсурд як форму зв'язку людини зі світом, що породжується ірраціональністю світу та всеохоплюючим бажанням ясності, що виходить із глибини людської душі. Тому неправомірно говорити ані про абсурдність світу, ані про абсурдність людини, оскільки абсурд є розколом, який народжується в зіткненні світа з людиною.

Таким чином, існування людини, на думку К., є постійним балансуванням на канаті, що натягнутий між зреченням розуму і відмовою від нього на користь трансцендентного (наданого в будь-якій формі), та суцільним зануренням у життя (буденність) і слідуванням долі без всякої рефлексії над тим, що, як і чому відбувається. Як приклад людей, що є вдалими зразками «балансування» на канаті абсурду, можуть виступити герої роману «Чума» (Ріе, Тарру, Рамбер), які діють без надії на майбутнє, виходячи з єдиної цінності людського життя, що стає актуальною саме завдяки абсурдним діям (таким, що спираються тільки на самих себе, виходять виключно із самих себе, і тим самим не є продиктованими будь-яким трансцендентним примусом) окремих людей. Іншим пропонуваним К. образом є Сізіф, який є приреченим на певний тип існування (в цьому плані розум в екзистенціальній інтерпретації К. є одночасно даром і прокляттям), але який, разом з тим, не полишає спроб досягти вершини. Тому, як каже К., для того, щоб наповнити життя людини сенсом достатньо самого процесу боротьби за вершину, навіть у тому випадку, коли та знає, що досягти її неможливо.

Тісно пов'язаним із поняттям «абсурд», як воно постає в К., є поняття «бунт» (специфіці розуміння бунту в К. Ж. Батай присвятив роботу «Час бунту», яка виступила його реакцією на появу «Людини, що бунтує»). На відміну від нігілізму метою бунту є перетворення. Але проблема бунту, як будь-якої іншої дії, полягає в тому, що він повинен знайти основу в самому собі, оскільки все те, на що він спирається сьогодні, може виявитися хибним чи злим завтра. Такою основою є певна цінність, адже, за К., будь-який бунт мовчазно передбачає ті чи інші цінності. Але ця цінність не повинна носити сакральний характер

чи відноситись до системи традиційних абсолютних цінностей, оскільки тоді вона бути зовнішня по відношенню до абсурду і бунту. Всього К. припонує три такі цінності: свобода (як усвідомлення стану абсурду), співчуття (як усвідомлення рівності в абсурдності існування з іншими людьми), любов (як намагання ствердження двох перших цінностей шляхом власного існування). Таким чином, поняття «бунт» К. не є тотожним нігілістичному запереченню. Бунт, про який пише К., є позитивним і фактично виступає основою розвитку нового гуманізму (не такого, яким його бачили М. Гайдеггер та Ж.-П. Сартр), де домінують цінності істини, свободи, краси і співчуття.

КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891-1970) – амер. філософ нім. походження, видатний представник логічного позитивізму, зробив визначний внесок у розвиток логіки і філософії науки. Нар. у Вупперталі. Здобув освіту в Єнському й Фрайбурзькому ун-тах. В Єні слухав лекції Г. Фреге, там у 1921 захистив докторську дисертацію. К. викладав спочатку у Віденському ун-ті (1926-31), а потім у Німецькому ун-ті в Празі (1931-35). У ці роки він був одним із найбільш активних членів групи філософів і математиків, відомої як Віденське коло, й цікавився логікою й проблемами наукового методу. Разом з Райхенбахом заснував журнал «Пізнання» («Erkenntnis», 1930-40). Він був також одним із засновників відомої серії «Міжнародна енциклопедія уніфікованої науки». У 1936 емігрував до США. Був проф. Чиказького ун-ту (1936-52) і Каліфорнійського ун-ту в Лос-Анджелесі (1954-70). У 1952-54 працював у Принстонському ун-ті. Помер у Санта-Моніці (шт. Каліфорнія).

На думку К., логічний позитивізм (чи логічний емпіризм), що відкидає метафізику й прагне знайти істину про світ винятково за допомогою природничих наук, зобов'язаний своєю назвою двом головним тезам: 1) вирішення філософської проблеми вимагає логічного аналізу мови, якою формулюється проблема, а тому логіка відіграє центральну роль у філософії; 2) будь-яка значуща теорія, що не є суто логічною або математичною, повинна бути доступна емпіричній перевірці. Широко відома робота К. «Подолання метафізики за допомогою логічного аналізу мови». Праці філософа містять ретельну розробку цих тез і утворюють широкий теоретичний базис для їхнього застосування; в них також розробляються інструменти логічного аналізу філософії. Серед робіт К., присвячених логіці й семантиці, – «Логічна конструк-

ція світу», «Логічний синтаксис мови», «Основоположення логіки і математики», «Дослідження із семантики», «Значення і необхідність», а також інші книги і безліч статей. Аналіз К. філософських проблем, в т. ч. обговорення принципу верифікації, міститься в його творах, присвячених теорії пізнання і філософії науки.

К. доводить, що в різних галузях природних і соціальних наук використовується один загальний метод перевірки гіпотез і теорій, а поняття, що використовуються в них, можуть бути зведені, за допомогою особливих «речень зведення» (операціональних визначень і постулатів значення), до одного загального базису – понять, які ми вживаємо для опису знайомого усім фізичного світу, що нас оточує (т. зв. фізикалізм). Важливим результатом К. в аналізі співвідношення теорії й досвіду є строго формалізована кількісна теорія логічної ймовірності, тобто міри індуктивного чи ймовірного підтвердження теорії. Головні його роботи в цій галузі: «Логічні підстави імовірності» і «Континуум індуктивних методів». Останні роки життя К. присвятив розробці різних аспектів і застосувань індуктивної логіки.

К'ЄРКЕГОР (Кіркегор) (Kierkegaard) Сьорен (1813-1855) – данський філософ, теолог, письменник, родоначальник *екзистенційної філософії*. Закінчив теологічний ф-т Копенгагенського ун-ту, зазнав впливу філософії Шопенгауера, Баадера і особливо Шеллінга («філософії одкровення»). Людина, як твердить К., не є «рiч», а дух не є холодно-універсальним розумом. Людина – духовний індивід, унікально-неповторна істота, особистісно-духовне існування – екзистенція (звідси термін – «екзистенційна філософія»). Тим самим К. ніби «розморожує» байдужо-холодну об'єктивність (зовнішність) раціоналістичного розумування новочасної (модернної) філософської традиції. К. різко критикує філософію Гегеля за об'єктивістський раціоналізм. Всупереч Гегелю, К. не опосередковує і не «примирює» протилежності, а «персоніфікуючи» їх, зіштовхує в «екзистенційному діалозі» вже не абстрактні поняття та ідеї, а живих носіїв цих ідей, героїв своїх творів. Отже, К. шукає не об'єктивну (загальнозначущу) істину, але істину екзистенційну, оскільки прагнення об'єктивності «універсального» охолення світу неминуче деформує людський дух, який є індивідуально-неповторним (кожну душу Бог дарує персонально кожній людині). Людина, за К., є закінченою істотою, тому «універсалістська інтенція»

раціоналістської філософії є марною спробою стати на «позиції вічності», що й призводить до «знедуховлення» людини. Прагнучи підкреслити постійну націленість своєї екзистенційної позиції на духовність як на найвищу вартість, К. часто повторював євангельський вислів: «Яка користь людині, як цілий світ здобуде, але занепасти її власну душу». Коментуючи боротьбу К. проти раціоналізму, Л. Шестон писав: «починається нова, вже не розумна, а протирозумна боротьба за можливість неможливого. Ця боротьба є те, що К. називає екзистенційною філософією, яка шукає істину не в розумі з його обмеженими можливостями, а в Абсурді, який не знає обмежень». Раціоналістична філософія, перетворюючи людський дух на розум, «однаковий у всіх людей» (Декарт), по суті редукує й саму людину до лише безликої «мислительної істоти» («мислячої речі») – суб'єкта. Саме так витлумачений суб'єкт репрезентує людину у філософських побудовах мислителів Нового часу (від Бекона до Гегеля). Суб'єкт – гносеологічне поняття, що має чинність у системі знання (а не реального життя), і тому визначається законами цієї системи – логікою, необхідністю. При цьому суб'єкт демонструє не просто мислення, а «масове», «серійне» мислення, мислить «як усі». Це – стандартний «елемент» («частина») системи мислення («цілого»). Людина в К. – теж суб'єкт, але не гносеологічний, а онтологічний, тобто реальний індивід життєвого процесу, в якого внутрішній світ теж індивідуальний, індивідуальні дух і духовність. Тому онтологічний суб'єкт і визначається К. не «зовнішньою логікою» системи мислення – необхідністю, а свободою: не «мислячою річчю» (Декарт), а екзистенцією.

КОЖЕВ (Kojève, рос. прізви. Кожевников) Олександр (1902-1968) – франц. філософ рос. походження, один із лідерів т. зв. екзистенціалістського неогегельянства. Нар. в Москві. Вчився в Німеччині в Ясперса. Великий вплив на К. здійснив М. Гайдеггер. У 1930-х читав лекції з гегелівської «Феноменології духу» (пізніше опубліковані). Основним недоліком гегелівської філософії К. вважав монізм, він звинувачував Гегеля в розповсюдженні (скстраполяції) діалектики на «натуральне буття».

Обґрунтовуючи на противагу Гегелю дуалістичну концепцію, К. здійснює розмежування між «натуральним буттям», тобто природою, і людським існуванням. «Потрібно, – писав К., – розрізнати,

✧
К
✧

з одного боку, натуральну реальність, яка є тотожною собі, а тому не діалектичною в собі: такою, яка діалектично не заперечує себе: з іншого боку, людську реальність, яка діалектично заперечує як саму себе, так і натуральну реальність».

Перекручуючи діалектичний метод Гегеля, К. видає його за «феноменологічний» метод. Концепція діалектики К., як діалектики виключно «людського існування» («Я не припускаю, — писав він, — діалектики натурального буття»), значно вплинула на ряд сучасних суб'єктивістських теорій діалектики.

Серед слухачів К. були Сартр, Мерло-Понті, Іпполіт, Арон, Фессар та ін. Вони сприяли розповсюдженню «оновлених» гегелівських ідей у різноманітні сфери франц. філософії, соціології й теології.

КОЗЛОВСЬКИЙ (Kozlowski) Петер (нар. 1952) — нім. філософ, дослідник постмодерних тенденцій у сучасній культурі. Репрезентує підхід, що склався в нім.-австр. традиції, де загально визнаним є аналіз феномена постмодерну у філософському, соціологічному та історичному аспектах.

Осн. твори: «Суспільство і держава. Неминучий дуалізм» (1982), «Еволюція суспільства. Проти соціальної біології» (1984), «Постмодерна культура: Суспільно-культурні наслідки технічного розвитку» (1987), «Принципи етичної економії» (1980).

Найвиразніші ознаки сучасної епохи у сфері філософії та культури характеризуються в книзі «Постмодерна культура: Суспільно-культурні наслідки технічного розвитку». К. розглядає Просвітництво як добу, що протиставляла себе щодо своїх недуховних та неосвічених епох-попередниць. Його позиція відрізняється від поглядів Ю. Габермаса, пасамперед, розумінням ідейного ядра Модерну. Він підкреслює, що Модерн як програма — це гегельянство в усіх його різних проявах як вчешня про становлення Абсолюту у світі й за допомоги світу. Модерн — це проєкт найповнішого втілення Бога. А оскільки світова історія — це світовий і вищий суддя, і оскільки в історії важить тільки успіх, то він і є істинний бог модерну.

Виступив проти хибного розуміння Постмодерну. Постмодерн, на його думку, — це виклик Модерну як світоглядному проєкту, який був сформований філософами Просвітництва у XVIII ст. З одного боку,



K



він передбачав невідпинний розвиток об'єктивуючих наук, універсалістських основ моралі та права, а також автономного мистецтва, зберігаючи при цьому їхню першоприроду. На думку К., програма постмодерну – це боротьба за духовний устрій теперішнього.

Під впливом постмодернізму як культурного явища сформувались нові соціальні рухи і течії (постколоніальна критика, екологічний рух, фемінізм, рух за мир, амер. лівий рух та ін.). Вони стали закономірною реакцією на кризу Модерну та супровідну щодо нього втрату культурної контекстуальності. Вони, як підкреслює К., на відміну від застарілого робітничого руху, зорієнтованого на силу, спрямовані на життєвий світ та культуру. Їхнє найперше завдання – обстоювання культурної й особистої ідентичності та забезпечення вільного простору для альтернативних життєвих стилів.

КОЛЛІНГВУД (Collingwood) Робін Джордж (1889-1943), англ. філософ та історик, представник неогегельянства; фахівець із стародавньої історії Британії. Проф. філософії в Оксфорді (з 1935). Його погляди формувались під впливом Кроче. За К., філософія, на відміну від конкретних наук, що опираються на чуттєвий досвід, вивчає «досвід мислення», або «досвід вторинного порядку». К. вважав, що поняття філософії не можуть бути інструментаріями формальної логіки – останні мають сенс щодо понять науки. У філософії основоположне значення має діалектична логіка, «об'єктом якої є не абстрактне, а конкретне мислення історії та філософії». Розриваючи зв'язок між історією і філософією, К. доводить, що філософія повинна засвоїти методи історії, і що обидві дисципліни мають спільний предмет – людське мислення, що розвивається історично. Історик вивчає мислення через аналіз продуктів матеріальної й духовної культури, а філософ – через розмірковування щодо даних самосвідомості та рефлексії.

Метод філософії, за К., – класифікація матеріалу досвіду шляхом встановлення відношень субординації між різноманітними його видами, «шкала форм»; цю «шкалу форм» утворюють мистецтво, релігія, наука, природознавство, історія і філософія. Висхідна ієрархія «форм духовної активності» ґрунтується, відповідно на здатностях уяви, символізації й абстрагування.

У філософії як вищій формі самосвідомості суб'єкт приходиться до абсолютного знання, встановлюючи, що зовнішній світ є «проекцією духу». В основний період життя К. прагне поєднати філософію з теологією, трактуючи «символи віри», як вихідні щодо філософського рефлексування у сфері абсолютного знання. У такому симбіозі особливо помітний вплив на творчість К. метафізичних традицій Платона і Гегеля.

КОМУНІЗМ (комуністичний ідеал суспільства) – утопічне уявлення про суспільство майбутнього, створене К. *Марксом* (див. *вступну статтю до розділу V*).

КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ – філософський напрямок, що розглядає фундаментальні проблеми людського буття крізь призму проблеми комунікації, *інтерсуб'єктивності*. Справжньої філософської глибини проблема інтерсуб'єктивності набуває у *Е. Гуссерля*, який намагався дослідити здатність людини виходити за межі індивідуальної свідомості й осмислено говорити про інше Я.

Головні представники К. ф.: *К.-О. Апель*, *Ю. Габермас*, *М. Рідель*, *О.Ф. Больнов* та ін. Комунікація, на думку представників К. ф., є універсальним надбанням людства й універсальною реальністю людського існування. Справжня комунікація існує для всіх без винятку. Інтерсуб'єктивна комунікація не зводиться до мовної передачі інформації, а водночас є процесом досягнення згоди. Мова в цьому контексті – не лише механізм об'єктивації інформації, а й медіатор розуміння. Практикою комунікативних взаємин для досягнення суспільної узгодженості виступає дискурс, в результаті якого спільнота має досягти консенсусу, єдності щодо універсальності знання та етичних норм. Щоб бути універсальною і загальнозначущою, комунікація має бути також аргументованою, раціонально обгрупованою. Достеменність смислу і взаєморозуміння, а також рівність всіх учасників дискурсу гарантує необмежена комунікативна спільнота – нормативно-ідеальна апріорна форма і регулятивний принцип комунікації. Виходячи з цього, одним із головних завдань філософії стає дослідження універсальної прагматики, тобто аналіз глибоких умов можливості мовно-комунікативного спілкування. Заслуга К. ф. полягає,

◆
K
◆

насамперед, у тому, що саме вона по-справжньому ґрунтовно звернулася до проблеми інтерсуб'єктивності.

КОТАРБІНСЬКИЙ (Kotarbiński) Тадеуш (1886-1981) – польськ. філософ і логік. Нар. у Варшаві. У 1912 закінчив Львівський ун-т. Проф. Варшавського ун-ту, акад., президент Польської АН (1957-62). Представник львівсько-варшавської школи аналітичної філософії. Сформулював номіналістичну концепцію «реїзму» (від лат. res – річ), яка нагадує вчення Гоббса про тіла. К. стверджує, що пізнається тільки те, що справді існує, а існують тільки «речі». Не існує якостей, відносин, подій, ідеальних та загальних предметів; поняття «річ» тотожне поняттю «зовнішній предмет», або «фізичне тіло». Те саме стосується суб'єктів-спостерегачів, які також є тілесними істотами, локалізованими в просторі й часі. К. називає свою систему також «конкретизмом» (визнається існування тільки безлічі конкретних тіл) і «пансоматизмом» (заперечується можливість існування нетілесних суб'єктів – «будь-яка душа є тілом»). Застосовує принципи реїзму до семантики: кожному імені (терміну) повинна відповідати реальна річ; загальні імена, а також назви властивостей, відносин, положень речей («факти») і подій («акти») повинні розглядатись як метафори або скорочення, які в мові науки мають бути еліміновані. К. також був одним із засновників праксеології як загальної теорії досягнення ефективності будь-якої – розумової чи фізичної – праці. Г. Понов визначав праксеологію як щось середнє між науковою організацією праці та загальною теорією управління. Це не філософська дисципліна, але вона пов'язана з філософією у двох відношеннях: 1) вона узагальнює методологічні закономірності різних спеціальних наукових і технічних дисциплін; 2) вона потребує філософського визначення «практики» (як значно ширшого, ніж «виробнича праця»), поняття та її ролі в суспільному житті. Осн. праці: «Елементи теорії пізнання, формальної логіки і методології наук» (1929), «Ідея свободи» (1936), «Трактат про хорошу роботу» (1955), «Лекції з історії логіки» (1957) та ін.

КРИТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ – термін, що вживався багатьма представниками філософії ХХ ст. для позначення позиції, яка на відміну від т. зв. «наївного реалізму», який феноменалістськи ототожнює

суб'єкт і об'єкт (неореалізм), або «догматичному реалізму», який некритично постулює об'єктивність зовнішнього світу (новочасний матеріалізм, радянський діалектичний та історичний матеріалізм), спирається на Каптів «критицизм» – А. Ріль, визнаючи існування зовнішнього світу, настоював на якісному розрізненні між ним і знанням про нього. О. Кюльпе теж визнає існування зовнішнього світу, але знання про це дає лише мислення, «звільняючи» предмети від їх «суб'єктивно-чуттєвої оболонки». Ця ідея знайшла свій подальший розвиток у творчості Е. Бехера, А. Мессера, А. Венця. Подібна позиція (Дж. Хікс, С. Лаурі, Е. Сет та ін.), що бере свій початок від засновника т. зв. «шотландської школи здорового глузду» XVIII ст. Т. Ріда і відроджується у XX ст. Дж. Е. Муром, ініціює виникнення в 1910-12 амср. «неореалізму», реакцією на який і був. амер. К. р. У 1921 у колективній праці «Нариси з критичного реалізму» з критикою неореалізму виступає група із семи амер. філософів – Д. Дрейк, А.О. Лавджой, Д.Б. Пратт, А.К. Роджерс, Дж. Сантаяна, Р.В. Селларс, Ч.О. Стронг, – яка протиставила неореалістському принципу «презентативного реалізму» (проголошення незалежності об'єкта від суб'єкта «незалежністю іманентного», що означало буквально «включення об'єкта в суб'єкт у пізнавальному процесі, тобто – безпосереднє «упрозорення» об'єкта суб'єктом в пізнанні) принцип «репрезентативного реалізму», згідно з яким пізнання об'єкта суб'єктом опосередковується «даним» (або «сутністю»). Але перед К. р. одразу постає проблема статусу «даного» (якщо «дане» відрізняється від об'єкта, то що може гарантувати істинність пізнавального процесу?). У результаті К. р. поділяється на три групи, які дають різні відповіді на постале питання. Одна з груп – «есенціалістське крило К. р.» (Дрейк, Роджерс, Стронг, Сантаяна) – вважала «дані» сутностями («essence»), онтологічно незалежними від суб'єкта, які утворюють особливе «царство» буття, поряд з трьома іншими «царствами» (матерії, духу й істини). Сутності мають властивість «актуалізовувати» названі сфери – перетворювати їх на справжню реальність. Одночасна «актуалізація» матерії й духу (збіг сутностей з матерією і духом) і формує істину («царство істини»). Друга група – «онтологічний дуалізм» (Лавджой і Пратт) змушена була визнати відсутність гарантій істинності «даних», відмінних від об'єкта. Єдиною «гарантією» такого роду в них виступає «віра» в достеменність даних стосовно змісту суб'єкта. І, нарешті, третій варіант К. р., представлений

Селларсом – власне К. р. своєрідний варіант матеріалістичної філософії (пізніше Селларс називає його «еволюційним натуралізмом» або «реформованим» чи «новим» матеріалізмом).

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлія (нар. 1941) – франц. дослідниця болгарського походження, лінгвіст та семіотик, представник франц. структуралізму. На формування її наукових поглядів вплинули ідеї М. Бахтіна, Е. Гуссерля, Ю. Лотмана, Р. Барта, Ж. Лакана, Ж. Дерріда, З. Фрейда та ін. Коло досліджень: проблеми лінгвістики, літературної критики та феміністична теорія. Наукова діяльність К. розпочалась із публікації статей у журналі «Тель-Кель».

Осн. твори: «Семіотика» (1969), «Революція поетичної мови» (1974), «Полілог» (1977), «Спочатку була любов. Психологія і віра» (1985), «Відчужені від самих себе» (1988) та ін.

Характерна риса досліджень К. – це їх міждисциплінарність на перетині філософії, психоаналізу, лінгвістики та семіотики, що обумовило виникнення започаткованого нею семіотичного аналізу. Розробляючи проблематику семіотичного аналізу, К. застосовує лінгвістичну модель у сфері аналізу феноменів культури. Семаналіз зорієнтований на дослідження мовних особливостей: звуків, ритмічної організації, графічної репрезентації. К. запроваджує семаналіз для того, щоб виявити сутність первинних лінгво-психологічних процесів (одна з проблем, що розробляв К. Леві-Стросс).

Одним з основних понять, що є предметом аналізу К., стає «текст». Текст не репрезентує реальність, а лише трансформує її. Він є перетином текстів та кодів. К. вводить опозицію гено-текст та фено-текст. Гено-текст – основа формування структур вираження, забезпечує процес продукування значень. Фено-текст – мовна структура, що передбачає адресата й адресанта і забезпечує комунікаційну функцію. Водночас вона запроваджує поняття «інтертекстуальність» для позначення процесу перетину та взаємовпливів різних текстів в одному окремо взятому.

На протигагу традиційній теорії мови як продукту репрезентації, К. запропонувала розуміння мови як матеріальної практики, а тексту як матеріального продукту.

К. обґрунтовує власну теорію суб'єкта мови. Суб'єкт, на її думку, є сумішшю свідомих та несвідомих мотивацій, психологічних процесів

та соціального обмеження, причиною і наслідком чого є докорінна суперечність людини та нездатність суб'єкта до стабільної та однозначної ідентифікації. Суб'єкт розглядається як «процесуальний», залежний від фрагментарної роботи інстинктивних потягів. Він є множиною непостійних ідентифікацій.

Одним із творчих відкриттів К. вважається жіночо зорієнтована практика та теорія психоаналізу. У своїх дослідженнях вона аналізує проблеми особистісної свідомості, жіночої ідентичності, любові, меланхолії та депресії, відчуження.

У сер. 1990-х К. звертається до проблеми знищеного постмодерном суб'єкта та вказує на необхідність його поновлення у зв'язку з можливістю відродження одвічних людських смислів – принципу насолоди та принципу відродження; збереження позатемпоральних природних – пам'яті, смислу, щастя людини – пляхом звернення до бунт-культури або контркультури (la cultur revolt) ХХ ст. на противагу «фальшивій нормалізації світу», а також виступаючи проти культури як культури-шоу, культури-розваги.

КРОНЕР (Kroner) Ріхард (1884-1974) – нім. філософ. Асистент, потім доц. і проф. ун-тів Фрайбурга (1919-24), Дрездена (1924-29), Кіля (1929-34), Франкфурта-на-Майні (1934-35). У 1910 разом із Г. Мелісом та рос. філософами Ф. Степуном і С. Гессеном заснував міжнародний філософський журнал «Логос» і до 1933 був редактором його нім. вид. Позбавлений права викладання (1935), переїхав до Англії (працював в Оксфордському ун-ті), в 1940 – до Канади, а згодом до США (1949-52 – проф. філософії релігії в Об'єднаній теологічній семінарії, Нью-Йорк, з 1953 – в Темпльському ун-ті, Філадельфія). Еволюція філософських поглядів К. пройшла три етапи. Починав як учень *Г. Ріккєрта*, від якого успадкував інтерес до проблеми цінностей. Прагнення осмислити наслідки світової війни привертають його увагу до філософії Гегеля. У другий, неогегельянський період, у праці «Від Канта до Гегеля» (т. 1-2, 1921-24), К. намагається реконструювати цілісний хід розвитку нім. ідеалізму. Вперше К. розкриває значення ідей Ф. Шіллера для історії нім. класичної філософії. За К., Ф. Шіллер, інтерпретуючи інтелектуальну інтуїцію як естетичну, уможлилював перехід від етичного вчення Канта і Фіхте до естетичного вчення Шеллінга. У праці «Самоздійснення духу. Пролегомени до культурфілософії» (1928) К. стверджує, що

сутність і смисл культури укорінені в потребах людського духу, в притаманних йому протиріччях природного і Божественного, чуттєвого і раціонального, в полюсах єдності та множинності духу. У роки еміграції починається третій період творчості К., який пов'язаний з релігійними пошуками. Йому стають близькими ідеї С. К'єркегора, «діалектичної теології».

КРОЧЕ (Croce) Бенедетто (1866-1952) – італ. філософ-неогегельянець, історик, літературознавець, публіцист, політичний діяч. Світогляд К. формувався під впливом школи неаполітанського гегельянства (Б. Спавента, Ф. де Санктіс). З 1903 близько 50 років видавав журнал «Critice», в якому друкувалися майже виключно його статті, замітки, рецензії та ін. У 1902-20 – проф. в Неаполі. К. – один із основоположників італ. буржуазного лібералізму. Президент створеної ним (1948) ліберальної партії.

Завдяки Лабриолі, лекції котрого слухав К., він познайомився з марксизмом. Однак, незважаючи на зацікавлення марксистською філософією і соціологією («Історичний матеріалізм і марксистська економіка», 1901-02), в цілому не сприймав марксизм. Відігравав видатну роль у боротьбі з позитивізмом в Італії. Становленню власного вчення К. значною мірою сприяло вивчення філософії Віко.

К. критикував філософію Гегеля справа, вважаючи, що не тільки кантівський ідеалізм, але й ідеалізм Гегеля недостатньо послідовний і не позбавлений дуалізму, оскільки вони допустили існування матеріального світу, хоча і у формі іншобуття ідеї. За К., таке припущення має бути принципово відкинута. Із «дуалістичної помилки» Гегеля (і Канта) щодо матеріального світу органічно випливає їх методологічний дуалізм: вони застосували подвійний метод, стверджуючи, що не тільки спекулятивний, але й природничо-науковий метод так чи інакше сприяють пізнанню істини. На думку К., до істини може вести лише один метод, що визначається її внутрішньою природою, – спекулятивний.

Переглянувши попередню філософію, К. віднайшов власний філософський шлях, який проявився в обґрунтуванні філософії «абсолютного ідеалізму». Дух, за К., проявляється в теоретичній (логічна і естетична) і практичній (етична і економічна) формах. При цьому логічне і етичне спрямовані на всезагальне, етичне і економічне –

на окреме і часткове. Відповідно філософія поділяється на чотири сфери: естетику, логіку, філософію економіки і етику. Зв'язок форм духу розвивається К. за принципом т. зв. діалектики єдності та відмінності понять, якою він замінює гегелівський принцип протиріччя.

Ці форми поєднані пошарно в діади, при цьому перша ступінь — естетична інтуїція — автономна по відношенню до другої — логічного поняття (момент відносності), тоді як друга ступінь покладає першу (момент єдності). Визначальну роль у процесі пізнання К. відводить інтуїції, яка на відміну від логічного мислення освоює світ в його конкретності, неповторній індивідуальності. Своє розгорнуте втілення інтуїція одержує в безконечній багатоманітності витворів мистецтва. Тому філософією інтуїції є естетика, яку К. визначав як «науку про вираження», ототожнюючи її з «загальною лінгвістикою». Сутність поезії К. вбачав у «чистій», або «ліричній» інтуїції, вільній від логічних чисто моральних завдань; звідси поезію як незацікавлене споглядання К. протиставляє «прозі», «літературі», які виражають моральні, інтелектуальні толпці культурні цінності.

Оскільки дух, за К., є історичним за своєю природою, то філософія є власне філософією історії, відповідно й історична наука виступає філософією, оскільки в частковому історик пізнає універсальне, і осмислює минуле, виходячи завжди з теперішнього.

Ідеї К, які належать до філософського дискурсу сучасності, знайшли відгук у політичній та культурній діяльності його численних учнів.

КУАЙН (Quine) Вілард ван Орман (1908-2000) — один із засновників філософії «прагматичного аналізу», яка розвинулась у 1950-60-х як напрямок аналітичної філософії. Працював у багатьох ун-тах світу. Досконало володів багатьма мовами. Брав участь у роботі Віденського кола, в 1932 у Празі познайомився з Р. Карнапом, якому присвятив книгу «Слово та об'єкт» (1960). Впродовж 27 років Куайн працював у журналі «Erkenntnis», заснованому Карнапом та Райхенбахом. Своє життя та наукову діяльність описав на 500 сторінках автобіографії: «Час мого життя: автобіографія» (1985).

У 1932 К. під керівництвом Л. Вайтхеда захистив докторську дисертацію на тему: «Логіка обставини: узагальнення принципів математики». З 1934 він працював над темою про роль логіки в обґрунтуванні

математики, яку започаткував його вчитель. Про це свідчать праці «Система логістики» (1934), «Математична логіка» (1940), «Елементарна логіка» (1941) та «Методи логіки» (1955).

Заперечуючи догму про розмежування на аналітичне та синтетичне знання, відому ще з часів Канта, К. визначив домінантність проблем значення та істини в аналітичній філософії другої половини ХХ ст. У статтях «Дві догми емпіризму» (1951) та «Карнап і логічна істина» (1960) К. не погоджувався з переконанням у фундаментальній розбіжності між істинами аналітичними та істинами синтетичними. Його не влаштовувало утворення аналітичних речень, яке ґрунтується на синонімії. Так, речення «Жодна неодружена людина не є одруженою» є аналітичним. Його істинність залежить лише від його логічної форми. Але речення «Жоден холостяк не є одруженим» К. ставить під сумнів. Термін «холостяк» вважається синонімом до терміна «неодружена людина». Та чи можна ставити між ними знак рівності?

Радикальний редуccionізм — це переконання, що кожне осмислене твердження еквівалентне деякій логічній конструкції з термінів, що посилаються на безпосередній досвід. Дотримуючись цієї точки зору, емпіристи вважали, що будь-яке синтетичне судження асоційоване лише в одну сферу чуттєвих даних і будь-яку пропозицію можна взяти окремо від інших, та, перевіривши її, підтвердити або спростувати. На думку К., перевірка має підлягати тільки «поле науки» в цілому (звідси холізм К.). Чи не означає це те, що аналітичні речення можуть ставати синтетичними?

К. займався розробкою онтологічної проблематики та проблемами перекладу. У розділах книги «Слово і об'єкт» К. ілюструє своє міркування про те, що значення слів та виразів залежить від їхнього мовного вживання. Переклад із мов племен можна зробити лише за допомогою спостережень, які є однаково доступними для дослідника і для носія мови. Як тільки з'являється в полі зору кролик, носій мови одного з племен виголошує сукупність звуків «ґаваґай». З деякою обережністю можна порівнювати цю сукупність звуків «ґаваґай» з висловом «там кролик». Але, носій мови, коли бачить кролика, може мислити собі також сукупність зібраних воедино частинок кролика, чи взагалі платонівську «кроликовість». Досліднику не залишається нічого іншого, як шукати різницю між одноиною і множиною, вдаватися до граматичних тонкощів та допомоги остенсії (вказування).

Отже, мовний опис кількості та ідентичності тісно пов'язаний з пошуком вдалих мовних конструкцій. Міркування дослідника приречені залишатись тільки гіпотезами. Мова виступає як сукупність зафіксованих спостережень, проте формується вона не лише за їх допомогою. За К., ми приходимо до висновку про свою схожість як людини з носієм мови, проектуємо свої концептуальні схеми на поведінку носія мови. Концептуальна схема узагальнює конвенції та контекст. Для того, щоб визначити значення речення, необхідно показати загальні правила його вживання. Поняття «істина» не фіксує ніяких семантичних характеристик. Вираз має значення, що залежить не від вказування на об'єкт, але від конвенцій і контексту вживання виразу. Речення про один предмет пов'язані з іншими реченнями – про інший предмет, чуттєвий досвід, про закони природи. Так, за К., зображується сітка раціонального досвіду. Він пропонує, аби не термін і не твердження розглядалися як базова одиниця, відповідальна перед чуттєвим досвідом, а ціле науки. Може статись і так, як стверджує філософ, що логічні чи математичні аксіоми будуть переглянуті.

Філософія, за К., представлена пошуком концепції упорядкування реальності речей, вона мусить певною мірою «починати» і тому є нестійкою. Ця нестійкість підкреслюється К. коли він у своєму головному творі використовує як епіграф речення Отто Нейрата: «Ми подібні мореплавцям, які змушені свій корабель перебудовувати у відкритому морі, не маючи змоги поставити його в док, щоб запово зібрати з найкращих частин».

КУН (Kuhn) Томас Семюел (1922-1996) – амер. історик і філософ науки. Нар. в Цинциннаті (шт. Огайо). Вивчав теоретичну фізику в Гарвардському ун-ті, де в 1949 захистив докторську дисертацію. Викладав з 1949 у Гарварді, з 1957 – у Принстоні. З 1968 по 1979 – проф. Принстонського ун-ту, а з 1979 до виходу на пенсію в 1991 – проф. Массачусетського технологічного ін-ту. Був членом Національної АН, Американського філософського тов-ва, Американської академії наук і мистецтв. Помер у Кембриджі (шт. Масачусетс).

Популярність К. принесла друга з написаних ним книг – «Структура наукових революцій». Її ідеї зародилися в період викладання в Гарварді, коли автор досліджував теоретичні джерела механіки XVII ст. К. встановив, що фізика Арістотеля зовсім не була підготовчою

фазою для фізики Галілея і Ньютона. Якщо механіка XVII ст. розуміє рух винятково в термінах маси і сили, то в аристотелівській традиції рух розглядається як якісна зміна стану об'єкта, що рухається. Аналізуючи революції в науці, К. показує, що історія науки не була лінійним процесом нагромадження знань, скоріше це чергування періодів «нормальної науки» і «революційної науки», що її заперечує. Так, аристотелівська фізика функціонувала як «парадигма» нормальної науки від класичної Античності до пізнього Середньовіччя. Протягом усього цього періоду вона задавала поняттєвий інструментарій та основний напрям наукового пошуку. Фізичні й математичні відкриття XVI і XVII ст., пов'язані з іменами Коперника, Галілея, Декарта і Ньютона, створили ситуацію наукової революції, у ході якої прихильники старої парадигми зіштовхнулися з прихильниками «нової науки». Період нормальної науки знову наступив лише наприкінці XVII ст., коли ньютонівська фізика знайшла широке визнання серед учених та утвердилася як парадигма наукового дослідження.

Хоча критики роботи К. спочатку зосередили увагу на концепції парадигми, найбільші дискусії викликала інша його теза – про несумірність наукових теорій. Прихильники Карнапа і логічного позитивізму розглядали науку як процес висування і критичної перевірки (верифікації) тверджень; послідовники Поппера вважали ключовою процедурою не верифікацію, а фальсифікацію (спростування) наукових гіпотез. Але і ті й інші виходили з погляду на науку як на процес акумуляції знання: аристотелівська і середньовічна фізика розглядалися як часткове розуміння реальності, доповнене згодом новою наукою. К. же наполягав на тому, що вчення Аристотеля і Ньютона – дві несумісні системи знання.

ЛАВДЖОЙ (Lovejoy) Артур Онкен (1873-1962) – амер. філософ, представник *критичного реалізму*. Навчався в Каліфорнійському та Гарвардському ун-тах, викладав у Станфордському, Вашингтонському та Міссурійському ун-тах, з 1910 по 1938 – проф. ун-ту Джона Гопкінса в Балтіморі, засновник (1940) і редактор часопису «Journal of the History of Ideas». Визнаючи (як «реаліст») незалежне існування об'єкта, Л. вважає, що воно «інтендується» безпосередніми «даними». Останнє є результатом часового характеру досвіду (звідси – термін «темпоралістичний реалізм», що його Л. нерідко вживає для позначення своєї

позиції). Темпоралістична позиція Л. пояснює його інтерес до історії ідей – зокрема до історії філософії, якій присвячено головні праці Л. – «Повстання проти дуалізму» (1930) та «Великий ланцюг буття» (1936), – в яких Л. дослідив розвиток таких комплексних філософських проблем як еволюціонізм, романтизм, натуралізм та ін., а також філософський «ланцюг подій» від Платона до Нового часу. Часове розуміння реальності є для Л. підставою заперечення будь-яких форм монізму і прийняття принципово дуалістичної позиції. Недаремно в рамках критичного реалізму Л. посів (разом з Праттом) позицію «онтологічного дуалізму».

ЛАКАН (Lacan) Жак (1901-1981) – франц. дослідник, засновник структурного або лінгвістичного психоаналізу. Зазнав впливу екзистенціалізму та феноменологічної практики. Постійний член дискусійних психологічних і психоаналітичних тов-в, керівник фрейдистської школи в Парижі (з 1964). Із сер. 1930-х Л. присвячує себе педагогічній діяльності; відомий своєю афористичною манерою викладу матеріалу.

Осн. твори: «Про параноїчний психоз та його відношення до особистості» (1932), «Функція і поле мовлення та мови в психоаналізі» (1953), «Тексти» (1966).

Свою кар'єру почав як практикуючий лікар. У 1930-х вивчає філософію, естетику, мистецтво. Перше велике завдання, яке ставить перед собою, – синтез медичного і гуманітарного знання, що знаходить втілення в докторській дисертації «Про параноїчний психоз і його відношення до особистості».

Науковий авторитет Л. зростає після впровадження ним структурно-лінгвістичного методу дослідження. Новизна лаканівського підходу полягає не в методі (останній був відомий і активно розроблявся в лінгвістиці та культурології – зокрема в Празькій, Копенгагенській, Американській лінгвістичних школах, в етнології К. Леві-Стросса, в історії культури М. Фуко та ін.), а у сфері, де метод було застосовано – психоаналітичній терапії.

Головним завданням Л. визначав «повернення до Фрейда» – це його відомий творчий девіз. Вважав себе майже єдиним «істинним» послідовником австр. психоаналітика, «тим, хто прочитав Фрейда» і вірно його зрозумів. Але вже своїм методом Л. вийшов за рамки класичного фрейдизму. Поштовхом для досліджень стала роль мови

при формуванні загальної картини несвідомого, як її визначав Фройд у своїй концепції психоаналізу. Всі людські думки і бажання є визначально «вжитими» в завжди наперед даний символічний порядок, головним виразником (репрезентантом) якого є мова. Тому на рівні свідомості ми ніколи не дізнаємося про зміст свого первинного, домовленевого несвідомого. Л. виходить з того, що несвідоме структуроване як мова і тому його можна дослідити, раціонально витлумачити, застосувавши певний метод, а саме – структурно-лінгвістичний. У «раннього» Фройда Л. запозичив триаду несвідоме-передсвідоме-свідомість, але переосмислив її та запропонував власну: реальне-уявлюване-символічне. Л. звертався також і до пізніх праць Фройда, (фройдівська концепція «слабкості» Я, «захисту» Я від зовнішньої реальності).

Л. тлумачить «несвідоме» як структурно впорядковану пульсацію. Завдання структурного психоаналізу – розкрити несвідоме, приховане і потаємне мовлення. Для цього необхідний аналітик, дискурс суб'єкта завжди ґрунтується на дискурсі з іншим. Людське мовлення, за Л., утворює комунікацію, в якій відправнику повертається його власне повідомлення в зміненій формі.

Поняття «реальне» (як найбільш потаємна частина психіки, яку, за Л., неможливо зафіксувати і виразити словесно), «уявне» (як обов'язкова онтогенетична стадія становлення самосвідомості людини) і «символічне» (функціонально поставлене на місце фройдівського Над-Я), а також нове тлумачення «лібідо» були представлені Л. у концепції «Стадії дзеркала», вперше оприлюдненої на конгресі в Марієнбаді (в 1936). Концепція, в остаточному варіанті викладена в 1949, містить основні положення про важливість дзеркальних образів для формування Я, яким воно розглядається в психоаналізі.

У 1950-60-х головною проблемою його творчості стає роль мови і символу в структурі несвідомого. У розробці концепції мови Л. спирається на загальні положення лінгвістики – Ф. де Соссюра, Н. Хомського. Найважливіші тези, пов'язані із «структурним психоаналізом», викладені в працях «Функція і поле мовлення і мови в психоаналізі» і «Тексти». Л. спробував «перевернути» картезіанське «*cogito*». Вважав, що не людина створює реєстр сигніфікатів, а навпаки, вона сама створюється ними; людина децентрована стосовно світу, цей момент робить її незахищеною, відкритою перед мовленнєвою сіткою, що окутує світ, сплетіння сигніфікатів визначає людське життя.

ЛАКАТОС (Lakatosh) Імре (1922-1974) – брит. філософ та історик науки угорського походження. У раних працях розпочав побудову оригінального варіанта логіки здогадів і спростувань як реконструкцію проблеми росту знання. Предметом його аналізу стала математика XVII-XIX ст. Пізніше він прийшов до обґрунтування ідеї конкуренції науково-дослідних програм, яка є засадничою, на його думку, щодо розвитку науки. Особливе значення в роз'ясненні своєї концепції Л. надавав вивченню історії науки.

Наукова програма, за Л., – основна одиниця розвитку наукового знання. Розвиток науки є зміною дослідницьких програм, які розглядаються як сукупність і послідовність теорій, пов'язаних основоположеннями, що постійно розвиваються, спільністю основних ідей та принципів. Вихідна теорія породжує низку наступних. Кожна з наступних розвивається на основі долучання додаткової гіпотези до попередньої. Демаркація між «зрілою наукою» і «незрілою наукою» проводиться Л. за кількома підставами. Зріла наука відрізняється тим, що: 1) передбачає та пояснює раніше невідомі факти; 2) передбачає нові допоміжні теорії; 3) має евристичну силу; 4) має у своєму розпорядженні теоретичну автономію.

Структура дослідницької програми містить у собі тверде ядро, фундаментальні припущення, правила «позитивної» евристики (приписують, якими шляхами проводити подальші дослідження) і правила «негативної» евристики (говорять про заборони, про те, яких шляхів варто уникати). Фундаментальні припущення мають специфічний характер і приймаються за умовно незаперечні. Тверде ядро – це сукупність конкретно-наукових та онтологічних припущень, які зберігаються без зміни у всіх теоріях наукової програми. Оскільки правила «негативної» евристики забороняють переосмислювати тверде ядро дослідницької програми навіть у випадку зіткнення її з контрприкладом чи аномаліями, то дослідницька програма має своєрідний догматизм. Ця догматична вірність один раз прийнятої теорії має своє позитивне значення. Без неї учені відмовлялися б від теорії раніше, ніж зрозуміли її потенціал, силу і значення. Тим самим вона сприяє більш повному розумінню сили і переваг тієї чи іншої теорії.

Правила «позитивної» евристики показують, як видозмінити спростовувані варіанти, як модифікувати гіпотези «запобіжного

◆
Л
◆

поясу», які нові моделі необхідно розробити для розширення сфери застосування програми. Позитивною евристиккою визначається програма, до якої входить система більш складних моделей реальності; увага ученого зосереджена на конструюванні моделей, які відповідають тим інструкціям, що викладені в позитивній частині його програми. Позитивна евристика відіграє пріоритетну роль у розвитку дослідницької програми.

У розвитку дослідницьких програм, за Л., виокремлюються дві стадії: прогресивна й регресивна. На прогресивній особливу роль відіграє позитивна евристика. Саме вона стимулює утворення допоміжних гіпотез, що розширюють сферу застосування програми, а також її емпіричний та теоретичний зміст. При досягненні «пункту насичення» розвиток дослідницьких програм різко сповільнюється. Парадокси, несумісні факти, суперечності починають «сипатись» на дану дослідницьку програму. Це симптоми початку стадії її виродження. Науково-дослідницька програма регресує, якщо теоретичні пояснення відстають від росту емпіричних фактів. Теорії, що вироджуються, спрямовані переважно на самовиправдання. Коли з'являється супротивна дослідницька програма, яка спроможна пояснити емпіричний успіх своєї попередниці та перевершує її за своїм евристичним потенціалом і здатністю передбачати нові, невідомі раніше факти, то можна говорити про відмову від попередньої дослідницької програми. Наукові революції саме й передбачають витіснення прогресивними дослідницькими програмами своїх попередниць, які вичерпали внутрішні резерви розвитку.

Л. відкидає ідею вирішального експерименту і висуває вимогу безупинного росту, яка виражає ідею континуальності в розвитку наукового знання. Водночас, для Л. не властива догматизація будь-якої дослідницької програми, стверджуючи, що реальна історія науки багатша від будь-яких можливих реконструкцій.

ЛЕВІНАС (Levinas) Еммануель (1906-1995) – франц. філософ, нар. у Ковно (Литва), навчався в гімназії в Харкові, з 1923 у Франції, навчання у Страсбурзькому ун-ті, в 1928-29 – стажування у Фрайбурзькому ун-ті (у Гуссерля та Гайдеггера), проф. ун-ту в Пуат'є (з 1964), в ун-ті Париж-Нантер (з 1967), у Сорбонні (з 1973). Великий вплив

Гуссерля в праці «Теорія інтуїції у феноменології Гуссерля» (1930), але вплив цей сприйнято творчо: інтенційність у Л. не просто «спрямованість свідомості на ...», її відкритість до чогось, – для Л. це – «відкритість іншому». Така інтенційність не редукується – вона просто фіксує інакшість світу і готовність людини відповісти на його поклик. Зустріч людини з іншим – можливість діалогу з незкінченністю. У праці «Час й інше» (1948) Л. говорить про екзистенційну самотність людини, проте вона розкривається через буття. Існуюче (а це я усвідомлюю його існуючим) вже включене в мій світ. Усяке суще, що сприймається мною, стає чимось тотожним суб'єктові, – звідси й самотність останнього. Тому завданням філософії є підірвати цю тотожність суб'єкта і буття.

Л. прагне інакше осмислити глибинну структуру людської суб'єктивності, відкривши в ній відпочаткову трансцендентність – відкритість іншому, що розкривається в часі, еросі, стосунках батьків та дітей і т. ін. У працях «Тотальність і нескінченність» (1961), «Інше, ніж буття, або за межами суцього» (1974) Л. критикує філософський тоталітаризм (ідея цілісного огортання реальності через цілісність знання), а такою є філософія не лише в Гегеля, а й у Гуссерля; але ж її претензії не мають ґрунту, адже соціальність формується не внаслідок відпочаткової спільності мене й іншого, – я й інший принципово не підвладні синтезу. Не синтезуються й екзистенційні межі людини – народження й смерть. Останні є світове інше. Інше відкривається як особа іншого (адже особа іншого взагалі не є чиясь конкретна осібність). Відношення свідомості до іншого, відкритість перед осібністю іншого відкриває нам нескінченне, але не дає нам знання про нього. Відкритість нескінченного виявляється не на теоретичному рівні, а на рівні бажання. Нескінченність знаходить у суб'єкті свого «свідка» – людина свідчить про нескінченність, але не володіє нею.

Л. критикує онтологізм за допомогою онтологічної ж аргументації. Він утверджує етику в статусі «першої філософії». Домінування етичного у філософії Л. здійснюється шляхом подолання власне онтологічної точки зору, шляхом обмеження засад буттєвості як такої. Перевершення порядку буття, за Л., є необхідною умовою етичного ставлення до Іншого.

ЛЕВІ-СТРОСС (Lévi-Strauss) Клод (нар. 1908) – франц. філософ та етнолог, представник структуралізму, попередник постмодернізму, засновник структурної антропології. У 1953-60 – генеральний секретар Міжнародної Ради Суспільних Наук. Проф. антропології в Колеж де Франс (з 1960).

Осн. твори: «Елементарні структури споріднення» (1949); «Структурна антропологія» (1958); «Первісне мислення» (1962); «Тотемізм сьогодні» (1962); «Міфологіки» у 4-х т.: «Сире й варене» (1964), «Від меду до попелу» (1966), «Походження застольних звичаїв» (1968), «Гола людина» (1971) та ін.

Розвивав ідеї лінгвістичної школи (Ф. де Соссюр та його послідовники: чехи В. Матезіус, П. Гавренек, росіяни Н. Трубецькой, С. Карцевський, американець Н. Хомський, данці Луї Єльмсев, Віго Брендель), особливістю якої був інтерес до об'єктивного дослідження неусвідомлених (як окремою людиною, так і великими спільнотами) структурних відносин у різних галузях соціально-культурного життя, тобто пошук і вирізнення певних формально-структурних відносин, що лишаються незмінними впродовж різноманітних перетворень («колективного несвідомого»).

Л.-С. у своїх дослідженнях первісних суспільств наголошував, що історичний (діахронічний) підхід є корисним, але недостатнім, оскільки полегшує опис і розуміння особливостей лише окремого історично обмеженого суспільства. Головним є синхронічний підхід, тобто спроба розкриття загальних і універсальних формально-структурних відносин суспільств, що базуються на несвідомому (колективному несвідомому), діяльність якого полягає в структуруванні, тобто наданні, «нав'язуванні» певної закономірності всім багатоманітним проявам людського життя, і втіленні цих закономірностей у деяких формах: ритуалах, традиціях, а найперше – в мові. Це обґрунтування пов'язане з розробкою принципів загальної теорії комунікації, щодо якої соціальні й культурні прояви (з одного боку) та мовні вияви (з іншого) є ізоструктурними. Між цими складовими перш за все встановлюється схожість, проте визнаються також певні відмінності. Такий «проект» максимального розширення меж об'єктивного дослідження, який сам Л.-С. та його послідовники називали «надраціоналізмом», був проголошений для уникнення недоліків філософського раціоналізму та емпіризму в соціальних і гуманітарних науках. Звідси етнографічне

та історичне вивчення – це лише перший крок до виявлення внутрішніх формальних структур несвідомого. З цієї точки зору т. зв. соціальні структури – це не емпіричні явища, а моделі, конструювання яких має узгоджуватись з логічними правилами несуперечливості, ізоморфізму процесу та результату, має бути прогностичним. Заслуга Л.-С. полягає в застосуванні структурного методу до аналізу історико-етнографічних процесів культури – як окремого людського буття, так і етногенезу в цілому, а також до становлення окремих форм соціального буття. Найзначніші філософські та етнологічні досягнення були зроблені Л.-С. протягом першого, «надраціонального» періоду.

Поєднання етнографічних проблем та структурного методу в Л.-С. випереджається певним філософським обґрунтуванням правомірності поширення методу структурної лінгвістики на вивчення етнографічної проблематики. Використання такого методу дозволило Л.-С. створити структурну антропологію – вчення про фундаментальні та незмінні структури, що несвідомо виникають на ментальному рівні й так само несвідомо вкорінюються в соціальне життя і навіть обумовлюють його виникнення. Структурна антропологія, в якій переплітаються проблеми етнографії та загальної соціології, вбачає своє завдання у вивченні «тотальної» людини. Мета Л.-С. полягає в тому, щоб в процесі аналізу конкретної етнографічної проблематики наблизитися до осягнення проблеми становлення і формування людського суспільства і людської культури. З огляду на це, вивчення життя первісних народів є ключем для розуміння загальних закономірностей культури.

Теорія антропогенезу Л.-С. протиставляється трудовим теоріям (наприклад, Ф. Енгельса), оскільки момент якісного «стрибка» від природи до культури він вбачає не у виготовленні та використанні знарядь праці, а в наявності артикульованої мови, генеза якої залишається невизначеною. Те, що мові надається вирішальна роль у виникненні свідомості (а, отже, і культури), пояснюється тим, що однією з основних гіпотез структурної антропології Л.-С. є спроба презентувати процес культури як сукупність різних систем комунікації, в основі формування яких лежить неусвідомлена ментальна (розумова, психічна) діяльність людини. Мова є способом організації в межах саме колективної форми раціональності, на відміну від індивідуальних форм розумності, як, наприклад, особистого досвіду. Мова з'являється для того, щоб організувати і об'єднати зусилля багатьох індивідуальних

діяльностей, регулювати їхні взаємини, створювати контекст взаєморозуміння. У мовному досвіді й ступені деталізації цього досвіду фіксується рівень залучення індивіда до колективних форм розумності. Тому мову ніхто не «вигадав», вона вишикає закономірно і незалежно від волі окремих людей, всюди, де є потреба в «колективному розумі» і в прилученні до нього індивіда.

Тому культура, починаючи із самих ранніх форм її прояву, може розглядатися як певна мова: мається на увазі особливий спосіб її впорядкування, аналогічний принципу побудови і функціонування власне природної мови. Культура як мова, за Л.-С., функціонує через систему регулятивів і правил, за допомогою яких вона створює різні «висловлювання» і «тексти» у вигляді вищезгаданих традицій, ритуалів та ін. форм нормованої поведінки. Історичний розвиток, що розгортається як безперервний процес взаємодії культури з природою, розкривається як «розповідь» культури про себе безпосередньо в текстах, а також через всю сукупність значень, які функціонують в даній культурі, і які так чи інакше закріплені в різноманітних формах впорядкування життя. Тому реконструкція смислу таких «висловлювань» вимагає особливих форм аналізу.

Для того, щоб обмежити потік інформації, людина винаходить правила чи коди, на підставі яких відбувається фільтрація стимулів на значущі та незначущі й досягається все більш тонка диференціація значущих ознак.

Картина світу є не просто результатом якогось рівня пізнання, а скоріше, навпаки, відображає спосіб і правила діяльності мислення і смислових відношень. Така картина чи модель світу може виражатися в різних «текстах» культури – таких як писемні пам'ятки, соціальні інститути, продукти матеріальної культури та ін., але основною формою її існування вважається міф. Міф, за Л.-С., презентує уявлення людини про світобудову і власне місце у світі, але його основна функція – не моделювання реальності як такої, а створення системи орієнтації людини у світі, тобто встановлення правил для мислення, ціннісних орієнтирів та норм поведінки і виправдання соціальних інституцій.

Заслугою Л.-С. є те, що він вперше «реабілітував» міфологічне мислення, довівши, що мислення «дикуна» не «нижче» за мислення цивілізованої людини – воно принципово інше. Це мислення функціонує за іншими законами, ніж раціональний розум сучасного

європеїця. Діяльність міфологічної свідомості (міфологічного мислення) первісної людини дуже продуктивна, але нею керує т. зв. парадоксальна пізнавальна установка, в якій логічне і паралогічне, чуттєве і раціональне взаємопов'язані інакше, ніж у високорозвинених технологічних культурах західноєвропейського зразка.

Другий період творчості Л.-С. припадає на 1960-і. Інтелектуалістичний підхід «надраціоналізму» поступово змінюється проектом «естетизації» і пов'язаного з нею зближення і поєднання чуттєвого та раціонального. Мова уже не видається Л.-С. тим об'єктом, дослідження якого може відкрити всезагальність іманентних несвідомих структур: вона як модель символічного обміну вичерпала свої евристичні потенції. Він починає орієнтуватись на мистецтво і, зокрема, на музику. Музика вважається тією сферою, де структурність як диференційованість і впорядкованість набуває більш глибокого вираження. Змінюються також акценти щодо поглядів на природу та культуру на користь «натуралізації», тобто повернення і злиття людини з природою. Проте останнє можливе лише після повної «гносеологізації» людини: коли гуманітарне знання у тісній взаємодії з природничим, нарешті, відшукає ті самі інваріантні («на всі часи і народи») структури колективного несвідомого, а природничі науки редукують або розкладуть їх на психофізичні першоелементи. Таким чином, Л.-С. намагається знайти інший, більш глибоко прихований вимір всезагально людського.

ЛЕНІН (Ленин) (справж. прізвище — **Ульянов**) Володимир Ілліч (1870-1924) — рос. політичний діяч і мислитель; родоначальник рос. версії марксизму (див. *вступну статтю до розділу V*).

ЛІБЕРАЛІЗМ сучасний (від лат. *liberalis* — вільний) — домінуюча ідеологія сучасного світу, закріплена в конституційному устрої та політичних інститутах більшості країн світу.

Як соціально-політична теорія Л. с., на відміну від класичного, домінуючими ідеями якого були свобода, індивідуальність (на противагу масовості), обмежена влада, прогрес і раціональність, наголошує більше на рівності, соціальній справедливості (та проблематиці, яку вона породжує), проблемах плюралістичності та узгодження інтересів. На філософсько-методологічному рівні різниця між класичним

і Л. с. полягає в сумніві деяких сучасних лібералів щодо системи обґрунтування Л., що походить від Просвітництва (прогрес, утилітаризм, теорія природного права); на противагу універсалізму останньої вони висувають культурний релятивізм, формальні методи, скептицизм і еkleктику.

Існує значна невизначеність щодо класифікації ліберальних течій. Для першого наближення ми будемо використовувати опозицію лівий-правий Л. (оскільки вона відповідає парламентській практиці, яка релевантна Л. як політичній практиці).

Лівий Л. наголошує на соціальній справедливості (яка розуміється як рівний доступ до суспільних благ, чи хоча б забезпечення певних мінімальних благ для усіх членів суспільства, в основному шляхом перерозподілу суспільного багатства), раціональності, толерантності (особливо до представників інших культур, етнічних меншин тощо), демократичності управління. Такий тип Л. можна назвати також соціальним (оскільки він намагається забезпечити добробут широким верствам населення), або політичним (оскільки він намагається розвинути громадянські почуття та навички), використовується також термін «неолібералізм». Політично він зливається з реформістською європейською соціал-демократією чи відповідними партіями і політичними програмами («держава добробуту» – welfare state, чи «соціальна держава» – sozialstaat). Теоретично він, аналогічно з реформістською соціал-демократією, спирається на певні різновиди кантіанства (*Дж. Ролз, В. Гьосле, Ю. Габермаста* ін.) або т. зв. комунітаризму (*М. Волцер, Р. Рорті*) чи інших філософських теорій, намагається відродити класичну ліберальну й демократичну культуру на новій методологічній основі.

Правий Л. наголошує на свободі (яка розуміється в основному як негативна – від обмежень), індивідуалізмі, приватній ініціативі та легітимації власності, спонтанній саморегуляції ринку і обмеженні ролі держави в соціально-економічній сфері. Цей тип Л. також має назву лібертаризму (тобто істинний Л. на противагу лівому Л.), або неоконсерватизму. Політично він тяжіє до помірно правих та консервативних партій. Його теоретики (*Ф.А. Гайєк, Л. Мізес, І. Берлін* та ін.) наголошують на своєму наслідуванні ідей класичного Л. (свобода, обмеженість влади), але недовіра до розуму і прогресу, наголошення на спонтанності відрізняє їх від попередників й зближує з консерватизмом.

ЛІНГВІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ – один із напрямків аналітичної філософії, що отримав найбільше поширення у Великій Британії, США та деяких інших країнах, починаючи з 1930-60-х. Уперше метод філософського аналізу природної мови був розроблений Дж.Е. Муром. Іншим важливим джерелом Л. ф. стало вчення пізнього Л. Вітгенштайна, особливо його теорія мовного значення «як використання». На відміну від філософії логічного аналізу, представники Л. ф. причину виникнення філософських омани вбачали не у свідомій експлуатації «метафізиками» неточностей і двозначних форм мови, а в самій її «логіці», її «глибинній граматиці», яка породжує парадоксальні речення (на кшталт речення, на яке звернув увагу Мур: «Йде дощ, але я в це не вірю») та інші лінгвістичні «пастки». На думку Вітгенштайна та деяких його послідовників з Кембриджського ун-ту, філософські омани усуваються шляхом прояснення і детального опису природних способів використання слів і виразів, включення слів в органічно властиві їм контексти людської комунікації («мовні ігри»), уведення вимоги, щоб будь-яке уживане слово припускало можливість своєї антитези та ін. прийомів. При цьому, на відміну від логічних позитивістів, прихильники Л. ф. не закликали до «удосконалення» природної мови за зразком формалізованих логічних мов або мов науки. Одна із шкіл Л. ф. (Д. Віздом, М. Лазеровіц, Е. Емброуз) розробила суто «терапевтичну» інтерпретацію цілей і завдань філософії, наблизившись у цьому відношенні до психоаналізу. Інша група лінгвістичних філософів – оксфордська школа «буденної мови» – прагнула насамперед до створення позитивної концепції мовної діяльності. Нею були розроблені оригінальні ідеї, уведений в обіг новий категоріальний апарат для аналізу мовної комунікації (теорія «мовних актів» Д. Остіна), опису способів використання психологічних понять (Г. Райл), виявлення «концептуальної схеми» мови і пізнання (П. Строссон), аналізу моральних висловлень (Р. Хеар).

Починаючи з 60-х, відбувається зближення проблематики й дослідницьких підходів лінгвістичної філософії та ряду напрямків сучасної лінгвістики (насамперед у галузі лінгвістичної прагматики).

ЛЮТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (1924-1998) – франц. філософ, представник постструктуралізму. Автор культового твору «*Ситуація постмодерну*» (1979), після виходу якого був зарахований до класиків

постмодерну, хоча сам таким себе не вважає. Поняття «постмодерн», за Л., вказує не стільки на хронологічний, скільки на змістовний елемент розвитку філософії. Сутність філософського методу Л. можна визначити як максимально незаангажоване споглядання досліджуваного феномена – постмодерну, феноменології, психоаналізу тощо. Наслідком такого підходу стає постійна «присутність» Л. в усіх своїх текстах, але ця авторська присутність пов'язана з об'єктивністю запропонованого читачеві аналізу. Саме в такому ключі створені роботи Л.: «Феноменологія» (1954), «Дискурс, фігура» (1971), «Відхилення, починаючи з Маркса та Фройда» (1973), «Лібідінальна економіка» (1974), «Трансформатори Дюшана» (1977), «Варварські інструкції» (1977), «Варварські рудименти» (1977), «Оповідання, що жахають» (1977, у співавторстві з Ж. Монорі), «Могила інтелектуала» (1984), «*Розбрат*» (1986).

«ЛОГІКА СМІСЛУ» («*Logique du sens*», 1969) – одна з найвідоміших праць Ж. Дельоза, своєрідний маніфест онтології епохи постмодернізму, де змальовується картина світу культури, який не має суб'єкт-об'єктного відношення, тобто це світ, де зникає центр, навколо якого ієрархічно організовувався увесь категоріальний апарат традиційної філософії, а тому втрачає сенс традиційний поділ філософії на онтологію, логіку та теорію пізнання. Предметом аналізу в Дельоза постає співвідношення сенсу і мови, мови і філософії, філософії та світу. Пориваючи з традиційною лінією філософування від Платона до Гегеля, де змісти та сенси є попередньо даними, філософ, апелюючи до стоїків, відстоює точку зору, згідно з якою сенси породжуються подіями.

Книга Ж. Дельоза є відповіддю на ряд ключових питань: що є смисл?, яким чином можна відчутти смисл того, що відбувається навколо нас?, яке співвідношення існує між буттям реального, буттям можливого та «над-буттям» (тобто тим, що є спільним у реальному, можливому та неможливому)?

Онтологія, яка вимальовується в роботі Дельоза, характеризується певними атрибутами – по-перше, вона деперсоналізована; по-друге, – звільнена від суб'єктно-об'єктного відношення; по-третє, – силами, які організують будь-який процес, постають воля, бажання та насолода (задоволення).

Одне з основних, досліджуваних Дельозом понять, — «мова», причому мова, яка внаслідок використання *феноменологічної редуції* позбавлена будь-яких метафізичних передумов; мова, що є умовою проведіння дискурсу, в якій Дельоз намагається дослідити одну із складових мови — смисл. Рухаючись від слова до речення, Дельоз виділяє чотири відношення в реченні: денотація (вказівка на формування матеріальної сингулярності), маніфестація (присутність суб'єкта у висловлюванні), сигніфікація (зв'язок слова з універсальними чи то загальними поняттями), смисл (те, що висловлюється в реченні, ні до чого не редукована сутність — суто подія, властива реченню).

Вихідною установкою філософа є теза про те, що смисл чи то слів, чи то висловлювань (речень), знаходиться на тому ж буттєвому рівні, що і вся структура мови взагалі, тобто не в «глибині» (там, де мова історично виникає як субстанція людського мислення та засіб передавання інформації), а на «поверхні», в демонстрації та описах проявів «життя і діяльності мови». Дельоз стверджує, що лише ефекти поверхні уможливають мову.

Ще з часів античної філософії існує ідея про зародження світу, «організованого космосу», з хаосу. Не оминув цієї ідеї Ж. Дельоз, бо в його онтології чітко прописаний образ «хаосу-космосу», що символом чистого становлення, при цьому це становлення є аналогом свідомості в стані безумства (яскрава ілюстрація — світ Задзеркалля в Л. Керрола, коли абсолютно неможливо відрізнити «до» від «після», «більше» або «менше», «зменшуватися» або «збільшуватися»); або світу, де будь-яка тотожність «Я», Бога та світу зникає.

Мова стає можливою лише завдяки події, а подія тільки тому вважається подією, що з неї починається дещо нове, в ідеальній події містяться в «згорнутому» вигляді різні варіанти розвитку. Одним з активних учасників подій стає парадокс, бо саме завдяки йому предмети та речі світу виникають у результаті сигніфікації, коли народжується ім'я, якому не передує буття того, що іменується, як реальне або хоча б можливе, а смисл поєднаний з парадоксом, оскільки є неіснуючою сутністю.

Також Дельоз відмовляється від однолінійного тлумачення часу. Він виділяє Хронос (теперішнє і лише теперішнє для речей та їх положень), а також Еон (лінія минуле-майбутнє лише для подій).

«ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ТРАКТАТ» («Tractatus logico-philosophicus», 1921) – праця австр. математика та філософа Л. Вітгенштайна. Написана у формі афоризмів і є синтезом його ранніх філософських і світоглядних ідей. Робота над текстом велась з 1913 і була завершена лише в роки 1-ї світової війни, коли Вітгенштайн потрапив до полону. Згодом один екземпляр був направлений Расселу, другий – Фреге. Текст «Л.-ф. т.» був надрукований в 1921 в «Анналах натурфілософії». У 1922 вийшов англomовний варіант із передмовою Рассела. У 1961 зроблено новий переклад «Л.-ф. т.» Д. Персом та Б. Макгінтсом, повторно текст переглянутий у 1974 з урахуванням опублікованого листування Вітгенштайна з перекладачем «Л.-ф. т.» Ч. Орденom.

Спочатку рукопис мав назву «Речення («Der Satz»)). До публікації цієї праці Вітгенштайн не був відомий широкій філософській спільноті. Оригінальність підходу молодого філософа до вирішення проблеми логіко-математичного знання помітили лише старші колеги з Кембриджу. «Л.-ф. т.» набув популярності наприкінці 1920-х. Він був використаний представниками Віденського гуртка у створенні доктрини логічного позитивізму.

У 1952 в Австрії були знайдені три зошити Вітгенштайна із записами у вигляді щоденника (підготовчий етап до написання «Л.-ф. т.»). Вони опубліковані вперше в 1961 разом із «Нарисами з логіки».

Одне з центральних місць в даній роботі посідає розгляд проблеми співвідношення мови і світу. Йдеться про особливий світ, корелятом якого є мова. Авторom досліджуються структури подібності мови і світу. На думку Вітгенштайна, мова, яку він розробляв, має давати повний опис світу фактів. Чи означає це, що світ зводиться до простої фактичності, до логічної структури фактичності? Межі мови – це межі світу, онтологічні межі.

У передмові до англomовного варіанта «Л.-ф. т.» Рассел написав, що для того, щоб мова була пристосована до ствердження чи заперечення фактів, між структурою її речення і структурою фактів має бути дещо спільне. Але воно не може бути висловлене, а може бути лише показане. Вітгенштайн, згодом, написав, що Рассел його не зрозумів, і головне – це теорія того, що може бути виражено висловлюваннями, тобто мовою (теж саме, що може бути мислимим) – і того, що не може бути виражено висловлюванням, а лише показано, що є кардинальною проблемою філософії. У вступі «Л.-ф. т.» Вітгенштайн

говорить, що весь смисл роботи можна виразити так: те, що взагалі може бути висловлено, може бути висловлено ясно, а про що неможливо говорити, про те слід мовчати.

Отже, автор «Л.-ф. т.» ставить щонайменше два завдання: по-перше – побудова картини світу; по-друге – виявлення меж пізнання і мислення. Потрібно відповісти на запитання, що і як ми можемо мислити, які межі нашого світу, межі мови і логіки? Мета Вітгенштайна не так у розробці філософії мови, як у побудові «картини світу» через дослідження формальних логічних властивостей мови. Що ж до статусу логіки, то вона наповнює світ; межі світу є її межами.

Мова в «Л.-ф. т.» розглядається як єдина система, ставиться завдання виявити репрезентативний і пізнавальний її аспекти, не залежно від того, чи йдеться про штучні, чи про природні мови. Мова і світ мають спільну логічну структуру. Фактам світу відповідають факти – «образи». «Форма відображення» – характеристика спільного образу і стану речей. «Логічна форма» – те, що необхідно будь-якому образу для відображення фактичного. Це єдина структура думки і дійсності. Тотожність мислення і мови відбувається шляхом тотожності думки і речення.

Об'єкт – значення елементарного знака. Кожен об'єкт існує в «логічному просторі» і співвідноситься з іншим об'єктом. Це утворення є «станом речей». Так об'єкти утворюють «субстанцію світу».

Філософія, за Вітгенштайном, має бути критикою мови, діяльністю з прояснення думок, виявленням логічної форми речень. Смисл речення показує умови його істинності.

ЛОГІЧНА СЕМАНТИКА – розділ математичної логіки, присвячений проблемі відношення висловлювання чи його частин до реальності.

Засновник сучасної Л. с. – нім. учений Готтлоб Фреге, який сформулював розходження між денотатом (значенням) знака (тобто тим класом предметів чи понять, який він позначає), і його змістом, тобто тим, як знак представлений у мові.

Одним із найвідоміших послідовників Фреге був Бертран Рассел. Як і Фреге, Рассел намагався побудувати несуперечливу теорію математики. Він сформулював т. зв. теорію типів для розв'язання математичних парадоксів на кшталт відомого парадоксу брехуна. Теорію типів

Рассела критикував у «Логіко-філософському трактаті» Вітгенштайн. Ще однією проблемою Л. с., яку намагався вирішити Рассел, була проблема порожніх вигаданих імен, таких, наприклад, як Пегас. Він вирішував її за допомогою т. зв. теорії дескрипцій (описів).

До основних проблем семантики відноситься проблема неповної синонімії слів і виразів, що мають один денотат, але різні змісти. Наприклад, «Ранкова зірка» і «Вечірня зірка». Цю проблему вирішувала семантика можливих світів як різновид Л. с.

ЛОГІЧНИЙ ПОЗИТИВІЗМ – рання форма аналітичної філософії, один з основних філософських напрямків 1-ї пол. ХХ ст. Л. п. претендував на аналіз і вирішення актуальних філософсько-методологічних проблем, що виникли під час наукової революції початку ХХ ст.: роль знаково-символічних засобів наукового мислення, співвідношення теоретичного апарату й емпіричного наукового базису, природа та функції математизації й формалізації знання. Протиставляючи науку філософії, логічні позитивісти вважали, що єдино можливим знанням є лише наукове знання. Традиційні питання філософії вони вважали безглуздими псевдопроблемами на тій підставі, що вони формуються за допомогою термінів, які самі є псевдопоняттями, оскільки не піддаються перевірці, – це стосувалося таких основних понять традиційної філософії, як, наприклад, «воля», «буття», «субстанція», «дух», «матерія».

Предметом філософії в науковій парадигмі Л. п. повинна була стати мова, насамперед – мова науки як спосіб вираження знання, а також діяльність з аналізу цього знання і можливості його вираження в мові.

Основні ідеї Л. п. систематизувалися в рамках діяльності Віденського логічного кола, куди входили відомі філософи і математики Моріц Шлік, Отто Нейрат, Фрідріх Вайсман, Рудольф Карнап. Ці ідеї стали особливо популярними в 1930-х серед наукової інтелігенції: зведення філософії до логічного аналізу мови науки, принцип верифікаціонізму, трактування логіки і математики як формальних перетворень у мові науки.

У своїх побудовах члени Віденського кола спиралися на деякі базові побудови «Логіко-філософського трактату» Людвіга Вітгенштайна (1921), хоча його ідеї про мову були набагато глибшими і багатограннішими.

Вже наприкінці 1930-х виявилось, що та революція у філософії, основним стрижнем якої була редукція метафізики до логіки, не виправдалася. Ідеальна наукова мова, яку прагнули побудувати логічні позитивісти, виявилася не тільки неможливою, але й непотрібною. Класичні метафізичні проблеми виявилися значущими не тільки для осмислення людської життєдіяльності, але й для аналізу епістемологічних питань. З'ясувалося, що в структурі наукових теорій наявні метафізичні висловлювання, які неможливо звести до «протокольних пропозицій» досвіду і верифікувати. Поступово Л. п. змінюється аналітичною філософією (лінгвістичною філософією), метою якої була не побудова ідеальної мови, а аналіз природної мови, такої, якою вона є.

ЛОГОЦЕНТРИЗМ – термін, який широко використовується у філософії постмодернізму. Представляє орієнтацію на примат мови над писемністю, який вважається наслідком т. зв. «метафізики присутності», тобто систем, в основі яких знаходяться міфологеми сакрального центру (Бог, Людина, Природа, Сенс життя тощо). Ці міфологеми відволікають увагу від проблематики письма, від взаємозв'язку означального з означаючим. Ж. Деррида дає наступне визначення: «Логоцентризм – європейське, західне мисленнєве утворення, пов'язане з філософією, метафізикою, наукою, мовою та залежне від логосу. Це не лише спосіб розміщення логосу та його перекладів (розуму, дискурсу та ін.) у центрі всього, але й спосіб визначення самого логосу як центруючої, збиральної сили» (Жак Деррида в Москві. – М., 1993. – С. 171).

ЛУКАСЕВИЧ (Łukasiewicz) Ян (1878-1956) – польськ. логік і філософ, один із головних представників Львівсько-Варшавської школи, засновник досліджень з математичної логіки в Польщі. Нар. у Львові. Філософську освіту одержав у Львові під керівництвом К. Ґвардовського, потім у Берліні й Лувені (Бельгія). Проф. Варшавського (1915-39) ун-ту; ректор Варшавського ун-ту (1922-23 і 1931-32); акад. Польської АН з 1937, а з 1946 – проф. Королівської Ірландської академії в Дубліні. Помер у Дубліні.

Метою логічних досліджень Л. вважав насамперед розробку точних методів аналізу філософських міркувань. Такі методи покликані

забезпечити конструктивність і однозначність понять, якими оперує філософія, тим самим зближаючи філософію з наукою. Продуктивне філософське міркування може бути побудоване тільки навколо таких проблем, що можуть бути сформульовані з науковою точністю й однозначністю. В основу філософії може бути покладена «наукова метафізика», чи загальна теорія предметів, але не епістемологія, як в Декарта чи Канта, тому що такий шлях, на думку Л., веде в безвихідь. Вихід із цього — в застосуванні логічної методології, що дозволяє звести до мінімуму число вихідних філософських понять, які характеризуються очевидністю й інтуїтивною ясністю, щоб потім через них строго визначати філософські поняття «просторово-часова структура світу», «причинність», «детермінізм», «індетермінізм» та ін. Таким чином, логіка дає методологічний зразок для філософії (і, зокрема, аксіоматико-дедуктивний метод). Л. дуже скептично ставився до спроб побудови всеосяжних філософських систем. Критикуючи психологізм й апіоризм у логіці, він висунув ідею логічного плюралізму: різні логічні системи здатні експлікувати різні онтологічні теорії. Наприклад, класична двозначна логіка експлікує принцип «твердого» детермінізму у філософському і науковому мисленні, тоді як перехід до багатозначних логік дозволяє проводити коректні «індетерміністські» міркування.

Основні результати Л. стосуються царини математичної логіки. Йому належать важливі результати у сфері класичної (теорія дедукції й аксіоматизація), інтуїціоністської, модальної, імплікативної та імовірнісної логіки. Він провів ряд досліджень з проблем аксіоматизації формалізованої силогістики, з історії логіки (силогістика Арістотеля, логіка давніх стоїків), ним уведений оригінальний бездужковий запис логіко-математичних формул; вперше в 1910 був підданий критиці закон несуперечності.

Однак головна проблема, якій Л. присвятив усе своє життя, — це «боротьба за звільнення людського духу» за допомогою винаходження нової логіки. Світову славу й популярність принесло Л. створення в 1920 першої системи багатозначної логіки, а саме тризначної. У 1930 ним разом з А. Тарським були підбиті підсумки скінченно-значних і нескінченно-значних логік у Львівсько-Варшавській школі. Останні три десятиліття спостерігається надзвичайний інтерес до багатозначних логік Л. Був виявлений зв'язок скінченно-значних логік Л. із тео-

рією простих чисел і дані різні нові визначення останніх. Як наслідок, був побудований алгоритм породження класів усіх простих чисел. Ще більший інтерес викликають алгебри, що відповідають пропозиціональній нескінченно-значній логіці Л. Виявилось, що вони еквівалентні зовсім різним алгебраїчним структурам, які виникли в різний час і на різних підставах, наприклад, MV-алгебрам Чена, уведеним тільки в 1958. Найявні дуже несподівані інтерпретації нескінченно-значної логіки Л., наприклад, у нескінченно-вимірних просторах.

ЛУКАЧ (Lukács) Дьєрдь (1885-1971) – угорський філософ, літературознавець, громадський діяч. Захистив дисертацію «Форма драми» (1909), співпрацював і спілкувався з філософською і літературною інтелігенцією Австро-Угорщини і Німеччини (Е. Ласк, Г. Ріккерт, В. Віндельбанд та ін.), готує дисертацію з творчості Достоевського, в 1916-17 живе і працює у Гайдельберзі й Будапешті. У 1918 вступає до Угорської компартії, співробітник в уряді радянської Угорщини (1918-19). З 1920 – емігрант в радянській Росії. Пише статті «До питання про парламентаризм» та «Історія і класова свідомість» (1923), що викликають критику Леніна і Бухаріна, згодом праці «Ленін. Дослідження взаємозв'язку ідей» (1924) та ін. Зазнає критики за «правий ухил». У 1931-33 у Москві в Ін-ті марксизму-ленінізму знайомиться з текстом «Економічно-філософських рукописів» Маркса. У 1933-38 працює в Ін-ті філософії АН СРСР і в журналі «Иностранная литература» (1933-45). У 1938 завершує працю «Молодий Гегель» (опубліковано в 1948). У 1944 повертається до Угорщини (член Президії Угорської АН, проф. естетики і філософії культури в Будапештському ун-ті). У 1949 зазнає нової критики за «праве ухильництво». Публікуються праці «Екзистенціалізм чи марксизм» (1951) і «Руйнація розуму» (1954). Після XX з'їзду КПРС відкрито виступає з критикою сталінізму. У 1956 – міністр народної освіти в демократичному уряді І. Надя, після поразки демократичної революції Л. висилають до Румунії (в 1957 повертається до Угорщини). В останні роки життя працює над текстом «Онтології суспільного буття», в 1968 пише політичний заповіт «Демократизація сьогодні й завтра», опублікований посмертно (1985). Найбільш знана праця Л. – «Історія і класова свідомість», що неодноразово піддавалася критиці з позицій радянського марксизму-ленінізму, розробляла дві групи проблем – проблему відчуження, самостійно

сформульовану Л. (за 10 років до знайомства з Марксовими поглядами на цю проблему) і проблему тотальності. Боротьба пролетаріату за свідомість була боротьбою за «самопізнання» буржуазним суспільством проблематичності свого власного існування. Тому боротьба пролетаріату є боротьбою не тільки за владу, але й за подолання буржуазної ідеології та заміну її пролетарською свідомістю. Розвиток товарного виробництва в капіталістичному суспільстві перетворює уречевлення на універсальний феномен. Уречевлення деформує увесь життєвий світ капіталістичного суспільства і тим самим підводить до усвідомлення необхідності іншого шляху організації та розвитку суспільного організму. Адже свідомість робітника є по суті самосвідомістю товару і тому є самовикриттям суспільства, що ґрунтується на виробництві й обміні товарів, капіталістичного суспільства.

ЛУМАН (Luhmann) Ніклас (1927-1998) – нім. філософ та соціолог-теоретик, представник неофункціоналізму. Зазнав впливу й асимілював суттєві аспекти концепцій Парсонса, Гелена, феноменології та кібернетики.

Осн. твори: «Теорія суспільства чи соціальна технологія: що дає теорія систем» (1971-75, у співавт. з Ю. Габермасом), «Соціальні системи: нарис загальної теорії» (1984), «Економіка суспільства» (1988), «Наука суспільства» (1991), «Мистецтво суспільства» (1995).

Найбільш повний виклад його концепції представлено в роботі «Соціальні системи: нарис загальної теорії». Предметом соціологічної науки Л. вважає вивчення соціальних систем. Власну концепцію він розглядає як третій етап у розвитку функціонального підходу в соціології (попередні етапи пов'язані з іменами Дюркгейма і Парсонса). Як і всі новітні «великі теорії», соціологічна творчість Л. є синтетичною та інтегративною. У ній можна розрізнити т. зв. «базис» і «надбудову». До «базису» відноситься теорія систем, яка надає, згідно з Л., найбагатші можливості розробки «надбудови» – загальної теорії сучасного суспільства. У центрі уваги Л. – відношення «систематочуючий світ», де функціонально еквівалентні способи вирішення виникаючих проблем знаходять спільну точку відліку; процеси комунікативної самоорганізації, оскільки комунікації – це «останні елементи або специфічні операції соціальних систем». Система – фундаментальна категорія опису організації. Соціальні системи вибудову-

нуються з операцій самовідтворення (аутопойезис). Найголовнішою характеристикою організації є комплексність (складність явищ, те, що може відбутись несподівано для організації). Організації постійно загрожує нескінченна кількість можливих явищ — як можливих структурних варіантів організації, так і можливих явищ з боку оточуючого світу. Вона вимушена постійно здійснювати редукцію (спроцення), зводячи комплексність тільки до тих можливих явищ, які забезпечують функціонування і збереження системи. Редукція — основа раціональності організації. Саме вона виводить моральні принципи, солідарність і т. ін., які повинні вzasадничувати діяльність організації. Редукція організації здійснюється самостійно через аутопойезис, через самовідтворення організаційної єдності. Організація є операційно замкненою системою, структуротворчими елементами якої є стійкі відносини (операції), що замикаються самі на себе, функціональні інваріанти, циклічні стійкі функції. Як приклад Л. наводить міф. Міф, ритуал — це структуротворчі функції людської спільноти, що герметизують окрему людську організацію від небезпечного зовнішнього середовища і забезпечують стійкість організації через її замкненість на саму себе. Л. розрізняє поняття «функція» і «структура». Функція — первинна, структура — вторинна; структури можуть змінюватись, а функції лишаються незмінними. Отже, в організації важливим є питання не про те, якими є функції тих чи інших структур, а про те, які структури виникають для здійснення ти чи інших функцій. У них обов'язково присутній елемент випадковості (контингентність). Формування системи — процес контингентний: та чи інша структура виявляється пов'язаною з іншою певною функцією випадковим чином. Для того, щоб описати замкнені операційні цикли Л. вводить поняття «саморефенція». Самореферентність — це процес постійного співвіднесення, самоузгодження організації в елементарних операціях. Відокремлені від зовнішнього світу частини — структури організації — постійно циклічно спілкуються, реферують самі із собою. Відбувається комунікація. Згідно з Л., комунікація — це не простий обмін інформацією, а механізм налаштування, узгодження, який створює спільність між тими, хто спілкується. Результатом комунікації є розуміння і знання як адекватність, стійке узгодження між суб'єктом пізнання і пізнаваням. Комунікація — процес синергійний, це «очікування неочікуваного», порядок тут виникає несподівано,

складність може редуціюватись випадковим чином. В організації присутній конструктивний фактор, вона повинна сконструювати інновації та використати їх у своїх функціях. Організаційне конструювання – це конструювання смислів.

Л. протиставляє свою концепцію т. зв. концепціям ідеального смислу. Ідеального смислу не може бути, одна й та сама річ може мати кілька смислів, викликати різні асоціації та схеми пояснення, включатись в різні комунікації. Смысл – це традиції, цінності, особливості інтерпретації речей, що мають революційний характер. Смысли з'являються, самовідтворюються і зникають. Певна річ вплітається в систему «особистісних» інтерпретацій, емоцій, людських особистих зв'язків – так в неї з'являється смысл. Ось чому організація – це конструювання і відтворення смислів. Вони не можуть з'явитись поодиночі, а перебувають завжди в якійсь складній організації.

Отже, творчість Л. є важливим кроком у розвитку соціології, її системно-теоретичного напрямку. Вона представляє «застосування концепції самореферентного способу організації до теорії соціальних систем». На цій основі відбувається синтез всіх значущих теоретичних традицій в соціології, і концепція набуває багатоманітного соціологічного змісту. Теорія Л. за структурою схожа на філософську систему Гегеля. За своїм змістом і стилем теоретизування дослідники відносять її до «високого» або «радикального модернізму».

ЛЬВІВСЬКО-ВАРШАВСЬКА ШКОЛА – напрям аналітичної філософії, утворений групою логіків, філософів і математиків, що працювали у Варшаві та Львові в кін. XIX – 1-й пол. XX ст. Засновник школи – К. Твардовський. Днем її започаткування вважається 15 жовтня 1895, коли Твардовський очолив кафедру філософії у Львівському ун-ті (в цей день ним була прочитана перша вступна лекція з філософії). Розквіту і міжнародного визнання школа досягла в 1930-х. Основні представники: Я. Лукасевич, Ст. Лесьневський, Т. Котарбінський, Я. Котарбінська (Д. Штайнберг), К. Айдукевич, А. Тарський, Т. Чижовський, З. Завірський, В. Вітвицький, В. Татаркевич, Ст. і М. Оссовські, Е. Собоциньский, Х. Мельберг, А. Мостовський, Ю. Бохнський, Ст. Яськовський та ін. Вона об'єднувала також психологів, мистецтвознавців та істориків науки.

Для школи було характерне прагнення надати філософським міркуванням ясності, доказовості й логічної строгості. Її представники поділяли переконання щодо принципової спорідненості філософського і наукового способів мислення. Термін «філософія науки» не використовувався, замість нього говорили про «методологію науки»; розрізняли методологію і метанауку (К. Айдукевич), «науку про науку» (Т. Котарбінський). Метанаука, за Айдукевичем, використовує синтаксичні й семантичні поняття, розглядає науку як формалізовану дедуктивну систему. Методологією називається розгляд науки з одночасним виділенням особистості дослідника та його відношень до тверджень; вона виявляє прагматичні поняття і групується на актуальних та історичних свідченнях, що стосуються науки. Котарбінський надавав методології іншого змісту: він ототожнював її зі створеною ним праксеологією (загальною теорією успішної діяльності). На його думку, місцем зустрічі всіх наук про науку є епістемологія, або загальна теорія знання, доповнена прикметником «прагматична». Однак епістемологія є прагматичною лише остільки, оскільки підсумовує міркування, призначені полегшити соціальне існування науки.

Загальне прагнення до емпіричного обґрунтування наукового знання споріднювало Л.-В. ш. із логічним емпіризмом. Однак її основні представники (Айдукевич, Котарбінський та ін.) не визнавали «догматичного емпіризму» і розглядали теоретичні компоненти наукових теорій як їх необхідні частини. З. Завірський на 3-му польськ. філософському з'їзді (1936) заявив, що, всупереч логічним емпіристам, наукова метафізика можлива. До нього приєдналися Т. Котарбінський і А. Тарський, на думку якого немає істотної різниці між Віденським колом і тими, хто визнає науковий характер метафізичних висловлювань за умови, що їх вдається підтвердити емпірично.

Л.-В. ш. зробила значний внесок у філософію мови, логічну семантику і семіотику, в розробку систем неklasичної логіки, теорію множин. Представникам школи належать цінні металогічні, математичні й методологічні дослідження (теорія індукції, будова і функції наукової теорії, розробка аксіоматичного методу, теорія ймовірностей, принципи побудови ієрархії формалізованих мов, доведення найважливіших теорем про повноту і можливість розв'язання для ряду числень), низка фундаментальних робіт із психології, соціології, наукознавства, історії філософії, етики, естетики.

Філософські погляди представників школи не були однорідними. Для більшості з них характерна орієнтація на логіко-аналітичні методи, скептицизм стосовно традиційної (доаналітичної) філософії, ідея «демаркаціонізму» (очищення мови науки і філософії від «псевдопонять» і пов'язаних з ними «псевдопроблем» світоглядного плану). Школу об'єднував спосіб, метод філософствування і загальна наукова мова.

Значну роль у загальній структурі філософських поглядів Л.-В. ш. відігравали ідеї номіналізму (Т. Котарбінський, Ст. Лесьневський, З. Завирський, С. Балей та ін.), феноменологічна теорія пізнання (Л. Блауштейн), неотомістська концепція істини (Я. Саламуха, Ф. Климке), ідеї методологічного конвенціоналізму (Айдукевич).

В інтересі до онтологічної проблематики позначився вплив Ф. Brentano і його послідовників, що розробляли загальну теорію предметів. Онтологія розумілася як виявлення можливих структур буття, тоді як метафізика досліджувала онтологію, реалізовану в дійсному світі (Я. Лукасевич). Були створені системи формальної онтології (Ст. Лесьневський) і однокатегоріальної онтології (реїзм Котарбінського).

Всесвітню популярність Л.-В. ш. отримала завдяки результатам у галузі логіки. Три представники школи – Я. Лукасевич, Ст. Лесьневський і А. Тарський – визнані найвидатнішими логіками ХХ ст.

У галузі психології представники Л.-В. ш. дотримувалися традиції Brentano'sкої дескриптивної психології, концентруючи увагу головним чином на аналізі різних ментальних актів, таких як сприйняття, уява, відчуття (В. Ауербах, Л. Блауштейн). Аналізувалася психофізикалістська природа людини (К. Айдукевич, Х. Мельберг), використовувалися емпіричні методи (С. Балей, С. Бляховський та ін.), критично сприймалася психофізіологія В. Вундта (Твардовський, С. Ігель). Неотомізм у Л.-В. ш. був представлений т. зв. «Краківським гуртком» (Ю. Бохеньський, Я. Саламуха, Я. Древновський, Б. Собоцинський), що діяв у 30-х. Члени гуртка ставили своїм завданням застосувати сучасну формальну логіку до томізму. Коло розроблених питань містило в собі формалізацію доказів безсмертя душі й існування Бога, проблему аналогії, аксіоматизацію метафізики відповідно до сучасних епістемологічних і логічних вимог.

Мова розглядалася Л.-В. ш. як витвір людини і знаряддя пізнання (прагматична концепція мови). Від мовних знаків вимагалась семантична прозорість. Визнавалася інтенціональна теорія значення та екстенціоналізм (теза про те, що зміст складних виразів є функцією їхніх складових). Представники Л.-В. ш. стверджували, що буденна мова – це конгломерат різних мов (Айдукевич, Тарський) і є дуже недосконалою, однак логічний аналіз здатний її поліпшити.

Белике місце займала етична проблематика. Вона охоплювала соціологію, психологію моралі, загальну метаетику. Детальний аналіз одержали етичні поняття і проекти систематизації нормативної етики (Чежовський, Котарбінський). Розпочалися спроби формальної побудови етики (Чежовський). Помітне місце посіла праця В. Татаркевича в галузі етики «Про щастя», що містить розгляд фундаментальних концепцій щастя і шляхів його досягнення.

Школа розпалася в 1939 з початком 2-ї світової війни. Деякі представники школи загинули, інші емігрували. Після війни частина представників школи активно брала участь у культурному відродженні країни, в розвитку польської вищої школи. Ідеї, розроблені Л.-В. ш., залишаються актуальними в сучасній філософії, логіці й математиці.

ЛЬОВІТ (Löwith) Карл (1897-1973) – нім. філософ. У 1934 емігрує (у зв'язку з приходом нацистів до влади в Німеччині) до Італії, потім до Японії та США; в 1952 повертається до Німеччини. Зазнавши істотного впливу на формування своєї позиції від пізнього Гуссерля, Шелера і К'єркегора, головними поняттями Л. вважає «життя» та «екзистенцію». Важливий наголос робить на переживанні фізичної та метафізичної «бездомності» людини в сучасному світі, подолання якого Л. вбачає в історизмі та філософії релігії. Людина, акцентує Л., «загубилася» в універсумі сучасного природознавства. Якщо в античній і християнській традиції світ (Космос) орієнтований на природу, то сучасна людина – поза природою, а її (людини) світ є світом без природи. Людина як природна істота втягнута одночасно в історичний процес. Розв'язання проблеми – в чіткому осмисленні ситуації «Бог-світ-людина», де «світ» означає природний, космічний і соціальний виміри, а людина – природну і трансцендуючу істоту.

ЛЮДИНА МАСИ – соціально-психологічний тип людей, який, згідно з вченням Х. Ортеги-і-Гассета («Повстання мас»), визначає спосіб бути людиною, яка сьогодні присутня у всіх соціальних класах, – пересічний громадянин, не здатний активно і творчо вирішувати індивідуальні, соціально-політичні й культурні завдання. Характеризується повною ідентичністю з іншими людьми, відсутністю індивідуальності. У суспільстві Л. м. протистоїть людині еліти, обраній меншості, чиє життя полягає в служінні вищим нормам, творчій активності в процесі вдосконалення себе і навколишнього світу. Л. м. претендує на провідну роль у суспільстві, прагне вийти на передній план, нав'язуючи власні погляди і проекти. Така ситуація обертається повстанням мас, виливається в «гіпердемократію» (проявом якої можуть бути фашистські режими).

МАДРИДСЬКА ШКОЛА (ортегіанство) – об'єднання філософів, що виникло на поч. ХХ ст. під впливом ідей Х. Ортеги-і-Гассета. Представники цієї школи займалися розробкою антропологічних ідей Ортеги. У середині школи виникають дві концепції тлумачення ортегієвського вчення: комунікативно-соціологічна і релігійно-екзистенційна. Першу концепцію розгортає у своєму вченні Хуліан Маріас, який підхоплює ортегієвську ідею вітального розуму, пропонує методологію розуму, як розуму історичного, а також детально досліджує проблему «Я» в контексті інтерперсональних і соціальних дій. Його філософія постає як варіант поєднання історизму і комунікативної філософії. Релігійно-екзистенційну концепцію представляють К. Субірі та Х.Л. Арангурен, які пропонують вирішення антропологічної проблематики через звернення людини до Бога, їхній фундаментальний зв'язок (*релігація*).

МАКІНТАЙР (Macintyre) Аласдер (нар. 1929) – амер. філософ ірландського походження. Сфера наукових інтересів: проблеми етики та природи практичної раціональності. Осн. праці: «Коротка історія етики» (1965), «Проти самоіміджу століття: есе про ідеологію та філософію» (1971); «Після добродесності: Дослідження теорії моралі» (1981).

М. є представником «комунітаризму» (від англ. community – спільнота) – вчення, яке протистоїть ліберальному індивідуалізму в обґрунтуванні демократичних цінностей. Комунітаристська філосо-

фія взагалі й погляди М. зокрема ґрунтуються на уявленні про історичність та відносність моралі – на протипагу поглядам, що спираються на той чи інший різновид кантіанства, екзистенціалізму й аналітичної філософії та стверджують позаісторичність моральної автентичності людини. М. пропонує теорію функціонування моральних практик, що зумовлюють моральне філософування, при цьому вони вкорінені в історичному і соціальному контекстах, є неспівмірними і, водночас, конкуруючими одна з одною.

Значну увагу М. приділяє історико-філософським концепціям функціонування моральної традиції взагалі й становленню ліберального індивідуалізму як моральної філософії («проекту Просвітництва») зокрема. М. стверджує, що спроби обґрунтувати моральні цінності, спираючись на первинність індивіда як морального суб'єкта, які характерні для філософії модерну (Нового часу) і знайшли найбільш послідовне втілення у філософії *Ніцше*, зазнали провалу. Вони відкрили теоретичне вираження в емотивізмі аналітичної філософії, яка звела моральні норми до індивідуальних емоційних схильностей, і це є свідченням кризи і розпаду моральних практик, на яких ґрунтується Західна цивілізація.

Як альтернативу «проекту Просвітництва» М. пропонує погляд на етику, заснований на фундаментальних засадах Арістотелевої етики: соціальну природу чеснот, принципово пов'язаних із певною спільнотою, історичність морального наративу, несумірність і боротьба моральних традицій, де лише практика розкриває їх справжній сенс.

МАК-ТАГГАРТ (Mc Taggart) Джон Елліс (1886-1925) – англ. філософ-ідеаліст, представник т. зв. «радикального персоналізму», науковий співробітник Кембриджського ун-ту.

Свою тезу «Не існує нічого, крім особистостей, груп особистостей і частин особистостей» М.-Т. прагнув обґрунтувати за допомогою ідеалістичної діалектики Гегеля в поєднанні з монадологією Ляйбніца. Абсолютну ідею М.-Т. розумів не як субстанцію-суб'єкт (за Гегелем), а як «духовну спільність» (spiritual society) особистостей; надіндивідуальної свідомості не існує, а індивідуальна свідомість субстанційна, вона не створене і не підлягає руїні. Звідси висновок про «безсмертя душі» незалежно від того, чи визнається існування бога. Керуючись

філософією Гегеля в душі персоналізму, М.-Т. закидає йому в перебільшенні онтологізму і об'єктивізму (діалектичного процесу). Діалектика, за М.-Т., є лише методом логічного доведення у сфері чистої думки, за допомогою якого людська свідомість засвоює абсолютну істину. Але цієї мети можна досягти і поза діалектикою.

Справжня реальність, за М.-Т., досягається духом. Згідно з висунутим апіорним принципом «детермінуючої відповідності» (determining correspondence), «первинними частинами» Всесвіту є сприйняття суб'єкта, а чуттєві дані та просторово-часові характеристики (матерія в розумінні М.-Т.) залежать від них.

У цілому система М.-Т. – амальгама абсолютного ідеалізму, ляйбніцівської монадології (багатоманітність субстанцій та їх духовна природа), берклівського спіритуалізму (принцип «esse percipi» і сприйняття як основна форма людської свідомості) і «геометричного методу» Спінози, який повинен надати видимість єдності та строгої логічної послідовності його системи. У філософії М.-Т. логічний апарат ідеалістичної філософії поставлено на службу містици (він вважав, що «справжня філософія повинна бути містичною...») і обґрунтуванню деяких «догм релігії».

МАН (Man) Поль де (1919-1983) – амер. філософ і літературознавець, представник постструктуралізму. Засновник та один із найвпливовіших діячів *Єльської школи деконструкції*. Освіту здобув у Брюссельському вільному ун-ті, доктор філософії Гарвардського ун-ту (1960); викладав в ун-ті Джона Гопкінса, а також у Цюріхському, Корнельському, Єльському ун-тах. Філософськ-літературні погляди сформувались під впливом Ф. Ніцше та Ж. Дерріда. Зазнав впливу з боку Батая, Бланшо, Гайдегера, Сартра, Башляра.

Дослідження М. сконцентровані навколо теорії літератури – міждисциплінарної галузі, в якій переплітаються лінгвістика, література та філософія. Він вважає, що деконструкція «має на меті виявити низку прихованих артикуляцій всередині монадичної цілісності».

Предмет його досліджень – риторика літературної критики. Ідея інтенційної риторики, розроблена в контексті теорії деконструкції, формується як реакція на риторичну спрямованість пізнього структуралізму, а також у зв'язку з переоцінкою принципів поезії романтизму.

За М., романтична апологія символу, що, як правило, ототожнюється з ідеалістичним монізмом, приховує в собі помилку змішання символу й алегорії, якої припускаються і поети, і їхні критики. Саме алегорія, троп, третируваний романтиками, створює цілісність романтичного твору. Однак іронія романтиків підриває основу цілісності, в результаті чого вони надають перевагу символу, а це є не що інше як спотворення прийому. Риторика в романтичній традиції втрачає нормативний або описовий характер.

Сучасна риторика, за М., – це водночас вчення про переконання та про тропи, розвінчання прийомів переконання. Центральним пунктом розробленої М. версії деконструкції є опис риторики як самоіронії, що міститься в ранніх творах Ніцше. Літературна критика також діє на риторичному рівні мови. Тому сучасна літературна критика зайнята переоцінкою письма, а не пов'язуванням його з його особливою спрямованістю. Ось чому критика знаходиться в кризі, а тлумачення літератури, які співставляють її із зовнішніми явищами, породжені прагненням уникнути кризи. В основі критики лежить переказ, який потребує майстерного читання й ґрунтується на принципі пропуску: усе незрозуміле пропускається. Взаємодія пропусків, які робить автор, критик і читач, протистоїть бажаному (оцінці) заради дійсного – тексту, який «збувається, саморуйнуючись».

Осн. твори: «Сліпота та осяяння» (1983), «Алегорії читання» (1979), «Риторика Романтизму» (1984), «Естетика ідеології» (1987).

МАНГАЙМ (Mannheim) Карл (1893-1947) – нім. філософ та соціолог. Один із засновників соціології знання та дослідників теорії ідеології. Історико-соціологічні дослідження М. вважаються класичними.

Життя та творчість М. поділяють на два періоди – «німеський» та «англійський». М. навчався в ун-тах Будапешта, Фрайбурга, Гайдельберга, Парижа. Із 1925 – приват-доц. філософії Гайдельберзького ун-ту, з 1929 – проф. соціології й наукової економіки на кафедрі Ф. Опенгеймера у Франкфуртському ун-ті. У 1933 М. емігрував до Великобританії, де почався другий, «англійський», період. Викладає соціологію в Лондонській школі економіки й політичної науки, з 1941 – в Ін-ті освіти при Лондонському ун-ті, де в 1945 став проф. педагогіки. Сприяв конституванню соціології як навчальної дисципліни в Англії.

Ініціатор і редактор «Міжнародної бібліотеки по соціології й соціальної реконструкції».

Осн. твори: «Проблема соціології пізнання» (1925), «Ідеологія та утопія» (1929). Найбільші публікації другого періоду – «Людина й суспільство в епоху перетворень» (1935), «Діагноз нашого часу: нариси воєнного періоду, написані соціологом» (1943).

У перший період М. займався методологічними проблемами інтерпретації «духовних утворень» (феноменів духовної культури), а також теорією пізнання (спочатку в рідчизі «філософії культури» і гносеологізму). Впродовж другого – здійснив соціологічний аналіз досвіду новітньої історії, пов'язаний з другою світовою війною. Досліджував соціально-політичні технології для захисту демократичних та суспільних цінностей.

М. розробляв власну філософсько-соціологічну методологію – соціологію пізнання або соціологію мислення («Проблема соціології пізнання»). Специфічне завдання соціології знання – співвіднесення «духовних утворень» із соціальними позиціями їх носіїв.

Найвідомішою працею М. є книга «Ідеологія і утопія», що стала підсумком першого періоду його творчості. Якщо пануючий клас видає мисленнєву перспективу своєї ідеї за єдино істинну та намагається обґрунтувати її як таку теоретично, то в наявності, за М., – «духовне утворення», яке називається «ідеологією». Будь-яка ідеологія, на його думку, – це апологія устрою, що існує, теоретизовані погляди класу, який досяг панування та є зацікавленим у збереженні статус-кво.

М. розрізняє «часткову» й «тотальну» ідеологію. Поняття «часткова ідеологія» вказує на феномен, який займає проміжне положення між простою хибістю й теоретично неправильно сконструйованою точкою зору. Його об'єктом є шари хибності на психологічному рівні, які постають як наслідок певної каузальної необхідності.

Тотальна ідеологія визначається на рівні розпаду онтологічних та логічних положень, пов'язаних із певним уявленням про світ і певним типом мислення, знищення однією партією іншої. Тут відбувається повна трансформація основ у світі, сутність якого міститься не лише в становленні, але й у деструкції.

«Ідеологіям» завжди протистоять «утопії» – як правило, недостатньо теоретизовані, емоційно забарвлені «духовні утворення», породжені свідомістю опозиційних, пригноблених класів, прошарків, груп,

які прагнуть соціального реваншу. З приходом до влади раніше пригноблених прошарків «утопії» автоматично перетворюються в «ідеології».

М. виділяє чотири ідеально-типові форми утопічної свідомості: «оргіастичний хіліазм анабаптистів», «ліберально-гуманістична ідея», «консервативна ідея», «соціалістично-комуністична утопія».

Спираючись на тезу Маркса про залежність суспільної свідомості від суспільного буття та про соціальну обумовленість пізнання, М. вважав, що суспільне буття не зводиться лише до економічних відносин виробництва.

МАРІТЕН (Maritain) Жак (1882-1973) – франц. філософ-неотоміст («паліотоміст»). Прийнявши католицизм, звернувся до філософської спадщини Томи Аквінського. На М. вплинули також Декарт та Бергсон. У 1940-45 жив у США, співробітничав з Ін-том середньовічних досліджень у Торонто (Канада), проф. Прінстонського і Колумбійського ун-тів, посол Франції у Ватикані (1945-48), проф. Католицького ін-ту (Париж) та ін.

Осн. праці: «Від Бергсона до Томи Аквінського» (1927), «Мрія Декарта» (1932), «Інтегральний гуманізм» (1936), «Сфера розуму» (1951), «Креативна інтуїція в мистецтві та поезії» (1953).

М. критично ставився до філософії Нового часу за руйнування ціннісного фундаменту Середніх віків (Лютер, Декарт, Руссо, нім. класична філософія). Вважав за можливе творчо асимілювати до контексту томістської традиції деякі положення Бергсона, Фрейда, екзистенціалізму (екзистенціалізація томістського вчення про буття). У теорії пізнання посідав позиції поміркованого реалізму, вчив про гармонію розуму і віри, був прихильником ідеї інтелектуальної інтуїції. Пропагував ідею «інтегрального гуманізму» (на базі єднання «града земного» і «града Божого» – церковної спільноти). Був прихильником персоналістської демократії» (християнізації всіх галузей духовної культури і екуменічного зближення всіх релігій).

Метою власної філософії вважав актуалізацію вчення Томи Аквінського. За М. речі є виявленнями Бога, проявами його волі. Надоб'єктивне об'єктивується суб'єктом у процесі пізнання. Людина фактично створює світ, починаючи сприймати його. Сприйняття суб'єктом об'єктивованого ним же світу доповнюється елементами розумового осягнення дійсної проявленості. М. констатує перевагу теоретично-

розумового пізнання над науковим, що не може досягнути предмети пізнання в їх безпосередній даності.

За рахунок морального та поетичного досвіду (особливий осередок відкритості буттю) людина долучається до буття, яке постає як благо та краса. Практична моральна дія є нередукованим виявленням свободи. Універсальні норми мають складати єдність з індивідуальними актами виявлення людської волі, заперечення ж універсальних законів призвело б до заперечення свободи. Незалежний світ людини створюється її творчою активністю (таким чином відбувається виявлення людської сутності та буття людини), що може уособлювати через продукт творчості дещо стале, вічне, те що відрізняється від того, чим воно є за своєю формою і матеріальним виявленням.

М. займав активну позицію в мистецтві, відстоював власні політичні принципи, що були спрямовані на боротьбу за вихід із кризи західної цивілізації. Стверджував гуманістичні цінності свободи, розуму, віри. Надавав більшої цінності особистісному буттю та його інтересам по відношенню до всіх можливих суспільних утворень.

МАРКС (Marx) Карл (1818-1883) – видатний нім. мислитель, родоначальник марксизму (див. *вступну статтю до розділу V*).

МАРКСИЗМ-ЛЕНІНІЗМ – рос.-радянський різновид філософії марксизму (див. *вступну статтю до розділу V*).

МАРКУЗЕ (Marcuse) Герберт (1898-1979) – нім.-амер. філософ і соціолог, один з учасників Франкфуртської школи першого покоління. Філософію вивчав у Гуссерля і Гайдеггера у Фрайбурзі, в 1933 емігрує до США, з 1934 – співробітник Ін-ту соціальних досліджень у Нью-Йорку, 1954-64 – проф. Бостонського ун-ту, з 1965 – проф. ун-ту Сан-Дієго, в 60-70-ті роки – ідеолог «молодіжної революції». У праці «Розум і революція: Гегель і виникнення соціальної теорії» (1940) підкреслює, що в західному розумі творча фантазія та естетичний вимір можуть допомогти цьому розумові подолати самого себе. Звільнюючи потенціал діалектики, спираючись на екзистенційну аналітику Гайдеггера та психоаналіз («Ерос та цивілізація» 1995), можна, вважає М., досягти цього результату. В основі кризи пізньокapіталістичного світу, на думку М., лежать не економічні, а культурно-

антропологічні причини. Звідси ідея «тотальної революції» («Одновимірна людина, 1964; «Все про звільнення», 1968; «Контрреволюція і повстання», 1972). Тому необхідна зміна насамперед способу людського самопереживання і світобачення. Отже, революція повинна спрямовуватися не на зміну зовнішніх (економічних та політичних) відношень панування, а на радикальну трансформацію свідомості, в рамках якої ці відносини закріплені. Революція полягає у «Великій Відмові» – в протистоянні сучасній репресивній культурі.

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габріель Оноре (1889-1973) – франц. філософ і драматург, представник релігійного екзистенціалізму (приєднав католицизм в 1929); продовжувач лінії Августина, зазнав впливу Шеллінга, К'єркегора, Бергсона, Джеймса. Ординарний проф. філософії у Сорбонні. У 1948 отримав літературну премію Французької академії, в 1955 – Ганзейську премію імені Гете. У 1950, після засудження папською енциклікою екзистенціалізму, назвав свою філософську позицію «неосократизмом» (або «християнським сократизмом»).

Осн. праці: «Бути та мати» (1935), «Таїна буття» (1951), «Люди проти людського» (1951), «Людина, яка стала проблемою» (1955).

Засновник нового напрямку філософських досліджень, які об'єднували філософію відчуття та філософію екзистенції, відіграли значну роль у критиці способу життя та культури західноєвропейського суспільства. Наукове розуміння, за М. не може відповідати філософському підходу до реальності. Свій філософський підхід М. називає «конкретним» і таким, що відповідає позиціям Августина, Паскаля, К'єркегора. Людина – «втілене» буття (духовно-тілесне існування). М. розрізняє пізнавально-творчу позицію людини як «таємницю» і «проблему». Перша – інтимне заглиблення людини в тотальність буття, друга – об'єктивно-речовий підхід до світу, який (як «перша рефлексія») указує на опозицію суб'єкта до реальності, тоді як «друга рефлексія» (на рівні «таємниці») зазначає пріоритет людини щодо зовнішніх обставин. М. також протиставляє «Буття» і «володіння». Перше розкриває стан осяяння людини «божественною істиною», друге вказує на деградацію особистості в гонитві за світськими принадами.

Центральна проблема – існування особи. Для людини, на думку М., важливо бути особистістю, а не «мати», тобто підпадати під владу

речей, ідей і т. ін. У дусі К'єркегора він протиставляє віру і розум. Увага М. зосереджується на соціальних проблемах та відношенні суспільного індивіда до себе, його самосприйнятті, інтерпретації ним власної чуттєвості як відображення того, наскільки певне суспільство здатне сприймати людину як конкретного, чуттєвого індивіда. Для М. головним є «поліфонічна» розробка, розгляд одночасного різноманіття індивідуальних людських намірів, промов, вчинків, тому завдання філософії – це проектування ситуації, в якій кожний мав би місце, знаходив би виправдання, де кожний був би зрозумілим.

Піддається перегляду картезіансько-кантівська лінія в «традиційному ідеалізмі». Раціоналізму Декарта-Канта не вистачає, на думку М., універсального, поліфонічного та водночас конкретного характеру. Виступати проти «*cogito*», за М., було б безглуздо. Те, проти чого слід виступати – це недооцінка Декартом безумовного, безперечного характеру екзистенції як життєдіяльності за аналогією з оволодінням природного: у нього постійно присутня думка про те, що зачеплене дещо недоторкане в самій серцевині екзистенції.

М. намагається ствердити це «невідчужене» начало екзистенції, але уникаючи кантівського раціонального обґрунтування людської гідності, апелюючи до вчень містиків. Оскільки для нього цілісність внутрішнього світу людини, її недоторканість – цінності, що раціонально не пояснюються, але при цьому вони абсолютно безумовні, сакральні, тому душа може врятуватися в тілі, для неї призначеному. Це обґрунтування М. вважають перевершуючим по відношенню до кантівської ідеї поваги до особистості, бо воно безпосередньо пов'язане з ідеєю інкарнації.

Таким чином, вчення М. заявило про себе ствердженням ролі феноменологічного опису відчуттів тіла, як вони сприймаються самим суб'єктом.

На поч. 30-х М. приділяє основну увагу питанням про буття внутрішнього світу людини, про повноту, конкретність і невичерпність, які б протистояли насильницькій розчленованості духовного світу людини, пануванню мертвих абстракцій, безжиттєвості людської реальності. Звідси – потяг до буття і тлумачення онтології як протесту. Буття як всеохоплююча цілісність, яка протистоїть функціональній роздрібненості людського життя, характеру існування людей в сучас-

ному світі, може бути досягнуто «другою» рефлексією, як духовно-інтелектуальним актом, який знімає функціональну вузькість, обмеженість та схематизм «первісної», аналітичної рефлексії.

У 60-70-х М. все більше підкреслює суспільну функцію філософії, намагається в аналізі сучасної епохи зафіксувати властиві їй рушійні сили. На його думку вся реальність повністю визначається науково-технічним прогресом, а сфера техніки – єдина, де слово «прогрес» зберігає увесь свій сенс, звідси її гіпнотичний вплив на людство. У філософії М. поняття «мудрість» та «здоровий глузд» стверджуються як головні. М. відмовляє філософії як знанню в тих рисах, які б дозволяли розглядати її як «компонент» науково-технічного прогресу, намагаючись представити обґрунтоване засобами науки філософське знання та мудрість як радикально несумісні поняття. Мудрість розуміється як вміння зрозуміти, здатність оволодіти ситуацією, певний спосіб розумової «організації» життєвого досвіду.

У таких роботах як «Люди проти людського», «На захист трагічної мудрості» мудрість як спрямована свідомість виступає перш за все як засіб боротьби з фанатизмом та нетерпимістю.

МАСАРИК (Masaryk) Томаш Гаррік (1850-1937) – чеськ. філософ і політ. діяч; перший Президент Чехословацької Республіки. Вивчав філософію у Віденському ун-ті (в *Брентано*) і Ляйпцігському ун-ті разом з *Гуссерлем* й *Авенаріусом* (у *Вундта*). З 1879 – викладач Віденського ун-ту, з 1882 – проф. Празького ун-ту. Автор праць «Основи конкретної логіки» (1885), «Соціальне питання» (1898), «Філософські й соціологічні основи марксизму» (1899), «Росія і Європа» (1913). Ставлення М. до Росії – суперечливе, в рос. романтизмі та радикальному матеріалізмі, на його думку, криється величезна небезпека як для Європи, так і для Росії. Сам М. був прихильником брит. емпіризму.

МАСОВЕ СУСПІЛЬСТВО – категорія філософії Х. *Ортегу-і-Гассета* (див. *вступну статтю до розділу V*).

МАТЕРІАЛІЗМ (від лат. *materia* – речовість) – моністичний напрямок в європейській філософії XVII-XVIII ст., який, визнаючи наявність у світі матеріальної та ідеальної реальності, вважає останню вторинною, похідною від першої. Поняття «матерія», введене ще в XVII ст.

англ. природодослідником Р. Бойлем для позначення речових властивостей природних тіл, набуває філософського змісту в Ляйбніца (1702). М. постає внаслідок переосмислення за доби Відродження середньовічної парадигми філософії, що ототожнювала буття з Божественною, духовною реальністю, на новочасну парадигму, яка витлумачувала буття як природу. Реальність мислиться тепер як поєднання «мислительної» (ідеальної) і «протяжної» (матеріальної) субстанції, причому перша уявляється «натуралізованою» формою останньої – розум, який визначається Декартом як *Lumen naturae* («світло самої природи»). Внаслідок сказаного людина постає як «мисляча річ» і, навіть «машина з кісток і м'яса» (Дескарт), виступаючи своєрідною «модделю» реальності взагалі – «порядок і зв'язок ідей ті самі, що й порядок і зв'язок речей» (Спіноза). Еквівалентність «порядку і зв'язку ідей» (суб'єктивного) об'єктивному «порядку і зв'язку речей» забезпечується їх (ідей) детермінованістю природно-біологічними чинниками (центральною нервовою системою і мозком), оскільки основні функції душі «реалізуються в мозку», а пізнання, уява, відчуття «здійснюється завдяки нервам» (Декарт). Проте згодом відмінність між матеріальним чинником та ідеальним його продуктом потроху щезає – вже матеріалісти XVIII ст. говорять про душу як лише «хімеру» (Ламетрі); з'являється вульгарно-матеріалістична тенденція (Кабаніс), а в XIX ст. у Німеччині постає «вульгарний М.» Бюхнера, Фогта і Молешота, які розглядають духовні явища як матеріальні продукти мозку. Виникає криза М., характерним симптомом якої стала критика М. англ. філософом Берклі, який переконливо показав, що з позицій послідовно проведених матеріалістичних принципів стає неможливим взагалі контакт з об'єктивною реальністю – від неї людину надійно відгороджує цупка «стіна» відчуттів. Після цього вплив М. швидко падає: франц. матеріаліст Дідро мусив визнати неможливість спростування аргументів Берклі, хоча і називає філософію останнього «найабсурднішою з усіх систем». М. по суті здає провідні позиції моністичному ідеалізму (хоча і останній, після краху гегелівської філософії в сер. XIX ст., також, подібно до М., переживає кризовий стан). Симптоматично, що, починаючи з 2-ї пол. XIX ст. всі більш-менш впливові філософські напрямки уникають шляху моністичного М., як, до речі, і шляху моністичного ідеалізму. М., правда, не зникає зовсім із філософії. У XX ст. матеріалістичні тенденції виразно виявляються в «натуралістичних»

і «реалістичних» напрямках, переважно в США (Фабер, Ламонт, Селлам, — зокрема в т. зв. «критичному реалізмі» Р. Селларса, який нерідко називає свою позицію «новим» або «реформованим» М.). Помітною в цьому плані є позиція т. зв. «наукового М.» (Армстронг, Вунге, Марголіс, Патнем, Рорті, В. Селларс та ін.). «Науковий» М. є спробою осмислити філософські проблеми з т. зв. психофізичної (або психофізіологічної) єдності матерії та свідомості. Принципово заперечуючи ідеалізм і дуалізм, «науковий М.» розглядає психіку як систему мовних артефактів або функціональних станів живої системи, аналогічних кібернетичним феноменам ЕОМ, або епіфеноменам (супроводжуваним, другорядним явищам) фізико-хімічних процесів вищої нервової системи. Психічне тлумачиться як результат «емерджентної» еволюції нервової тканини, наступні стапи якої виявляються незвідимими до попередніх («нередуктивний М.» Марголіса); з т. зв. «елімінативного М.» Рорті необхідно усунути психофізичний дуалізм попередньої філософії шляхом «переописання» психічного в термінах нейрофізіології відповідно до принципів прагматизму; мислення, за В. Селларсом, є нейрофізіологічним процесом і тому підлягає науковоприродничому аналізу, який має пояснити факти «феноменального» бачення світу з метою заміни його «науковою картиною світу». Як бачимо, «науковий М.» по суті не виходить за рамки «вульгарного М.», лише доповнюючи останній новітніми даними кібернетики, інформатики, лінгвістики та ін., і тим самим остаточно розчиняє філософію М. у природознавстві. Окреме місце серед інших різновидів М. належить матеріалістичній філософії К. Маркса.

МАТЕРІАЛІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ К. МАРКСА (матеріалістичне розуміння історії) — Визначаючи свою позицію залежною до матеріалізму, Маркс орієнтується на напрямок, в якому шукав виходу з кризи нім. класичного ідеалізму Фойєрбах. Останній ставить у центр своєї позиції людину (звідси «антропологізм» філософії Фойєрбаха). Але, орієнтуючись на людину, Маркс, на відміну від Фойєрбаха, який тлумачив людину традиційно — як частину природи, — наголошує, що людина є не просто природною, але людською (суспільною) природною істотою. Тим Маркс відмежовується від усіх попередніх форм матеріалізму (в т. ч. фойєрбахівської), які «брали предмет, дійсність, чутевість лише у формі об'єкта чи у формі споглядання».

У цьому міркуванні Маркс ставить під сумнів найістотніші ознаки традиційного матеріалізму — об'єктивний характер фундаменту реальності (матерії, природи тощо) і відображальний (вторинний) характер феномена ідеального. І це цілком логічно, якщо зважити на те, що фундаментом Марксового матеріалізму, всупереч традиції, є не матерія сама по собі, а «людська чуттєва діяльність, практика, суб'єктивність», яка саме й випадала з поля зору попереднього матеріалізму. І справді, згідно з Марксом, матеріальне є щось таке, що можна спокійно «пересаджувати в людську голову» і «перетворювати» в ній, тобто матерія є щось пасивне, інертне (недаремно, щоб надати матерії творчого стимулу, її треба «пересаджувати» саме в голову, де вона «перетворюється» на ідеальне, тобто стає «одухотвореною», тому Маркс ніколи не говорить про «діалектику природи», в нього завжди йдеться лише про «діалектичне розуміння» природи. Матерія, за Марксом, є «неорганічним тілом людини», яке в теоретичному відношенні може ставати «частиною людської свідомості», а в практичному — «частиною людського життя і людської діяльності». Отже, визначальним, первинним у Маркса виступає не матерія (матеріальна природа), а специфічне людське буття, практика, підпорядкованими складовими якої є матеріальне й ідеальне. Адже саме суспільне буття (а воно і є специфічно людським буттям, практикою), а не просто буття визначає, за Марксом, свідомість (звичайно ж, суспільну, оскільки несупільної свідомості просто не буває) — це і є вихідний принцип Марксового матеріалізму. Що ж до взаємовідношення таких звичних для традиційної філософії антагоністів як матерія і свідомість, то вони, за Марксом, гармонійно поєднуються в практиці — цій матеріальній за змістом активності людини, яка визначається і спрямовується (як законом, говорить Маркс) ідеальною метою. Матеріалізм Маркса, отже, спирається на специфічно людське (матеріально-ідеальне, тілесно-духовне) буття, назване сучасником Маркса К'єркегором екзистенцією (людським існуванням). Матеріалізм Маркса постає, в результаті, своєрідним — суб'єктивним, практичним, гуманістичним і, навіть, екзистенційним — матеріалізмом. Недаремно лідер франц. екзистенціалізму Сартр називає екзистенціалізм — «марксистською теорією людини», а нім. екзистенціаліст Гайдеггер говорить, що «Марксів погляд на історію перевершує інші історичні теорії». На жаль, послідовники Маркса не змогли втриматись на рівні адекватного розуміння його філософії;

ми вже не кажемо про адекватне розуміння Марксового вчення про комунізм як про суспільний ідеал, а не «наукову теорію» суспільства реального майбутнього. Це справедливо, передусім, стосовно найближчого симпатика Маркса – Енгельса, адже саме він, проголосивши услід за Гегелем діалектику – це блискуче досягнення філософської методології – об'єктивною (причому в матеріалістичному тлумаченні терміна «об'єктивне»), тобто закономірністю самої матеріальної природи, – по суті деградує на позиції класичного матеріалізму XVII-XVIII ст. Типовим виявом цього стала абсолютизація Енгельсом специфічного для філософії XVII-XVIII ст. протистояння матеріалізму та ідеалізму, поширюване ним на всю історію філософії, – звідси проголошення питання про взаємовідношення матерії та свідомості «основним питанням філософії», а боротьби матеріалізму з ідеалізмом – рупійною силою історико-філософського розвитку. Але ж антична філософія не знала антагоністичного протистояння матеріального та ідеального, для неї світ був цілісним реально-ідеальним Космосом, в якому платонівські ідеї вільно поєднувалися з матерією, утворюючи конкретні чуттєві речі, а Аристотелеві матерія і форма просто не існували одна без одної. Так само і духовна реальність Середньовіччя виступала у формі досконалого (Божественного, абсолютного) і недосконалого (тварного, земного) буття, але ж, згідно з Божественним планом творіння, земному буттю належало невпинно йти назустріч Божественному абсолютowi, «обожнюватися» з тим, щоб «в кінці часів» злитися (ототожнитися) з Божественним буттям (проголошена в Апокаліпсисі ідея «царства Божого на землі»). Лише в Новий час матеріалізм та ідеалізм у своєму взаємозапереченні стають визначальними чинниками філософського життя, але, переживши кризу (матеріалізм – у сер. XVIII, ідеалізм – у сер. XIX ст.), обидва напрямки, хоча і зберігаються як рудименти минулого в сучасній філософії, перестають відігравати роль визначальних чинників філософського розвитку. Дещо своєрідною є доля т. зв. діалектичного та історичного матеріалізму («діамату» та «істмату»), що постали на початку XX ст. як деформована в душі вульгарного матеріалізму рос. різночинців-демократів (їх лідер Чернишевський прямо писав, що «філософія бачить в людині те, що бачить медицина, фізіологія, хімія») філософія Маркса, поєднана з російськокоментальним месіанізмом зусиллями Плеханова, Леніна і Сталіна. Ця філософія, вулгаризувавши і догматизувавши

елементи Марксової філософії на базі лєнінського «принципу партійності», постала як різновид тоталітарної філософії ХХ ст. – т. зв. «марксизму-лєнінізму», – що нібито знаменувала своєю появою «революційний переворот у філософії» і була в цьому ранзі проголошена «єдино істинною» і «єдино науковою» філософією. Подоланню тоталітарного «марксизму-лєнінізму» великою мірою сприяла її критика в 1960-х у дусі повернення до адекватного прочитання філософії Маркса молодим поколінням філософів у СРСР, у т. ч. в Україні, зокрема т. зв. Київською філософською школою П. Копніна.

МЕЙНОНГ (Meinong) Алексіус фон (1853-1920) – австр. філософ і психолог, учень Brentano. Нар. у Львові. У 1878-82 викладав філософію у Віденському ун-ті, з 1882 – засновує філософську школу в ун-ті Граца, в 1886-87 створює першу в Австрії лабораторію експериментальної психології. За М. людське сприйняття поєднує психічну природу суб'єкта з предметністю. З т. зв. теорії предметів М. інтенційність пізнання розкривається тезою: «все є предмети». Психічні процеси (уявлення, судження, відчуття, бажання) не створюють і не модифікують предмети. Але, за М., завжди існує таке психічне переживання, яке є відповідальним за подання мисленню того чи іншого предмета. Звідси – вихідним пунктом теорії цінностей М. є «переживання значущості», «чуття буття», що подає свій специфічний предмет. М. особливо наголошує на вченні про «позабуття чистого предмета», згідно з яким існують предмети, що не мають буття, але мають характеристики.

МЕНТАЛІТЕТ, ментальність (від лат. mens – глуд, мислення, спосіб мислення, духовний склад) – інтерсуб'єктивна, багатовимірна щодо глибинного рівня локалізації в людському існуванні (раціонально-розумова, емпірично-повсякденна, несвідома та ін.) форма духовної реальності, притаманна як людським спільнотам (віковим, статевим, етно-національним, суспільно-виробничим, професійним та ін.), так і окремим особистостям. Термін «М.» зустрічаємо ще в Р. Емерсона (в 1856), використовує його і М. Пруст, так само й Л. Леві-Брюль, який у праці «La mentalite primatoven» (1892) розрізняє «дологічний» і «логічний» М. Франц. історик Ж. Лефевр досліджує поведінку «революційних юрб», показуючи, що за нею приховується її глибинне джерело –

«колективний» та «індивідуальний» М., який тлумачиться ним у біологічному дусі. Всупереч останньому франц. історики-медієвісти М. Блок і Л. Февр – засновники часопису «Аннали» (1929), навколо якого склалася впливова школа істориків (Р. Мандру, Ж. Дюбі, Ж. Ле Гофф та ін.), – тлумачать М. як структуру думки, почуттів і поведінки людей, що складається історично. М. є духовною інтенцією людської спільноти (особистості), що поєднує вищі рівні суспільної свідомості (філософію, науку, релігію, мистецтво та ін.) зі структурами несвідомого та неусвідомлюваних культурних кодів. Визначаючи цілісний духовний образ людської життєдіяльності, М. поєднує, стаючи своєрідною «точкою перетину», природно-соціальні, свідомо-несвідомі, індивідуально-суспільні опозиції «життєвого світу» людини. М. великою мірою відіграє не тільки світоглядну, але й методологічну роль у філософських (взагалі гуманітарних) дослідженнях. У цьому плані М. є своєрідним «канонем інтерпретацій» («*ontillage mentale*», за термінологією учасників «школи Анналів»), який синтезує (переважно на дорациональному, емоційно-латентному рівні свідомості й несвідомого) традиції, вірування, звичаї певної людської спільноти (чи особи) в їх реальному і «уявному» (марновірства, фантазії, міфи, символи, ритуали, фобії та ін.) вимірах. М., отже, є ніби своєрідним контекстом («ефіром», «горизонтом»), в якому знаходить вияв специфічний, унікально-неповторний спосіб бачення («прочитування») навколишнього світу.

МЕРЛО-ПОНТІ (Merleau-Ponty) Моріс (1908-1961) – франц. філософ-феноменолог, що еволюціонував до екзистенціалізму, досліджував специфічний спосіб буття-взаємодії суб'єктивності зі світом. У програмній праці «Феноменологія сприйняття» (1945) обґрунтовує оригінальну теорію «феноменального тіла», що існує в екзистенційному просторі» і відрізняється від наявного буття та інтелігібельної свідомості. Йдеться про специфічного роду суб'єктивність, що є множиною унікальних цілостей – чуттєво-сенсових феноменів, що не залежать від раціонального пізнання і, спонтанно діючи, визначають будь-які можливості від перцептивно-рухомих реакцій до найвищих рівнів міжособистісного спілкування, мови, мислення, розуміння, свободи. Існуючи в «екзистенційному просторі» (сфері безпосереднього «торкання» природної та духовної реальності), феноменальне тіло одухотворює світ, утворює з них корелятивну єдність, провадить

постійний «діалог» зі світом. Саме тому подвійність і багатозначність стають нездоланною метафізичною структурою людського існування. У 40-50-х М.-П. прагне застосувати висновки «Феноменології сприйняття» в літературі, науці, мистецтві, політиці, оскільки вважає феноменологію єдиною формою філософського знання, здатною здолати опозицію суб'єктивізму та об'єктивізму. У працях «Гуманізм і терор» (1947), «Пригоди діалектики» (1955) та ін. М.-П. дає аналіз епохи з позицій своєї феноменології. Вважаючи свободу уюслідженою у всіх політичних системах, М.-П. оцінює революції істинними як рухи, але принципово хибними як політичні режими. Наприкінці 50-х М.-П. робить спробу розглянути проблеми т. зв. «нової онтології» (праця «Видиме і невидиме», опублікована посмертно в 1964). Йдеться про правдиве джерело самої можливості взаємовідношення суб'єктивності зі світом. Це джерело М.-П. шукає в особливому – «дикому» (відпочатковому) – бутті, або «плоті», яке і є тою правдивою трансценденцією (розмежувально-з'єднуючою лінією «дотику»), в русі якої й виникають (і перетворюються) світ і суб'єктивність. Будучи «відкритим», таке буття й стає джерелом усіх сенсів, самої можливості сумірності (і «дотичності») кожної речі та кожного індивіда як результат процесу «розкриття» буття.

МЕТАМОВА – мова опису, мова «другого порядку», за допомогою якої описуються мови-об'єкти. Термін «метамова» виник і в математиці, і в математичній логіці, де як М. виступають формальні символи, зв'язки, квантори й оператори. Значення М. полягає в тому, що вона відрізняється від мови-об'єкта і виступає як більш проста, однозначна і ясна.

МЕТАНОНІЯ – самосповідання, глибинне релігійне почуття, запропоноване ісп. філософом-екзистенціалістом *М. де Унамуно* як спосіб, через який людина приходять до самозбереження, самовідтворення. Специфіка особистості полягає в постійній жазі безсмертя, у трагічному переживанні життя, пов'язаному з усвідомленням індивідуальної скінченності по відношенню до нескінченності світу. Цей трагізм знімається у прагненні до Абсолюту, в ідеї Бога як гаранта особистого безсмертя. М. – це відшукування Бога в середині себе, інтимний, «мовчазний» діалог з ним, що дозволяє протистояти буденності й орієнтує особистість на самоздійснення.

МЕТАФІЗИКА – термін походить від давньогрецьк. *μετά τῶ φυσικῶ* («після фізики») – назва творів *Арістотеля*, розташованих, за класифікацією Андрона Родоського (I ст. до н. е.), після творів про «природу» («*φυσικῶ*»), у яких йшлося «про перші роди суцього» (власне філософські твори). Традиція тлумачить М. як вчення про межові, позадосвідні принципи й начала буття. У марксисті М. було прийнято називати (за гегелівською традицією) протилежний діалектиці (такий, що заперечує рух, розвиток і діалектичні суперечності пізнаваного процесу) метод пізнання. Вундт (а також Дільтей, Зіммель та ін.) мету М. вбачали в досягненні єдності системи знання, в побудові світоглядної картини світу. У прагматизмі М. набуває значення дескрипції найзагальніших рис досвіду. Позитивізм, наполягаючи на строго фактичному обґрунтуванні філософського знання, категорично заперечує цінність М. як позаемпіричного (і тому принципово необґрунтованого) знання. Звідси – проблема демаркації між М. і «науковою» філософією, яка жваво обговорювалася у «філософії науки» ХХ ст. Постпозитивізм, який спочатку поділяв критичне ставлення до М., пізніше починає визнавати цінність М. як методу принципу припущень у процесі пошуку і висування нових наукових гіпотез, – саме в такому напрямку міркували пізній Попшер, Агассі, Кун, Лакатос, Фойєрабенд, Тулмін та ін. Подібну ж еволюцію в ставленні до М. знаходимо і в представників аналітичної філософії (Уїздом, Строссон, Карпер та ін.). Виразно критичним є відношення до М. з боку феноменології й екзистенціалізму, оскільки предметом їх пізнавальних зусиль є Буття. М., спрямована на суще (а не на буття), «забуває буття» (Гайдеггер). «Суще» є лише частиною буття – «об'єкт», на який власне і спрямована пізнавальна активність суб'єкта. Об'єкт у цьому плані відіграє своєрідну роль «маски», яка «ховає від суб'єкта, безпосередньо зорієнтованого на лише об'єкт («частину», а не «ціле» буття) саме буття, підміняючи собою (а він є лише «поверхневою», «видимістю» буття) буття як таке, власне буття.

МІД (Mead) Джордж Герберт (1863-1931) – амер. філософ, навчався в Гарвардському ун-ті в Ройса і Джеймса; з 1892 працює в Чикагському ун-ті, де згодом очолює філософський ф-т. Досліджує соціальні аспекти природи мислення («Розум, самість і суспільство з точки зору соціального біхевіориста», 1934), які інтерпретує в душі

прагматизму («Філософія дії», 1938) і «презентизму» (існування в теперішньому часі). Свою позицію М. називав «соціальним біхевіоризмом», оскільки поняття «стимул-реакція» осмислюється лише в контексті їх оцінки як аспектів «комунікативної діяльності». За життя мало друкувався, більшість його праць опубліковано після смерті.

«МІФОЛОГІКИ» («Mythologiques», v. 1-4, 1964-71) – праця, що стала підсумком багаторічних етнографічних досліджень К. Леві-Строссом відносин між «природою» і «культурою», і позначила переворот у дослідженнях міфології. Складається з чотирьох томів: «Сире і варене», «Від меду до попелу», «Походження Застольного етикету», «Оголена людина».

За Леві-Строссом, дослідження міфів – один із шляхів самопізнання людського духу. Спираючись на субстанційну подібність людського мозку в усіх типів Homo Sapiens, він передбачає певні універсальні характеристики самого мозку. Оскільки всі культури є продуктом людського мозку, то вони повинні мати в собі загальні риси. Універсалії людської культури існують на рівні структур, а не на рівні видимих фактів.

Для розгляду міфів широко застосовує структурний метод (в праці не описується). Взнявши за основу один міф, що належить одному суспільству, Леві-Стросс аналізує його спочатку в етнографічному контексті, а потім порівнюючи з іншими міфами того самого суспільства. На думку Леві-Стросса, аналіз міфології можна почати з будь-якого міфу. У першому томі дослідник вибирає міф індіців племені бороро про Руйнівника Гнізд як референтний міф, що є досить розвинутою трансформацією інших. Порупення гармонії у відчутті природи спричиняє народження міфу як роз'єднання певних елементів, а їх возз'єднання відбувається завдяки введенню проміжного члена як того елемента, виникнення якого пояснює міф (напр., вода як медіатор між небом і землею).

Леві-Стросс демонструє, що міфічна думка оперує широким набором бінарних опозицій (близький-далеский, великий-маленький, старий-молодий, верхній-нижній, лівий-правий, сирий-варений і т. ін.). Висхідним матеріалом цих опозицій слугують чуттєві якості, що пізнаються п'ятьма органами відчуттів. Людина оперує чуттєвими

характеристиками природних об'єктів, Леві-Стросс вбачає в цьому іманентну властивість людського мозку, бо знаковий характер культури передбачає (за Леві-Строссом), здатність мозку проводити розрізнення бінарного типу. Вихідним моментом виділення людини з природи виступає введення правил, що не диктувалися міркуваннями необхідності. Наприклад, приготування їжі не було викликане біологічною необхідністю. Кухня – символ культури, на противагу природі. Далі аналіз переходить до міфів сусідніх суспільств, також розглянутих в етнографічному контексті. Поступово дослідження простягається до суспільств більш віддалених за умови, що між всіма розглядуваними суспільствами можна встановити реальні історичні або географічні зв'язки.

Новий ступінь дослідження – співставлення опозицій, що виражають логіку форм: порожній-повний, внутрішній-зовнішній, включений-виключений. За логікою чуттєвих якостей відкриваються більш глибокі шари, не відношення членів, а відношення відносин. Розвиток первісної логіки – розмежовуючий феномен між природою і культурою. Первісну логіку Леві-Стросс вважає основою сучасної логіки.

МОВНА ГРА – поняття в сучасній неklasичній філософії мови, яке позначає мовну систему, що організована за певними правилами. Вперше вводиться в роботах Л. Вітгенштайна пізнього періоду його творчості («Філософські дослідження»).

Концепція «мовних ігор» склалася у Вітгенштайна в ході спостереження за функціонуванням мови в природних умовах комунікації. Він розглядав мову як компонент цілеспрямованої діяльності. Мова – це знаряддя, що служить виконанню певного завдання. Сполучення мови і дії Вітгенштайн вважав М. г. Кожна М. г. як завершена система комунікації відповідає певній «формі життя». Так, на перший план виходить інструментальна функція мови. Прикладом таких міркувань є праця Вітгенштайна «Філософські дослідження», в якій філософія трактується як активність, що спрямована на прояснення мовних виразів. Філософ не повинен намагатися виявити сутність мови – він має описувати і розмежовувати різноманітні «мовні ігри». За Вітгенштайном, для усіх «мовних ігор» властива певна родинна схожість. Будь-яка мова припускає певну систему правил. Слідувати цим правилам – ось в чому полягає лінгвістична поведінка носіїв мови.

За Вітгенштайном, парадокс полягає в тому, що жодна послідовність дій не може бути визначена правилом, тому що будь-яка послідовність дій може бути приведена у відповідність з певним правилом.

МОДЕРН – поняття, яке в науковій літературі пов'язане з поняттям «постмодерн». Нім. філософ *Ю. Габермас*, який виступає опонентом постмодерністського мислення, розглядає дане поняття в трьох значеннях, що відповідають різним історичним епохам. 1) М. як християнська епоха. Поняття «*modernus*» вперше використовують Отці церкви наприкінці V ст. н. с. Вони протиставляють християнський світ як «*modernus*» язичницькому світові як «*anticus*». Таке розуміння призвело до ототожнення понять «сучасний» та «християнський» і протиставлення понять «античний» та «сучасний». 2) М. як епоха Нового часу. Новий час («*Modernity*»), теоретизований Марксом, Вебером та іншими, розглядається як історичне поняття, що стосується доби, яка слідує за епохами Античності й Середньовіччя. У цей період докорінно змінюється погляд на історію: по-перше, перманентно скорочуються власне часові межі «актуальної історії»; по-друге, в епоху Просвітництва формується ідея «прогресу» як рушія історії. 3) М. як ідеологія: проект М. Поняття «проект М.», запропоноване *Ю. Габермасом*, найточніше підкреслює, що М. як ідеологія – це світоглядний проект, започаткований у добу Просвітництва.

МУКАРЖОВСЬКИЙ (*Mukařovsky*) Ян (1891-1975) – чеський лінгвіст та філософ, один із чільних представників *Празького лінгвістичного кола*. Досліджував і розробляв структурну естетику і поетику. Естетико-лінгвістичні погляди М. сформувались під впливом чеської традиції (започаткованої в добу національного Відродження наприкінці XVIII ст.), ідей Гуссерля та рос. школи формалізму. Естетична теорія М. співвідноситься з рецептивною естетикою Констанської школи (*В. Ізер, Г.-Р. Яусс*) та з ідеями Тартуської школи (*Ю. Лотман та ін.*).

Осн. праці: «Естетична функція, норма і вартість як соціальні факти» (1936), «Студії з естетики» (1966), «Дорогами поетики і естетики» (1971), «Студії з поетики» (1982).

М. розробив структурно-функціональний метод аналізу мистецьких та культурних фактів, створив власну концепцію мистецтва,

мови і культури. Якщо для раних досліджень М. характерний аналіз внутрішньої структури тексту, то у 1930-х він відмовляється від уявлення про текст як самодостатню одиницю. Художній знак, на його думку, – це контекстуальний і соціальний феномен. Значення твору генерує структура, а завдяки семіологічній функції будь-який мистецький твір виступає як автономний і комунікаційний знак.

М. обґрунтував концепцію «семантичного жесту», до якого митець інтенційно вдається з метою відбору елементів для власного твору й для того, щоб зробити значення цілісним. У процесі її розробки він акцентує увагу на таких суміжних проблемах як інтенційність та неінтенційність творів мистецтва, а також проблемі читача й сприйняття художнього твору.

У царині естетики досліджував поняття «краса», яке тлумачив як єдність трьох компонентів: функції, норми та вартості. Розглядав його як таке, що здатне узгодити естетичні й соціальні норми будь-якої культури. Наголошував на посиленні феноменологічної організації емпіричної дійсності заради звільнення естетики від психологічних та позитивістських спекуляцій навколо поняття «краса» як абсолютної ідеї.

Застосував семіотичний метод для дослідження театру, кіно, архітектури і фольклору.

МУНЬЄ (Mounier) Емманюель (1905-1950) – франц. філософ, засновник франц. версії персоналізму, що виражала прагнення знайти визначення людської особистості на стику між екзистенціалізмом і марксизмом. Відчув вплив вчення Берґсона, феноменології, концепції Ш. Пегі, католицької думки та марксизму. Його погляди перегукуються з ідеями Ж. Марітена, М. Бердяєва, Г. Марселя.

Осн. праці: «Персоналістська і общинна революція» (1934), «Маніфест персоналізму» (1936), «Від капіталістичної власності до власності людської» (1939), «Введення в екзистенціалізм» (1947), «Персоналізм» (1949).

Метою *персоналізму*, який значно відрізняється від індивідуалізму, є дослідження місця людини у світі, виявлення відношень між духовним покликанням особистості та імперативом суспільства. Персоналізм не є певною філософською системою, це натхнення, порив, які здатні змінити світ. Цей метод – перспектива укорінення єдності

життя в матеріальному, духовному і трансцендентному аспектах, у виявленні та подоланні криз, що виникають на життєвому шляху.

Згідно з М., особистість не є об'єктом, яким оперують, вона – центр переорієнтації об'єктивного всесвіту, суб'єкт створеної ним дійсності. Якщо індивід є замкненою в собі абстракцією, яка не має виходу до оточуючого світу, то особистість – це відкритість світу, іншим і Богу; вона постійно веде з ними діалог. Особистість укорінена у світі живого (через тіло), постійно спілкується з ним, завжди перебуває в конкретній ситуації, що вимагає від неї вибору і самовизначення. В середині власне залучення у світ, в будь-якій ситуації особистість має зберігати свободу і прагнення до нескінченного, до Абсолюту. У цьому розумінні в особистості відбувається процес подвійного характеру – трансценденція і втілення. Людина, змінюючи світ, персоналізує його, наповнює людським змістом і значенням, повідомляючи йому глибинне життя. Матерія – це пасивність, інерція; дух, навпаки, – рух, життя. Для визначення особистості недостатньо сказати, що вона є дух; поняття «особистість» включає невидимий центр, з яким пов'язане все, що передбачає трансценденцію, тобто відкриття внутрішнього світу в бік священного, спрямованість на найвище буття. Трансценденція є сферою людської свідомості, яка не має фундаменту в минулому і цілком належить майбутньому. «Теперішнє» особистісного буття розуміється не як результат і наслідок минулого, а як «результат» майбутнього.

Найсуттєвішою характеристикою людини є свобода. Мистецтво відкриває світ у його глибинній реальності й кожне буття в його зв'язку із Всезагальним. Духовне, а отже естетичне, як основний показник власне людського, завжди трансцендентне. Мистецтво постає специфічним видом діяльності, що здійснює зв'язок божественного з людським.

У соціально-політичних поглядах М. дискутує з екзистенціалізмом і марксизмом. Вважаючи марксистську критику капіталізму справедливою, М. стверджує, що колективізм має бути персоналізований. Він говорить про необхідність ладу, де праця буде не товаром, а творчістю, де економіка буде поставлена на службу етиці. Підтримуючи деякі ідеї анархізму, а саме Прудона, М. підкреслює значення федералізму, підвищуючи значення місцевих влад, послаблення держави заради розвитку безпосередніх відносин між громадянами. У той самий час, на відміну від анархістів, М. визнає необхідність політичної влади, здатної обмежити владу держави. Персоналізм пропонує плюраліст-

тичне суспільство, в якому влада повинна виходити від особистостей, від всього народу як джерела авторитету і сприяти всезагальному благу. М. висуває також ідеї персоналістського інтернаціоналізму, говорячи про створення світового суспільства, яке відповідало б вимогам всезагального блага, вело до встановлення миру між людьми. Персоналізм М. є перспективою єднання для сучасного, атомізованого світу, перспективою єднання людства, завдячуючи його особистісному виміру. Людська спільнота, сповнена бажанням добра, може змінити світ. Отже, філософія М. – це не філософія в традиційному розумінні, вона – рух, мрією якого є прагнення стати дійсністю.

МУР (Moore) Джордж Едвард (1873-1958) – англ. філософ. Нар. в Лондоні. У 1898-1904 – член ради Трініті-коледжу Кембриджського ун-ту, з 1911 читав лекції з етики, а з 1925 – проф. філософії в Кембриджі. У 1940-44 викладав у ряді амер. коледжів і ун-тів, потім повернувся до Кембриджа. У 1921-47 М. – редактор журналу «Mind». У 1918 був обраний членом Британської АН, у 1951 нагороджений орденом «За заслуги». Помер у Кембриджі.

М. – один із найвпливовіших мислителів у сучасній англ.-амер. філософії; цей вплив обумовлений не тільки запропонованим ним методом філософствування, але й багатьма концепціями, з якими пов'язують його ім'я. Зусилля М. були спрямовані на аналіз стосовно окремих, хоча й фундаментальних філософських проблем. Він прагнув до кінця розібратися в змісті висловлювань філософів і передумов, на яких ґрунтувалася істинність або хибність їхніх тез.

У сферу його інтересів входили етика, теорія пізнання і методи філософського аналізу. Багато його ідей започаткували цілі напрямки у філософії, однак сам він нерідко відкидав або серйозно змінював в подальшому свої тези.

Головним внеском М. в етику був аналіз змісту фундаментальних етичних понять – «добро», «правильність» і «обов'язок», насамперед у роботі «Початки етики» (1903). З його погляду, добро можна зрозуміти тільки завдяки інтуїції (т. зв. етичний інтуїтивізм). М. гостро критикував головні етичні системи за спробу визначити зміст «добра» в «натуралістичних» термінах задоволення, корисності й ін. У його розумінні інтуїція дозволяє побачити, що благі речі в житті – це певні цілісності, що складаються з естетичних насолод, любові й дружби.

Роботи М. з теорії пізнання дозволяють говорити про нього як про піонера руху, що ставив за мету відродження платонівського реалізму. У статті «Спростування ідеалізму», опублікованій в журналі «Mind», були піддані критиці суб'єктивістські теорії пізнання, наприклад, теорія Берклі, в якій існування речей поставлене в залежність від їхнього сприйняття. У багатьох істотних моментах М. залишався реалістом, хоча в ряді пунктів вважав свої ранні погляди сумнівними. У статті «Природа судження», що мала великий вплив на наступний розвиток філософії й логіки, він піддав докладному аналізу й критиці одне з головних припущень гегельянства (зокрема, системи Ф. Бредлі), а саме тезу про те, що не існує суто зовнішніх відносин. Відповідно до абсолютного ідеалізму, усі відносини є внутрішніми й необхідними. Ідея «внутрішніх відносин» спирається на холістичне учення про те, що властивості індивідуальних речей є певною мірою вторинними щодо властивостей усього Всесвіту в цілому. Така ж залежність прослідковується між розумом і «зовнішніми об'єктами». Критика теорії внутрішніх відносин була проведена М. і Б. Расселом з погляду т. зв. атомістичної картини світу, відповідно до якої світ складається з багатьох індивідів, відносини між якими існують завдяки випадковим обставинам.

Роботи М., присвячені методу філософії, привернули увагу до ролі лінгвістичного аналізу у вирішенні філософських проблем. М. намагався показати, що ряд традиційних проблем не можна вважати справжніми, оскільки вони виникають унаслідок невірного вживання повсякденної мови. Він також стає на захист позиції здорового глузду й шотландської школи Т. Ріда. Плідним для багатьох галузей філософії виявилось запропоноване ним у цьому зв'язку розрізнення між розумінням змісту таких суджень здорового глузду, як «Земля існувала багато років», і здатністю провести правильний аналіз цього змісту.

◆ **«НАГЛЯДАТИ Й КАРАТИ»** («Surveiller et punir», 1975) – книга М. Фуко, в якій в межах критики сучасного суспільства здійснюється широке дослідження пенітенціарної системи та способів, в яких вона проявляється. Фуко впроваджує ретроспективний аналіз системи покарання в Західній Європі. Пройшовши тривалу еволюцію, ця система знайшла свою найзручнішу форму втілення – в'язницю, яка

дозволяє здійснювати головну мету — дисциплінувати людину через механізми нагляду і покарання.

Сучасний індивід — результат багатомісячної «муштри», плано-мірно створений механізмами влади. Характеристиками влади є її дискретність, всюдисущність, тотальність. Суспільство проникнуте відносинами влади і панування: шпиталь, кабінет лікаря, сім'я, місце роботи і т. ін. — осередки владних відносин. Соціальна дія сучасної людини є похідною від владних стосунків. Фуко пропонує вихід із такої сумної детермінації: людині пропонується стати співучасником владних стосунків і, таким чином, уповноваженим носієм влади. Формою такого «співіснування» Фуко пропонує виявлення, фіксацію, аналіз та на основі отриманого знання — ошір різноманітним типам влади.

НАЦИЗМ — нім. варіант тоталітарного типу суспільної свідомості (див. *вступну статтю до розділу V*).

НЕОМАРКСИЗМ — група філософських течій і позицій XIX–XX ст., які заперечують марксистську ідентичність радянсько-рос. «марксизму» (т. зв. «марксизму-ленінізму», філософію діалектичного та історичного матеріалізму). Н. апелює до ідеї практики як категорії, яка виражає специфічний спосіб існування людини, що поєднує в собі «на рівних» характеристики духовної (ідеальна мета дії) і природної (природно-чуттєва сторона дії) реальності. Тим самим Н. має своїм вихідним принципом філософську позицію, що «бере предмет, дійсність, чуттєвість не тільки у формі об'єкта, або у формі споглядання» (як це робив новочасний матеріалізм XVII–XVIII ст.), але і як людську чуттєву діяльність, практику, суб'єктивність» (див.: К. Маркс. «Тези про Фойєрбаха»). Тим самим людське існування, як вихідний принцип філософування, в Н. постає цілісністю духовної та природної реальності, які поєднуються як взаємодоповнюючі один одного феномени, що не редукуються один до одного (за принципом «первинності»-«вторинності» подібно до новочасного матеріалізму-ідеалізму), а є «єдністю незілляного».

Тим Н. принципово відрізняється від радянського діаматизму, який, спираючись на інтерпретацію філософії Маркса Енгельсом (т. зв. «основне питання філософії», витлумачене згодом Ленінін

у душі «принципу партійності»; ідея «об'єктної діалектики» природи та ін.) і Плехановим, по суті ототожнив філософію Маркса з матеріалізмом XVII-XVIII ст., еkleктично поєднавши останній з гегелівською діалектикою. Істотною рисою Н. є тлумачення Марксової ідеї комунізму як утопічної за суттю; таке тлумачення спирається на Марксові міркування про комунізм як «потойбічне» у відношенні до сфери «власне матеріального виробництва» існування (див.: Маркс К. Капітал. Т. 3 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 25. – Ч. 2. – С. 355).

Хронологічно першим варіантом Н. були ідеї Е. Бернштайна, М. Адлера, К. Форлендера та ін., які інтерпретували Марксові міркування про комунізм в душі Кантового вчення про «регулятивні ідеї». Інший варіант Н. ініціюється працями Д. Лукача (Угорщина) «Історія і класова свідомість» (1923) і К. Корша (Німеччина) «Марксизм і філософія» (1923), в яких з досліджуваного Марксом феномена відчуження робляться висновки про неадекватність соціальних перетворень у радянській Росії уявленням Маркса. Близьким до цієї позиції є висновок А. Грамші (Італія) про те, що радянський «марксизм» по суті редукований до «економічного детермінізму».

На початку 30-х у Німеччині виникає «Франкфуртська школа соціальних досліджень», заснована М. Горкгаймером і Т. Адорно, яка інтерпретує Марксову філософію в душі т. зв. «негативної діалектики» (з використанням ідей молодого Гегеля, М. Гайдеггера і З. Фройда, – на базі останньої позиції пізніше виростає впливовий варіант Н., т. зв. *фройдомарксизм*, найбільш типово репрезентований позицією «гуманістичного психоаналізу» Еріха Фромма). Молодше покоління франкфуртців представлено ідеями Ю. Габермаса, О. Некта, А. Шмідта, які тлумачать Маркса в душі т. зв. «марксистської герменевтики».

Великого поширення набули в сер. ХХ ст. ідеї зближення Марксової думки з екзистенціалізмом – провідна роль у цій версії Н. належить Ж.-П. Сартру та М. Мерло-Понті; у цьому ж напрямі йде розвиток Н. у Польщі – «філософія людини» (А. Шафф та Л. Колаковський), в Німеччині – «філософія надії» (Е. Блох), в Австрії (Е. Фішер та Ф. Марек), у Чехословаччині (К. Косік).

Близькою до цієї форми Н. є югославська група «Праксіс» (м. Загреб, Хорватія), представники якої – Г. Петрович, С. Стоянович, Л. Враніцький, М. Кангрґа, М. Маркович, С. Грліч та ін. – розробляли т. зв. «філософію практики».

Оригінальну групу в II. становить школа Л. Альтюссера, дослідження якої відбуваються в межах структуралістського напрямку. Вона спрямовує свої пошуки «автентичного» марксизму під гаслами «теоретичного антигуманізму» в напрямі сцієнтизму (всупереч гуманістично-антропологічній спрямованості основної маси варіантів II.).

Обидва напрями II. представлені в 60-70-х у СРСР – логіко-сцієнтистський (О. Зінов'єв) та гуманітарно-діалектичний (Е. Льєнков, Ю. Давидов, П. Гайдєнко, Г. Батіщєв, О. Огурцов та ін.) у Москві; алмаїнська школа (Ж. Абдільдін, К. Касимжанов). Україна репрезентована відомою київською школою, заснованою П. Копніним та В. Шинкаруком, яка поділяється на напрями т. зв. «червоного позитивізму» і «червоного екзистенціалізму», про конкретну філософську спрямованість яких говорять їхні назви.

На початку 70-х розробку проблем марксизму здійснюють англ. філософи Е. Томпсон та П. Андерсон. Особливістю розвитку II. в Америці є його поєднання з літературною критикою, що відображене в дослідженнях Ф. Джеймсона та Ельської школи деконструкції, очолюваної П. де Маном, які репрезентують *деконструктивістський* напрям. Зокрема, Ф. Джеймсон актуалізує тематику, досліджувану Д. Лукачем. Він створює неомарксистську концепцію постмодерної культури, синтезуючи структуралістські, марксистські та постмодерні ідеї.

Як спроба синтезу Маркса та Фройда (фройдомарксизм) з Лаканом виник «психоаналітичний» різновид II., представлений «лаканомарксизмом» С. Жижека та Люблянської школи психоаналізу.

У 80-90-х II. в Європі перетворюється на складову постмодерної парадигми – Ж. Дерріда («Образи Маркса», 1993). У різні періоди своєї творчості до ідей марксизму звертались М. Фуко, Ф. Гваттарі, Ж.-Ф. Ліотар та ін.

У 1980-х з'являється термін «постмарксизм», який використовують для характеристики марксистськи зорієнтованих напрямків у соціальній філософії.

НЕОПОЗИТИВІЗМ – один з основних напрямків західної філософії ХХ ст. Н. виник і розвивався як філософська течія, що вважає своєю метою аналіз та вирішення актуальних філософсько-методологічних проблем, висунутих розвитком науки. Така орієнтація зробила Н. найбільш впливовою течією сучасної західної філософії

науки, хоча вже в 1930-40-х (особливо з 50-х) більшість філософів починають чітко усвідомлювати неприйнятність його вихідних установок. Неопозитивісти намагались поєднати філософсько-методологічну складову з конкретно-науковим змістом. Тому багато хто з них має серйозні здобутки в розробці сучасної формальної логіки, семіотики, методології й історії науки. Як сучасна форма позитивізму, Н. підтримує його вихідні філософсько-світоглядні принципи, а з них — насамперед ідею заперечення філософії як теоретичного пізнання, що розглядає фундаментальні проблеми світорозуміння і виконує в системі культури особливі функції, не здійснювані спеціально-науковим знанням. Принципово протиставляючи науку філософії, Н. вважає, що єдино можливим знанням є тільки конкретно-наукове знання. Отже, Н. виступає як найбільш радикальна і послідовно обґрунтована форма спієнтизму у філософії ХХ ст. Це обумовило його розквіт у 20-30-х і, водночас, його кризу та занепад вже в 2-й пол. 40-х.

Н. зводить завдання філософії до розробки методів аналізу знання. При цьому неопозитивісти намагаються здійснювати аналіз знання через можливості вираження його в мові, залучаючи методи сучасної логіки та семіотики. Аналіз мови виражається також у критиці «метафізики», коли остання розглядається не просто як помилкове вчення, а як принципово неможливе і позбавлене змісту з огляду логічних норм мови. Джерелом такої безглуздої «метафізики» вважається дезорієнтуючий вплив на думку мови. Тому Н. розглядається як своєрідна логіко-лінгвістична форма позитивізму. Це зближує Н. з аналітичною філософією, різновидом якої він починає виступати в пізні роки свого існування.

Вперше ідеї Н. одержали чітке вираження в діяльності т. зв. Віденського кола, на основі якого склалася течія логічного позитивізму. Саме в логічному позитивізмі з найбільшою послідовністю і чіткістю були сформульовані основні ідеї неопозитивістської філософії науки. Ці та близькі до них погляди утворили основу тієї ідейної та науково-організаційної єдності Н., що склалася в 1930-х, і до якої, крім логічних позитивістів, належали ряд амер. представників філософії науки позитивістсько-прагматистського спрямування (Морріс, Бріджмен та ін.), Львівсько-Варшавської школи (А. Тарський, К. Айдукевич), упсальської школи у Швеції, мюнстерської логічної групи в Німеччині тощо.

Однак уже в 1950-х чітко виявилось, що «революція у філософії», проголошена Н., не виправдала тих надій, що на неї покладалися. Класичні проблеми, подолання і зняття яких обіцяв Н., відтворювалися в новій формі в перебігу його власної еволюції. З поч. 50-х явно виявляється неспроможність т. зв. стандартної концепції аналізу науки, висунутої логічним позитивізмом, а тому проводиться різка критика цієї концепції з боку представників філософії науки іншої орієнтації. Н. втрачає свої позиції в методології науки. У західній філософії науки в 60-70-х розвивається течія т. зв. постпозитивізму, яка, зберігаючи певний зв'язок із загальними ідейно-світоглядними установками Н., водночас виступає проти неопозитивістської інтерпретації завдань методологічного аналізу науки (Кун, Лакатос, Фейєрабенд, Тулмін та ін.). Прихильники цієї течії, зокрема, відкидають абсолютизацію методів логічної формалізації, підкреслюють, на противагу Н., значення дослідження історії науки для її методології, пізнавальну значущість «метафізики» в розвитку науки тощо. Ця течія значною мірою перебуває під впливом ідей Пошера, який ще із сер. 1930-х виступив зі своєю концепцією філософії науки. Предметом різкої критики став також радикальний сцієнтизм Н., ігнорування ним ролі різних форм позанаукового знання. Тому брит. гілка аналітичної філософії (т. зв. філософія лінгвістичного аналізу), провідне місце в якій посідали послідовники Дж. Мура (а згодом і пізнього Л. Вітгенштайна), поділяла принципову антиметафізичну спрямованість Н., але обирала предметом свого дослідження буденну мову.

Основні принципи Н. викликали занепад його популярності, що супроводжувався відносним збільшенням впливу антипозитивістських течій у західній філософії (екзистенціалізм, філософська антропологія, неотомізм). Тому неопозитивісти вдавалися до лібералізації власної позиції, відмови від фундаменталістських програм. З 2-ї пол. 1950-х Н. перестає існувати як філософська течія. Отже, неопозитивістська «революція у філософії» завершилась. Однак історична значущість Н. є непересічною, адже він стимулював увагу до проблеми критеріїв раціонального мислення, застосування наукових методів дослідження у філософії тощо. Значними є заслуги його представників у розробці теорії сучасної логіки та спеціальних питань методології науки.

НЕОРАЦІОНАЛІЗМ — напрямок в європейській філософії ХХ ст., що пропагує цінності «нового наукового духу», — нову епістемологію і методологію пізнання. Свою позицію П. протиставляє позитивістській лінії пріоритетності досвідного знання перед теоретичним («факту перед теорією»). У цьому плані П. близький попперівському «критичному раціоналізму» й амер. «історичній школі філософії науки» (Кун, Лакатош, Фойерабенд), що виростили з «надр» самого позитивізму (іноді їх так і називають — постпозитивізмом). Джерела Н. — у філософії Брюнсвіка, Мейерсона, Лаланда (1920-ті). Зберігаючи вихідний принцип раціоналізму (домінантність раціонального, теоретичного знання), Н. вказує на постійне збереження в пізнанні «залишку», що «не вкладається» у вимоги раціональності (тобто, по суті твердить про неможливість повної раціоналізації пізнання), на проблематичність раціонального пізнання. Інакше кажучи, Н. виходить із співставлення організованого («готового») знання певного періоду і динамізму, його (знання) постійної мінливості й уточнення, що призводить до необхідності постійного переосмислення знання з настанням нових і нових історичних періодів. Н. тим самим акцентує увагу на тому, що пізнавальні категорії, які презентують нам світ, є не початком, а результатом рефлексії пізнаючого світ розуму. Провідними представниками Н. (до речі, вони практично не користувалися цим терміном, останній використовується переважно «зовнішніми» дослідниками цього напрямку) були Г. Башляр (осн. праці — «Дослідження наближеного знання», 1927; «Новий науковий дух», 1934; «Філософія ні», 1940 та ін.), Ф. Гонсет, Ж. Піаже та ін. Організаційно течія Н. конституювалася в «Союз раціоналістів», репрезентований відомими природодослідниками П. Ланжевенном, Ф. Жоліо-Кюрі та ін., у 1947 створюється міжнародний часопис «Діалектика» (під. ред. Ф. Гонсета), в 1955 виникає міжнародний центр генетичної епістемології під керівництвом Піаже. Башляр засновує Ін-т історії науки і техніки при Сорбонні, який після його смерті очолює його учень Ж. Кейнгійем. У життя вступає «друге покоління» представників Н. — Ж.-Л. Детуш, П. Февріс та ін. В Ін-ті працюють М. Серр, К. Лімож, Д. Лікур. Н. стає філософським джерелом структуралізму, саме звідси виходить один із найвідоміших представників останнього М. Фуко (тут народилася його ідея «археології знання», звідси ж виростає і структуралізм Н. Мулуда). Великий вплив справив П. на формування ідей Л. Альгюссера. У цьому напрямі виявляється опозиційність Н. не тільки стосовно позитивізму, але й екзистенційної філософії. Згідно

з Н., отримуване знання «втілюється» в особливу «технічну реальність», принципово відмінну від природної (безпосередньої). Така «раціоналізована реальність» («сюрреалістична реальність») і формує об'єкти нашого пізнання, що належать «реальності другого ступеню», відмінній від «повсякденної» (безпосередньої). Тому об'єкт не є залежним від суб'єкта, останній діє на об'єкти, детермінує їх. Отже, наука є не просто пізнанням, але й постійним конструюванням світу (технореальності). Звідси – ізоморфізм наукового знання і реальності, – перше є «малою» (Гонсет) другою; і їхня відповідність зростає в міру зростання маси знання.

НЕОРЕАЛІЗМ – один із філософських напрямків ХХ ст., що спирається на реалістичну позицію Brentano і Meinhong про незалежність існування предметів сприйняття і усвідомлення від самих цих актів. Вчення Н. коріниться в змісті статті англ. філософа Дж.Е. Мура «Заперечення ідеалізму», опублікованої в часопису «Mind» (1903), згідно з яким існування відчуттів є не менш реальним, ніж існування самих матеріальних предметів, – і перше, і друге є «фактами», і тому з рівною вірогідністю репрезентуються у свідомості. Істинне судження відповідає фактам, хибне ж тим і відрізняється, що не відповідає фактам, тобто – таких фактів просто не існує. У 1910 група амер. філософів – Р.Б. Перрі, У.М. Монтегю, Е.В. Холт, У.Т. Марвін, Е.Г. Сподлінг та У.Б. Піткін опублікували «Програму і першу платформу шести реалістів», яку потім конкретизували в колективній монографії «Новий реалізм» (1912). Так постає філософія Н., в основі якої лежить ідея т. зв. «презентативного реалізму», згідно з якою відчуття («ідеї») не опосередковують пізнавальне «схоплювання» об'єкта суб'єктом, але є самим цим «схоплюванням» безпосередньо. У такому тлумаченні пізнання вони вбачали подолання ідеалізму (беркліанства) і відновлення істинності «реалістичності традиції у філософії». Різновиди подібного «новітнього» реалізму зустрічаємо в 1-й пол. ХХ ст. в теоріях «емерджентної сволюції» (К.Л. Морган, С. Александер та ін.) та «філософії процесу» А.Н. Вайтхеда в Англії, «холізму» (Я.К. Сметс) у ПАР, «Асоціації реалістичної філософії» (автори колективної монографії «Повернення до розуму», виданої в 1963 в Чикаго) у США та ін. Опонентами Н. виступили в 20-30-х представники т. зв. «критичного реалізму» в США.

НЕОТОМІЗМ – сучасний варіант (третій, новітній період існування) філософії томізму, започаткований у XIII ст. «Ангельським доктором» Томою Аквінським. Ідея відродження томістської філософії була висловлена ще в т. зв. «Догматичній конституції католицької віри», прийнятої I Ватиканським собором (1870), але офіційно закріплена в енцикліці папи Лева XIII «Aeterni patris» (1879), в якій наголошувалася необхідність «відновлення в католицьких школах християнської філософії в дусі св. Томи Аквінського». Були затверджені кафедри томістської філософії у Ватикані й Лувені (Бельгія). Остання (створена в 1880) з 1893 реорганізується у Вищий ін-т філософії в Пуллаху (поблизу Мюнхена). Крім названих, центрами неотомістської філософії є академія св. Томи Ватикані, Католицький ін-т у Парижі, ун-т Нотр Дам (США) та ін. Провідні представники Н. – Е. Жильсон, Ж. Марітен (Франція), Е. Корет, Й. Месснер (Австрія), В. Бруггер, А. Демпф, І. Лотц, М. Мюллер, Й. Піпер, Ранер, Й. де Фріз (ФРН), Ю. Бохенський (Швейцарія), Д. Мерсьє, А. Дондейн, Ланд'єр, Л. де Реймекср, Ф. ван Стенберген (Бельгія), Кромпец, К. Войтила – нинішній папа Йоан-Павло II (Польща), Ф. Ольджаті, У. Падовані, К. Фабро (Італія) та ін. Після II Ватиканського собору, що узяв курс на католицьке відновлення (аджорнаменто) чітко виявилася антропоцентрична переорієнтація Н. в дусі феноменології, екзистенційної герменевтики, персоналізму, філософської антропології та ін. Це виявляється в прихильності до біблійного креаціонізму еволюційної парадигми (постулат творення з «ніщо», ідея провіденціалізму), ідеї спорідненості людини з Богом (неопосередковане творення Богом духовності людини) та ін. «Людина – зв'язок душі й тіла як тотальність» (Жильсон), тобто людина є не просто сумою душі й тіла, але самою цілісністю такого їх зв'язку. Заперечується дуалізм людської природи, натомість постає її антиномічна простота. Н. проголошує тотальність чистого Божественного буття, яке вважається невиразним категоріально і охоплюється специфічними надкатегоріальними засобами («трансценденталіями») – єдність, істина, благо, краса та ін. У тварному світі передує існуванню, але в Бозі вони тотожні. Творячи світ з «ніщо», Бог наповнює його власною екзистенційною повнотою. Розмаїття тварного буття тлумачиться Н. у дусі гілеморфізму – кожна конкретна субстанція складається з матерії та духовної форми; при цьому матерія постає як пасивне начало, як можливість, що потребує свого здійснення. Пізнання тлумачиться в Н. в плані дематеріалізації змісту, що

постає в пізнаючому суб'єкті. Дослідники виокремлюють принаймні чотири типи Н.: а) консервативний (традиційний), що сформувався в ХІХ-ХІХ ст. в дусі філософії Скота і Вольфа; б) лувенський, якому притаманний певний еклектизм, захоплення деякими новітніми філософськими та природничонауковими течіями (феноменологія, екзистенціалізм та ін.); в) екзистенційний, сформований Марітеном і Жильсоном, що наголошує на пріоритетності метафізики у філософських дослідженнях; г) трансцендентальний, сформований на базі філософії Канта, Гуссерля і Гайдеггера (Лотц, Корет, Ранер та ін.).

НЕОФРОЙДИЗМ – напрямок у сучасній філософії, психології, соціології та психоаналізі, що виникає на базі ортодоксального психоаналітичного вчення З. Фрейда. Представники П. – Е. Фромм, К. Хорні, Е. Кардінер, Р. Мей та ін. піддають у 1920-30-х критиці біофізіологічні та психологічні наголоси класичного фройдизму, переакцентуючи їх на соціокультурні детермінанти життєдіяльності людської особистості. Розмаїття варіантів і версій П. сприяло зростанню та поширенню не тільки теоретичного змісту психоаналітичної доктрини, але й практичного запровадження цих ідей у медицину, психіатрію, соціологію, релігієзнавство, культурологію, мистецтво, мораль.

НОЕЗІС І НОЕМА (грецьк. νόησις – мислення, осягання, усвідомлення; і νόημα – мислимий зміст, думка) – запозичені *Е. Гуссерлем* в античній філософії терміни для позначення «процесуальної» сторони пізнавальної активності свідомості (ноезіс), які характеризують інтенційні риси свідомості, її спрямованість на предмет, як акт надання йому (предмету) сенсу. Інтенційна конститутивна активність ноетичних актів формує їх поематичний корелят, предметний сенс як такий (інтенційний об'єкт, «феномен») – ноему.

ОНТИЧНЕ – термін *екзистенційної філософії М. Гайдеггера*, яким позначається рівень суцього (предметно-чуттєвого світу) – *das Seiende*, на відміну від онтологічного, власне буттєвого рівня, що є умовою можливості самого суцього – *das Sein*. Специфічна роль належить людському існуванню (*Das Dasein*), яке є «сущим, яке існує за межами самого суцього... близько самого буття» і яке тому є «оптично найближчим», але «онтологічно – найдальшим».

ОНТОЛОГІЯ (від грецьк. *ὄν* – суще, *λόγος* – вчення) – вчення про найзагальніші принципи, визначення і категорії буття і сущого. О. виникає ще в античній філософії (*досократики*), але сам термін вводить в 1613 Р. Гокленіусом. Кант критично аналізує поняття О., тлумачачи його як «аналітику розсудку», яка пропонує принцип покладання реальності в пізнанні. У філософії кін. ХІХ – поч. ХХ ст. накреслюється т. зв. «онтологічний поворот», який заперечує новочасну редукацію людини до ролі лише «суб'єкта пізнання» («онтологічний суб'єкт» К'єркегора), пропонує «теорію предметності» (Мейнонг), вчення про інтенційність свідомості (феноменологія предметностей свідомості Гуссерля) і про спосіб буття цінностей (Шелер). Найхарактернішим виявом «онтологічного повороту» є позиція Гайдеггера, який відкидає всю посократівську позицію щодо буття як «метафізичну» – «*онтичну*», а не онтологічну (таку, що розглядає буття як умову можливості сущого, а не як просто предметно-чуттєвий світ), таку, що здатна тільки «безсило ковзати по поверхні буття, але не сягати самого буття». Для лінгвістичної філософії О. редукується лише до «формальної семантики», тобто до існування певного роду «мовних каркасів», фундаментальні основи яких (аксіоматичний базис) є критерієм означеності (неозначеності) – істинності (хибності), тобто «існування» («неіснування») змісту тих або інших висловлювань.

ОРТЕГА-І-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хоце (1883-1955) – ісп. філософ, засновник раціовіталізму. Освіту здобув у Мадридському університеті та університетах Німеччини. Концепція О.-і-Г. – це синтез і переосмислення ідей нім. класичної філософії, Марбурзької школи неокантіанства, «філософії життя», феноменології, екзистенціалізму і тенденцій сучасної науки.

Осн. праці: «Дегуманізація мистецтва» (1925), «Повстання мас» (1929), «Що таке філософія» (1929, повністю надрук. 1957), «Людина і люди» (1957).

Ідеї *раціовіталізму* викладені в праці «Що таке філософія», в якій автор акцентує увагу на провідній ролі конструктивної свідомості людини і універсалізує цей науковий метод, а також піддає критиці раціоналістичну традицію Нового часу за постулювання як універсального гносеологічного інструмента поняття «чистий розум». За допомогою лише «чистого розуму» не можливо охопити всю сукупність людського

буття, сферу ірраціонального в індивідуальному та соціальному житті. Необхідно провести реформу філософії, чітко визначивши її предмет і завдання, по-новому зрозуміти зв'язок світу і людини. Відправною точкою є поняття «життя», яке розуміється як «спів-буття-у-світі».

У центрі уваги О.-і-Г. – вчення про людину, що звернене до існування людини як індивіда, до особистісних структур її буття і свідомості. Предмет філософії – життя людини як «спів-буття-у-світі», як «радикальна реальність», що розкривається через формулу: «Я – це Я і мої обставини». Життя – це проблема, яку повинен вирішувати кожний, а життєвий світ у кожний момент – лише коло можливостей, внаслідок чого людина завжди опиняється перед вибором, здійснюючи свій індивідуальний проект, свою свободу. Єдність людини і світу, спонтанні джерела її життя можна досягнути за допомогою життєвого (вітального) розуму, який за своєю суттю є розумом активним і творчим і який приходить на зміну «чистому розуму» Нового часу, що виявився нездатним охопити всю сукупність людського буття, сферу ірраціонального в індивідуальному і соціальному житті. Життя – виявлення вітальної сили, це одвічний рух, становлення, зміна, а тому його сутністю є час, незворотний, обмежений, конкретно-історичний і необхідним чином пов'язаний із змістом людської діяльності, а тому – це сама історія. Жити – означає здійснювати власний проект. Вибір засобів і мети – завдання розуму, який, таким чином, стає життєвим розумом, а також розумом історичним. Функція життєвого розуму – в самовитлумаченні життя, яке полягає у творенні світоглядів, що визначають ціннісні координати людської діяльності. Поняття «життя» з необхідністю породжує нову ідею буття, нову онтологію. «Життя-серед-обставин», «життя-у-світі» – ось істинне, первинне буття. Це є нове розуміння самої філософії, яка долає суб'єктивізм, залишаючи його як пройдений етап, що і є завданням сучасної філософії.

У соціологічній концепції О.-і-Г., яка викладена в праці «Людина та люди» протиставляє соціальне відношення міжіндивідуальному, стверджує автономність, відносну незалежність спонтанних проявів індивідуального життя, якому відповідає міжіндивідуальне відношення. Інтеріндивідуальне відношення – це вияв автономності, відносної незалежності спонтанних проявів індивідуального життя, в основі якого лежить особистісне, інтимне, авторське відношення, тобто вільний індивідуальний вибір. Соціальне постає контрверзною індивідуального.

Воно є примусовим і діє за незалежними від людини законами. Виявленням соціального є звичай, основними рисами якого є екстраіндивідуальність, безособистісність, відсутність сенсу для того, хто їх виконує, це є соціальна вимога.

Продовженням такого погляду на природу соціального є концепція «людини-маси» – людини, не спроможної боротися з обставинами, яка повністю залежить від них і не здатна реалізувати власний проект. У суспільстві людина маси протистоїть «обраній меншості», яка бере на себе обов'язки і складнощі, здійснюючи постійні зусилля для вдосконалення себе і оточуючого світу. Такий стан речей призводить до намагання мас правити світом, спрямовувати процес цивілізації. Складається кризова ситуація – бунт мас.

Культуру О.-і-Г. тлумачить як систему ідей про світ і людину, що принципово відрізняється від ідей науки і масової культури. Якщо ідеї науки людина знає, то ідеями культури вона живе, це частина її повсякденного життя. Істинна культура – це «жива» культура, до якої людина звертається через спонтанну внутрішню потребу. Культура ХХ ст. опинилась у кризовому стані й переживає перехідний період, пов'язаний з тим, що на зміну «чистому розуму» піднімається «вітальний розум», який несе із собою спонтанну, життєву культуру.

За змістом філософія О.-і-Г. – один із варіантів історизму з яскраво вираженим футуристичним спрямуванням. О.-і-Г. прагне передбачити можливі перспективи розвитку людини, культури, суспільства в найближчому майбутньому.

ОРТЕГАНСТВО – див. *Мадридська школа*.

ОСТІН (Austin) Джон (1911-1960) – брит. філософ-аналітик, представник лінгвістичної філософії, головний представник Оксфордської школи філософії мовних актів. Нар. в Ланкастері в сім'ї архітектора. Навчався в Оксфордському коледжі Балліол, де й продовжив свою академічну кар'єру. Займав посаду проф. моральної філософії з 1952 до ранньої смерті від раку у 1960. Під час 2-ї світової війни працював в аналітичному відділі, де отримав звання підполковника і відіграв важливу роль у плануванні висадки десанту в Нормандії.

В основі філософської концепції О. лежить ідея про те, що головною метою філософського дослідження є прояснення виразів повсяк-

денної мови. Значну частину своєї роботи він здійснював в усних обговореннях, тому в О. порівняно мало опублікованих праць. Багато його виступів було спрямовано проти невірного, тобто такого, що порушує логіку «повсякденної» мови, вживання слів і цілих фраз окремими філософами, але основна його увага спрямована на аналіз уживання таких термінів, як «знати» та «істинний».

О. критикував широко визнану в аналітичній філософії теорію «чуттєво даного», тобто змісту відчуття й сприйняття, які нібито осягаються безпосередньо в пізнавальному акті. О. вважає, що насправді ніколи не можна бути упевненим у своїх власних відчуттях. Ми не тільки можемо їх неправильно назвати чи позначити, але й можемо мати серйозну невпевненість щодо них. О. також стверджує, що за терміном «знати» зазвичай слідує не пряме доповнення, а додаткове речення із сполучником «що», і якщо цей факт цілком усвідомлений, розходження між знанням про чуття й іншими видами знання втрачає будь-яке значення.

Загальне філософське заперечення проти всіх претензій на знання, за О., виражається в наступному міркуванні: знання не може бути помилковим, а «ми, очевидно, завжди чи практично завжди піддані помилкам». Але такого роду заперечення виявляє внутрішній зв'язок між дієсловом «знати» і такими «виконавчими» словами, як «обіцяти», що й позбавляє це заперечення його сили. Фраза «я знаю» — не просто «описова фраза»; в деяких важливих відношеннях вона є ритуальною, подібною до фрази «я обідаю», «я роблю», «я попереджаю» і т. п. Прикметник «істинний», за О. не повинен застосовуватися ні до речень, ні до суджень (propositions), ні до слів. Істинним є висловлювання. Висловлювання істинне, коли стан справ, з яким воно співвідноситься за допомогою угод, що його роз'яснюють, однотипний тому стану справ, з яким використане речення співвідноситься за допомогою описових угод. А будь-яка спроба сформулювати теорію істини як образу виявляється невдалою внаслідок суто конвенціонального характеру відносин між символами і тим, до чого ці символи відносяться. О. вважає, що багато фраз, розглянутих часто як висловлювання, взагалі не повинні розглядатися як істинні чи помилкові.

Інша проблема, що знаходилася в центрі уваги О., — можливість пізнання «чужих свідомостей» в їх відображенні в мові. О. сподівався, що в результаті його діяльності виникне нова дисципліна, що є симбіозом

філософії й лінгвістики, – «лінгвістична феноменологія». Він гадав, що пізнання свідомості інших людей зіштовхується з особливими проблемами, але, подібно до пізнання будь-якого іншого виду, воно ґрунтується на попередньому досвіді та на особистих спостереженнях. Припущення про те, що це пізнання переходить від фізичних ознак до фактів свідомості, помилкове. О. вважає, що віра в існування свідомості інших людей природна; обґрунтувань вимагає сумнів у цьому. Сумніватися тільки на підставі того, що ми не здатні «самоспостерігати» сприйняття інших людей, означає йти помилковим шляхом, тому що, хоча самі й не спостерігаємо почуттів інших людей, ми дуже часто знаємо про них.

Важливе місце в роботах О. займає уведення понять перформативного й констатуючого висловлювань, що він розглядає як черговий крок у розвитку логічних уявлень про межу між осмисленими й безглуздими висловлюваннями. Під першим він розумів висловлювання, що є виконанням деякої дії («Я обіцяю, що...»), під другим – дескриптивне висловлювання, здатне бути істинним чи помилковим. Надалі ці ідеї були перетворені в теорію мовних актів. У цілісному вигляді вони були викладені О. в курсі лекцій «Як конструювати дії за допомогою слів» («How To Do Things With Words»), прочитаному в Гарвардському ун-ті в 1955. Єдиний мовний акт уявляється О. як трьохрівневе утворення. Він щодо використовуваних у ньому мовних засобів виступає як локутивний акт; щодо поставленої мети й ряду умов його здійснення – як ілокутивний акт; щодо своїх результатів – як перлокутивний акт. Головним нововведенням О. в цій схемі є поняття «ілокуція», тому що локуцією завжди займалася семантика, а перлокуція була об'єктом вивчення риторики. О. не дає точного визначення поняття «ілокутивний акт». Він тільки наводить приклади – питання, відповідь, інформування, запевнення, попередження, призначення, критика і т. п. О. намагається знайти прикметні ознаки ілокуції. Він вважав, що на відміну від локутивного в ілокутивному акті угоди не є власне мовними. Однак йому не вдалося пояснити, у чому полягають ці угоди. О. належить і перша класифікація ілокутивних актів. Він вважав, що для цієї мети потрібно зібрати й класифікувати дієслова, що позначають дії, вироблені при мовленні, і можуть використовуватися для експлікації сили висловлення – ілокутивні дієслова. З погляду сучасного рівня розвитку лексичної семантики, класифікація О. вияв-

ляється першим загальним наближенням до складної структури даного об'єкта дослідження. Теорія «мовних актів» суттєво вплинула на сучасну лінгвістику й логіку.

ПАРАДИГМА (від грецьк. *παράδειγμα* – зразок, форма) – відпочатковий зразок впровадження певної системи чи процедури. Термін введено до філософії науки амер. істориком науки Т. Куном для позначення сукупності переконань, цінностей, методів і технічних засобів, що прийняті науковою традицією (пізніше Кун витлумачив поняття П. як дисциплінарної матриці). За Куном, П. називається сукупність методів і прийомів, якими користується те чи інше наукове або філософське співтовариство, об'єднане загальною науковою чи філософською ідеологією, на відміну від інших співтовариств, що об'єднані іншою ідеологією і, відповідно, мають свої П. Зміну П. Кун називає науковою революцією. При встановленні наукової П., починається те, що Кун називає нормальною наукою, коли відходять убік методологічні суперечки і починається розробка деталей, нагромадження матеріалів, розгадка «головоломок» у рамках прийнятої П. Після того, як нормальна наука проходить свій життєвий цикл і починає старіти, відбувається наукова революція, що встановлює нову П.

В історії філософії парадигми постають специфічними формами історичного осмислення людиною свого взаємовідношення зі світом. Перша, початкова філософська П. – міфологічна, що розкривається як диференціація первісного Хаосу природи на множину речово-предметних структур, як універсальної системи світу (Космосу). Космос як упорядкована система світу є другою – античною – П. греко-римської філософії; світ тут ототожнюється зі специфікою природного буття, духовна ж реальність вибудовується за зразком речово-предметної моделі. Третя – середньовічна – філософська П. надає пріоритету духовним процесам, малюючи їх головними домінантами світотворення і життєдіяльності, здійсненими надприродними – Божественними – чинниками. Наступна – новочасна – філософська П. створює моністичні (матеріалістичні або ідеалістичні) моделі філософування, ігноруючи специфічність (тілесно-духовну «двоїстість») людського існування. І, нарешті, остання на сьогодні – сучасна філософська П. – розробляє варіанти єдності (і водночас «незілляності») тілесно-духовних характеристик людини (йдеться про різновиди

позитивістської, прагматистської, екзистенційної та ін. версій сучасної світової філософії). Сучасна П. спирається на потужну ареопагітично-кордоцентричну західноєвропейську традицію і барокову – «філософію серця» – східноєвропейську (укр.) філософську традицію.

ПАРАДОКС РАССЕЛА – антиномія Б. Рассела, яку він віднайшов у філософській системі Г. Фреге і виклав у листі до останнього (1902). Фреге взяв за мету звести математику до логіки, тобто висловити вихідні математичні поняття за допомогою логіки. Така програма отримала назву «логіцизм» та наблизилась до завершення. Але Рассел звернув увагу Фреге на суперечливість вихідних принципів. Так, множина (клас) – це сукупність об'єктів, які є елементами даної множини. Оскільки сама множина теж об'єкт, як і її елементи, то постає запитання, чи є множина елементом самої себе, тобто, чи належить вона до числа елементів власного класу? Є два види класів. Одні містять себе як власний елемент (неспорядковані множини) – клас каталогів. Його елементами є конкретні каталоги. Скажімо, каталог книг бібліотеки чи список студентів певної групи. Але і сам клас виявляється в числі своїх елементів – список списків є також список, каталог каталогів є також каталог. Є і другий вид множин – вони не містять себе як власний елемент (нормальні множини). Наприклад, множина «людина». Її утворюють конкретні особи – я, мій сусід, другий, третій і т. д. Будь-яка людина, будь-якого віку, кожен є елементом цієї множини. Сама вона ж не є елементом себе – немає людини взагалі. Утворивши клас з усіх множин, що не містять себе як свій елемент, запитаємо, буде він входити до самого себе як елемент чи ні? Якщо ж буде, то його необхідно вилучити, тому що сюди, за умовою, входять тільки ті множини, що не є елементами самої себе. Якщо не входить, тоді треба включити, оскільки він буде задовольняти умову, згідно з якою він не є елементом самого себе. Отже, чи є нормальною множина, яка складається з нормальних множин? Якою б не була відповідь, отримуватимемо парадокс. Інший виклад П. Р. – парадокс цирульника. Цирульник – той, хто голить тих, хто не голиться сам. Чи голить цирульник самого себе? Якщо ж він не голить себе, то входить до множини тих, хто не голиться сам – отже має право голитися в цирульника, яким він сам і є. Рассел міркував над можливістю вирішення цих парадоксів. А його теорія дескрипцій якраз і є прикладом таких спроб.

ПАРСОНС (Parsons) Толкотт (1902-1979) – амер. соціолог, один із головних представників структурно-функціонального напрямку, засновник теорії соціальних систем. Проф. Гарвардського ун-ту, президент Американської соціологічної асоціації (1949).

Осн. праці: «Соціальна система» (1951), «До загальної теорії дії» (1951), «Суспільства: еволюційні та порівняльні перспективи» (1966), «Система сучасних суспільств» (1971), «Соціальна дія та умови людського існування» (1978).

Соціальна реальність, за П., є складною багаторівневою системою функціонально пов'язаних елементів, які постійно взаємодіють між собою. Структура цих елементів, якими постають соціальні системи, визначається функціями, які вони виконують. П. виокремлює чотири таких функції: адаптації, відтворення зразка, ціледосягнення та інтеграції. Відповідно до кожної з них визначаються структурні елементи соціальної системи: підсистема соціальних ролей, підсистема цінностей, підсистема колективів та підсистема норм. Соціальна дія, за П., є проекцією на соціальну реальність системи дії взагалі, функції та структурні елементи якої визначаються способом взаємодії з навколишнім середовищем, яке складається з двох реальностей – фізичної та вищої (трансцендентної реальності смислів). Стосовно фізичної реальності в системі дії має виконуватися функція адаптації, якій відповідає поведінкова підсистема системи дії, а стосовно вищої реальності – функція відтворення зразка. Їй відповідає культурна підсистема. Дві інші функції – ціледосягнення та інтеграції – потрібні в системі дії для реалізації перших двох. У структурі системи дії їм відповідають особистісна та соціальна підсистема. Найбільш стабільною та збалансованою соціальною системою П. вважає суспільство.

ПАТНЕМ (Putnam) Хіларі (нар. 1926) – амер. логік і філософ. Нар. в Чикаго. Навчався в Гарвардському і Каліфорнійському ун-тах. Викладав у Массачусетському технологічному ін-ті (1961-65), з 1965 – проф. Гарвардського ун-ту. Вважав своїми вчителями Р. Карнапа і Г. Райхенбаха, однак згодом зазнав впливу пізнього Вітгенштайна й амер. прагматистів.

Один із провідних представників сучасної аналітичної філософії, П. із сер. 1980-х виступає з різкою критикою цього філософського

напрямку. Спектр філософських інтересів П. включає філософію й методологію науки, філософію мови, проблеми логіки, гносеології, філософії свідомості й етики, філософію реалізму. Разом із С. Кріпке, К. Доннелланом та ін. П. є автором «нової теорії референції», спрямованої проти традиційного трактування значення як двохкомпонентного утворення. П. не зводить значення терміна до його референта і трактує його як «вектор», утворений з кількох компонентів, що відображають різні аспекти його використання. У значенні будь-якого терміна можна виділити відносно стійке «ядро», яке фіксує те загальне, що наявне у всіх правильних вживаннях даного терміна. Інваріантність цього ядра забезпечує поступовість і безперервність еволюції значень наукових термінів. Спрямована проти тези Куна про несумірність наукових теорій, концепція П. стала обґрунтуванням наукового реалізму, що припускає трактування істини як відповідності реальності. Однак у ході дослідження природи референції та відношень відповідності між мовою і реальністю П. був змушений відмежуватися від цього уразливого для критики («метафізичного») варіанта реалізму і сформулював нову гносеологічну позицію, названу ним «внутрішнім реалізмом» і викладену в книзі «Розум, істина й історія» (1981).

Відповідно до «внутрішнього реалізму», світ не складається з фіксованої безлічі незалежних від свідомості об'єктів: ми розчленовуємо світ на об'єкти, обираючи ту чи іншу концептуальну схему. Істина є ідеалізованою раціональною прийнятністю, а її критеріями виступають операціональна застосовуваність, когерентність, простота, несуперечливість. Тісний зв'язок істини й раціональності не означає їх тотожності. П. підкреслює історичний та обумовлений культурою характер раціональності, яка, разом з тим, у кожному конкретному випадку функціонує як регулятивна ідея.

У роботах 1980-х П. розвиває й уточнює концепцію внутрішнього реалізму, доповнюючи її вимогою «реалізму з людським обличчям». Поч. 1990-х ознаменований у творчості П. створенням нової концепції реалізму, що є варіантом безпосереднього реалізму, яку він називає, запозичуючи термін у В. Джеймса, «природним реалізмом». П. прийшов до висновку, що вирішити проблему реалізму можна лише відмовившись від пануючого в сучасній філософії «картезіанського» трактування ментального як деякої галузі взаємодії між нашими когнітивними здібностями й об'єктами зовнішнього світу та витлумачивши

чуттєвий досвід не як пасивне реагування свідомості на вплив зовнішнього світу, а як «переживання в досвіді» живою істотою різних аспектів світу. До цієї позиції П. прийшов внаслідок досліджень з філософії свідомості. Ще на поч. 1960-х він запропонував новий підхід до вирішення психофізичної проблеми, що одержав назву «функціоналізм». Функціоналізм постає як варіант «теорії тотожності» – домінуючої методології в сучасній філософії свідомості та когнітивних науках, що стверджує тотожність наших відчуттів і сприйнятів певним станам мозку. Він ототожнює ментальні стани з «функціональними станами» мозку. П. запропонував використовувати для опису «функціональної організації» мозку формалізм теорії машин Тьюринга. Спроби реалізувати програму опису ментальних станів у функціональних термінах, що наштовхнулися на нездоланні утруднення, переконали його в необхідності пошуку іншого шляху вирішення психофізичної проблеми, який він пов'язав з відмовою від «картезіанського» погляду на свідомість і поверненням до «аристотелівського реалізму без аристотелівської метафізики».

ПЕРСОНАЛІЗМ (від лат. *persona* – особа, особистість) – один із провідних напрямків сучасної світової філософії. Попередниками сучасного П., що є різновидом т. зв. «філософії релігії», вважаються Ляйбніц (ідея «монадології»), Шеллінг, Гете, Шлейєрмахер – останній вперше ввів у філософський обіг сам термін «П.». П. виходить з плюралістичного тлумачення реальності як множини окремих духовних існувань («персон»), пов'язаних у гармонійну цілісність способами нерациональної (інтуїтивної, почуттєво-емоційної) комунікації. Ця гармонійна розмаїта спільнота є творінням Верховної Персони (Бога). Особистість-персона є онтологічним поняттям і виявляє себе як фундаментальний прояв буття, в якому вольова дискретна діяльна активність поєднується з неперервністю існування, що й надає особистісному існуванню «персонального типу реальності». Саме тому раціонально-дискурсивне наукове мислення нездатне досягнути повноти «персонального» розмаїття світу. Таке досягнення можливе лише для плюралістично-множинного пізнавального підходу, на який нездатний абстрактний монособ'єкт традиційної філософії, тим більше об'єктивно-аналітична наукова методологія. П. розрізняє в силу сказаного між традиційним поняттям індивіда, людини (*homo sapiens*) як частини

природи чи суспільства (тілесна біологічна істота, або соціальний «атом»-анонім) і особистістю – «персоною» як особливого роду «духовною цілісністю». В основі особистості-«персони» лежить свобода волі, яка завжди є результатом внутрішнього (особистісного) волевияву. Тому П. заперечує можливість реального прогресу в суспільстві, оскільки останнє нездатне за допомогою своїх інституцій (зокрема – держави) заперечити людині справжню – внутрішню – свободу. Амер. П. (Б. Боун, Е. Брайтмен, Р. Т. Флюелінг, У. Хокінг, М. Калкінс та ін.), що виникає ще наприкін. ХІХ ст., виявився своєрідною реакцією на гегелівський безособистісний «універсалізм», всупереч якому орієнтує особистість на індивідуальне самовдосконалення. Персоналістська позиція київського філософа М. Бердяєва великою мірою була наснажена екзистенціально-плюралістичними ментальними інтенціями київської (україноментальної) культурно-філософської традиції. Французька школа П. (Е. Муньє, М. Недонсель, Доменак, П. Рікер, Ружмон, Ж. Лякруа та ін.), що виникла на поч. 1930-х навколо часопису «Еспірі» («Дух»), зазнала значного впливу позиції Бердяєва. Цим впливом пояснюється «потужне» екзистенціальне підґрунтя цього різновиду П., посилене згодом жвавими стосунками з франц. школою екзистенціалізму. Франц. П. зосереджує свої зусилля на пошуках суспільності, яка б замінила «зовнішні» (каталістичні) характеристики власності на «внутрішні» (духовно-«персональні»). «Інтимність» повинна захистити людину від тоталітаризму, а водночас не дати абсолютно замкнутися «в собі», відгородитися від інших людей. Вона формує людей у новий тип спільності, відмінний від формально-юридичної, раціонально-механічної системи держави, права тощо. Тому лідер франц. П. Муньє закликав до антикапіталістичної «персоналістської обцинної революції», яка мала стати одночасно духовною і економічною революцією, спрямованою на розквіт особистості в безконфліктному суспільстві.

ПЕРСПЕКТИВИЗМ – вчення, створене ісп. філософом Х. Ортегою і Гассетом, зміст якого полягає в тому, що людина тлумачиться як «радикальна реальність» через формулу: «Я – це Я і мої обставини». «Радикальна реальність» – це життя індивіда, його дорефлексивне існування, в межах якого зароджується рефлектуюче «Я» і «обставини», життєвий світ цього «Я», це «спів-буття-у-світі». Радикальна реальність

людського життя виявляє себе як первинна дія у формі вибору, проекту, необхідної реалізації однієї з можливостей. Ідея П. полягає в тому, що світ у цілому і для кожної людини окремо постає у вигляді перспектив. Кожний індивідуальний проект, особиста перспектива, кожний вияв буття є унікальним, неповторним і має право на існування. Цю ідею підхопили латиноамер. філософи Х. Гаос, Л. Сеа, Е. Дуссель, побачивши в ній підтвердження можливості кожного народу на власне філософське осмислення світу.

ПЕРШОСУЩЕ – згідно з *М. Шелером*, «вище буття», «основа суцього», «основа основ». П. – це те, що «існує тільки через самого себе і від чого залежить все інше». П. притаманні два атрибути: *дух і порив*. «Взаємне проникнення спочатку безсилому духу і спочатку демонічного, тобто сліпого стосовно всіх духовних ідей і цінностей, пориву за допомогою зростаючого ідеювання і одухотворення страждань, що стоять за образами речей, і одночасне підсилення, тобто оживлення духу, є мета і кінець скінченного буття і здійснювання. Теїзм хибно робить це вихідною точкою».

ПІРС (Peirce) Чарльз Сандерс (1839-1914) – амер. філософ і логік, фізик і математик, засновник *прагматизму* та семіотичної теорії. Автор численних робіт із математики, фізики, хімії, філології, філософії історії та релігії, історії філософії, логіки, більшість з яких за життя автора не були опублікованими. Підготував до друку лише працю «Велика логіка», а також виклав основні принципи прагматизму в статтях «Визначення віри» (1877) і «Як зробити наші ідеї ясними» (1878). У 1931-58 видано вісім томів «Зібрання творів».

Нар. в Кембриджі в родині проф. математики й астрономії Гарвардського ун-ту Б. Пірса. Закінчив Гарвардський коледж у 1859. У 1860-63 вивчав хімію в Лоуренсовській науковій школі. Працював в ун-тській обсерваторії. Зробив ряд наукових відкриттів в математиці, фізиці, геодезії та спектроскопії. Працював у Гарварді (1870-71), ун-ті Джона Гопкінса (1879-84). У 1867 був обраний до Американської академії наук та мистецтв, в 1877 – до Національної АН, в 1880 – до Лондонського математичного тов-ва.

Філософська позиція П. спирається на поняття «фанероскопії» (від грецьк. «φανερών» – видимість). Буття (і пізнання), за П., складається

з трьох рівнів — «первинності» (тут дух вільно «грає», утворюючи з дійсності нескінченну множину проектів якостей), «вторинності» (тут дух зустрічає опір дійсних речей, внаслідок чого можливі якості «актуалізуються» в емпіричні об'єкти; дух прагне здолати «опір» об'єктів і досягти «повного» розуміння світу як гармонійного цілого), «третинності» (це — рівень універсальної, «справжньої» реальності законів і сутностей). Реальне існування з такої позиції набуває характеру втручання розуму в ірраціональний універсум буття, з якого розум «витає» речі та їх зв'язки між собою, така «раціоналізація» світу й надає йому статусу «реальності». Картина світу в результаті набуває певної антиномічності (з одного боку реальність передуге пізнанню, але з іншого — та сама реальність «конститується» пізнанням). П. вважає неможливим редукцію знання до якоїсь «твердої» основи. Подібному уявленню він протиставляє тезу, відому як «принцип П.», згідно з яким зміст об'єкта встановлюється розглядом і оцінкою всіх практичних наслідків дій з цим об'єктом, тобто значення об'єкта визначається сукупністю умов практичної перевірки всіх висловлювань, в яких йдеться про цей об'єкт, оскільки ж таких висловлювань нескінченна кількість, то знання наші завжди гіпотетичні. Істина, за П., — це «згода абстрактного твердження з ідеальною границею, до якої прямує нескінченне дослідження вчених». Звідси стає зрозумілим, що істина в П. є по суті «регулятивною ідеєю». Істина — це те, стосовно чого на даний момент немає серйозних сумнівів. Гарантованим наближенням до істини є висування новіших гіпотез. П. висловив деякі основоположні ідеї математичної логіки, логічної семіотики і семантики.

Переосмислюючи метафізику, П. намагався уникнути догматизму і плутанини, звівши її основні категорії до наступних: первісності (чисті можливі якості, або дух), другорядності (об'єктивний зовнішній світ, або матерія) і третьорядності (світ загальних понять, еволюція). Дотримуючись наукового методу як єдиного справжнього методу отримання знання, П. визначив «реальність» як таку, що має бути відкрита нескінченному процесові наукового дослідження. Таке визначення призвело до появи «принципу фаллібілізму», за яким наше знання про реальність в будь-який даний момент часу носить лише частковий характер. П. сформулював критерій для розмежування питань, що вирішуються за допомогою наукового методу, і тих, що таким чином не можуть бути вирішені. Так виник принцип прагматизму, який

можна висловити наступним чином: сенс судження полягає в його логічних (або фізичних) наслідках.

Філософію П. вважав підкласом науки про відкриття, яка є частиною теоретичної науки. Будь-яка філософія починається з логіки, а її основна функція зводиться до пояснення. П. спробував створити філософську систему, в якій би враховувалися засоби і результати науки, але вона мала узгоджуватись із християнством. Щоб досягнути цієї мети, він вважав необхідним спочатку перетворити метафізику в точну науку, а після цього довести, що сама наука припускає метафізичне вчення, що не є несумісним з релігією.

П. вплинув на В. Джемса. Однак сам Пірс вважав, що погляди Джемса не мали нічого спільного з його власними. Щоб відрізнити свою теорію від теорії Джемса, він ввів термін «прагматизм».

П. досяг вагомих результатів у дослідженнях з логіки, де висунув ряд нових ідей, стосовно числення висловлювань, теорії слідування, в логіці пропозицій, логіці відношень, щодо логічних парадоксів, логічної семантики, багатозначної логіки та ін. П. зробив значний внесок у розвиток теорії ймовірностей. Досліджуючи проблеми математичної логіки, П. розробив загальну теорію знака – семіотику, запропонувавши класифікацію знаків. Так, у відношенні до власного предмета є образні знаки, знаки-індекси, знаки-символи, або символічні знаки. Будь-яка думка – це знак. Мислення має мовний характер. Але і сама людина може розумітися як знак.

Ідеї П. довгий час були мало відомі за межами США. Концепція П. була адаптована для читачів та розвинута в 1930-х роках Ч. Морісом. Ідеї П. також популяризував Р. Якобсон.

ПЛЕСНЕР (Plessner) Гельмут (1892-1985) – нім. філософ, представник *філософської антропології*. За нацистської влади емігрував до Голландії. Працював у Гронінгенському ун-ті, з 1962 – проф. Школи соціальних досліджень (Нью-Йорк), потім викладав у Цюріху. П. надає людині центральне місце у світі (ідея світопорядку, орієнтованого на Людину, а не на Бога). Людина – незбагненна істота, що постійно долає межі наявного. Суть людини не у творах культури, а в самому тілі людини, через відношення двояко виявляється «екс-центричність» людини, тобто принципова проблематичність її існування.

П. розглядає людину не як об'єкт природознавства («тіло»), не як об'єкт психології («душа» або «свідомість»), не як суб'єкт логіки чи норм етики – він розглядає її як психофізично нейтральну єдність. Тому, вважає П., людина не живе, а «веде» своє життя, вона має власною активністю стати тим, чим вона відпочатково вже є. Людина зберігає певну дистанцію до світу і всіх суцїх у ньому, але її знання про них – безпосереднє. Людина не має безпосереднього «ґрунту» і тому практично «ґрунтується» на «ніщо» – тому вона, будучи «екс-центричною» істотою, потребує трансцендентальної опори. П. не приймає гайдеґерівського тлумачення людського існування як Dasein через його «безтілесність», людина може бути «уфундованою» у світі лише через її тілесність.

ПЛЮРАЛІЗМ (від лат. pluralis – множинний) – світоглядно-філософська позиція, згідно з якою реальність спирається на певну множинність первнів (начал), відмінних і незалежних у своєму існуванні одне від одного («чотири» корені всіх речей) *Емпедокла*, або *гомеомерії Анаксагора* в античній філософії; монади Ляйбніца в новочасній філософії; множинність форм досвіду в прагматизмі Джеймса чи процесів у Вайтхеда; амер., франц. та бердяєвський персоналізм; «методологічний анархізм» Фойерабенда та ін.). Своєрідною формою П. є дуалізм (атоми і порожнеча у філософії *Демокріта*; дуалізм наук про природу і про дух в неокантіанстві та ін.); П. протистоїть жорстко моністичній позиції античних *досократиків* так само як і монізму новочасних матеріалістів та ідеалістів. Спробою подолання антиномічності монізму і П. (разом з дуалізмом) є позиція таких провідних течій сучасної філософії як неопозитивістський варіант позитивізму (предметно-сенсова двоїстість цілісності мовної реальності), філософії Маркса (цільова і чуттєво-діяльнісна «двоїстість» практики, як цілісного способу існування людини), екзистенційної філософії («двоїстість» взаємомежових складових людського існування-екзистенції) та ін. Своєрідний різновид подібної «двоїстої єдності» – єдність і водночас «незілляність» двох («видимої» і «невидимої») природ кожного з трьох світів у філософії Г. Сковороди.

❖ **П** **«ПОВСТАННЯ МАС»** («La Rebelión de las masas», 1930) – праця ісп. філософа Х. Ортеґу-і-Гассета, в якій осмислюються соціально-

психологічні явища, пов'язані з розвитком суспільства поч. ХХ ст. Сучасне людство знаходиться в тяжкій кризі, стоїть перед загрозою самознищення. Ця історична криза починається тоді, коли «світ» або система переконань минулих поколінь, втрачає свою значущість для нових поколінь, що живуть в межах тієї ж цивілізації, тобто певним чином організованого суспільства і культурного життя. Людина опиняється ніби без світу. Подібний стан властивий сьогодні для всієї європейської цивілізації.

Причина такої кризи – повстання мас. Суспільство завжди складається з маси і обраної меншості (еліти). Це поділ не на соціальні класи, а на психологічні типи людей. Належність до маси – суто психологічна ознака. *Людина маси* – середня, пересічна людина без індивідуальності, яка не відчуває в собі ніякого особливого дару. Вона як всі інші просто «пливе за течією», живе без певного життєвого проекту, задовольняється ідентичністю з іншими людьми, збігом власних бажань, ідей, способів буття із загально визнаними. Цьому типу людей у суспільстві протистоїть інший психологічний тип – «людина еліти», обрана меншість. Еліта – це напружене, активне життя, служіння найвищим нормам, постійний обов'язок, вдосконалення себе і оточуючого світу.

Ці два типи завжди існували в суспільстві, доповнюючи один одного. Для нормального історичного життя в суспільстві має бути домінуючий стан еліти, яка здатна випрацьовувати нові ідеї, ідеали, моральні норми і т. ін., тобто нову систему ціннісних орієнтацій – і повести за собою масу. Але зараз ситуація змінилась – відбувся бунт мас, і маса захопила місце еліти. Ортега-і-Гассет вбачає в самому характері західної цивілізації можливість для людини маси користуватися її благами, у т. ч. технічними, ігноруючи її принципи. Це породжує намагання мас правити світом, спрямовувати процес цивілізації, не володіючи законами її розвитку. Такий стан речей називається «гіпердемократією», коли маса, яка раніше «знала своє місце», виходить на передній план, нав'язуючи власні ідеї та прагнення. Це відбувається не випадково, а підготовлене попереднім розвитком цивілізації, зокрема технічним прогресом, який підняв середній рівень життя; проголошенням ідеї рівності прав (насамперед політичних).

Розвиток цивілізації породжує нові складні проблеми, до яких не готова маса, оскільки за своєю природою вона не здатна до рефлексії й творчості. Така «нова людина» є агресивною, а гіпердемократія

з необхідністю призводить до тоталітаризму (як приклад – виникнення фашистських режимів). У мистецтві криза виявляється у відвертому насильстві до «високого мистецтва», яке є незрозумілим масі. У науці – в засиллі т. зв. «вузьких спеціалістів». Можливість подолання кризової ситуації Ортега-і-Гассет бачить у створенні єдиної європейської нації, «великої національної Держави» Європи.

ПОВСЯКДЕННІСТЬ – уявлення про світ людського існування, яким він постає як «природне», безпосередня даність з позицій «здорового глузду». Подібне уявлення про безпосередність людського існування тривалий час вважалося «низьким», «поверховим», «не вартим уваги» справді наукового підходу, оскільки, мовляв, істинний характер життєвого світу людей «ховається» під цією оманливою видимістю. Новий погляд на П. знаходимо в понятті «життєвого світу» Гуссерля і, особливо, у феноменологічній соціології Шюца. Нове розуміння П. полягає в утвердженні принципу наступності між конструктами повсякденної свідомості й донаукових форм знання з одного боку і науковими поняттями – з іншого. Сьогодні дослідники всерйоз відстоюють позицію повороту науки (і мови науки) до першоджерел – до повсякденного життя. Звідси – виникнення підходів наближення до П. («біографічний метод», увага до «профанних» текстів тощо). Як результат – поява своєрідної «коммонсенсології» (від. англ. common sense – здоровий глузд).

ПОЛАНІ (Polanyi) Майкл (1891-1976) – брит. учений, видатний фахівець в галузі фізичної хімії, один з основоположників «історичного» напрямку у філософії науки. Нар. в Будапешті. Закінчив медичний ф-т Будапештського ун-ту, вивчав фізичну хімію у Вищій технічній школі в Карлсруе (Німеччина). Працював у Берліні в Ін-ті фізичної хімії (1923), після приходу до влади в Німеччині нацистів у 1933 емігрував до Великобританії, де обіймав посаду проф. фізичної хімії та соціальних наук у Манчестерському ун-ті. Член Мертон-коледжу в Оксфорді (1959), тов-ва Макса Планка (1949), іноземний член Американської Академії мистецтв і наук, член Міжнародної Академії філософії науки (1962), почесний доктор багатьох ун-тів світу. Помер у Нортхемптоні (Англія).

П. робить крок у бік соціології науки. Його найвідоміша праця – «Особистісне знання. На шляху до посткритичної філософії». Основний пафос концепції П. стосувався подолання помилкового ідеалу деперсоніфікованого наукового знання. Концепція зазнала критики з боку К. Поппера, який звинувачував її в ірраціоналізмі.

В епістемології П. значно посилюються антропологічні орієнтації. Її основними тезами є: 1) науку роблять люди, що володіють майстерністю; 2) мистецтву пізнавальної діяльності не можна навчитися за підручником. Воно передається лише в безпосередньому спілкуванні з майстром; 3) люди, що роблять науку, не можуть бути замінені іншими і відділені від виробленого ними знання; 4) у пізнавальній і науковій діяльності надзвичайно важливими виявляються мотиви особистого досвіду, переживання, внутрішньої віри в науку, в її цінність, зацікавленість ученого, особиста відповідальність.

Для П. особистісне знання – це інтелектуальна самовіддача, внесок того, хто пізнає. Він по-новому оцінює величезну роль віри в пізнавальному процесі. Як вважає П., сьогодні ми знову повинні визнати, що віра є джерелом знання. Па ній будується система взаємної суспільної довіри. Розум спирається на віру як на свою граничну основу, але щоразу здатний піддавати її сумніву. Поява й існування в науці наборів аксіом, постулатів і принципів також заглиблюється своїми коренями в нашу віру в те, що світ є створеним гармонічним цілим, що піддається нашому пізнанню.

У концепції особистісного знання П. виділяють три основні сфери або три варіанти співвідношення мислення й мови. Перший характеризується областю неявного знання, словесне вираження якого є несамодостатнім або недостатньо адекватним. Це сфера, в якій компонент мовчазного неявного знання домінує настільки, що його артикульоване вираження тут, власне, неможливе. Її можна назвати областю «невимовного». Вона охоплює собою знання, засновані на переживаннях і життєвих враженнях.

Друга область знання досить добре передана засобами мови. Компонента мислення існує в ній у вигляді інформації, що може бути цілком передана добре зрозумілою мовою так, що тут область мовчазного знання збігається з текстом, носієм значення якого вона є. У третій – «утрудненого розуміння» – між невербальним змістом мислення і мовних засобів наявна не погодженість, що заважає концептуалізувати

зміст думки. Це область, в якій неявне знання і формальне знання незалежні одне від одного.

Принципова новація концепції П. полягає в підкресленні того, що сам зміст наукових положень залежить від неявного контексту прихованого знання, «знання як», що має у своїх глибинних основах інструментальний характер. Воно задається всією тілесною організацією людини і невіддільне від інструментального знання, що залишилося неартикульованим. Операціонально зміст утворюється в процесі досвіду внутрішнього прочитання тексту, що формується, «для себе» і зусиль з його артикуляції «зовні», за допомогою створеної людиною мовної системи. П. стверджує, що зміст невіддільний і від тієї особистої упевненості, що вкладається в проголошуване наукове судження.

«ПОНЯТТЯ СВІДОМОСТІ» («The Concept of Mind», 1949) – одна з найвідоміших праць оксфордського філософа Гілберта Райла. Її основна тема – філософія буденної мови. «П. с.» – це критика «картезіанської» філософії свідомості. Райл, як філософ-аналітик, вказує, що проблеми, які пов'язані з поняттям «свідомість», виникають через неправильне вживання «ментальних предикатів». До таких проблем, за Райлом, належить психофізична та проблема свободи волі. Виникає «категоріальна помилка», коли ці «ментальні предикати» (вирази «бути розумним», «бути уважним», «вміти») приписуються невидимій духовній субстанції. Вона, за Райлом, і є «привидом у машині». Філософ критикує поширений погляд, згідно з яким наше тіло є механізмом, в якому розміщена свідомість. Доступ до стану цієї свідомості має лише носій цієї свідомості, про існування інших свідомостей він може лише здогадуватися, використовуючи певну аналогію. «Зустрітися можуть лише наші тіла». Райл вважає, що причина такого світобачення в новоєвропейській філософії – теорія свідомості Декарта. У результаті віднесення «ментальних предикатів» до особливої онтологічної галузі (поряд із зовнішньою областю фізики), куди належить, згідно з картезіанською картиною світу ментальне життя, була порушена їхня «логічна географія». Її, за Райлом, і потрібно прояснити за допомогою аналізу мови. Цей аналіз полягає в таких мовних операціях, у результаті яких отримують або абсурд, або доходять до безконечності, що означає занесення певного мовного виразу не до того «логічного типу».

Смисл роботи «П. с.» і полягає в такому аналізі ментальних предикатів. Найпоширеніша «категоріальна помилка», про яку говорить Райл, – витлумачення ментальних предикатів як виразів, що позначають окремі сингулярні події чи епізоди, і віднесення їх до подій «внутрішнього» життя свідомості. Але це (вирази «вмію», «сподіваюсь»), за Райлом, – не події «внутрішнього» життя свідомості, вони виражають диспозиції – гіпотетичні твердження про те, що дані конкретні предмети будуть поводитись певним визначеним чином у певних визначених умовах. Диспозиційне твердження буде виражатись у формі «якщо..., то...». Таким є не лише ментальні предикати, вони є складними «невизначеними» диспозиціями. Диспозиційний характер тих характеристик, за допомогою яких ми описуємо свідомість, знаходимо у всьому нашому знанні.

Привілейованим засобом отримання знання про свою власну свідомість та стан свідомості інших (в межах теорії свідомості Райла) є буденна мова (*unstudied talk*). Саме вона допомагає отримати знання як про інших, так і про себе. «Ми підслуховуємо наші власні висловлювання вголос та наші внутрішні монологи».

ПОППЕР (Popper) Карл Раймунд (1902-1994) – брит. філософ австр. походження. Нар. у Відні в родині відомого юриста. Примикав до соціалістів і комуністів, але потім відмовився від соціалістичних ідей. Вступив до Віденського ун-ту в 1918, вивчав математику і теоретичну фізику; книги з філософії читав самостійно. У 1920-22 подумував про кар'єру професійного музиканта, приєднався до «Суспільства приватних концертів» А. Шенберга, протягом року вивчав композицію у Віденській консерваторії. Вирішивши, що недостатньо здібний до музики, залишив консерваторію й у 1921-24 освоював професію столяра. Водночас брав участь у соціальній роботі й проведенні шкільної реформи, працював добровольцем у дитячих клініках А. Адлера, з яким був знайомий особисто. Упевнені діагнози Адлера пацієнтам, яких він навіть не обстежував, змусили П. засумніватися в психоаналізі та «клінічних даних». Саме це, а також помилкові претензії марксизму на науковість, укупі з вивченням праць А. Ейнштейна, привели його до формулювання т. зв. принципу фальсифікації.

П. став одним із перших співробітників педагогічного ін-ту при Віденському ун-ті, завдяки чому познайомився з К. Бюлером, що згодом

був науковим керівником його дисертації з проблем методу в психології. Закінчивши ун-т, П. одружився з Жозефіною Ганні Хеннінгер і викладав математику й фізику в старших класах однієї з віденських гімназій. У цей час логічні позитивісти, що входили до Віденського кола, активно пропагували т. зв. «верифікаційний критерій значення», що спонукало П. розробити і потім опублікувати свої ідеї про демаркацію й індукцію. П. рішуче відкинув думку про безглуздість метафізичних теорій, а також концепцію, відповідно до якої теорія отримує значення і стає науковою тільки в тому випадку, якщо можлива її індуктивна верифікація за допомогою емпіричних спостережень. Його перша опублікована книга – «Логіка дослідження» – завоювала широке визнання своєю критикою індуктивізму, захистом філософії та висуванням «фальсифікованості» (на противагу «верифікованості») як критерію науки, а також твердженням про те, що метафізичні теорії можуть бути значущими, навіть якщо вони не фальсифіковані.

П. продовжував викладати в гімназії аж до 1937; не чекаючи ампльосу Австрії, погодився стати викладачем філософії в Кентербері-коледжі в Крайстчерчі (Нова Зеландія), де залишався наступні дев'ять років. Саме в цей час ним була написана видатна праця, що містила критику авторитаризму – «Відкрите суспільство і його вороги», в якій аналізувалися приховані тоталітаристські мотиви в ученнях Платона, Гегеля і Маркса. Ця книга, яку П. називав своїм «внеском у воєнні дії», створила йому репутацію всесвітньо відомого філософа. У 1946, прийнявши пропозицію Лондонської школи економіки, він перебрався до Англії. П. був призначений проф. ЛШЕ в 1949, посвячений у лицарі в 1965 і присвятив життя, що залишилося, філософії. Помер у Кройдоні (Англія).

У галузі епістемології П. визнавав, що істина має об'єктивний і абсолютний характер, але підкреслював, що наше знання в принципі небездоганне і підлягає постійному перегляду. Він відкидав широко розповсюджену інтерпретацію знання як виправданого істинного вірування. Він стверджував, що теорії зовсім не обов'язково бути виправданою, істинною або такою, що викликає довіру, для того, щоб вона могла вважатися науковою. Доводив, що жадати від нашого наукового знання, щоб воно було виправданим чи підтвердженим, нераціонально: жодна теорія про світ не може мати виправдання або підтвердження. Відповідаючи на закиди в ірраціоналізмі й скептицизмі, доводив, що саме вимога «виправдання», а не наша нездатність до нього, призводить

до скептицизму й ірраціоналізму. На противагу ствердженню умовою раціональності теорії можливості її виправдання, П. вважав, що знання раціональне лише в тому випадку, якщо ми здатні проводити його критику. Він доводив, що головне в науці – не те, як ми приходимо до наших теорій, а те, чи здатні вони, і якою мірою здатні, викликати критичне обговорення.

П. називав свою філософію критичним раціоналізмом. Він сформулював свою позицію («моральне кредо») такий чином: «Я можу помилятися, а ви можете бути праві; зробимо зусилля, і ми, можливо, наблизимся до істини».

Критичний раціоналізм починався як спроба вирішити проблеми індукції та демаркації, які П. вважав «двома фундаментальними проблемами епістемології». П. погоджувався з Юмом, що спроба виправдати знання за допомогою індуктивних висновків з досвіду призводить до ірраціоналізму, але заперечував, що учені взагалі коли-небудь міркують індуктивним способом. Він погоджувався з Кантом, що досвід і спостереження припускають апріорні ідеї, але заперечував, що наші апріорні ідеї вірогідно істинні. Він прийшов до згоди з Вітгенштайном й позитивістами, що більше неможливо апелювати до апріорно істинних принципів у спробах виправдати емпіричну науку, але доводив, що метафізичні теорії не обов'язково безглузді й що верифікованість не може бути критерієм демаркації науки і метафізики, оскільки нездатна пояснити науковий характер наукових законів, які, як строго універсальні судження, що охоплюють нескінченне число випадків, не можуть бути верифіковані за допомогою індуктивних висновків із досвіду.

П. доводить, що наукове знання не може бути виправдане (і не має потреби у виправданні); воно раціональне не тому, що ми знаходимо йому виправдання, а тому, що ми здатні його критикувати. Будь-яка спроба виправдати знання повинна, щоб уникнути нескінченного регресу, в кінцевому рахунку спиратися на істинність (чи надійність) деякого твердження, що не має потреби у виправданні. Однак той факт, що істинність (чи надійність) цього твердження приймається без виправдання, означає, що ми наділяємо його свого роду винятковістю, яку заперечуємо за іншими твердженнями. Таким чином, П. доводив, що «головна проблема філософії – критичний аналіз апеляції до авторитету досвіду, а саме того досвіду, що всякий адепт позитивізму приймає і завжди приймав за щось саме собою зрозуміле».

П. показував, що розрізнення науки і метафізики не збігається з розрізненням осмислених і безглузких тверджень.

Він також заперечував, що учені узагалі відкривають наукові теорії за допомогою індуктивних міркувань, роблячи спостереження і потім їх узагальнюючи. Їхні теорії — це спекулятивні винаходи; і вони апелюють до спостережень та досвіду, щоб перевірити ці рішення, а не для того, щоб їх виправдати.

П. показав, що зростання науки має одночасно емпіричний і раціональний характер. Він емпіричний, тому що ми перевіряємо наші гіпотетичні рішення наукових проблем за допомогою спостережень і досвіду. Він раціональний, тому що ми використовуємо правильні форми доказу, запозичені з дедуктивної логіки, особливо *modus tollens*, щоб покритикувати теорії, що суперечать твердженням спостереження, які вважаємо істинними, а також тому, що ми ніколи не виводимо з успішності перевірки теорії, що тим самим була доведена її істинність.

Ріст наукового знання відбувається не за рахунок виправдання теорій, а в ході критики спекулятивних гіпотез, що пропонуються як рішення проблем, які стоять перед нами. Істинність наукових теорій не може бути доведена, їх не слід вважати такими, що мають виправдання підтвердженням. Однак ця нездатність виправдати знання зовсім не обов'язково призводить до ірраціоналізму, оскільки ми завжди можемо критикувати наші теорії, перевіряючи їхнє передбачення на досвіді, і оскільки ця перевірка припускає використання тільки правильних дедуктивних висновків.

У зрілі роки П. часто повторював, що мета наукового дослідження — «убивати» прийняті теорії раніше, ніж вони уб'ють нас. Він запропонував формулу $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ для опису росту знання як еволюційного процесу, в якому деяка теорія доводить свою придатність, опираючись усім нашим спробам її спростувати. Тут P_1 — проблема, яку бажаємо вирішити, TT — пробна теорія, яку ми пропонуємо для її вирішення, EE — наші спроби усунути помилки в рішенні, а P_2 — нова проблема, що виникає після усунення помилок. П. говорив, що наука починається з проблем і закінчується проблемами, а також що рішення будь-якої проблеми породжує безліч інших проблем, які виникають на місці вирішеної. Для нього наука — нескінченний процес припущень і спростувань, в якому цінність тієї чи іншої теорії доводиться її здатністю витримувати вогонь критики, а досягнутий

прогрес можна оцінити в будь-який момент за дистанцією, пройденою від найперших проблем до проблем сьогодення.

Протягом усього життя П. перебував у конфлікті з пануючими філософськими течіями. Він критикував лінгвістичну філософію як схоластичну і відстоював дійсність філософських проблем в епоху, коли було прийнято вважати їх мовними головоломками. П. не приймав копенгагенську інтерпретацію квантової механіки, відкидав розуміння імовірності як міри суб'єктивної упевненості та розвивав теорію імовірності як об'єктивної «схильності» до настання визначених подій. Коли більшість спієнтистськи налаштованих філософів дотримувалися тієї чи іншої форми фізикалізму, П. захищав не тільки дуалізм тіла і душі, але й об'єктивне існування наукових проблем і теорій, висунувши концепцію т. зв. «Світу-3». Він доводив, що ми повинні визнати наявність трьох різних «світів» людського досвіду: Світ-1 природних фізичних об'єктів; Світ-2 суб'єктивних станів свідомості; об'єктивний та іматеріальний Світ-3, що складається з продуктів людського розуму.

Світ-3 П. нерідко змішують з царством вічних і незмінних ідей Платона чи царством абстрактних об'єктів Фреге. Однак П., на відміну від Платона і Фреге, розглядав Світ-3 як творіння людини. Він вважав, що найголовніше в цьому світі – не сутності чи зміст слів, а наукові проблеми і теорії, запропоновані для їхнього рішення. П. уявляв собі Світ-3 як продукт еволюції людського розуму, взаємодіючий зі Світом-2, і – опосередковано – зі Світом-1. Світ-3 був йому потрібний, щоб охарактеризувати науку як «знання без суб'єкта, що пізнає». Називаючи Світ-3 творінням людини, П. підкреслював значення Я, людського суб'єкта, у виробництві знання. Але він також відзначав, що об'єкти Світу-3 автономні в тому розумінні, що, будучи створеними, вони більше не залежать від свідомості тих, хто їх створив. Стверджуючи це, П. підкреслював, що наукове знання об'єктивне і не залежить від суб'єкта, який пізнає.

ПОСТМОДЕРНІЗМ – теоретична течія у філософії 2-ї пол. ХХ ст., яка привертає увагу до змін, що відбуваються в сучасному світі: в соціальній реальності, інтелектуальній, науковій та художній сферах. Він не існує як єдиний, організований напрям, навпаки, різні концепції, теорії об'єднуються під назвою П., хоча саме це поняття ще недостатньо концептуалізоване.

Автором терміна «постмодерн» вважається Арнольд Тойнбі. Вперше цей термін фіксується в 1947 у короткому однотомному викладі Д. Соммервілом перших шести частин книги А. Тойнбі «Дослідження історії». Постмодерн там означає сучасну фазу західноєвропейської культури. Точкою відліку такого постмодерну є 1875, а ознакою – перехід від політики, яка спирається на мислення в категоріях національних держав, до політики, що враховує глобальний характер міжнародних відносин.

Основоположниками П. називають Ф. Ніцше, М. Вебера, Т. Адорно, М. Горкгаймера, М. Гайдеггера, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Батая, Ж.-Ф. Ліотара, котрі проводили радикальну деконструкцію європейської культурно-історичної традиції. Франц. філософ Ж.-Ф. Ліотар у книзі «Ситуація постмодерну» формулює установку постмодерну з позиції критики сучасного технологічного прогресу і виділяє дві його загальні характеристики: діагноз розпаду єдності (як вихідна ситуація постмодерну) та заохочення множинності (як завдання постмодерну на майбутнє).

Виступаючи розмаїтою духовною тенденцією в багатьох течіях філософії, соціології, футурології, методології науки та інших сфер культури Заходу, П. стверджує себе не як послідовник модернізму, а як емансипатор свідомості цивілізації від «ідеалів-ідолів» минулої епохи, які гальмували, обмежували багатівіковий процес самореалізації особистості. У цілому П. – це виклик «модерністському проекту» саморефлексивної, критичної раціональності та свободи, які характеризують епоху від кантівської концепції Просвітництва до гуссерлівського «повернення до речей». Існуюча в цьому проекті концепція Раціо, на думку постмодерністів, неодмінно призводить до апології тотального контролю над цивілізацією і є складовою частиною феномена панування, що не знає ніяких перешкод ні в поневоленні людини, ні в цинічному догоджанні правителям цього світу. Раціо набуває різних подоб – «індустріальний розум» у Фуко, «логоцентризм» у Дерріда, – і виступає сутнісним фактором, що поглиблює негативні тенденції західної цивілізації, як тоталітаризація, відчужуюча об'єктивація, лімітація.

Отже, перша особливість П. – це його багатомірність. Постмодерн як культурний феномен має ряд вимірів: естетичний, політичний, філософський. Естетичний – пропонує поєднати елітарну та масову культури, повернутись до мистецтва, що відповідає

традиціям і має відношення до навколишньої дійсності. Політичний – орієнтує на проведення децентралізованої, анархічної політики. Філософський – спрямований на здійснення радикальних перетворень модерністської метафізики. Друга особливість П. – поліваріантність. Протиставляючи себе метафізиці модерну, філософія постмодерну ставить за мету звільнення людської духовності, суб'єктивності, творчої активності від сформульованих у минулому норм, регулятивів, які сьогодні перетворилися на ілюзії та помилки, що заважають вільному розвитку особистості.

Також необхідно виділити основні риси П.: 1) деконструкція традиційної метафізичної парадигми, «деканонізація», боротьба з традиційними ціннісними центрами (людина, етнос, логос); 2) заміна вертикальних та ієрархічних зв'язків горизонтальними і ризоматичними, відмова від ідеї лінійності, ідеї метадискурсивності, універсальної мови та мислення, що базується на бінарних опозиціях; 3) знання в цілому не може бути редуковане ні до науки, ні до пізнання. Пізнання – це набір тверджень, які, за винятком усіх інших тверджень, позначають або описують об'єкти й можуть бути істинними або хибними, а наука виступає як підрозділ пізнання; 4) «віртуальність» світу епохи постмодернізму, феномен «подвійної присутності».

Не викликає сумніву той факт, що постмодерн – це закономірне явище у філософській думці, яке історично та змістовно пов'язане з попередніми концепціями, у чомусь їх заперечуючи, а в іншому – наслідуючи. Характерною рисою П. є те, що він виступає за співіснування, співбуття різних за своєю природою дискурсів, що борються між собою, змінюючи один одного. На перший план як спосіб філософствування виходять постметафізика, деконструкція, «постмодерністська чутливість», постмодерністська іронія – «пастіш», децентрування, цитатне мислення.

«ПОСТМОДЕРНІЗМ АБО КУЛЬТУРНА ЛОГІКА ПІЗЬОГО КАПІТАЛІЗМУ» («Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism», 1991) – праця амер. філософа Ф. Джеймисона. У 80-х рр. Джеймисон звернувся до теми *постмодернізму* та його соціально-економічного контексту «пізнього капіталізму». Праця «П. к. л. н. к.» – це узагальнена і значно розширена версія статей «Політика теорії: ідеологічні погляди в постмодерністичних дебатах», «Постмодернізм

та суспільство споживачів» та ін. Маючи на меті у своїй праці досягнути сутність культурно-історичного процесу, показати характер сучасної культурної ситуації, схопити її історичну сутність, дослідити її прояви і оцінити доцільність визнання чи невизнання постмодерну як нового культурно-філософського продукту, Джеймісон збагачує своє дослідження величезним фактографічним матеріалом культури останніх років (архітектура, література, живопис, кіно і т. д.). На думку Джеймісона, наприкінці 50-х – на поч. 60-х рр. ХХ ст. відчутною стала тенденція до розриву з модерністською проблематикою, що найбільш помітно було в архітектурі, де постмодерністські позиції були пов'язані з критикою інтернаціонального стилю (Ле Корбюз'є, Міс ван дер Роє та ін.). Він зазначає, що в постмодерністській культурі відбувається згасання афекту, що виявляється у фундаментальній зміні як предметного світу, який поступово стає лише сукупністю текстів, так і самого суб'єкта, який втрачає індивідуальний стиль.

Сучасна теорія, на думку Джеймісона, відкидає всі базисні глибинні моделі, такі як, наприклад, діалектична модель сутності й явища, герменевтична модель внутрішнього і зовнішнього та ін. На зміну цим моделям прийшла концепція практик, дискурсів, текстуальної гри, (що є поверховим, а не глибинним зрізом). Індивідуальний суб'єкт опинився в полоні величезної багатонаціональної й децентрованої мережі комунікацій, карту якої він не в змозі скласти у своїй свідомості. Для того, щоб суб'єкт у цьому новому для нього світі постмодернізму зміг знайти стійке місце в глобальній системі, нова політика повинна дотримуватися істини постмодернізму – світового простору багатонаціонального капіталу і намагатися знайти найбільш прийнятний спосіб його репрезентації. У результаті розробки і втілення глобального когнітивного картографування кожна людина, на думку Д., почне усвідомлювати себе як колективну й індивідуальну істоту, відновить свою здатність діяти та боротися.

ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМ – сукупність підходів у філософії та соціо-гуманітарному знанні, що сформувались у 1970-х, що характеризується наявністю спільного проблемного поля. Перехід від структуралізму до П. пов'язаний із подіями весни та літа 1968, коли спостерігається загальна тенденція до зниження престижу науки.

Термін П. увійшов у літературно-теоретичний обіг разом із *деконструкцією* та *постмодернізмом*, однак повну концептуальну самостійність здобув лише у 80-х Найбільше розповсюдження отримав у Франції (Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ю. Крістева, Ж. Ліотар; а також Р. Барт періоду «політичної семіології» та М. Фуко періоду «генеалогії влади») та США (Єльська школа деконструкції) – Блум, П. де Ман, Міллер).

П. виник як своєрідна реакція на теорію структуралізму, тому він спрямований на критику західноєвропейської метафізики, однією з підстав якої є логоцентризм. Він декларує ідеї відмінності та множинності, протиставляючи їх ідеям буття як присутності, смислу, повноти, єдності, на яких ґрунтується логоцентризм.

ПРАГМАТИЗМ (від грецьк. *πράγματος* – справа, подія, стан) – один із провідних напрямків сучасної філософії, який виходить з діяльнісного (а не відображального) розуміння пізнання й істини. Такий підхід до розуміння пізнання як активного, практичного (а не пасивно-дзеркального відтворення дійсності, властивого традиційній – до XVII-XVIII ст. – філософії) творчого процесу зустрічаємо вже в Канта (вчення про продуктивну здатність уяви), пізніше – у фікціоналізмі Файгінґера (вчення про конструювання свідомістю т. зв. «ідеальних об'єктів» типу «ідеально газу», «абсолютно твердого тіла» та ін.). Власне П. виникає в кін. 70-х років XIX ст. у США, коли Ч.С. Пірс на засіданні т. зв. «Метафізичного клубу» (у м. Кембридж, штат Массачусетс) висловив головну ідею П., пізніше опубліковану в статтях «Закріплення вірувань» і «Як зробити наші ідеї ясними». Ця ідея була розгорнута в систематичне вчення проф. Гарвардського ун-ту В. Джеймсом, який тлумачить пізнання як успішне передбачення майбутнього досвіду, майбутніх результатів нашої діяльності. П., таким чином, є своєрідною «філософією практики», і в цьому відношенні він близький до філософії Маркса (фундаментальною категорією якої є також практика), однак далеко не тотожний. Практика в Маркса означає специфічний спосіб існування людини, що полягає в здатності її свідомості виходити за межі наявної ситуації в минуле (набутий досвід, пам'ять) і в майбутнє (ставити свідому мету своєї діяльності), тобто наголошує на тому значенні практики, яке виражається в грецьк. мові словом «*πρᾶξις*» – дія-чинок, досвід (на відміну від П., який орієнтується на грецьк. «*πράγματος*» – справа,

подія, стан — тобто утилітарність, корисність чи некорисність результату дії). Марксове розуміння практики, інакше кажучи, передбачає здатність людини свідомо (і тому вільно) обирати можливості, реалізація яких майбутньою діяльністю адекватно задовольнить ті або інші потреби та інтереси людини. Свідомий вибір бажаної можливості як мети діяльності, здійснення якої може в результаті задовольнити потребу (інтерес) людини, спирається тут на усвідомлений минулий (набуті в минулому знання, навички, вміння тощо) досвід. Що ж до П., то «успішне передбачення майбутнього досвіду» (Джеймс) не провіщає тут ані свідомого вибору можливостей дії, ані свідомого опертя на можливості наявного (минулого) досвіду. П. не пов'язує своє розуміння діяльності з усвідомленням світу можливостей і тому апелює лише до «внутрішнього» відчуття упевненості, вірування або сумніву. Звідси вже Пірс тлумачив пізнання як процес «закріплення вірувань», а самі пізнавальні речі постають як ідеї їх чуттєвих наслідків. Що ж стосується Джеймса, то П. для нього є методом узгодження будь-яких суперечностей між тими чи іншими позиціями шляхом виявлення практичних наслідків, які впливають із кожної з них. Істинність, за Джеймсом, є успішність або «працездатність» тієї чи іншої ідеї, її корисність для досягнення певної мети. Світоглядною основою П. Джеймс вважає «радикальний емпіризм» (вчення про універсальний досвід), що виявляє себе як «плюралістичний всесвіт», неструктурований, випадковий, незавершений, відкритий будь-яким новаціям, безмежній творчості й експериментуванню. Цей «всесвіт» постає неперервним потоком свідомості, з якого можна «ліпити» («вирізувати») будь-які фрагменти, які, власне, й є те, що ми називаємо «речами». Ще один представник П. — Дж. Дьюї — включає до досвіду увесь зміст життя, який «охоплює собою звичаї, установи, вірування, перемоги, поразки, відпочинок і діяльність». Реальність, за Дьюї, є просто сукупним досвідом, неперервним за своєю суттю. Всі проблеми вирішуються не відповідно до якогось попереднього «рецепта», а в згоді з конкретною, даною ситуацією. «Моя точка зору, — зауважує Дьюї, — базується на відповідності в оперативному розумінні слова, а саме... в розумінні досвіду, як ключ відповідає умовам, що накладаються замком». Поняття, ідеї, теорії тлумачаться Дьюї як своєрідні «інструменти», за допомогою яких ми формуємо уявлення про реальність. Звідси специфічна назва прагматичної позиції Дьюї — «інструменталізм». У 20-х ідею т. зв.

«концептуального П.» запропонував К. Льюїс. Ідеї П. підтримували також Дж. Мід та С. Хук. У сер. ХХ ст. П. зближується з ідеями позитивізму («операціоналізм» П.В. Бріджмена) й аналітичної філософії (Н. Гудмен, В. Куайн). Одним із новітніх представників П. є амер. філософ Р. Рорті, який спільно із Селларсом і Куайном поєднує ідеї П. з деякими традиціями європейської філософії (праця «Наслідки прагматизму», 1982). В Англії ідеї П. (під назвою «гуманізм») поширював Ф.К.С. Шіллер, в Італії – Дж. Папіні, в Китаї -Ху Ші.

ПРАЗЬКЕ ЛІНГВІСТИЧНЕ КОЛО – філософська-лінгвістична школа, що належить до семіотично-структуралістського напрямку. Її формування відбувалось під впливом феноменологічних ідей Е. Гуссерля, лінгвістичної теорії Ф. де Соссюра та здобутків рос. школи формалізму (яка також вплинула на розвиток франц. структуралізму). П. л. к. зосереджувало свою увагу на лінгвістичній теорії та літературі.

Головні представники Празької школи – Й. Вашек, Ф. Водічка, Л. Матейка та Я. Мукаржовський. У різний час до її складу входили Р. Якобсон, Р. Уеллек, М. Трубецької та Д. Чижевський.

Лінгвістична теорія, розроблена представниками П. л. к., складається з фонології, ссемантики граматичних категорій, функціонального синтаксису та структурної стилістики. Вони акцентували увагу на поліфункціональності знакових систем.

Представники Празької школи обґрунтували нову концепцію історії літератури, розглядаючи її як історію структури літературних творів та рецепції, як історію літературної продукції. Література розглядається ними як форма мовної комунікації, в якій переважає естетична функція.

У структурі літературного твору вони виокремили два основні рівні: мовну структуру (звуки і значення) і тематичну структуру (тематика, мотиви, світ уяви).

«ПРИРОДА, ІСТОРІЯ, БОГ» («Naturaleza, historia, Dios», 1944) – головна праця ісп. філософа К. Субірі, представника Мадридської школи, в якій він продовжує розробляти ідеї *раціовіталізму Ортеги-і-Гассета* та екзистенціалізму *Гайдеггера*, забарвлюючи їх релігійною орієнтацією. Субірі закликає повернутися до філософії як метафізики, прообраз якої народжується в томістичній версії філософії *Арістотеля*. У центрі

уваги — людина загублена у світі, в хаосі життєвих обставин. Вона втрачає онтологічне підґрунтя, «єдину істину буття», оскільки на неї тисне позитивістський варіант «множини істин», який виявляється нездатним вирішити онтологічні проблеми, дезорієнтує її у світі. Людина знаходить вихід у прагненні до Бога. Інтеціональність людської свідомості — це зверненість людського буття до світу, до Абсолюту, що знаходиться поза нею. Вихід із кризи особистості — в реалізації людини як божественного замислу. Субірі характеризує такий зв'язок людини і Бога поняттям «*релігація*».

ПРИСУТНІСТЬ (*presense*) — поняття у вченні *Г. Марселя*, яке означає Божественну Присутність, що гарантує милосердя, допомогу та захист. Через усвідомлення Божественної Присутності зникає межа між Богом та людиною як між вищим і нижчим еством. Настає стан абсолютної доступності та відкритості, який досягається через бажання людини служити Богові на відміну від лише піклування про самого себе. Необхідно відволіктися від будь-якого конкретного предмета, наслідком чого може бути або інтуїція Божественної Присутності або стан нудьги та відчуття відсутності виходу. Але песимізм, на думку Марселя, може бути пов'язаний лише з відсутністю знання про світ, тому що у світі є місце надії й вона можлива лише завдяки Божественній Присутності.

«ПРО ГРАМАТОЛОГІЮ» («*De la gramatologie*», 1967) — одна з осн. праць *Ж. Дерріда*, яка була сприйнята читацьким загалом не лише як «лінгвістичний поворот», але й як поворот усієї західноєвропейської метафізики взагалі. Тут автор критично аналізує всю історію фонологічної думки, починаючи від Платона, Руссо та Гегеля й закінчуючи Ф. Соссюром та К. Леві-Строссом, не обминаючи при цьому і Е. Гуссерля, і Р. Якобсона. Сам Дерріда так характеризує своє дітище: «“Про граматиологію” — це не захист та ілюстрація граматиології, ще меншою мірою це реабілітація того, що завжди називалося письмом. Тут не йдеться про повернення прав первородства чи гідності письму, про яке Платон говорив, що воно є сиротою або пасербом на противагу слову, законному й шляхетному породженню “батька логосу”... “Про граматиологію” — назва певного питання: про необхідність науки письма, про умови його можливості, про критичну роботу,

покликану відкрити тут поле й усунути гносеологічні перешкоди; але й питання про межі цієї науки. Й ці межі..., є рівною мірою межі класичного поняття науки, чий проєкти, концепти, норми фундаментально й систематизовано пов'язані з метафізикою» (Дерріда Ж. Позиції. — К., 1994. — С. 20).

Робота Дерріда є стилістично різномірною, оскільки поєднує елементи історико-філософського, есеїстичного, коментаторського стилів. Основні поняття, що використовуються в роботі: «наявність» (*présence*) — подається Дерріда як базове поняття всієї західної метафізичної традиції, що має такі характеристики: самототожність, повнота, самодостатність, простота, розуміння теперішнього як вічно присутнього (в термінах постмодерної філософії — «тут» і «зараз»); «*логоцентризм*» — спосіб, яким наявність задається, пред'являється в рамках західної філософської традиції; «*метафізика*» — дисципліна, яка оформлює проблематику наявності та логоцентризму в єдине ціле, оскільки все, що належить до сфери наявного і подається під кутом зору логоцентризму, може бути проаналізоване та перероблене лише в межах певного топосу, в певному просторі, яким і виступає метафізика; «*деконструкція*» — спосіб дослідження бінарних опозицій (діалектичних, формально-логічних, міфологічних), коли опозиція розчленовується, другорядний її член урівнюється в правах з домінуючим, сама опозиція переноситься на такий рівень дослідження, коли розглядається вже лише її можливість (неможливість), тобто відбувається взаємозаміщення понять, ланцюжки яких є відкритими в безмежність. Головними результатами та водночас засобами деконструкції постають поняття «слід», «розрізнення», «письмо». Слід — загальна форма ненаявності, що виражається у співвіднесеності усього з усім, є утриманням іншого всередині тотожного, він передує будь-якому твердженню про суще і є невловимим у просторі наявного буття. Розрізнення — протилежність наявності як тотожності та самодостатності. Письмо — засіб спростування логоцентризму як тотожності голосу та логосу в західній філософській традиції; це також процес, що неперервно розгортається, не знає ні початку, ні кінця, ні дискретних фаз і станів.

«ПРО ТРАГІЧНЕ ПОЧУТТЯ ЖИТТЯ» («*Del sentimento tragico de la vida*», 1971) — праця ісп. філософа *М. де Унамано*, в якій він розвиває релігійно-екзистенційні ідеї *Б. Паскаля*, *С. К'єркегора*, *А. Шопенгауера*.

За Унамуно, життя людини-християнина – це постійний стан агонії, тривоги, нудьги, болісної жаги безсмертя. Стан агонії визначається наступним чином: найсильнішою властивістю духовної субстанції людини є потреба в тому, щоб існування її ніколи не скінчалось, а продовжувалось, зберігалось у світі; їй властиве прагнення розчинятися в часі та просторі. Це потреба людини бути самою собою, але разом з тим і всіма іншими, і таким чином бути пов'язаною зі світом нескінченною кількістю зв'язків. Бути «я», у всій його повноті, означає бути всім іншим у світі. Так виникає проблема співвідношення скінченності людини і нескінченності світу, в кінцевому рахунку – проблема смерті й безсмертя. Життя людини – це драма, яка полягає в тому, що будучи спрямованою в безсмертя, вона тим не менш є смертною. Це протиріччя призводить до того, що людина перетворюється на істоту, яка постійно відчуває дискомфорт світу, його скінченність: істоту, яка сприймає цей світ як клітку, об яку постійно б'ється її душа, що врешті реєст породжує безодню екзистенційного болю.

Поряд із проблемою смерті й безсмертя народжується проблема Бога як джерела безсмертя. Ідея Бога є проекцією фундаментальної жаги буття на нескінченність універсума і гаранта особистого безсмертя. Напруженість, інтенсивність релігійного почуття створюють реальність божественного. Від ступеню напруги прагнення особистості до безсмертя залежать творчі акти віри і закладається можливість збереження особистості. Вихідним моментом самоповернення і самозбереження є «метанонія», заглиблена релігійна самосповідь.

«ПРОТЕСТАНТСЬКА ЕТИКА І ДУХ КАПІТАЛІЗМУ» («Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», 1905) – одна з осн. праць соціології релігії нім. мислителя *М. Вебера*, в якій інтерес автора до протестантизму обмежується головним чином питанням про те, яку роль відіграла зміна релігійної етики (обумовлена виникненням і розвитком протестантизму) в становленні сучасного капіталізму, а також у впровадженні в життя принципу раціоналізму. Предметом дослідження стає зв'язок між релігійно-етичними принципами і формами економічної діяльності. Вебер ставить питання про вплив релігійних настанов протестантизму (насамперед кальвінізму) на «дух капіталізму». Під «духом капіталізму» він розуміє «комплекс зв'язків, що існують в історичній дійсності, які ми в понятті поєднуємо в єдине ціле під

кутом зору їхнього культурного значення». Вебер розподіляє капіталізм на традиційний і сучасний за способами організації підприємства.

Сучасний капіталізм, наштотуючись на традиційний, завжди борюється з його проявами. Вебер підкреслює, що радикальна різниця між традиційним і сучасним капіталізмом полягає не в рівні технічної організації, а в самих людських ресурсах, відношенні людини до праці. Таке відношення формується в результаті виховання, яке у свою чергу спирається на етичний кодекс протестантських віросповідань. Етичні приписи протестантизму звільнюють людину від догматичних занять (на противагу католицизму) і зупиняють свою увагу на моральній практиці, яка полягає в цілеспрямованому виконанні людиною свого життєвого обов'язку («життєвий аскетизм»). Вебер зауважує на новому змісті поняття «покликання», яке вперше з'являється в Біблії та набуває найсильнішого значення в протестантизмі. Нове в цьому понятті те, що виконання обов'язку в межах життєвої професії розглядається як найвище моральне завдання людини. У цьому твердженні знаходить своє вираження центральний догмат протестантської етики, який пропонує виконання життєвих обов'язків так, як вони визначені для кожної людини її місцем у житті. Тим самим обов'язок стає її покликанням, тобто декларується рівність всіх професій перед Богом. Це дає спорідненість між приписами протестантської етики і максимами капіталізму. Етичний кодекс, таким чином, стимулює виникнення специфічних для капіталізму форм поведінки в побуті й господарському житті. Для того, щоб відчутти себе обраною, людині необхідно, по-перше, відповідально виконувати свій професійний обов'язок, по-друге, уникати насолоди – у сукупності це повинно забезпечити успіх і збагачення. Так з'являється веберівський підприємець – працелюбний, ініціативний, скромний у потребах.

Ще один аспект міркувань Вебера в цій праці – проблема раціоналізації світу. Дія людини-протестанта розглядається як раціонально-етична. Тут ми маємо два центри: раціональність як поняття «доцільність без цілей», «чиста калькуляція», «економічна рентабельність» заради самої себе з одного боку й етики братської любові («євангельська етика») – з іншого. Капіталістична раціоналізація проникає у всі сфери економіки, управління, науки, та з іншого боку вона потребує наповнення моральними і релігійними цінностями. Такий масштабний процес раціоналізації призводить до «розчаклування світу»,

який почався ще за часів давньоєвр. пророків і еллінських вчених і завершується в сучасному капіталізмі в його господарській структурі. «Розчаклування світу» означає звільнення людини від магічних забобонів, її автономізацію. Саме в цьому, за Вебером, полягає сенс сучасного соціокультурного розвитку.

ПРОТОКОЛЬНІ РЕЧЕННЯ – вихідні елементарні твердження, що утворюють елементарний базис науки і виражають «безпосередньо дане» в досвіді. Введені в концепції мови науки, які створені представниками Віденського кола. П. р. розглядаються як межа логічного аналізу мови науки, зведення до якого забезпечує верифікованість будь-якого змістовного твердження про світ, що входить до складу фактуальної чи реальної науки. Ідея базисних речень мови науки є результатом запозичення учасниками Віденського кола поняття «атомарні речення» з «Логіко-філософського трактату» Вітгенштайна.

Трактування П. р. у логічному позитивізмі проходить два етапи. На першому етапі (в ранніх публікаціях учасників Віденського кола) П. р. витлумачувалися як речення феноменалістичної мови, що позначають «чистий досвід» особистих переживань суб'єкта, взятого в першій особі. Ці речення вважалися такими, що «безпосередньо дані» без будь-якого поняттєвого тлумачення, а тому як безумовно достовірні. На другому етапі П. р. розумілися як речення т. зв. фізикалістської мови, що позначають психічні переживання суб'єкта, взятого в третій особі. Уведення поняття «фізикалістська мова» було обумовлене необхідністю перебороти небезпеку соліпсизму і врахувати момент інтерсуб'єктивності в розгляді емпіричного базису.

Інтенсивна дискусія з приводу П. р. серед логічних позитивістів у 1930-х призвела до відмови від цього поняття і тлумачення вихідних емпіричних тверджень як «речень спостереження», що описують властивості, які спостерігаються, чи відношення навколишнього світу.

Різку критику концепції П. р. із самого початку давав К. Поппер, підкреслюючи, що досвід може мотивувати наше рішення прийняти базисне твердження чи відмовитися від нього, але він ніколи не може цілком обумовити це рішення.

У рамках сучасної методології науки концепція П. р. становить інтерес з погляду історії філософсько-методологічної думки ХХ ст.

ПСИХОАНАЛІЗ (фрейдизм) – філософсько-психологічне вчення про несвідому (позасвідому) сферу духовної реальності, створене в кін. ХІХ – на поч. ХХ ст. австр. лікарем-психіатром З. Фрейдом як узагальнення оригінальної методики лікування психічних захворювань, орієнтоване на створення своєрідної форми філософії людини, що претендувала на подолання конфлікту між позитивістсько-сциєнтистичними, природничонауковими теоріями людського існування та їх антитезою – ірраціоналістично-інтуїтивістськими побудовами. У цьому плані П. є оригінальним різновидом *екзистенційної філософії*. Формування П. відбувалося на поч. ХХ ст. (праця Фрейда «Тлумачення сновидінь») і розгорталася по лінії онтологічного перенесення дослідження суті людськості до сфери психіки, її несвідомого ґрунту, «ядра». Якщо несвідома психіка фіксується ще Ляйбніцем («перцепція»), то в П. несвідоме постає вже як основа психічного життя людини, яка містить у собі множину алогічних (позасвідомих) конструктивних («Ерос»), «сексуальних» деструктивних («Танатос»), «руйнівних» психічних потягів, «заряджених» потужними психічними енергіями, що «прагнуть» реалізуватися в зовнішній поведінці людини відповідно до т. зв. «принципу задоволення». Сфера «несвідомих» потягів (*unbewusstsein*) тисне на «передсвідоме» (*Vorbewusstsein*), яке репрезентує т. зв. «принцип реальності», являючи собою своєрідну «цензуру», яка не допускає до виходу «назовні» (у поведінку) несвідомі імпульси, зміст яких не відповідає «принципу реальності» («зустріч» таких імпульсів з реальністю, що є множиною механічних мас, заряджених надпотужними механічними енергіями, загрожувала б загибеллю самому людському організмові). «Цензура» не допускає («витискує», «репресує») такі імпульси у «свідомість» (*Bewusstsein*) і далі – в реальність, вона «повертає» їх у несвідоме. «Репресовані» імпульси, проте потребують звільнення («розрядки») від своєї психічної енергії. Частина їх знаходить спосіб «сублімувати» – зробити «легальними», відповідним «принципу реальності» – свій зміст. Такими «дозволеними» формами поведінки, за Фрейдом, є практично всі творчі (наукові, мистецькі, суспільно-організаційні та ін.) форми поведінки. Зміст «принципу реальності» («цензура») виробляється сферою «свідомості», яка «формує» його з невеличких «проб» енергій реальності, що вона («свідомість») отримує їх через органи чуття. Зміст свідомості, за Фрейдом, проте відповідає зовнішньому світові (реальності) не в розумінні адекватності

змісту реальності самому по собі, але лише стосовно «безпеки» для організму цього (самої реальності) змісту. Тому «пізнання» світу свідомістю є, всупереч традиційним уявленням класичної філософії, не «механізмом відображення» світу, а лише «механізмом захисту» від потужних енергій світу (тобто зміст пізнання говорить людині лише про «безпеку-небезпеку» його для людини, а не про «об'єктивний зміст» реального світу). Що ж до «репресованих» імпульсів, які виявляються нездатними до «сублімації» («легалізації») свого змісту, то вони, не маючи змоги «звільнитися» від свого «заряду», породжують патологію психіки. І тут починається терапевтична сторона П. Шляхом різноманітних методик, спрямованих на подолання (опосередковане) опору «цензури» для виявлення патогенних потягів (метод «вільних асоціацій», тлумачення сновидінь, вивчення помилкових дій – описок, обмовок та ін.), «розшифровується» символічний зміст «репресованих» імпульсів, а також філогенетичних спогадів із досвіду пращурів («комплекс Едіпа», «комплекс Орфея», «комплекс Прометея» та ін.): лікар-психоаналітик відтворює їх первісний зміст і «розтлумачує» його хворому (вводить цей зміст у свідомість пацієнта, де енергія «репресованого» імпульсу нарешті «розряджається») і настає одужання. У 20-х численні послідовники Фрейда піддають істотному переосмисленню класичну доктрину П. Виникає розмаїтий неофрейдистський рух, який ревізує занадто природничо-біологічний зміст фрейдівського П. в напрямку його соціалізації та гуманізації. Змінюється навіть первинна термінологія психоаналітичного вчення (вже сам Фрейд у пізній період своєї діяльності перейменовує «несвідоме» на «Воно», «передсвідоме» – на «Я», і свідомість – на «над-Я»).

ПСИХОЛОГІЗМ ТА АНТИПСИХОЛОГІЗМ – протилежні позиції у вирішенні питання про можливість використання психології (її законів і методів) як базисної науки про свідомість і пізнання і на цій основі підпорядкування їй таких філософських дисциплін як епістемологія, логіка та ін. Можливість такого використання психології й сам термін «П.» запропонували нім. філософи Я. Фріз і Ф. Бенекє в ХІХ ст. Такою фундаментальною основою філософії Фріз вважає психологічну антропологію, спробу створення якої він здійснює на базі відповідного тлумачення філософії Канта, вважаючи за можливе встановити емпірично апріорні форми пізнання. Проте істотний вплив П.

на філософію значною мірою був послаблений новаторськими працями Буля, Фреге та ін. з питань нової логіки. Більше того – неокантіанці Марбурзької школи, так само спираючись на Канта, висувають ідею А. (і ширше – антинатуралізму), наголошуючи на таких особливостях пізнання, які не залежать не тільки від суб'єкта, але й від конкретної галузі знання. Пізнання при цьому тлумачиться ними не як психологічний процес, а як процес понятійного конструювання знання. У ХХ ст. цей напрямок (А.) був підтриманий неопозитивістами (зокрема – Райхенбахом). Проте особливо нищівного удару по позиції П. завдав Гуссерль, запропонувавши на основі феноменологічної філософії (вчення про структурну єдність інтенційності) перехід до непсихологічного розуміння суб'єктивності.

ПУАНКАРЕ (Poincaré) Жюль Анрі (1854-1912) – франц. філософ і математик, автор філософської теорії конвенціоналізму. Навчався в Політехнічній і Гірничій школах Парижа, проф. Паризького ун-ту (1886), член Паризької АН (1887). Осн. праці з філософії – «Цінність науки» (1905), «Наука і метод» (1906), «Наука і гіпотеза» (1910), відомі його праці з теорії диференціальних рівнянь, комбінаторної топології, концепції коваріантності законів при перетворенні від однієї інерційної системи відліку до іншої. З позицій ідеї конвенційного характеру загальних законів природи (напр. законів збереження) вважав, що принципи будь-якої теорії не можуть бути відображеннями об'єктивної реальності, так само як і апіорними синтетичними істинами (в дусі Канта). Вони можуть бути лише несуперечливими угодами («конвенціями»). Довільність же вибору таких «конвенцій» з множини можливих має бути обмеженою потребами мислення в простоті й необхідності успішності їх застосування. Праці П. мають особливо важливе значення при виборі аксіоматики (вихідних відпочаткових положень теоретичних систем). Говорячи про важливість такого роду досліджень (особливо в ситуації кризи математики і фізики на межі ХІХ і ХХ ст.), П. зауважував: «Чим більшою мірою ці міркування відхилиються від... природи і прикладних питань, тим ясніше вони показують нам, на що здатний людський глузд, коли він поступово звільняється від тиранії зовнішнього світу, тим краще ми пізнаємо глузд у його внутрішній сутності». Цінність наукової теорії, за П., визначається не мірою її правильності й відповідності наявному світу, але зручністю і цілевідповідністю її практичного застосування.

РАЙЛ (Ryle) Гілберт (1900-1976) – англ. філософ, роботи якого стали стимулом розвитку сучасної філософії свідомості. Аналіз свідомості, проведений Р., є лінгвістичним дослідженням «менталістських» (тобто таких, що стосуються свідомості) термінів, таких як «уява», «бажання», «пам'ять», «воля», «намір», «рішення» й «віра», і тих припущень або помилок, що призводять до їх неправильного вживання. Оскільки Р. пов'язував неправильне вживання цих термінів з роботою конкретних філософів і протиставляв йому «повсякденне» й емпірично «здорове» слововживання («коли людина уявляє щось, усе, що вона справді робить, – це... і т. д.»), він був віднесений разом з Дж. Остіном до представників лінгвістичної філософії («філософії повсякденної мови»).

Р. нар. в Брайтоні (графство Суссекс). У 1925 він став членом ради Крайстчерч-коледжу Оксфордського ун-ту, а в 1945 – заслуженим проф. Під час 2-ї світової війни служив у контррозвідці. У 1948-71 був редактором провідного англ. філософського журналу «Mind». Помер у Вітбі (графство Норт-Йоркшир).

У своїх роздумах Р. спирався на праці Е. Гуссерля, М. Гайдеггера і Л. Вітгенштайна. Основна проблема, яку він ставить: «Що робить філософське питання філософським?». Відповідь полягала в тому, що філософська діяльність є розв'язанням свого роду інтелектуальних вузлів, зокрема – «категоріальних помилок» та інших концептуальних підмін. Непорозуміння, що виникають між різними дисциплінами й областями дискурсу, можна розв'язати за рахунок виділення логічно різних категорій чи термінів, понять. Наприклад, слово «армія» відрізняється за типом від слова «дивізія». Не існує ще однієї сутності, «армії», яка б височіла над утворюючими армію дивізіями, знаходячись у деякому метафізичному резерві. Даній темі присвячені такі роботи, як: «Систематично дезорієнтуючі вирази» (1931) і «Категорії» (1938).

До кін. 1940-х Р. спробував «дати приклад роботи аналітичної сокири, розрубавши який-небудь відомий і значний Гордіїв вузол». У результаті з'явилася книга «Поняття свідомості» (1949), в якій проводиться критика поглядів Р. Декарта. На думку Р., декартівська концепція людини заснована на «систематично невірних» уживаннях термінів «ментального ряду» і приводить до догми про «примару в машині». На протигагу Декарту, Р. висуває тезу про те, що людина – розумна тварина, а не безтілесний ефемерний суб'єкт свідомості. Терміни

«ментального ряду» в дійсності позначають не таємничі примарні події ніби «за сценою», а вчинки, що привселюдно відбуваються, відкрито висловлювані судження і диспозиції, тобто схильності й здатності певним чином чинити та говорити.

Основні пункти концепції свідомості Райла схожі з біхевіоризмом. За Райлом, діяльність по спостереженню за діями людини, її поведінкою та реакціями дає можливість робити висновки про процеси її духовного життя.

Серед інших книг Р. – «Дилеми» (1954); «Розумна тварина» (1962); «Розвиток поглядів Платона» (1966); «Діяльність мислення» (1968).

РАЙХ (Reich) Вільгельм (1897-1957) – австр. психолог і філософ, погляди якого еволюціонували від *психоаналізу* до оргонної біофізики. Його вчення справило значний вплив на ідеологію «нових лівих», *Франкфуртську школу*, постструктуралізм (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), на деякі школи неофройдизму (А. Лоуен), а також на світову контркультурну літературу ХХ ст. (У. Берроуз та ін.). Осн. праці: «Функція оргазму» (1927), «Характероаналіз» (1933), «Психологія мас і фашизм» (1933), «Сексуальна революція» (1945).

Р. зробив одну з перших спроб синтезу марксизму та фройдизму. У таких творах як «Сексуальна революція», «Психологія мас і фашизм» висвітлюються соціальні передумови масових неврозів і шляхи їх подолання.

Однією з основних філософсько-психологічних проблем у ранній період творчості була проблема покращення методу психоаналітичної терапії З. Фрейда. Р. вважає за доцільне залучення методу контролю над м'язовим панциром. Таким чином, він продовжує розвиток психоаналізу Фрейда шляхом підведення природничонаукового, біофізичного і соціального фундаменту під побудову психоаналітичної теорії та клінічної практики.

Р. створив теорію оргонної біофізики та вегетативної терапії. Він стверджував, що відкрив фізичну енергію, яка лежить в основі всього живого, яку назвав «оргоном». Р. розробив терапевтичні методи, які дозволяли використовувати цю енергію для лікування широкого кола психічних захворювань.

Особистість, за Р., має специфічну структуру, вона складається з трьох шарів. Зовнішній шар – це лояльна, конформістська психічна

установка, яка слугує для прилаштування до відчуженого соціального середовища. Середній шар – це витіснені агресивні та садистські імпульси. Третій – внутрішній шар – глибоко пригнічені життєві потреби (насамперед, сексуальні).

У соціальній сфері має бути здійснена сексуальна реформа, що ґрунтувалася б на науковому знанні про людину. Вона передбачала б те, що вже відбулася соціалістична революція, яка встановить лад, який Р. характеризував як природну робітничу демократію, принципами якої будуть праця, знання та сексуальність. Вільний прояв цих основних здатностей людської природи зробить непотрібними будь-які репресивні форми моралі, релігії, політичний примус.

РАЙХЕНБАХ (Reichenbach) Ганс (1891-1953) – нім. філософ і логік. Нар. в Гамбурзі. Закінчив Геттингенський ун-т, з 1920 читав лекції у Вищій технічній школі (Штутгарт), з 1926 – проф. Берлінського ун-ту, після встановлення нацистського режиму в Німеччині емігрував до Туреччини (1933), де викладав філософію в Стамбульському ун-ті, потім до США (1938), проф. Каліфорнійського ун-ту (1938-53). Лідер Берлінського гуртка філософів науки (К. Гемпель, В. Дубислав й ін.), у 20-х зблизився з Віденським колом і підтримував із ним тісний контакт аж до розпаду цієї групи з початком 2-ї світової війни. Разом з Р. Карнапом заснував журнал «Erkenntnis», що відіграв помітну роль у розвитку філософії науки ХХ ст. Помер у Лос-Анджелесі.

На формування філософських поглядів Р. вирішальний вплив справили методологічні ідеї науки 1-ї пол. ХХ ст.: квантової фізики, спеціальної та загальної теорії відносності, математичної логіки й теорії ймовірності. Визнаючи принцип верифікації як методологічний інструмент, Р. розширив його первісне трактування, замінивши поняття «істинність» поняттям «ймовірність». Це дозволяло вирішити методологічні проблеми, пов'язані із загальними реченнями, які не могли бути верифіковані скінченою кількістю спостережень. Логіко-методологічний аналіз номологічних висловлювань (законів), здійснений Р., став класичним у сучасній філософії науки. Р. прийняв частотну інтерпретацію індуктивного висновку, на підставі якої сформулював правило встановлення ймовірності гіпотези. Ймовірнісну логіку він оцінював як «логіку пізнання природи». Дослідницькі процеси, виражені цією логікою, можуть бути раціонально реконструйовані та утво-

рюють «контекст обґрунтування» наукового знання, який слід відрізнити від «контексту відкриття», тобто сукупності психологічних чинників, що обумовлюють виникнення нового знання. Однак Р. не вдалося довести зведення обґрунтування наукового знання до процедур індуктивного висновку, що дало підставу для критики з боку К. Поппера, який заперечував роль індукції в логіці науки.

Р. підкреслював наукове значення конвенцій, що лежать в основі т. зв. «координативних» визначень (тобто визначень, які пов'язують дане поняття з деяким об'єктом, що спостерігається, властивістю, явищем), що задають семантику абстрактних об'єктів. Подібними визначеннями вводяться поняття «конгруєнтність», «одишиця довжини», «одишиця часу», «одночасність» тощо. Не можна говорити про єдиний напрямок часу, оскільки фізично осмислене не тільки зростання (як у більшості термодинамічних процесів), але й зменшення ентропії. Р. використовував тризначну логіку зі значеннями «істинно», «хибно» і «невизначено» для такої інтерпретації квантової механіки, за якої принцип верифікації поширює свою дію на речення, що виражають співвідношення невизначеностей координати мікрочастинки і кількісної величини її імпульсу: встановлення неможливості перевірити істинність чи хибність речення також визнається верифікуючим фактом. Однак таке розуміння верифікації означало відхід від первісних інтенцій неопозитивістської методології й філософії науки.

РАНЕР (Rahner) Карл (1904-1984) – нім. філософ, один із найавторитетніших послідовників *неотомізму*, проф. Інсбрукського (1949-64), Мюнхенського (1964-67, 1971-84), Мюнстерського ун-тів, член ордену єзуїтів, член папської теологічної комісії, брав участь у підготовці документів Другого Ватиканського собору, один із редакторів міжнародного часопису «*Concilium*». Р. розробив власний варіант трансцендентальної антропології, поєднуючи традиційну доктрину Томи Аквінського з ідеями Августина, Бонавентури, І. Лойоли, Канта, Гайдеггера та ін. Тим самим Р. активно сприяв антропологічній трансформації класичного томізму. Людина, за Р., – «питання про буття», істота, що може досягнути тотальності Божественного буття завдяки здатності «напередсхоплення» й «напередрозуміння».

РАССЕЛ (Russell) Бертран (1872-1970) – англ. філософ і математик, зробив значний внесок у розвиток математичної логіки. Бертран Артур Вільям Рассел нар. в Треллеку (Вельс). Успадкував титул лорда у 1931. Вступив до Трініті-коледжу Кембриджського ун-ту в 1890. Згодом став членом Лондонського Королівського тов-ва, був обраний членом ради Трініті-коледжу Кембриджського ун-ту, читав лекції з філософії в багатьох ун-тах і коледжах. Істотні результати були отримані Р. в галузі символічної логіки та її застосування до філософських і математичних проблем.

Найважливіша робота Р. в галузі символічної логіки – «Початки математики» («Principia Mathematica», т. 1-3, 1910-13) – була написана в співавторстві з А.Н. Вайтхедом. Ця праця містить точне формулювання логіки й докладне доведення того, що теореми чистої математики випливають із принципів логіки, а поняття математики можуть бути визначені в термінах логіки. Теза про зведення математики до логіки висувалася Р. у праці «Принципи математики» (1903), ряд найважливіших положень «Principia» викладався ним у статтях, що вийшли раніше. До цих принципів належать: теорія дескрипцій, елімінація кардинальних чисел і класів.

Дескрипціями, або описовими виразами, Р. називав вирази, подібні до таких: «автор Веверлі» і «золота гора». Він показав, що такі вирази можна усунути з мови за допомогою логічних переформулювань речень, у які вони входять. Наприклад, сказати, що «Автор Веверлі був шотландцем», – означає сказати: «Хтось написав Веверлі й був шотландцем». Ця теорія усувала необхідність передбачати, що такі речення стверджують про щось, чого не існує, і тим самим припускають множину сутностей, що включає неіснуючі об'єкти. Крім того, теорія дескрипцій пропонувала новий тип визначення, який іноді називався «контекстуальним визначенням». Визначення Р. давало метод підстановки на місце самих речень інших речень, що мають іншу структуру і не містять дескриптивних виразів.

Стосовно елімінації кардинальних чисел і класів, Р. показав, що усі властивості числа можуть бути збережені, якщо визначити кардинальні числа в термінах класів. Кардинальне число даного класу було визначене як клас усіх тих класів, що подібні до нього; класи «подібні», якщо елементи, які входять у них, можуть бути поставлені у взаємно однозначну відповідність один одному. «Взаємно однозначна відповідність»

була визначена за допомогою термінів словника логіки. Р. показав, що немає необхідності припускати й існування самих класів; за допомогою контекстуальних визначень речення, які, можливо, говорять про класи, можуть бути замінені іншими, більш складними, які свідчать про властивості, а не про класи. Ці визначення показували, що об'єкти, які раніше виводилися з деяких даних, а тому існування їх було проблематичним, можуть інтерпретуватися як логічні структури, побудовані з даних.

Щодо філософії Р. був переконаний, що, використовуючи логіко-аналітичний метод «Principia», її можна зробити наукою. Праця «Наше знання про зовнішній світ» (1914) була першою спробою застосувати цей метод у філософії. Услід за Вайтхедом Р. показав, що точки й моменти часу в математичній фізиці можна розглядати як конструкції, побудовані на даних чуттєвого досвіду, і запропонував подібним чином розглядати й фізичні об'єкти. Р. сподівався вирішити проблему відношення фізичного об'єкта до його сприйняття в чуттєвому досвіді, запропонувавши метод перекладу речень про фізичні об'єкти в речення, що містять вказівки винятково на сприйняття в чуттєвому досвіді. Але вже в роботі «Аналіз матерії» (1927) він проаналізував фундаментальні поняття фізики та вніс важливі модифікації власної теорії.

У роботі «Аналіз свідомості» (1921) Р. піддав логічному аналізу поняття психології. З його погляду, свідомість, вірування, сприйняття, пам'ять і бажання редуковані до останніх складових, до яких ми приходимо при аналізі матерії. Цю позицію іноді називають «нейтральним монізмом», оскільки, відповідно до цього підходу, і матерія і свідомість побудовані з однакової нейтральної «речовини». Такі об'єкти, як «душа» і «Я», про які говорила традиційна психологія, не здаються Р. досить значущими, щоб представляти їх навіть у вигляді конструкцій. Тотожність особистості, вважав він, може бути виражена через різні типи безперервності, наприклад, через безперервність досвіду.

В «Аналізі матерії» Р. висловив припущення щодо фундаментального характеру фізики в сенсі зведення законів інших наук, включаючи психологію, до фізичних законів.

У книзі «Людське пізнання: його сфера й межі» (1945) Р. стверджує, що психічні події відрізняються від фізичних саме тим, що можуть бути відомі безпосередньо. Для того, щоб виправдати виведення зведення психічних подій до фізичних, Р. уводять п'ять основних постулатів: постулат квазіпостійності, постулат незалежних причинних

ліній, постулат просторово-часової безперервності, структурний постулат і постулат аналогії. Разом узяті, вони забезпечують попередню ймовірність індуктивних висновків, що самі по собі частіше помилкові, ніж істинні.

Р. широко відомий своїми творами і публічними лекціями на соціальні й етичні теми, а також своєю громадською діяльністю. Мотивом власної діяльності він вважав прагнення об'єднати й гармонізувати бажання людських істот. Переслідуючи цю мету, він багато писав на такі теми, як міжнародні відносини, економіка, освіта, шлюб і мораль. Ліберальні й неортодоксальні погляди Р. призвели до того, що йому було заборонено викладати в Сіті-коледжі в Нью-Йорку і – певний час – у Кембриджському ун-ті в Англії. Під час 1-ї світової війни він був ув'язнений за свою пацифістську діяльність. Р. був одним із перших членів Фабіанського тов-ва, обирався в парламент і з 1944 брав активну участь у роботі палати лордів. За видатні літературні здобутки філософ був нагороджений Нобелівською премією з літератури 1950.

У 50-60-х Р. став усе більш активно брати участь в обговоренні питань міжнародного життя. Відразу після 2-ї світової війни він наполягав на тому, щоб Захід використовував наявну в нього на той час монополію на ядерну зброю і примусив СРСР до співробітництва в справі підтримки миру на планеті. Однак розгортання «холодної війни» й поширення ядерної зброї переконали його в тому, що людство перебуває під загрозою знищення. Відома декларація протесту Р.-Ейнштейна призвела до організації Пагуошського руху вчених. Р. приєднується до демонстрацій за заборону ядерної зброї. Після однієї з таких демонстрацій його протягом тижня утримували у в'язниці в Лондоні (1961). У 1962 під час Карибської кризи він інтенсивно листувався з Джоном Ф. Кеннеді й М.С. Хрущовим, закликаючи до скликання конференції глав держав, яка б дозволила уникнути ядерного конфлікту. Ці листи, а також звернення до глав інших держав світового співтовариства, були опубліковані в збірнику «Перемога без зброї» (1963). В останні роки життя Р. боровся проти інтервенції США у В'єтнамі. Він також засудив вторгнення СРСР і країн Варшавського договору в Чехословаччину в 1968. Помер Р. у Пенріндайдрайті (Вельс).

Р. належать також такі твори: «Освіта й добробут» (1926), «Скептичні есе» (1928), «Шлюб і мораль» (1929), «Завоювання щастя» (1930), «Науковий світогляд» (1931), «Освіта і суспільний лад» (1932), «Дослід-

ження значення й істини» (1941), «Історія західної філософії» (1945), «Влада й індивід» (1949), «Непопулярні есе» (1950), «Вплив науки на суспільство» (1952), «Портрети з пам'яті» (1956) і тритомна «Автобіографія» (1967-69).

РАЦІОВІТАЛІЗМ (від лат. ratio – розум, vita – життя) – вчення, створене ісп. філософом Х. Ортегою-і-Гассетом, згідно з яким первинною реальністю є співіснування Я і світу, що визначається як життя людини, індивідуальне, автономне життя. Життя – лише коло можливостей і перспектив, у результаті чого людина постійно опиняється перед необхідністю вибору. Знайти вихід з такої ситуації неможливо за допомогою раціоналістичного розуму, який намагається дослідити її натуралістичним шляхом, за аналогією з природою. На допомогу піднімається «вітальний розум», здатний охопити всю сукупність людського буття, спонтанні прояви життя людини, сфери ірраціонального в індивідуальному і соціальному житті.

РАЦІОНАЛЬНЕ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНЕ (від лат. ratio – розум, розсудок; irrationalis – заперечення ratio) – антитетичні форми пізнавального відношення до реальності. Р. – уявлення про пізнавальний процес як дзеркально подібний до змісту реальності, як «світло самої природи» (Декарт), що «осягає» останню за принципом: «порядок ідей у розумі той самий, що й порядок речей у природі» (Спіноза). Р. є дискурсивним, логічно послідовним мисленням, що систематизує результати пізнання в логічно упорядковані теоретичні системи знання, як множину певних дискретичних елементів. На відміну від Р. як опосередкованого знання, І. є знанням безпосереднім, інтуїтивним «переживанням» («осяянням», «вбачанням», «вчуванням» і т. п.) змісту реальності, що не спирається на логічне доведення, «дискурсію», і «закріплюється» головним чином механізмами «гносеологічної віри». Специфіка Р. та І. метафорично визначалася Паскалем у взаєминах того, що він називав «логікою голови» і «логікою серця». Спробою подолання антитетичності Р. та І. в сучасній філософії є концепція *неорационалізму*.

РЕАЛІЗМ (від лат. realis – дійсний, речовий) – філософський принцип віднесення до сфери онтології феноменів, яким надається статус незалежності від людської свідомості елементів буттєвої сфери.

Типовим прикладом такого Р. в історії філософії був середньовічний Р. (Ансельм Кентерберійський), що надавав статусу подібної «реальності» загальним поняттям («універсаліям»); сюди ж можна віднести нім. «вульгарний матеріалізм» XIX ст., який нігілює взагалі специфічність суб'єктивності. Те саме можна повторити стосовно біхевіоризму, який підмінює свідомість (суб'єктивність взагалі) поняттям «поведінки»; а також щодо деяких напрямків сучасної амер. думки («науковий матеріалізм», «науковий Р.», окремі різновиди «натуралізму» та ін.), які по суті тлумачать суб'єктивність як «спіфеномен» нейро-фізіологічних процесів і тим самим взагалі ліквідують філософію, трансформуючи її в ті або інші розділи природознавства (фізіології вищої нервової діяльності, кібернетики, біоніки, радіотехніки тощо).

РЕАЛІЗМ КРИТИЧНИЙ — див. *Критичний реалізм*.

РЕЛІГАЦІЯ (religacion) — поняття, запропоноване ісп. філософом *К. Субірі*, яке означає зв'язок людини з Богом, божественним началом, що постає як основа антипозитивістського утвердження зв'язку людини зі світом в його єдності. Це можливість виходу особистості з кризи, що виникає в результаті втрати людиною особистісних орієнтирів, координат життєдіяльності, дезорієнтації в сучасному світі.

РЕ-СУБЛІМАЦІЯ — згідно з *М. Шелером*, — зворотний *сублімації* процес, який характеризується обмеженням притоку енергії, сприйнятої організмом, областю мозку, відповідно інтелектом, в річичі яких відбувається вся духовна діяльність. Сучасний процес Р-с. існує тільки в обмеженій скарбниці духовних цінностей, витворів духу, і в тих соціальних сферах, які є його носіями. Цей процес є «систематичним бунтом потягів людини нової світової доби проти односторонньої сублімації, проти надмірної інтелектуальності наших батьків і їхніх багатовікових вправ у аскетичності, а також технік сублімування, що стали вже безсвідомими, в яких формувалась західноєвропейська людина. Боги т. зв. “життя”, здається, прийшли на зміну царства Богів духу... Бунтом природи в людині й усього того, що є в ній темного, поривчастого, імпульсивного, — дитини проти дорослого, жінки проти чоловіка, мас проти старих еліт, кольорових проти

білих, усього безсвідомого проти свідомого, самих речей проти людини і її розсудку».

РИЗОМА (франц. rhizome) – термін, уведений Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі в роботі «Ризома» (1976), де вперше використовується ця метафора. Р. – це термін, запозичений з ботаніки, який означає кореневу систему рослини, позбавлену центрального (головного) відростку, в результаті чого сітка перешлетеного коріння є субстанціонально рівнозначною, воно знаходиться в постійному обміні з оточуючим середовищем, тому що постійно відмирає та знову відростає. Р. постійно вплітається в існуючі еволюційні ланцюги і утворює нові зв'язки між лініями розвитку, породжує несистемні відмінності, розділяє та перериває ланцюги, диференціює і водночас систематизує їх. Наслідком цього стає втрата онтологічного значення структуралістського поняття «відмінність», оскільки «знаковість» виявляється «однаковістю». Відмінність втрачає здатність маркерувати певні процеси або явища, поглинається недиференційованою цілісністю.

РІКЕР (Ricoeur) Поль (нар. 1913) – франц. філософ, представник феноменологічної герменевтики. Почесний проф. ун-тів Страсбурга, Парижа, Чикаго. Сфера наукових інтересів – філософія, теорія політики, історія.

Осн. твори: «К. Ясперс та філософія існування» (1947, у співавт. з М. Дюфреном), «Історія та істина» (1955), «Філософія волі» (1955-60), «Про інтерпретацію. Нариси про Фрейда»; «Конфлікт інтерпретацій. Нариси про герменевтику» (1969); «Жива метафора» (1975); «Від тексту до дії» (1986); «Сам як інший» (1990); «Історія, пам'ять та забуття» (2000).

Працює над проблемою створення загальної теорії людини на базі досягнень екзистенціалізму, персоналізму, феноменології та ін. різновидів екзистенційної філософії. Людина мислиться Р. як особистість, яка є джерелом значень, що дають сенс світу культури. Т. зв. «регресивно-прогресивний» метод, що його використовує Р., протиставляє традиційне розуміння суб'єкта як свідомості Гуссерлеву «життєвому світу». Спираючись на останній, Р. звертається до «відпочаткового потягу» людського Я (в дусі психоаналізу Фрейда), до буття, пов'язаного з переживанням і усвідомленням можливості не-буття – це регресивний момент його методу. Прогресивний момент спрямований

на «профетію» людського духу. Герменевтика пов'язує всі інтерпретації людського феномена і стає екзегезою значень світу культури. Відпочатковою умовою людського досвіду виступає мова, тому культурна творчість завжди є символічною — звідси звертання Р. до Фройда, у якого лібідозна мета має тенденцію до заміни її метою ідеальною. Лібідо, тим самим, виводить людину з біології у сферу культурних значень. А символи в Р. є такою структурою значень, в яких первинний (буквальний) сенс через додавання позначає інший — вторинний, що сприймається лише через перший. Мові ж (ще від Гуссерля) властива символічна функція, що постає в її (мови) руху «до джерела», де вона знаходить обґрунтування в тому, що не є мовою, і через що вона стає сама можливою з боку світу. Особливістю символу, за Р., є те, що він надає сенсу за допомогою іншого сенсу, відсилає від сенсу буквального до умовного — екзистенційного, духовного. Пізніше (у 1970-х) Р. починає тлумачити символ дещо інакше — в дусі «метафори», яка переводить символіку зі сфери слова у сферу висловлювання. У такому повороті прогресивного методу метафора виконує символічну функцію в тому розумінні, що її значення не зводиться до значення окремих слів, але є наслідком «конфлікту» цих слів — метафора порушує семантичну правильність виразу, несумірно з її буквальним прочитанням, що виявляє людську здатність до творчості. В останні роки Р. наголошує на проблемах людського співбуття, ставлячи в центр уваги проблеми етики і політики, зокрема — проблему відповідальності в політичній діяльності. Конфлікт політики і моралі є, за Р., вкрай небезпечним для існування людства.

Р. пройшов шлях від персоналізму та екзистенціалізму до феноменологічної герменевтики, намагався поєднати різні способи філософування, що існували в межах феноменологічно-екзистенційної традиції. Р. послідовно проводить думку про взаємопокладання та взаємне підґрунтя феноменології та лінгвістичного аналізу, герменевтики й аналітичної філософії.

Розглядаючи питання — що таке людина як предмет філософії, і як вона може існувати у філософському дискурсі, — Р. будує структуру передумов можливості гуманітарних наук, які вбачаються ним на трьох рівнях: лінгвістичному (мовному), практичному та естетичному, де існує говорячий, діючий та страждаючий індивід. Для Р. головне — що «Я» не може бути первісною, безпосередньо даною та сприймаємою

інстанцією: воно виникає лише як результат розмаїття взаємодіючих культурних конкретизацій.

Концепцію наративності Р. можна назвати теорією значень «записаних» (промовлених, зроблених і т. ін.) текстів, концепцією творчої ролі мови у створенні «відкритих дискурсивних ситуацій».

Р. та його філософська творчість ознаменували собою завершення тенденції до плюралізації феноменологічних концепцій та стійкий пошук методологічної та концептуальної єдності. В останній період він почав поєднувати феноменологію та екзистенціальні побудови з класичним раціоналізмом гегелівського типу і сучасною філософією мови.

«РОЗБРАТ» («Le Différend», 1986) – праця Ж.-Ф. Ліотара, яку він називає своєю головною книгою. Л. показує, яким чином можна уникнути придушення однієї парадигми іншою при владарюванні гетерогенності форм мислення та життя. Аналізуючи різноманітні мовні ігри, франц. філософ вводить поняття «режим речення», розуміючи під цим набір правил, згідно з яким одержують смисл речення тієї чи іншої функціональної орієнтації (палітра функцій досить різноманітна – від функції розмірковувати до функції приписувати, при цьому кожне речення визначається своєю функцією і не може бути переведеним в інший функціональний режим). З «режимом речення» пов'язаний «жанр дискурсу» – це як раз і є сукупність правил, завдяки яким «такі, що не перекладаються одне в одне» речення різного функціонального режиму можна узгодити одне з одним, щоб мати можливість досягнення визначеної мети (оцінити, виправдати, контролювати). Речення, які представляють різні функціональні режими, не можна перевести одне в одне, проте з них можна побудувати ланцюжок, якщо це припустимо жанром дискурсу, до якого вони належать.

Речення, на думку Ліотара, – унікальна подія, зв'язок якої з певним положенням справ відбувається через «функціональний режим», вони є ефектами поверхні, відділеними одне від одного за допомогою «ніщо»; тому, коли відбувається забуття «ніщо», виникає можливість поєднання речень у межах конкретного «жанру дискурсу», одне речення набуває статусу «попереднього», а інше – «наступного». Кожне речення оточене розривами «ніщо», які маскуються системами пов'язаних

одне з одним випадкових речень різних функціональних режимів, смисл яких розкривається завдяки наявності подій.

Коли речення певного режиму вимовлене (або в термінах Ліотара — «трапляється»), воно перетворюється на подію, яка викликає необхідність вибору продовження. Саме тут виникає конфлікт між режимами речень, оскільки, обираючи один із режимів, обов'язково відбувається «обмеження в правах» нереалізованих можливостей наступної побудови ланцюжка речень. Для вирішення конфлікту режимів, що виникає в межах одного жанру, використовується судова процедура — «тяжба» (litige). Між реченнями різних жанрів виникає «розбрат» (différend, рос. «распря»), що характеризується принциповою нерозв'язністю, тому що не існує єдиного метаправила для різних жанрів дискурсу. Щоб уникнути подібної ситуації, Ліотар пропонує не допускати можливості абсолютного розриву між жанрами дискурсу, а також боротися проти спроб одного жанру перетворитися у домінуючий та підкорити собі усі інші.

У концепції Ліотара мова веде своєрідну «онтологічну гру», бо речення пов'язане з подією, відбувається, воно є репрезентацією Всесвіту. Але, вже відбувшись, речення забувається, щоб бути витісненим із ріки часу іншим реченням, яке, репрезентуючи його, у свою чергу, забуває себе. Буття, щоб бути наявним, повинно бути представлено, репрезентовано, те, що не представлене, не є існуючим. З цієї причини постмодерна філософія уявляється Ліотаром як філософія відмінності, розриву, розбрату, «распри».

РОЗУМІННЯ — урозумлення сенсу, значення, що є об'єктивним моментом пізнання, на відміну від психологічних моментів, що його супроводжують. Р. у Шляйєрмахера є віднайденням сенсу тексту в процесі його граматичної чи психологічної інтерпретації. Розрізняють Р. як схоплювання індивідуального на відміну від пояснення, що є підведенням особливого під загальне (Дройзен). За Дільтеєм, Р. є відтворенням духовного світу автора тексту. Гайдеггер переорієнтовує гносеологічний підхід до Р. на онтологічний; Р., за Гайдеггером, є спосіб людського буття у світі, а не пізнавальний засіб. Спираючись на Гайдеггера, Гадамер пропонує Р. не лише як авторський сенс тексту, але, насамперед, як позицію інтерпретатора, тобто — той предметний зміст, який осмислюється в тексті. Інакше кажучи Р., за Гадамером,

є пошуком сенсу тексту, а не приписуванням йому значень. Відмінність гносеологічного від онтологічного підходу до Р, отже, полягає в тлумаченні Р як трансцендентного, а не іманентного текстові. Р у Гайдеггера пов'язане з оцінкою ним мови не як простого засобу людського спілкування, але як «голосу самого буття» (згадаймо, що в Гайдеггера мова тлумачиться як «дім самого буття»).

РОЛЗ, Роулз (Rawles) Джон (нар. 1921) – амер. філософ у галузі політичної філософії та соціальної етики. Висунув оригінальну концепцію, яка базується на формалізації ідеї суспільного договору як основного засобу визначення справедливості суспільних установ.

Осн. праці: «*Теорія справедливості*» (1971), «Політичний лібералізм» (1993).

Теоретично погляди Р. можуть бути визначені як деонтологічний лібералізм (ліберальні цінності – вільність та рівність – розглядаються як корелят справедливості, як принципи, обов'язкові для функціонування базової структури суспільства), який є засобом обґрунтування інституцій «добре впорядкованого суспільства» через принцип суспільного договору і на основі дистрибутивної справедливості, а також полеміки проти утилітаризму (обґрунтування соціальної справедливості принципом максимізації загального блага) та перфекціонізму (визнання певної релігійної чи моральної доктрини обов'язковою для державного і суспільного устрою).

Основною моральною і політичною засадою для поглядів Р. є непорушність прав особистості, дотримання політичних та соціально-економічних свобод у суспільстві. Особливу увагу Р. приділяє збереженню морального плюралізму при політичному узгодженні різних, навіть і антагоністичних доктрин у середині суспільно-політичної організації суспільства при ефективному вихованні та збереженні громадянських почуттів.

Поява «Теорії справедливості» – основного твору Р. – поклала початок великій полеміці навколо природи політичної справедливості. За деякими підрахунками, сьогодні існує бл. 5000 книг та статей, пов'язаних з «Теорією справедливості». Погляди Р. критикувались з неоконсервативних (Ф.А. Гаєк, Д. Белл), анархо-індивідуалістичних (Р. Нозік), комунітаристських (А. Макінтайр, М. Сендел) та інших позицій. Під впливом цієї критики Р. пише низку статей і виступає з лекціями,

в яких роз'яснює і доповнює зміст своєї теорії. Результатом узагальнення і перероблення цих праць стає «Політичний лібералізм», який можна назвати підсумком творчого шляху Р. Незважаючи на абстрактність своєї мови, Р. прагне практичного застосування власної теорії, але його вчення не має видимого впливу на реальну політику.

РОРТИ (Rorty) Річард (нар. 1931) – представник амер. філософії, який розглядає прагматизм як альтернативу традиційному філософському аналізу. Проф. філософії Принстонського ун-ту, проф. гуманітарних наук ун-ту Вірджинії. Осн. твори: «Філософія і дзеркало природи» (1979), «Наслідки прагматизму» (1982), «Філософія в історії» (1984), «Випадковість, іронія і солідарність» (1989), статті «Історіографія філософії: чотири жанри» (1984), «Філософія і майбутнє» (1994).

Запропонував прагматистську програму деструкції класичної західної філософії. Вплинув на формування амер. постмодернізму. Завдяки Р. неопрагматизм, сформований як синтез здобутків аналітичної філософії та прагматизму, доповнюється ідеями європейського нігілізму, продовжуючи тим самим традиції Ніцше, Пірса, Джеймса та Дьюї. Формування Р. як філософа та поява його перших робіт, присвячених проблемам свідомості, відбувались в межах аналітичного напрямку амер. філософії.

У своїй концепції, що отримала назву «епістемологічний біхевіоризм», він синтезує інтенції прагматистських вчень Дж. Дьюї та У. Джемса, англо-амер. аналітичної філософії (зокрема, ідеї пізнього Л. Вітгенштайна), з одного боку, герменевтики М. Гайдеггера та деконструктивізму Ж. Дерріда з іншого. У дослідженнях амер. філософа знаходить оригінальне продовження гайдеггерівська деструкція західноєвропейської традиції філософування.

Р. розглядає філософію в новому вимірі – як «постфілософську культуру», головними цінностями якої є плюралізм та проліферація. Постфілософська культура прагне до нової гуманістичної солідарності, що об'єднує людей. Проголошуються ідеї філософії без основ й абсолютів, яка тлумачиться як певний культурний жанр. Її призначення – бути інтерпретативною посередницею між різними сферами культури, що намагається усунути суперечності між вченими, священиками і політиками.

Мета філософських досліджень Р. — «повчальна», або освітня філософія, сенс якої не в пошукові об'єктивної істини, а в підтриманні розмови й встановленні взаєморозуміння між людьми. Філософія, за Р., покликана збагачувати дискурс. Нова філософія побудована на принципах іронії та солідарності.

САНТАЯНА (Santayana) Джордж (1863-1952) — амер. філософ і літератор, представник *критичного реалізму* і філософії життя. За походженням іспанець.

Здобув освіту в Бостонській класичній школі й Гарвардському коледжі. Його вчителями були В. Джеймс, Дж. Ройс, Дж.Г. Палмер. Захоплювався творами Платона, *Арістотеля*, Спінози. Подорожував по Європі, навчаючись у Паульсена, Тена, Джексона. Протягом двох років С. вивчав філософію в Берлінському ун-ті, потім повернувся в Гарвард і закінчив докторську дисертацію під керівництвом В. Джеймса. У 1889 — викладач, а з 1907 — проф. філософського ф-ту Гарвардського ун-ту. Курс лекцій з естетики став основою його першої значної книги — «Зміст прекрасного», що стала класикою естетичної думки.

Створив вчення про «царство буття», в центрі якого концепція «ідеальних сутностей». Інтерпретував критичний реалізм у дусі платонізму. С. — поет і філософ, залишив величезну спадщину.

Вже в написаних у роки навчання в аспірантурі віршах (збірка «Poems», 1922), можна знайти свідчення його важкого переходу від католицької ортодоксії до релігії «Краси» і «Природи». У шостому сонеті стверджується, що вища любов сягає далеко за межі об'єкта любові й охоплює загальне і вічне. Розвинута ця тема в книзі «Платонізм і духовне життя» (1927) і знайшла остаточне формулювання в роботі «Царство Духу» (1940). С. вважав, що філософія його вчителів означала неможливу спробу «описувати речі такими, які вони є». Він вирішив створити власну філософію, «нецерковну релігію». У 1896 опублікував лекції по естетиці під назвою «Зміст прекрасного». Головною темою наступної роботи — «Інтерпретація поезії та релігії» (1900) — є переведення теологічної догми католицизму в план драматичного символу і поетичного міфу. Більш ніж через 40 років С. знову повертався до цієї теми в книзі «Ідея Христа в Євангеліях» (1946).

Найважливішим підсумком першого періоду творчості філософа вважається п'ятитомна праця «Життя розуму» (1905-06). Це монументальна

за обсягом й охопленням проблем праця, стилістично відточена збірка. У 1910 вийшла книга з філософії літератури: «Три філософи-поети», в якій різні світогляди – натуралізм, супранатуралізм і романтизм – представлені аналізом поглядів Лукреція, Данте, Гете, Бергсона і Рассела.

Літературні та філософські роботи С.: «Деякі повороти думки в Новій філософії» (1933), стаття в підтримку програми критичного реалізму «Нариси з критичного реалізму» (1921), «Егоїзм у німецькій філософії» (1916), «Англійські монологи» (1922), «Скептицизм і тваринна віра» (1923), повість «Останній пуританин» (1936), тритомна автобіографія «Люди та місця» (1944-53), книга «Сила і панування: міркування про волю, суспільство і державу» (1951). Одним із важливіших досягнень С. є чотиритомна праця «Царство Буття» (1927-40), у якій його філософські погляди одержали найбільш повне і точне вираження.

Суть його останнього філософського послання можна сформулювати в наступних тезах. Людина – це продукт безмежного і динамічного потоку, який можна назвати «матерією». Ця субстанція пізнавана з винятково вузької, людської точки зору. Вона прагматично виправдана і відповідає нашим життєво важливим потребам. Будучи залежними від матеріального існування, ми не обов'язково повинні бути його рабами. Матерія пропонує нам себе. Речі повертаються до нас своїм радісним чи трагічним боком. Ця сутність речей може розумітися як сигнали до дії, але, в міру того як наш досвід проникає глибше, ми можемо побачити в них їхнє власне позачасове буття. За допомогою такого незацікавленого збагнення і споглядання людина може вийти за межі існування, і, як у поезії, може на коротку мить стати поруч із вічним.

САРП Жан-Поль (1905-1980) – франц. філософ, письменник, засновник атеїстичного екзистенціалізму феноменологічного спрямування. У ранніх творах «Трансцендентність Его», «Уява», «Уявне», «Екзистенціальні теорії емоцій» С. акцентує увагу на здатності свідомості відриватися від реальності, конституювати нереальне. «Очищаючи» свідомість від психологічних нашарувань та вмісту, що зумовлений сприйняттям реального, С. будує концепцію «чистої» свідомості, що є прозорою для самої себе. Він розрізняє види буття: «буття-в-собі», або предметне «буття», та «буття-для-себе», або буття людської свідомості. «Буття-в-собі» характеризується абсолютною нерухомістю, пасивністю,

непроникністю для свідомості тощо. Зустріч свідомості с байдужим буттям викликає почуття «нудоти». Предметне буття позбавлене будь-яких «людських» визначень, тому в ньому відсутній рух, становлення, активність тощо. Його єдине, але самодостатнє визначення таке: «Буття є те, що воно є». На відміну від «буття-в-собі», «буття-для-себе» відзначається абсолютною рухомістю, плинністю, активністю та порожнечою. Свідомість не має нічого субстанційного, вона існує лише в міру того, як з'являється. Свідомість — це «Ніщо» (негація, заперечення, запитання). У зовнішньому світі речей «Ніщо» виступає як «недостатність», «рідкісність», або як «щілина» чи «отвір». Сартр обґрунтовує «онтологізм», об'єктивність і самодостатність виявленої ним сфери «Ніщо», яка стає визначальною характеристикою людського буття. Хоча в основі людських актів знаходиться порожня інтенційність, дорефлексивне *cogito*, інтенційні акти заповнюються речовинними, матеріальними компонентами, і, зрештою, зв'язок із дорефлексивними актами свідомості втрачається. Свідомість сприймається як така, що сповнена образами, символами, «речами» світу, відповідно уявлення про внутрішній світ людини теж побудовано таким чином, ніби він змонтований із «речей», речоподібних «сутностей». Таке уявлення людини про себе та про мотиви вчинків С. називає «самообманом», який дозволяє людині уникати тривоги, що виникає тоді, коли їй раптом відкривається «істина», що вона сама — єдина основа цінностей і значень світу, що центр світу проходить через неї. Саме через відчуття цієї «істини» відбувається становлення автентичного існування, справжнього буття, яке водночас несе в собі справжню гуманістичну спрямованість. Здатність людини привносити у світ «Ніщо» С. назвав «свободою», яка відповідно набуває того ж таки «онтологічного» статусу. Свобода тлумачиться С. як свобода вибору, але це вибір, що пов'язаний зі зміною орієнтації, поверненням до «справжнього» буття, автентичного, яке містить у собі первісну свободу, визначальну віднювідальність за сенсотворчість, осмислення і означення світу. Тому свобода вибору не прив'язана до реальних речей. Більше того, завдяки реальним речам відбувається спроба уникнути «справжнього» буття, або автентичної свободи поведінки. З цим пов'язана концепція гуманізму С., де останній ототожнюється не з позитивними людськими якостями, а з автентичним («справжнім») людським буттям, що містить у собі інтенційну свободу, сенсовибір, проєктивність, вихід

за межі тощо. Гуманізм у такому означенні не містить набору «добродесних», «добродійних» якостей, а має певну спрямованість, проект, орієнтацію, зумовлені первісною, дорефлексивною інтенціональністю людського буття. Пізніше С. прагнув врахувати вплив на людину як сімейних обставин, дитячих вражень (цей вплив вивчає екзистенціальний психоаналіз), так і суспільно-історичної практики (на чому акцентує увагу філософія марксизму).

Осн. твори: «Нудота» (1938), «Буття і ніщо» (1943), «Мухи» (1946), «Екзистенціалізм є гуманізм» (1946), «Критика діалектичного розуму» (1960), «Ситуації» (1947-75).

СВОБОДА – особливий спосіб детермінації духовної реальності. Оскільки духовність є специфічною властивістю людського існування (*екзистенції*), то С. безпосередньо виявляє себе в людській життєдіяльності, що становить взаємодію духовних (свідомих і несвідомих) і природних (тілесно-біологічних) чинників. Тому С. насамперед є усвідомленням можливісних меж людської поведінки, які залежать від конкретної *ситуації* людського існування (індивідуального і суспільного) і в цьому плані є усвідомленням необхідності (Спіноза, Гегель). Необхідність як специфічна детермінація природної реальності тут вказує на історично змінну міру практичного «одуховлення» («олюднення») природи і «оприроднення» людського духу. Атрибутивними ознаками С. як духовного феномена є вибір (адже духовний «простір» є плюралістичним «полем можливостей») і відповідальність (корелят необхідності у сфері духу). У цьому відношенні С. як «пізнана необхідність» («фаталістична С.») є лише формальною («виродженою», позбавленою своїх істотних ознак) С. Інший її різновид (теж формальний, через блокуючий вплив на С. необхідності) – «контингентна» С. («сваволя» або «випадковість») – має здатність «вибирати» лише формально, адже тут йдеться про множину рівноцінних (однакових) «виборів», визначуваних не волею суб'єкта С., а киданням «жереба» (т. зв. принцип «Буріданова віслюка»). Зрозуміло, що поряд із «фаталістичною» С. і цей її різновид (запропонований Епікуром) позбавлений не тільки реального вибору, а й відповідальності; обидва є своєрідними «відображеннями» необхідності в С., варіантами «квасісвободи». І лише «емпірична» С., що базується на вольовому виборі якоїсь із кількох (мінімум двох) нерівноцінних (а нерівноцінність визначається

життєвим досвідом) можливостей, є реальною (і тому відповідальною) С., яку Кант визначає як «здатність самочинно починати ряд подій». Всі названі різновиди С. (як реальні, так і «квазіваріанти») є результатами раціональної (з позицій логічної необхідності) оцінки можливостей (неможливостей) діяти в ситуації. І, нарешті, ще один різновид С., який базується на виборі ще не існуючих наявно можливостей і тому вимагає їх попереднього (дорационального) творення. Це «екзистенційна» (угрунтована в найглибшій суті людського – екзистенційного – існування), або «тотальна» (Сартр) С. За Сартром, ми не обираємо бути свободними – ми засуджені до С.; засуджена до С. людина несе на своїх плечах тягар відповідальності за увесь Всесвіт. Прообразом екзистенційної С. можна вважати те, що Паскаль називав «логікою серця», на противагу «логіці голови». Вперше була запропонована (як найбільш адекватне своїй духовно-людській суті розуміння) К'єркегором. Останній характеризував екзистенційну свободу як «парадоксальну», навіть «абсурдну», на тій підставі, що така С. є безпосередньою демонстрацією духовної реальності, не обтяженої перетвореною формою раціональності. У ХХ ст. екзистенційна С. фактично продемонструвала себе в різних виявах творчого доробку людства, зокрема у виборі аксіоматики (неевклідові геометрії Лобачевського і Римана), в низці «божевільних ідей» нової фізики (Ейнштейн, Бор, Гайзенберг, Дирак та ін.), філософсько-літературній творчості Сартра («Нудота»), Гайдеггера («Лист про гуманізм»), Камю («Міф про Сизифа»). Але чи не найголовнішим виявом екзистенційної С. є історичний вибір людини. Історичне майбуття, наголошував С., не є чимось подібним до прикордонного стовпа, що стоїть у кінці шляху, воно є те, що з нього зроблять люди; хоч ми не можемо змінити минуле, але ми можемо щомиті надати йому іншого продовження. За Ясперсом, справді історичним змістом історії є унікальність і неповторність історичного процесу, а не загальне і повторюване в ньому.

СЕЛЛАРС (Sellars) Рой Вуд (1880-1973) – амер. філософ, один із засновників *критичного реалізму* і філософського натуралізму, навчався в Гартвїрдській теологічній семінарії, Вісконському та Чикагському ун-тах, пройшов додатковий курс навчання у Франції та Німеччині, з 1905 по 1950 – викладач Чикагського ун-ту (з 1923 – проф.). Осн. праці – «Критичний реалізм» (1916), «Еволюційний натуралізм» (1922),

«Філософія фізичного реалізму» (1932), «Рефлексія над американською філософією зсередини» (1969), «Відкинуті альтернативи» (1973) та ін. Реальність, за С., є «оформлена матерія», тому він керується «фізичним реалізмом», відповідно до якого «все існуюче існує в просторі й часі та є або фізичною системою, або в екзистенційному плані невіддільним від неї» С. категорично заперечує збіг об'єкта з чуттєвим «даним». Пізнавальний процес, за С., є моментом практики; сприймані речі виступають «вказівками» для сприймаючої людини. Вони є такими речами, які не просто сприймаються, але й «використовуються». Обравши практичну позицію в пізнанні, С. не приймає «теорію відображення» («теорію копій», за його визначенням). С. схиляється до «теорії відповідності», згідно з якою «характер стимулу повинен корелюватися зі специфічним змістом, що виникає під його дією», а сам зміст є «символізацією» на рівні сприйняття дії зовнішнього об'єкта. «Матеріалістична» (натуралістична) позиція С. в рамках критичного реалізму виводить його в «натуралістичну космологію». Термін «матеріалізм» С. приймає з певною засторогою (з огляду на нездатність новочасного матеріалізму відповісти на критику Берклі), тому він завжди супроводжує його уточнюючим означенням – «новий», або «реформований» матеріалізм. Висловлюючи в статті «Мої міркування про діалектичний матеріалізм» (1944) свої симпатії до марксистського матеріалізму, С. робить це з приводу практичного характеру Марксової філософії. Що ж до «матеріалістичної» діалектики, то С. надає перевагу ідеї еволюції природної реальності (діалектика є метод, тобто – суб'єктивний феномен, і тому аж ніяк не може бути «об'єктивною», як вважав Енгельс), зокрема запропонованої К. Ллойд Морганом і С. Александером ідеї «емерджентної» еволюції. Ідею емерджентної еволюції С. переформулює в натуралістичному варіанті – «первісним принципом мого поняття емерджентності, зауважує С., є віра в активну самоспрямованість фізичних систем від космічної неорганізованої основи вгору». Матеріалістична діалектика з її основними законами є, за оцінкою С., чимось середнім між апіорними принципами і сміричними узагальненнями. Він твердить, що «раціональна еволюція завжди краща, ніж порушення життєвого процесу і революція». Тому суспільний прогрес має бути забезпечений не революційними катаклізмами, а утвердженням принципів гуманізму.

СЕМАНТИКА МОЖЛИВИХ СВІТІВ – напрям у логічній семантиці та семіотичі, представники якого вважають дійсний світ одним із можливих. При цьому стверджується відсутність абсолютної істини і залежність істинності від спостерігача та континууму подій. Найвідомішими творцями даного напрямку є Річард Монтегю, Дана Скотт, Сол Кріпке, Яакко Хінтікка. Сьогодні С. м. с. тісно пов'язана з ідеєю віртуальних реальностей.

СЕМІОТИКА – наука про знакові системи, одна із специфічних міждисциплінарних наук ХХ ст. В основі С. лежить поняття «знак» – мінімальної одиниці знакової системи чи мови, що несе інформацію.

Основні принципи С. сформулював ще в ХІХ ст. амер. філософ Ч.С. Пірс. У ХХ ст. С. набула лінгвістичного ухилу під впливом ідей засновника структурної лінгвістики Ф. де Соссюра і засновника датського лінгвістичного структуралізму Луї Ельмслева та філософського ухилу під впливом ідей амер. філософа Чарльза Морріса.

У 1960-1970-х утворилося дві школи С. – французька (Клод Леві-Стросс, Альгірдас Іреймас, Цветан Тодоров, Ролан Барт, Юлія Кристева) і т. зв. тартусько-московська (Ю. Лотман, З. Мінц, І. Чернов – Тарту; В. Топоров, Вяч.Вс. Іванов, Б. Успенський, І. Ревзін – Москва).

Ч. Морріс виокремив три розділи С. – синтактику (чи синтаксис), що вивчає співвідношення знаків; семантику, що вивчає відношення між знаком та його значенням; прагматику, що вивчає відношення знаків з їх відправниками, одержувачами і контекстом знакової діяльності.

Найбільш фундаментальною й універсальною знаковою системою є природна мова.

У ХХ ст. С. стало супердисципліною. Оскільки величезну кількість шарів культури можна розглядати як мову, знакову систему, то з'явилася С. літератури, реклами, кіно, живопису, музики, моди, людської поведінки, культури тощо.

С. тісно зв'язана з логікою, зокрема з логічною семантикою Г. Фреге, Л. Вітгенштайна, Б. Рассела, Р. Карнапа, з аналітичною філософією в цілому, оскільки остання займалася насамперед інтерпретацією мови, із семантикою можливих світів, структурною і генеративною поетикою, з дослідженням віртуальних реальностей, з поетикою постмодернізму.

СИНЕРГЕТИКА (від грецьк. συνεργός – спільна дія) – один із провідних напрямків сучасної науки, міждисциплінарне спрямування наукових досліджень, що виникло в 1970-х. Основою С. є концепція нерівноважної термодинаміки або теорії нелінійних динамічних середовищ, що задає нову матрицю бачення об'єкта як складного феномена. Предметний ареал синергетичної парадигми реалізується «здалеку від рівноваги». Названа концепція спрямована на пізнання загальних закономірностей, що лежать в основі процесів самоорганізації в системах найрізноманітнішої природи (фізичних, хімічних, біологічних, технічних, економічних, соціальних). Сам термін «С.», запропонований Г. Гакеном, означає спільну дію багатьох підсистем, в результаті якої на макроскопічному рівні виникає структура і відповідне функціонування. Головні представники С. – Г. Гакен, І.Р. Пригожин, Г. Ніколіс, С.П. Курдюмов, І. Стенгерс, Р. Грехем, Дж.В. Хант, А. Боблоянц та ін. С. існує в кількох версіях, репрезентованих Гакеном, Пригожиним, Курдюмовим та ін. (Пригожин навіть користується замість терміна «С.» виразом «неврівноважна термодинаміка»), але ці версії – не альтернативи, а швидше взаємодоповнення. Становлення С. призвело до відкриття переваги процесів нестійкості у світі – «ми живемо у світі нестійких процесів» (І. Пригожин, Г. Ніколіс). С. наголошує на процесах «зародження упорядкованості або самочинної самоорганізації матерії, яка можлива лише в нерівноважних системах» (А. Боблоянц). У рівноважному стані системи «складність» її часток є імпліцитною («звернутою в нутро», за Пригожиним), «здалеку» ж рівноваги вона виявляє себе «назовні». У рівновазі молекула «бачить» лише своїх «сусідів», «здалеку» від рівноваги вона «бачить» всю систему разом. На «віддалі» від рівноваги хімічні реакції «відчувають» час (розрізняють минуле і майбутнє, відрізняють ліву сторону від правої). З позицій С. існує єдність мікро- і макросвіту. Проте попри фундаментальну єдність і взаємодетермінованість мікро- і макроскопічних процесів, у самоорганізуючих себе системах макроопис цих систем у жодному разі не зводиться до їх мікроопису. Так, зокрема, електрохімічні процеси головного мозку, з одного боку, і «ансамблі думок» – з іншого, є двома системами настільки ж якісно взаємопов'язаними, наскільки принципово незводимими одна до одної (Г. Гакен). Теза «порядок із хаосу» означає перетворення «хаосу» на категорію «хаотичної динаміки» (йдеться не про хаотичну – нестійку, «розсіяну» – поведінку

окремих молекул, але всієї системи). Больманове традиційне поняття «ентропія» змінює свій зміст (міру неупорядкованості). «Нині ентропія не зводиться лише до збільшення неупорядкованості, оскільки порядок і безлад виникають й існують одночасно» (Пригожин). С. дистанціюється від традиційного (лінійного) детермінізму, оскільки виникає новий статус категорії випадковості. У лінійній парадигмі випадковість тлумачиться як зовнішня, неістотна перешкода реалізації домінантного вектора еволюції. У нелінійних же системах саме випадкові «флуктуації» («збурення») у відношенні до даної системи стають іманентними чинниками еволюції. С. знімає альтернативність необхідності та випадковості, так само, як і альтернативність внутрішнього і зовнішнього. Фундаментальним механізмом реалізації нелінійності розвитку в С. є механізм біфуркації (поняття біфуркації вперше було висунуто Л. Ейлером і введене в математику А. Пуанкаре). При віддаленні системи від рівноважного стану – порогу стійкості – для системи відкривається кілька можливих шляхів розвитку (тут розв'язання рівнянь від обраного параметра стає математично неоднозначним). Таке критичне значення градієнта і називають «точкою біфуркації» (від англ. fork – «виделка»). Біфуркаційний перехід є ситуацією різкої (темпорально і змістовно) зміни характеру процесу. Біфуркація – джерело інновацій і диверсифікації, оскільки завдяки їй в системі виникають нові рішення. Отже, нелінійність системи створює ситуації неочікуваних – емерджентних, як їх називають філософи – змін спрямування плину процесів. Стохастичність світу разом із біфуркаційними механізмами й визначає непередбачуваність еволюції, так само як і необоротність часу. Точки біфуркації – точки максимальної «чуттєвості» системи як до зовнішніх, так і до внутрішніх імпульсів. У рівноважних (лінійних, стаціонарних) системах виникаючі тут флуктуації «гасяться» дією другого начала термодинаміки, примушуючи систему повернутися до вихідного (стаціонарного) стану. Флуктуація («збурення») тут «затухає» в часі, не лишаючи «слідів» у системі (Г. Ніколіс). Це «принцип підпорядкування порядку» (Гакен), «несприятливість системи до флуктуації» (Пригожин, Стенгерс). Тут панує лінійна каузальність (необхідність), а час реалізується тільки у своєму «теперішньому» параметрові. Зрозуміло, що здійснюються тут лише моральні можливості, що зроджують (необхідно) дійсність як сукупність умов для появи знову-таки реальної можливості тощо Але при наближенні системи впритул до точки

біфуркації ситуація змінюється принципово – флуктуації стають аномально сильними і закон великих чисел порушується (система стає нерівноважною, нестійкою), необхідність «зрощується» з випадковістю. Флуктуації тепер набувають належного стану критичності, щоб ініціювати процес самоорганізації однорідного, але нестійкого, стану системи – відбувається ефект посилення флуктуації. Важливим концептуальним положенням С. є фіксація теоретичної неможливості однозначного визначення перспективного вектора еволюції системи; але це не означає індетерміністичності синергетичної парадигми світу, – світ «порядку через хаос» не підпорядкований тільки лінійній причинності, але причини посилення малих подій аналізує раціонально (Пригожин, Стенгерс), просто істотною в С. виявляється не будь-яка випадковість, а лише та, яка існує «в умовах розвитку із загостренням за наявності при цьому нелінійного зворотного зв'язку».

Становлення в сучасному природознавстві синергетичної парадигми є по суті виникненням нової картини світу. Результати синергетичних досліджень вже сьогодні знаходять прикладне застосування в різних сферах реальності. Так встановлено, що біосфера в цілому і окремих своїх елементах існує у великою мірою неврівноважених системах, звідси – широка зацікавленість досягненнями С. з боку медицини і психіатрії (зокрема, афективні психози інтерпретуються як «фази нестабільної психіки»). Якщо ефективність досягнень С. у природничонауковій сфері не викликає особливих сумнівів, то соціально-гуманітарна сфера залишається полем дискусій (на рівні прикладних досліджень і тут серйозних проблем не виникає – дискусійною є головним чином сфера концептуально-методологічна). Йдеться про те, що суспільна реальність (соціум) як предметний аспект людської життєдіяльності (суспільні інститути – держава, політичні партії, культурно-освітні установи і т. ін., так само, як і суспільні форми життєдіяльності – економічна, політична, техніко-технологічна, управлінська та ін.) виступає по відношенню до окремої людини (особистості) як зовнішній феномен – звідси добре відомий філософії (особливо починаючи з ХІХ ст.) ефект «відчуження» – конфліктного протистояння предметної та духовної складових людського існування. Саме в предметних сторонах соціальності («надіндивідуальному» її змісті) досить ефективно «працюють» досягнення С., тому, оптимістично оцінюючи перспективи застосування С. у суспільних явищах, Пригожин і Стенгерс

настійно застерігають від прямих аналогій між С. і гуманітаристикою, оскільки такі аналогії «величезною мірою спрощують ситуацію», а Г. Кюперс прямо заявляє, що екстраполяція синергетичного підходу на соціогуманітарну сферу є неправомірною. Висунута С. програма «нового синтезу», що знімає суперечність між «двома культурами» (природничонауковою і гуманітарною), має на увазі «розпад суб'єкт-об'єктної опозиції», сформованої новочасним (картезіанським) гносеологізмом. З такою вимогою збігається і позиція *екзистенційної філософії*, що здійснила енергійний «онтологічний поворот» у 2-й пол. XIX ст. «Наша фізика передбачає, що спостерігач перебуває всередині спостережуваного ним світу. Наш діалог з природою буде успішним, якщо він відбувається всередині природи» (Пригожин, Стенгерс). Практично це збігається з тезою М. Гайдеггера про те, що людське існування «меншає близько буття», через що людська ситуація адекватно виявляє себе в екзистенціалі «в-світі-буття» («in-der-Welt-sein»).

СИТУАЦІЯ – безпосередній результат взаємодії духовної та природної реальностей, що виявляє себе своєрідною «інерцією» природного буття стосовно активності духовної енергії людського існування (*екзистенції*) в його прагненні подолати «опір» природи щодо освоєння її людиною. С. слугує своєрідним «лакмусовим папірцем» оприявлення протистояння *свободи* і *необхідності*, як специфічних детермінант духовної та природної реальності. Це означає, що свобода існує тільки в С. Не зустрічаючи «опору» своїй діяльності, людина (а отже, і її свобода) «розчиняється в небутті», оскільки зникає «дистанція» між метою та її здійсненням. У свою чергу, сама С. має сенс лише у відношенні до свободи. Так, С. виявляє себе вже самим фактом народження людини в певний час у певному місці (людина не вибирає факт свого народження). До С. належить і все минуле (людина не здатна змінити своє минуле), просторово-часові обставини людського існування, здобутки духовної та матеріальної культури попередніх поколінь та ін. Але людина може надавати названим виявам С. іншого значення або іншого продовження – в цьому реалізується її свобода. Свобода (і подолання С.) не залежить від успішності самої дії. Навіть «закутий у кайдани в'язень» (Сартр) залишається вільним, адже він не позбавлений здатності вибору (а тому і свободи). Він може або погодитись із фактом свого ув'язнення (примиритись із С.), або не погодитись

і бути щомиті готовим до втечі. С., отже, є мінливим феноменом, постійно порушуваною (через завдання їй людиною все нових і нових значень) і водночас так само постійно відновлюваною «рівновагою» духовної та природної складових буттєвої гармонії. Принципове порушення цієї рівноваги (екологічна криза, ядерна війна тощо) загрожує знищенням самого людського світу.

«СИТУАЦІЯ ПОСТМОДЕРНУ» («La condition postmoderne: Rapport sur le savoir», 1979) – робота Ж.-Ф. Ліотара, маніфест постмодерної філософії, в якому вводяться основні постмодерні терміни – «метанаратив», «метарозповідь» (як основний концепт) і утворені, похідні від нього: «метаповіствування», «метадискурс», які відіграють роль своєрідної «системи поясень», організують життєдіяльність та функціонування суспільства, – релігія, наука, філософія, культура. Метанаративи мають чотири основні характеристики: не допускають сумніву у власній легітимності; претендують на універсальну значущість; свою явну форму отримують лише у філософії; виступають критеріями для легітимації наукового знання. Характерною рисою епохи постмодерну постає ерозія віри в метарозповіді, які легітимують, об'єднують та тоталізують уявлення про сучасність, у той час як філософія модерну, на думку Ліотара, була носієм фундаментальних наративів («діалектика духу», «емансипація людства», «герменевтика смислу», «визволення суб'єкта»), які склали світоглядне та гносеологічне підґрунтя усіх сфер модерної культури. Метанаративи, на відміну від міфів, мають вектор спрямованості пошуків такої легітимності не в минулому, а в майбутньому. Тому сучасність для Ліотара – це проект, спрямований у майбутнє. У Ліотара з'являється термін «Освенцим», який означає знищення проекту сучасності; саме «Освенцимом» відкривається «постсучасність», і ніяка віра після нього вже неможлива. Уцілілими після «Освенцима» залишаються лише мікронаративи, оскільки вони не мають ніякої легітимуючої сили. Прогрес науки, характерний для постсучасності, призводить до появи множини мовних ігор, які характеризуються виключно локальним детермінізмом, а тому вони не можуть претендувати на роль універсального метадискурсу. Завдяки співіснуванню в сучасну епоху різноманітних «локально-релевантних мовних ігор», що виступають як жанри дискурсу, для сучасної філософії характерним стає радикальний плюралізм, а основною вимогою

моменту — реконструкція тотожності та утвердження чистої відмінності, відкидання таких лозунгів модерну як «єдність», «цілісність», «всезагальність» тощо. Ці відмінності не редукуються, їхнє завдання — не допустити встановлення диктатури одного жанру над іншими. Постмодерн знаходиться в безперервному пошуку нових уявлень, але не для того, щоб ними насолодитися, а щоб дати краще відчути, що існує і дещо таке, яке не можна уявити.

«СЛОВА ТА РЕЧІ: АРХЕОЛОГІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК»

(«Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines», 1967) — робота *М. Фуко*, в якій розглядається проблема людини в історії та проблема обставин, через які в історії західноєвропейської культури Нового часу відбувались кардинальні переломи в розумінні людини. Фуко аналізує обставини, що уможливають нетрадиційні порівняно з європейським «єгоцентризмом» способи соціального життя, інші цінності, ідеали. Він виходить із концепції мовленнєвого характеру свідомості й редукує діяльність людей до «дискурсивних практик», тому в кожній історичній епосі має існувати специфічне «проблемне поле» досягнутого на даний період рівня культурного розвитку, знання, що утворюється з дискурсів різних наукових дисциплін. Сукупність дискурсів утворює єдину систему знань — епістему. Фуко пропонує власну «археологію», яка виокремлює епістемати, на заміну історичному знанню кумулятивного типу, яке описує ті чи інші зміни, не виясняючи умови їх можливості. Фуко визначає в культурі Європи Нового часу три «епістемати»: ренесансну (XVI ст.), класичну (раціоналізм XVII-XVIII віків) і сучасну (з кін. XVIII — поч. XIX ст. і до нашого часу). Головний впорядковуючий принцип всередині кожної епістемати — співвідношення «слів» і «речей». У ренесансній епістемі слова і речі тотожні між собою, навіть взаємозамінні (слово-символ). В епістемі класичного раціоналізму слова і речі співвідносяться вже опосередковано (слово-образ). У сучасній епістемі мова замикається на самій собі, виявляє своє самостійне буття (слово-знак в системі знаків).

Абсолютизація мовленнєвого характеру свідомості призводить до висновку про «смерть суб'єкта», «зникнення» людини із сучасної культури. Самостійний автор, нетрадиційна людина, яскрава особистість — той, хто має з'явитися внаслідок «відродження» суб'єкта — власне об'єкт інтересів Фуко.

«СЛОВО І ОБ'ЄКТ» («Word and Object», 1960) – книга представника амер. неопрагматизму В. Куайна, яка є результатом його досліджень проблем теорії мови впродовж 1953-59. Це одна з найвпливовіших праць з аналітичної філософії – збірка, до якої увійшли лекції з курсу філософії мови, прочитані Куайном у багатьох ун-тах світу. «С. і О.», яку присвячено Р. Карнапу, трактується як спроба синтезу поглядів Карнапа та Нейрата. Основна проблематика праці – теорія значення, інтерпретація та переклад, онтологічна проблематика.

Теорія значення Куайна окреслилась вже в роботі «З логічної точки зору» (1953). Спираючись на прагматичний аспект мови, Куайн виходив з поведінкового методу дослідження. Оскільки ми не можемо проникнути в голову суб'єкта-інформанта, то мусимо робити висновок про лінгвістичні значення по тому, що спостерігаємо – поведінці суб'єкта. Вводячи поняття «стимульне значення», К. у першій главі книги сказав: «Наші зовнішні подразнення – наш ключ до зовнішнього світу». «Стимульне значення висловлювання» – клас стимулів визначеного роду, що спонукають людину погодитись із висловлюванням.

Важливі аспекти інтерпретації та перекладу розкриваються в ході рішення проблем перекладу текстів на іншу мову (теза Куайна про неможливість перекладу). Куайн наводить приклад вивчення європейським антропологом іншої мови. Антрополог, вказуючи на предмети (метод остенсії), запитує аборигенів, як вони називаються їхньою мовою. Так складається словник для розуміння іншої мови. Але, за Куайном, радикальний переклад залишається все ж неможливим. Такі переконання Куайна вплинули на Девідсона з його твердженням про неможливість радикальної інтерпретації.

Куайн вказав на три причини неможливості точного перекладу: невизначеність поняття «істина» (різні теорії істини передбачають різні підходи до перекладу); невизначеність логічної форми речень (навіть всередині співмірних теорій функціонують різні сингулярні терміни); невизначеність референції. Він наголошував, що концептуальна схема мови визначає онтологічні характеристики світу. Мовні словники не перекладаються, оскільки мають різну онтологічну базу. У цьому зв'язку Куайн зауважував, що про розумові об'єкти мало що можна сказати, коли не закріпити їх словами, оскільки те об'єктивне, яке ми можемо отримати, з'являється тільки після слів. Слова супроводжують

думки про що завгодно, і лише тією мірою, в якій думка відбита у слові, ми можемо чітко усвідомити її.

Критично аналізуючи погляди Куайна, рос. філософ В.А. Лекторський звертав увагу на те, що насправді, будь-яке відношення елементів даної мовної системи може розглядатися і як відношення значень (важливо не забувати, що з погляду Куайна значення не знаходяться поза лінгвістичною сутністю, а належать даній мові й відображають взаємовідношення її елементів) і як фіксація певного поза лінгвістичного змісту, тобто, знання про світ. Поза знанням про світ не існує значень елементів мови.

СЛОТЕРДАЙК (Sloterdijk) Петер (нар. 1947) – нім. філософ та культуролог. Став широко відомим завдяки праці «Критика цинічного розуму» (т. 1-2, 1983). С. представляє цинізм у контексті своєрідної «ментальної історії», що має своїми епіфеноменами події історії політичної, культурної, церковної тощо. Він висуває концепцію двох основних полюсів історії філософії, двох констант історії та форм полемічної свідомості «низів» і «верхів». Перший – це кінізм як плебейська антитеза іdealізму, філософія життя кризових часів, школа обмеження потреб, збереження серйозної й навіть патетичної позиції стосовно істини за всією зовнішньою неповагою до авторитетів, усталених думок, до ідентичності як такої. Другий – це така надломлена форма свідомості як цинізм, який розуміється як ідеологія, що заспокоює совість споглядача перед злом і стражданням світу. Історія цього протистояння починається з полярної протилежності Платона і Діогена. Кінічна філософія для С. – це філософія антираціоналістична. Одне з надзавдань його книги – «з усіх боків дослідити зв'язки між цинізмом і раціоналізмом». Він пропонує замість «грандіозних теоретичних систем» «велику філософську клоунаду». На думку С., вислів «знання є влада» в XIX ст. поховав філософію як «любов до мудрості». Симбіоз влади та знання, який утворився в епоху розквіту Просвітництва, викликав «морально-політичну драму XX ст.». Ім'я цьому симбіозу – ідеології, і саме вони стають могильниками філософії. С. виступає опонентом Ю. Габермаса з його ідеєю «Модерна як незавершеного проекту» та теорією комунікативної дії. Просвітництво, за С., зазнало загальної та нищівної поразки, в якій має звинувачувати перш за все само себе. «Критика цинічного розуму» вимальовується

як критика Просвітництва, яке, завдячуючи своєму надмірному раціоналізму, не помітило власного сповзання за межу добра і зла, власного поступового перетворення на цинічну свідомість. Водночас С. виходить з того, що боротьба з хибною свідомістю (владою, традиціями, забобонами) – має відбуватись з використанням тих самих методів, на які критика наражалася в цій боротьбі – отже, подолати цинізм панів можна лише цинізмом підлеглих. С. формулює поняття «філософія полярності», протиставляючи його гегелівській діалектиці й розглядаючи як «космологічно-споглядальну теорію», в якій «нема нічого такого, що нагадувало б про діалектичне відношення “суб’єкт-об’єкт”». Це велика ритміка, яка «намагається схопити життя і космос як безустанну зміну фаз і станів буття, в якій відбувається прихід і відхід – як приплив і відплив, цикли небесних тіл, радість і смуток, життя і смерть». У більш пізніх роботах С. намагається осмислити практику встановлення світової однополярності («Якщо Європа прокипиться. Розмисли про програму світової влади наприкінці епохи її відсутності», 1994; «В одному човні. Дослід про гіперполітику», 1995 та ін.).

СМЕРТЬ – один із сюжетів сучасної філософської парадигми, що тематизується при осмисленні категорій «людське існування», «час» («темпоральність»), «доля», «конечність» та ін. У філософії *Гайдеггера* С. – визначальний екзистенціал людського життя, яке тлумачиться як «життя-що-прямує-до-С.» (Leben-zum-Tode). С., отже, є позитивним критерієм життєвості (і суб’єктивності як такої), оскільки безпосередньо фіксує межі екзистенціювання індивідуальної («своєї») самості (selbstein) людини, конкретизуючи напрям шину людського існування в майбутнє; останнє є справжнім (справді притаманним Dasein) типом часовості, на відміну від «світового» і «вulgарного» часу. У Сартра С. (як і народження) є абсурдом, оскільки не є предметом вільного вибору і тому не є специфічно людським «проектом». Адже вибір діє в межах людського існування, а С. лежить за рамками цих меж. Подібним же чином С., як негачія життя, стає знаком позбавленості будь-якого сенсу і в Камю (див. питання про самогубство як «основне питання філософії» в праці «Міф про Сизифа»). Істотну роль відіграє несвідомий потяг до С. («Танатос») і в психоаналізі *З. Фрейда*.

СМЕРТЬ СУБ'ЄКТА – вислів, уведений М. Фуко в роботі «*Слова та речі*», результат структуралістського погляду на людину, життя якої, і в першу чергу мислення, значною мірою є суспільно обумовленим. Суб'єкт є носієм певної соціально-економічної, культурної, духовної, політичної, ідеологічної позиції, що надає йому суспільство. В умовах надмірної детермінації людина «втрачає» індивідуальне, тобто «помирає». Фуко, відчуваючи рамки, за якими такий «теоретичний антигуманізм» втрачає сенс, у пізньому періоді наукової діяльності розробляє концепцію усіх можливих шляхів виходу суб'єкта з кола детермінації.

СТАЛІН (Сталин) (справж. прізвище – Джугашвілі) Йосиф Віссаріонович (1879-1953) – рос. політичний діяч; розвинув рос. версію марксизму до тоталітарної концепції філософії, т. зв. *діалектичного та історичного матеріалізму* (див. *вступну статтю до розділу V*).

СТАЛІНІЗМ – різновид тоталітарної ідеології, що склалася в 1930-40-х у СРСР під офіційною назвою «*марксизму-ленінізму*». Філософською базою С. стало zdeформоване в натуралістичному вульгарно-соціологічному дусі філософське вчення К. Маркса. Названа деформація накреслилася вже в 70-80-х XIX ст. у творчості Ф. Енгельса і була продовжена його рос. послідовниками Плехановим і Ульяновим (*Ленінізм*). Останній, проголосивши себе «творчим марксистом», спрямував подальший розвиток «творчого» (насправді – вульгарного) марксизму в тоталітарне річище. *Сталін* (Й. Джугашвілі), прийшовши до влади в партії й державі після смерті Леніна (1924), завершує в праці «Про діалектичний та історичний матеріалізм» (1938) формування тоталітарної філософії *діалектичного та історичного матеріалізму* («діамату» та «істмату»). Останній, за Сталінін, «є світоглядом марксистсько-ленінської партії». Тим самим, продовжуючи ленінський «принцип партійності філософії», Сталін фактично ототожнює філософію з політичним вченням. Діамат у сталінському тлумаченні є філософським вченням про природу, яка розуміється універсально, як «реальність взагалі» (ось де натуралістична основа С.). Поширення законів натуралістично витлумаченого діамату на суспільство (яке тим самим фактично стає частиною природи) утворює істмат. Таким чином, вивчаючи закони суспільства (істмат), які виявляються просто різновидом законів природи (діамат), люди

отримують «правильний орієнтир» у житті. Такою є внутрішня «логіка» С. Отже, маємо «залізну» (тоталітарну) логіку життя (політичної діяльності): правильне політичне рішення – це не просто результат мислительної (хай істинної) діяльності, це – закон самого буття. Адже, щоб «не помилитися в політиці», треба спиратися на закони суспільства (істмат), які, у свою чергу, є законами самого буття (діамат). Звідси само собою зрозуміло, що будь-яке міркування, яке суперечить рішенням партії (вони ж виражають закони самого буття!) автоматично стає відступом від істини. Оскільки ж істина відображає інтереси більшості людей («прогресивного людства») – народу, то відступ від такої істини робить автора подібної самостійної думки одразу ж «ворогом народу», а з ворогами, як відомо, не церемоняться. Філософія діамату та істмату, проголошувана «вершиною світової філософської думки», єдино науковою і тому «єдино істинною» філософією, вказувала на вищу мету історичного розвитку світової історії – і це була головна істина марксизму-ленінізму. Проте саме вона і виявилася реально нездійсненою утопією, чимось на кшталт кантівської «регулятивної ідеї». Саме тому зусилля, спрямовані на будівництво комунізму, попри всі величезні витрати матеріальних сил, попри невідомий ентузіазм мас радянських людей перших десятиліть комуністичного будівництва, не могли дати бажаного ефекту. Але фанатична віра догматично налаштованого комуністичного керівництва причину неефективності комуністичного будівництва вбачала у свідомому опорі «ворогів народу» (адже ні на мить догматична віра не дозволяла припустити принципової нездійсненності «світлого комуністичного майбутнього»). Тож ширилися репресії, зростав терор, аж поки радянське тоталітарне суспільство не впало під вагою труднощів, що стрімко зростали внаслідок принципової недосяжності поставленої утопічної мети.

СТРОСОН (Strawson) Пітер Фредерік (нар. 1919) – брит. філософ-аналітик. Проф. Оксфордського ун-ту (1968-88).

У ранніх роботах критикував теорію дескрипцій Б. Рассела за неврахування розмаїття способів і контекстів уживання речень, а також семантичну теорію істини А. Тарського з позицій лінгвістичної філософії. За С., поняття «істина» не фіксує фундаментальних семантичних характеристик, а використовується насамперед для вираження

нашої згоди щодо того, що говориться. Він вважав, що формально-логічні числення висловлювань і предикатів недостатньо багаті для вираження структури і властивостей природної мови. Також критикував спроби дати строге логічне обґрунтування принципу індукції, вважаючи його необхідною стороною людської раціональності як такої.

С. є ініціатором «реабілітації» традиційної філософської проблематики в англосаксонській аналітичній філософії. З кін. 50-х його наукові інтереси зосереджені на розробці теорії «deskриптивної метафізики». У книзі «Індивіди» (1959) відповідно до позиції «здорового глузду» стверджує базисний характер понять, матеріального об'єкта й особистості в «концептуальній схемі» пізнання. Без першого поняття, на його думку, була б неможлива ідентифікація одиничних об'єктів (партикулярностей), без другого – ідентифікації різних станів свідомості людини. «Deskриптивну метафізику» він протиставляє «ревізуючій», яка намагається змінити зв'язку між елементами концептуальної схеми. Для нього характерне пристосування окремих положень кантіанства (теорія досвіду, «трансцендентальна аргументація») для цілей аналітичної філософії. Він дав оригінальну інтерпретацію «Критики чистого розуму» Канта, що викликала широкий резонанс. У ряді пізніх публікацій досліджував проблеми етики, розробляв типологію різних видів філософського натуралізму, до якого відносив й свою власну позицію, підкреслюючи її нередукаціоністський характер.

СТРУКТУРА (від лат. *structura* – побудова, розташування, лад) – 1) Ключове поняття методології *К. Леві-Стросса*. Дослідити на структурному рівні означає виділити елементи цілого на такому рівні абстракції, який дозволяє відволіктися від якісної специфіки елементів. Дослідити не варіативність змісту (відволіктися від змісту одиничного), а взаємовідношення форм. Досліджуючи взаємовідношення між суб'єктами, можна ефективніше вивчити самих суб'єктів, оскільки «організація одних визначає організацію інших». Головна гносеологічна процедура у вивченні туземної культури – визначити структуру, зрозуміти певний розумовий реєстр цієї культури, тобто формулу, яка описує зв'язок основних знакових розрізень. Леві-Стросс на основі певної моделі мовних зв'язків встановлює відповідні родинні відносини, далі аналізує форми мислення і будує теорію

міфів. Достойнство структурного методу, за Леві-Строссом, в тім, що він дозволяє звести велику різноманітність типів людських суспільств до кількох основних принципів.

2) Термін, яким користується *М. Фуко* (поряд із термінами «система», «елемент», «визначаючий», «визначений») в працях періоду «археологічних» пошуків». У «*Словах і речах*» термін «структура» застосовується для опису тих або інших епістемічних фігур, притаманних різним епохам. Фуко намагався ввести структурний аналіз у такі сфери, де він раніше не застосовувався, а саме: в галузь історії ідей, історії пізнання, історії теорій.

СТРУКТУРАЛІЗМ — загальна назва комплексу напрямків, що виникли в гуманітарних науках поч. ХХ ст. як спроба пошуку та експліцитного опису структури досліджуваних об'єктів. Структурний метод дослідження сформувався в лінгвістиці. Швейц. вчений Фердинанд де Соссюр у своєму «Курсі загальної лінгвістики» запропонував ідею системності мови: в лінгвістиці не існує ізольованих термінів, всі вони пов'язані між собою і пріоритет належить системі. Ідеї де Соссюра розвивали лінгвістичні школи — Празька (Б. Гавранек, С.О. Карцевський, В. Матезіус, Б. Трнке, М.С. Трубецької, Р.О. Якобсон), Копенгагенська (Л. Єльмсев, В. Брендель, Х. Ульдаль), Американська (Н. Хомський). У 30-40-х відбувається поєднання лінгвістики із семіотикою і перехід до вивчення означаючих структур та механізмів.

На матеріалі різних сфер пізнання (літературознавства, етнографії, історії, мистецтвознавства, психології, соціології) структурний аналіз дозволяв відтворити та проінтерпретувати всезагальні форми в безособовому, об'єктивованому плані, відкидаючи психологізм, історико-часові установки.

На межі 50-60-х С. усвідомлюється не лише як метод, а й як переосмислення ідей класичного раціоналізму. С. теоретично оформлювався як протипага екзистенціально-персоналістським концепціям та класичному європейському раціоналізму (що утвердився від XVII ст.) взагалі. Методологічно структуралізм орієнтований на зближення наук про людину з природничими науками. У соціально-культурному плані С. є інтелектуальною реакцією на позитивізм і довіру прогресові, що були характерні для філософії Нового часу.

Головними теоретичними джерелами С. вважається філософія Канта, а саме можливість багатозначної інтерпретації терміна «трансцендентальне»; філософія Кассіраера періоду «символічних форм», у якого С. успадкував поняття «символічна функція»; загальнометодологічна установка Гуссерля на пошук «коренів» науки й філософії. Серед франц. джерел С. – неораціоналістичний напрям епістемологічної школи (Г. Бапляр, Жорж Кангільем) з її опорою на історію позитивних наук. На відміну від попередніх концепцій, що звертали головну увагу на людину як вільну самодіяльну істоту, потаємну сутність, яка не може бути пізнана наукою, антропологічна проблематика в межах С. набуває принципово іншого вирішення. У дослідженні й розумінні історії, науки, мистецтва структуралістська методологія передбачає їхній розгляд поза соціальним виміром й залишення поза увагою індивіда як об'єкта творчості. Для розуміння людини необхідно брати до уваги як момент «свідомості», так і «несвідому природу колективних феноменів». Несвідоме має бути розглянуте структурно – засобом виявлення механізмів функціонування мови. У центрі дослідницької уваги – незалежні від індивідуальної суб'єктивності параметри людського буття – механізми зв'язку індивідуального в структурі всезагального. Синхронний зріз реальності, аналіз несвідомого як колективного несвідомого і всередині цього аналіз мови як первинного і найзагальнішого шабля людської культури – три виміри, що складають простір С. Синхронний контекст дослідження – поза історією, поза динамікою, на думку структуралістів, дає змогу краще схопити і дослідити історичні відмінності.

Клоду Леві-Строссу належить ідея застосування методу структурної лінгвістики в етнології для аналізу стійких первісних культур. Впроваджена ним нова дисципліна – структурна антропологія – мала підтвердити світоглядну концепцію «надраціоналізму» Леві-Стросса як зняття протилежності емоційного і рефлексивного рівнів. Такий підхід, на думку Леві-Стросса, єдиний здатний охопити і пояснити всі типи наявних ментальностей. На матеріалі дослідження міфів південноамер. племен він довів логічність мислення «примітивної» людини. За Леві-Строссом, логічний зміст і послідовності народження міфів полягає в поступовому опосередкуванні протилежностей життя і смерті, рослинного і тваринного та ін. (бінарні опозиції). А тому мислення первісної людини не примітивне, а має свою логіку і є особливим типом раціоналізму.

Історик науки Мішель Фуко усвідомив місце С. в контексті європейської філософії («*Слова і речі*»). Від проблем психіатрії, соціальної обумовленості поняття «психічна хвороба» Фуко переходить до дослідження універсальних значущих рівнів культури, які детермінують індивідуальність у будь-який культурний період. Програма «археології знання», що охоплює весь його творчий шлях, має на меті пояснити зміни в соціальному досвіді людства. Важливо дослідити сукупність умов, за яких знання виступає саме в такому вигляді в даному місці й у даний час – зробити синхронний аналіз, абстрагований від історичних подій і особистості дослідника.

Засновник лінгвістичного психоаналізу Жак Лакан у своїй програмі нового прочитання Фрейда пропонує досліджувати несвідоме за типом мовного аналізу. Її головний предмет дослідження – роль мови і символу в структурі несвідомого. Внутрішній структуруючий механізм об'єднує всі форми психіки, функціонує подібно мові. Співставлення несвідомого з мовою дає можливість раціонального осягнення несвідомого. Користуючись фрейдівською методологією, Лакан вводить трьохчлен «реальне-уявне-символічне» як певну першооснову буття, де «символічне» є сферою, що цілком обумовлює індивідуальну культурно-історичну практику.

Р. Барт розвиває постулати структурного аналізу у сфері сміології. Він виходив із розуміння культурних феноменів – від буденного мислення до мистецтва і філософії – як таких, що закріплені в знаках, і представляють мовленнєві механізми, які необхідно пояснити. Оскільки людина наділяє «значеннями» весь світ, отже, семіологія може в рамках своєї дослідницької сфери стати «наукою про суспільство».

Методологічна структуралістська установка, коли суб'єкт під час дослідження «виноситься за дужки», або «губиться» через детермінованість структурами, набула свого часу критики та отримала назву «теоретичний антигуманізм». Світоглядний С. виявляється включеним у політичний контекст після громадського руху травня-червня 1968. Сприймавши лозунг «Структури не виходять на вулиці» як один із приводів для самокритики з метою відшукання «вільного простору» для самовиявлення індивіда, С. у 70-80-х власним «переродженням» відкрив наступний етап власного розвитку – постструктуралізм.

«СТРУКТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ» («Anthropologie structurale», 1958) – праця франц. філософа та етнолога К. Леві-Стросса, назва якої відображає нову дисципліну, запропоновану дослідником. Структурна антропологія – це необхідний і своєчасний етап розвитку знання про людину.

У «С. а.» Леві-Стросс пропонує головні положення своєї світоглядно-наукової програми: аналізує відносини між антропологією, соціологією, етнографією, історією; доводить актуальність етнології як синтезу етнографічного і культурологічно-соціального дослідження; обґрунтовує сутність та правила структурного методу дослідження, а також його переваги і актуальність. Запропонований Леві-Строссом «надрационалізм» має на меті зняти «архаїчну» суперечність емпіризму і раціоналізму в історії філософії. Це можливе через звернення до особливого об'єкта дослідницького аналізу – міфічної сфери – фундаментального засобу людської свідомості встановлювати гармонію з людиною і світом.

СУБІРІ (Zubiri) Ксав'єр (1898-1984) – ісп. філософ, представник *Мадридської школи*. Осн. праця: «*Природа, історія, бог*» (1944).

У своєму вченні продовжує розробляти антропологічно-екзистенційні ідеї Ортеги-і-Гассета та Гайдеггера, феноменологію Гуссерля, поєднуючи їх з антропологією схоластичної традиції та релігійною філософією томізму. Одна з головних проблем філософії С. – духовна криза сучасності, її причина – розвиток наук, які зайняли пеналезне їм місце, і люди очікують від них розв'язання онтологічних проблем. Як наслідок цього – розчарування особистості в раціоналізмі й дезорієнтація її в сучасному світі. Вихід із кризи особистості С. вбачає у спрямованості людини до Бога, в реалізації особистості як божественного замислу («*релігація*»).

Філософія С. спрямована проти науково-позитивістського типу мислення, який дає можливість людині володіти певною множиною істин, в результаті чого вона втрачає «Єдину істину буття». Відправною точкою міркувань С. стає поняття реальності як єдиного цілого, яка має бути досягнена не через об'єкти пізнання людини (як це пропонує конкретна наука), а в цілому. Причому, таке пізнання може бути певним чином структуроване, проходити відповідні етапи. Перший етап – це актуалізація – чуттєве сприйняття, первинне розуміння реальності

посередництвом чуттєвого розуму. Другий етап – співвідношення реальних речей в логосі. Третій етап – це рух від реально пізнаних речей до визначально даної, чистої та простої реальності, який здійснюється розумом.

СУБЛІМАЦІЯ (від. лат. *sublimare* – підносити) – поняття, що у фізиці означає безпосередній перехід при нагріванні твердої речовини до газоподібного стану, минаючи стадію рідини; перенесене у філософію означає витончення, одухотворення. У психоаналізі З. Фрейда – перетворення витісненого статевого потягу в духовну діяльність, здебільшого у сфері релігії, метафізиці або мистецтві. Саме в цьому смислі психоаналіз пояснює діяльність у сфері культури. У метафізиці *М. Шелера* – сприйняття *духом* необмеженого притоку енергії від *пориву*, «сублімування енергії життя». Згідно з Шелером, «початкове співвідношення між вищими (або нижчими) формами буття та категоріями цінностей і силами, в яких здійснюються ці форми, характеризується положенням: «Нижче із самого початку являється могутнім, вище – безсилим». Кожна більш висока форма буття безсила стосовно більш низької, і здійснюється не власними силами, а силами нижчої форми. Життєвий процес є оформлений в собі часовий процес, який має власну структуру, але здійснюється він виключно матеріалом і силами неорганічного світу. В аналогічному відношенні знаходяться дух і життя. Дух, звичайно, може здобути міць через процес сублімації... Але із самого початку дух не має власної енергії. Вища форма буття, так би мовити, «детермінує» сутність і сутнісні сфери світоустрою, але здійснюється вона через посередництво іншого, другого принципу, який також із самого початку властивий першосущому – пориву».

СЦЕНТИЗМ ТА АНТИСЦЕНТИЗМ (від лат. *scientia* – наука) – протилежна спрямованість філософських і культурологічних досліджень ХХ ст. (у популярній літературі відома як полеміка «фізиків» і «ліриків»). Для С. характерна впевненість у винятковості наукового (природничонаукового) знання, як нібито єдиного здатного творити об'єктивне, достеменне і точне знання. Взірцем такого роду знання С. вважає результати і методи природничих наук і техніки. Гарант вірності названої позиції С. – неопозитивістська філософія й технокра-

тичні концепції. А. заперечує універсалістські претензії С., вказуючи на нездатність С. дати адекватні відповіді на філософські проблеми людини (див. різноманітні напрямки і версії *екзистенційної філософії* й антропологічної філософії).

СЬОРЛ (Searle) Джон (нар. 1932) — амер. філософ, представник аналітичного напрямку в сучасній західній філософії. З 1959 викладає в Каліфорнійському ун-ті в Берклі. Зазнав впливу ідей лінгвістичної філософії Дж. Остіна, яку розвинув і удосконалив у книзі «Мовні акти» (1969).

В основі розробленої ним класифікації головних видів дій, вироблених мовою, лежить поняття «ілокутивна мета». С. вважав, що число дій, вироблених за допомогою мови, обмежене: ми повідомляємо іншим про якийсь стан справ, ми намагаємося змусити інших зробити щось; ми беремо на себе зобов'язання зробити щось, ми виражаємо свої почуття; за допомогою висловлювань ми вносимо зміни у світ. Мовне значення, за С., властиве не ізольованим словам чи реченням, а їхньому відтворенню в рамках цілісного «мовного акту» в процесі міжособистісної комунікації.

Подальший розвиток теорії «мовних актів» С. був пов'язаний, по-перше, з розробкою формального апарату «ілокутивної логіки», по-друге, зі зближенням самого поняття «мовний акт» із поняттям «інтенціональність». За лінгвістичною структурою «мовного акту» можна міркувати про інтенціональність. Тому філософію мови С. розглядає як галузь філософії свідомості. Здатність «мовних актів» представляти об'єкти і стан справ у світі — інтенціональна здатність свідомості. С. є критиком фізикалістських теорій тотожності ментального й тілесного, а також будь-яких різновидів картезіанського дуалізму. Свідомість він розглядає як каузально емерджентну властивість мозку, хоча не відкидає й її суб'єктивного характеру. Свідомість створює крапці можливості для розпізнавання ситуацій, ніж несвідомі механізми психіки. Суб'єктивність свідомості для С. — онтологічна, а не епістемологічна категорія. Серед головних властивостей свідомості він називає інтенціональність, темпоральність, єдність, суб'єктивність, структурованість і соціальність. С. критикує комп'ютерні моделі свідомості, підкреслюючи, що, оскільки програми є синтаксичні, а свідомості внутрішньо властивий ментальний зміст (семантика), то з цього випливає, що комп'ютерні програми самі не можуть

представляти процесу свідомості. Обчислювальні процеси є абстрактними, формальними і підлягають інтерпретації суб'єктом, який має свідомість.

ТАРСЬКИЙ (Tarski) Альфред (1902-1983) – представник Львівсько-Варшавської школи, польськ. математик і філософ. Нар. у Варшаві. Закінчив Варшавський ун-т, з 1926 викладав у цьому ж ун-ті, у 1939 емігрував до США, де читав лекції у Гарвардському ун-ті, Принстонському ін-ті вищих досліджень, з 1946 – проф. Каліфорнійського ун-ту (Берклі). Помер у Берклі.

Філософські погляди Т. сформувалися під впливом С. Лесьневського, Я. Лукасевича і Т. Котарбінського. На початку 20-х одержав ряд результатів у галузі пропозиціональної логіки, зокрема аксіоматичне формулювання імплікативного фрагмента класичної логіки висловлювань. У 1925-29 дав точне визначення дедуктивної системи і довів ряд теорем, що встановлюють властивості дедуктивних систем. У сер. 30-х розробив числення дедуктивних теорій. До числа метаматематичних результатів Т. відносяться також розробка методу елімінації кванторів, доведення можливості розв'язання елементарної теорії дійсних чисел і елементарної геометрії. Т. зробив значний внесок у розроблення теорії моделей (узагальнення теореми Льовенгейма – Сколема) та в теорію визначення понять. В історію математики Т. увійшов як засновник т. зв. «західної» (каліфорнійської) школи теорії моделей.

Найбільш відомим результатом Т. є розроблена ним семантична концепція істинності, що висунула його в число провідних логіків і філософів ХХ ст. Т. показав, що для кожної з мов ми можемо визначити предикат істинності, який можна доказово застосувати до всіх істинних речень мови, і, більш того, що ми можемо визначити цей предикат, використовуючи досить прості синтаксичні й теоретико-множинні поняття. Філософське значення розробленої Т. концепції полягає у встановленні меж і пізнавальної цінності формалізації, в уточненні мовних виражень, що задовольняють класичній (аристотелевській) концепції істинності. Результати Т. вплинули на формування відомих філософсько-методологічних теорій, запропонованих у 30-50-х, зокрема на концепції К. Айдукевича, Р. Карнапа. У логіці ці методи Т., так само як його теоретико-модельна техніка, стали частиною

сучасного логічного апарата, їх виклад можна зустріти на сторінках практично кожної сучасної книги з логіки.

ТВАРДОВСЬКИЙ (Twardowski), Казимеж (1866-1938) – польськ. філософ, засновник Львівсько-Варшавської школи, Польськ. філософського тов-ва, журналів «Przeglend Fszozoficzny» і «Ruch Frlozoficzny». Нар. у Відні, навчався у Віденському ун-ті (у Ф. Brentano), в Ляйпцігському ун-ті (у В. Вундта), Мюнхенському ун-ті (у К. Штумпфа); проф. (1895), декан філософського ф-ту (1904-05), ректор (1914-17) Львівського ун-ту. Учень Т.Р. Інгарден так характеризує свого вчителя: «він був брентаністом, все своє життя він по суті лишався дескриптивним психологом, хоча сам він вважав себе філософом». Негативно ставлячись до метафізики, Т. був прихильником наукової (позитивістської) філософії, що орієнтувалася на аналітичні методи дослідження, на строгість і точність раціоналістичного мислення. Така філософія спрямовує себе на елементи внутрішнього і зовнішнього досвіду (в цьому плані філософія є емпіричною наукою) і принципово допускає вирішення її проблем емпіричними методами, проте вона містить і деякі світоглядні проблеми, що не мають емпіричного вирішення, але раціональний аналіз, за Т., дозволяє «прояснити» сенс деяких проблем такого роду. Засобами критичного аналізу Т. вважав логічно і семіотично реконструйовану мову. Все це сприяло формуванню логіко-аналітичного спрямування Львівсько-Варшавської школи (одного з найвпливовіших варіантів неопозитивізму) Т. розробляв проблему «релятивізму і абсолютизму» теорії істини (пізніше розвинута в теорії істини А. Тарського). У цьому плані Т. розрізняв висловлювання і судження (відносна істина, також і помилка, є характеристикою висловлювань, у той час, коли висловлювання є істинними чи хибними абсолютно), а також апріорні (раціональні, дедуктивні) і апостеріорні (емпіричні) науки, залежно від способу обґрунтування своїх результатів. Індуктивні науки можуть бути лише правдоподібними. Гуманітарні знання, за Т., мають справу тільки з продуктами духовної творчості, що є принципово унікальними. Тому їх оцінка реалізується лише всією сукупністю психологічних і психофізичних досліджень об'єктів й тих актів свідомості, в яких вони виникають і трансформуються, набуваючи цінності.

ТЕЗА ДЮГЕМА-КУАЙНА (теза Куайна-Дюгема, теза Дюгема) – підхід, започаткований франц. філософом, фізиком та істориком науки П. Дюгемом. Його суть в тому, що науковий закон отримує своє значення тільки в контексті наукової теорії. Закон не лише не може бути перевірений, але й взагалі не може перевірятись та спростовуватись ізольовано від інших наукових гіпотез. Якщо ж якась гіпотеза не здійснюється, то це означає ніщо інше, як те, що певний елемент системи-ланцюжка взаємопов'язаних передбачувань (гіпотез) має бути відкинутим. І який саме елемент (гіпотезу) вибрати – вирішує науковець, а не експеримент.

Амер. філософ В. Куайн, розвиваючи цю ідею Дюгема, сформулював принципи філософського холізму. Холізм Куайна – це теза про те, що теорії науки перевіряються лише як певні сукупні цілісності. Існує т. зв. «поле науки». За Куайном, така позиція вигідна тим, що вона об'єднує різні гіпотези, теорії, переконання, істини. І навіть якщо мають на увазі щось одне, інші елементи «поля науки» також отримують підтримку. При цьому зберігається «тіло теорії» в цілому, чого не може бути при ізоляціоністському підході. За Куайном, відкидаючи окремі сегменти ланцюга, ми рятуємо таким чином всю теорію.

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) П'єр (1881-1955) – франц. геолог, палеонтолог та філософ-неотоміст, член ордену єзуїтів (з 1899). Як католицький священик, Т. намагався здійснити синтез християнського вчення і теорії космічної еволюції. Його ідеї поєднують у собі науку, філософію і християнський містицизм.

Осн. праці: «Феномен людини» (1955), «Божественне середовище» (1957).

Основні ідеї філософського вчення розкриваються в праці «Феномен людини», в якій автор, спираючись на досягнення сучасної науки, намагається створити цілісний світогляд, т. зв. наукову феноменологію, в якій знімається протилежність між наукою і релігією. Головний методологічний принцип Т. – ідея розвитку. Еволюцію Всесвіту («космогенез») він зображує як низку етапів ускладнення єдиної субстанції – «Тканини Універсума», духовної та матеріальної одночасно. Це космічний, цілеспрямований процес, в якому матерія-енергія, що складає Всесвіт, прогресивно розвивається в напрямку зростання

складності й духовності. Енергія – властивість самої матерії, невід’ємна від неї, і водночас є духовною силою, що задає імпульс космосу. Психічна енергія є «радіальною» (на противагу тангенціальній), тобто веде до зростання складності матеріальних об’єктів і є формою божественної благодаті. Частки первинного хаосу визначально знаходились у стані нескінченного різноманіття. Пройшовши послідовні етапи, на яких відбувався їхній синтез, вони поєднались у складні сутності (атоми, молекули, клітини, організми). Нарешті, в людському тілі нервова система досягла такого ступеня складної єдності, що виник самосвідомий, цілеспрямований, морально відповідальний розум. Таким чином, життя, розум, дух і свобода виникли з матеріальної матриці, і людина отримала здатність до свідомого контролю над власними діями. Спрямованість і прогрес очевидні в еволюції матерії-енергії, яка призвела до виникнення Землі й формування літосфери, яка перетворюється завдячуючи еволюції живих організмів в біосферу. У свою чергу біосфера, внаслідок еволюції живих істот, стала ноосферою (від грецьк. νοῦς – розум). Т. стверджує, що еволюція не скінчається на людині як індивідуумі, але продовжується в міру того, як людство об’єднується у спільноти із зростаючою диференціацією індивідуальних функцій – тенденція, прискорена сучасною технологією, урбанізацією, телекомунікаціями і розвитком обчислювальної техніки. Глобальна мережа знань, досліджень і почуття взаємозалежності людей утворюють те, що автор називає ноосферою.

Філософія Т. насичена ідеями панпсихізму і пантеїзму. Свідченням присутності в усьому світі духовного чинника він вважає феномен енергії, що є духовною рушійною силою усього світового процесу. Такий «психологічний енергетизм» є свідченням Божественного джерела космічної еволюції. Т. наголошував на зростанні концентрації «психічного чинника» («радіальної енергії»), яка глумачиться як природна форма Божественної Благодаті. Регулятором космічної еволюції є, за Т., «точка Омега», що є фінальною метою еволюції та символізує собою Христа (космогенез виступає «христорогенезом»). Еволюція Космосу диференціюється на стадії «переджиття», «життя», думки» і «наджиття».

Людина з’являється на стадії думки, вона концентрує в собі психічну енергію і творить «ноосферу» – персонізує світ. Як духовна істота, вона є підсумком запланованого Богом акту творення космічного цілого. Стадія наджиття – це стан єднання людських душ після

завершення історії в космічному Христі. В історії, за Т., взаємно розчинені «град земний» і «град Божий» (церковна спільнота), що спрямовують історичний плин до стану «великої Монади».

Еволюційний процес Т. графічно зображує як «конус просторучасу», в основу якого закладається множинність і хаос, а на вершині — точка останнього єднання в складну єдність, «точка Омега». Вона є кінцевою метою і разом з тим регулятором космогенезу, духовним центром, одночасно іманентним і трансцендентним Універсуму. Для Т. точка Омега — Бог, який, завдячуючи силі Свого тяжіння, задає мету і напрямок прогресивно еволюціонуючому синтезу. У процесі еволюції Т. вбачає природне очікування надприродного порядку, вказаного Ісусом Христом. Коли в процесі еволюції матерія-енергія виснажить весь свій потенціал до подальшого духовного розвитку, конвергенція космічного природного порядку і надприродного порядку призведе до «парусії», Другого Пришестя Христа, унікального явища, в якому Історичне поєднується з Трансцендентним. Боже Слово (Logos), іманентне природі з самого початку, є синтезуючою силою, яка «творить поєднуючи», приводячи елементи до найнеймовірніших сполук всупереч тенденції до ентропії. Завдячуючи втіленню в Історичному Христі, Слово Боже виявило свою еволюційну міць у найвищій формі — особистій любові. У самопожертві Христа розкривається Божа любов до людини, заклик відвернутись від гріха (егоцентричного опору божественній любові), щоб сконцентруватись на Христі. Воскреснувши, Христос продовжив свій рух як «космічний Христос» до останнього полюсу тяжіння (Омеги), приводячи людей через власне волевиявлення в органічну єдність один з одним і з центром у Христі. Тим самим віруючі люди позбавляються від панування біологічної детермінації. Т. дає назву всім стадіям еволюції Всесвіту: «переджиття», «життя», «думка» і «наджиття». На етапі «думки» виникає людина, яка концентрує в собі психічну енергію, творить ноосферу, персоналізує світ. «Наджиття» — де стан єднання душ людей після завершення історії в космічному Христі.

Таким чином, основою і завершенням наукової космогонії Т. є його теологія, що пронизана баченням Церкви як спільноти людей, натхненних впливом Христа. Вчення Т. — це пошук діалектичної всеєдності, який супроводжується пантеїстичною настановою і панпсихізмом; його ідеї мають гуманістичну, християнсько-ліберальну спрямованість.

ТЕОРІЯ МОВЛЕННЕВИХ АКТИВ – один із напрямів аналітичної філософії, створений наприкінці 1940-х оксфордським аналітиком Дж. Остіном та викладений в його основній книзі лекцій «Як конструювати дії за допомогою слів» («How to do things with words»).

У своїй теорії Остін виділяв перформативні (від англ. performance – дія, вчинок, виконання) дієслова – тобто такі, що за певних умов здатні анулювати істинність усього речення, перетворюючи останнє на перформативне речення. Саме перформативне речення і становить мовленнєвий акт, який вчиняє дію, а не описує реальність.

Відкриття мовленнєвих актив спростовувало класичну позитивістську картину співвідношення мови і реальності, відповідно до якої мові пропонувалося описувати реальність. Теорія ж мовленнєвих актив стверджує, що мова пов'язана з реальністю не проективно, а дотично, адже вона стикається з реальністю та є її частиною.

Дана теорія, по суті, була продовженням учення Л. Вітгенштайна про мовні ігри, адже мовленнєві акти розглядалися як частина мовних ігор. Поняття «істинність» і «хибність» для мовленнєвих актив замінюються поняттями «успішність» і «неуспішність». Мовленнєвий акт може бути як прямим, так і непрямым.

У 1960-ті роки теорія мовленнєвих актив Дж. Остіна була продовжена амер. аналітиком та лінгвістом Дж. Сьорлем. У цей же час була висловлена т. зв. перформативна гіпотеза, відповідно до якої всі дієслова є потенційно перформативними, а тому всі речення – потенційні мовленнєві акти.

«ТЕОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ» («A Theory of Justice», 1971) – осн. робота амер. філософа Дж. Ролза, над якою він працював бл. 20 років.

Основним її змістом є спроба філософського обґрунтування політичних свобод, яка спирається, з одного боку на кантівську моральну теорію, а з іншого – на формалізацію філософських теорій суспільного договору Нового часу (Модерну). Теорія справедливості Ролза полемічно спрямована проти пануючих в англо-амер. морально-правовій філософії традицій обґрунтування конституційної демократії засобами утилітаризму та інтуїтивізму.

Принципові максимізації блага утилітаризму та релятивістській інтуїтивізму Ролз протиставляє принципове визнання самоцінності розумного (за Кантом) індивіда та справедливості як чесноти в соціальній

співпраці цих індивідів. Принципами, які визначають основну структуру справедливого суспільства, є принципи рівності та принцип різниці: «... Формулювання двох принципів буде таке. Перший принцип: кожна особа повинна мати рівне право на щонайширший план рівних основних свобод, і цей план має бути сумісним із подібною схемою свобод для інших. Другий принцип: соціальні й економічні нерівності слід залагоджувати таким чином, щоб а) можна було розсудково сподіватися на їхню корисність для кожного й б) вони пов'язувалися з відкритими для всіх посадами й постами». Формальним засобом визначення і визнання цих принципів розумними (автономними) індивідами як первинних для конструювання ідеальної конституції «добре впорядкованого суспільства» є первісна позиція, аналогічна природному стану класичних теорій суспільного договору. Але на відміну від них первісна позиція в «Т. с.» є методологічним прийомом, а тому є виразно позаісторичною. Вона характеризується тим, що індивіди перебувають в ній відокремленими від знання про свій конкретний соціальний стан і природні особливості. Цю відокремленість Ролз називає запоною незнання (veil of ignorance). Вона забезпечує відсутність особистої чи класової вигоди при прийнятті рішення про встановлення основної структури суспільства, під якою розуміється сукупність політичних та соціально-економічних інституцій, які забезпечують дієву реалізацію базових принципів рівності й різниці за лексичним ладом («Жоден принцип не входить до гри, поки не вдоволено (чи не відкинуто) тих, що йому передують»). За запоною незнання розумні та незацікавлені один в одному індивіди мають дві основні спроможності: на життєвий план, згідно з власною концепцією блага, та на чуття справедливості, і володіють всією загальною інформацією. Цього, за Ролзом, достатньо для того, щоб було прийнято такий проект упорядкування суспільства, якій би узгоджував різноманітність доктрин блага і виключав би привілейованість тих чи інших індивідів чи груп. Принципи, прийняті в первісній або початковій позиції, повинні відповідати п'яти основним умовам: бути загальними, універсальними в застосуванні, відомими громадськості (умова гласності), повинними накладати певне упорядкування на конфліктуючі претензії та остаточними.

Вся система принципів та інституцій, прийнятих у первісній позиції, не є, за Ролзом, еквівалентом конституції певної країни, але чимось на зразок декларації прав, які можуть застосовуватись лише

з урахуванням певних конкретних умов, в яких знаходиться те чи інше суспільство. Але вони можуть бути реалізовані, принаймні в сучасних типах суспільного ладу, лише в демократії, яка володіє власністю, або в ліберально-соціалістичному режимі.

Крім принципів формалізованого контрактуалізму, який є основним засобом побудови теорії суспільної справедливості як чесності, «Т. с.» розглядає проблеми дистрибутивної справедливості (яка взагалі майже отожднюється у Ролза зі справедливістю як такою), природи обов'язку і совісті (зокрема, в обґрунтуванні громадянської непокори), моральних почуттів (наперед усього почуття справедливості) і таких класичних моральних вчень як гедонізм, евдемонізм та, як вже вказувалося, утилітаризм, інтуїтивізм і кантіанство. Широко використовуються Ролзом також економічні (зокрема принцип Парето) та психологічні теорії.

Принципи, викладені Ролзом у «Т. с.», зініціювали широку дискусію у філософських колах. У своїй подальшій творчості Ролз захищає свою концепцію в цілому і уточнює та доповнює деякі її положення з урахуванням критики на адресу його теорії справедливості.

ТУЛІХ (Tillich) Пауль (1886-1965) – нім.-амер. релігійний філософ, навчався в ун-тах Берліна, Бреслау і Галле, брав участь у 1-й світовій війні; до 1933 – проф. філософії в Марбурзі та Франкфурті, після приходу до влади нацистів емігрує до США, де працює проф. Нью-Йоркського і Гарвардського ун-тів. На початку своєї діяльності Т. був близьким до позиції *діалектичної теології К. Барта*, згодом він стає на шлях вироблення широкої теологічної системи, що охоплювала б сфери онтології, екзистенційної антропології, філософії історії та культури. Буття в Т. по суті тотожне Богові, що є основою світу; воно абсолютно первинне й незведиме до множини речей і, тим паче – непоясниме з позицій суб'єкт-об'єктного відношення. Будучи абсолютно відпочатковою реальністю, буття неподільне на «трансцендентне» й «іманентне». Людське буття (як і у Гайдеггера) – єдиний шлях для пізнавального освоєння Буття. Будучи внутрішньо пов'язаним із Буттям, людське існування водночас відчужене від нього, і про внутрішній зв'язок із Буттям свідчить лише релігійність людини як переживання глибинної турботи про сенс Буття (Бога). Сенс історії, за Т., міститься

в особливих часових моментах («кайрос»), які є подіями, через які історія «трансцендує» себе — «проривається» до своєї надчасової основи. Йдеться про часові моменти, в яких Бог посилає свого сина у світ людський, встановлює час настання Царства Божого, або ж акт втілення Слова Божого. Вчення Т. про культуру цілком теологічне за своєю суттю. Сучасна культура — продукт взаємовідчуження сакрального і світського її змісту — і все ж вона продовжує лишатися суто релігійним феноменом, оскільки релігія становить саму «субстанцію» культури. Щоб подолати внутрішню самовідчуженість культури (що являє «деструктивне»-«демонічне» начало в ній), Т. пропонує принцип гармонізації її розколотих сторін — т. зв. «теономну культуру», яка, правда, неможлива повною мірою в рамках історичного процесу. Субстанція і форма культури постійно прагнуть до взаємного синтезу, який повсякчас руйнується, що виявляє себе в історії як існування «творчої напруги». Філософія Т. справила великий вплив на формування католицького руху «теології визволення» в Латинській Америці, а також на деякі течії протестантського модернізму (як, наприклад, «теологію смерті Бога». Все це зумовило вплив поглядів Т. на розвиток християнського екуменічного руху.

ТЛО. Як філософська категорія постає по суті в рамках сучасної філософської парадигми, оскільки в класичній — новочасній — людина фіксувалася лише у формі «суб'єкта» — безтілесного по суті феномена. Вже Г. Марсель говорить про людське існування (екзистенцію) як «тілесну визначеність» (розрізняючи між «Т. власним» — *corps propre* — і «Т.-об'єктом» — *corps physical; corps objectif*). Подібною є й думка Сартра (поділ на «Т.-суб'єкт» і «Т.-об'єкт»). Шелер теж розрізняє переживаюче «Т.-плоть» (*Leib*) і «Т.-річ» (*Körper*). Названі розрізнення по суті виходять від Гуссерля, для якого Т.-плоть, будучи природним феноменом, водночас містить у собі особливий шар, що належить сфері душевного. Т., отже, є не просто матеріальна річ — воно є специфічним «місцем», в якому взаємодіють природне і духовне. Звідси Ландгребе робить висновок про т. зв. «нульову функцію» Т. у людському досвіді, Т. є абсолютно «тут», що є межею людини. Тим самим Т. нарешті починає включатися в теорію пізнання, стаючи «моїм Т.», своєрідним медіумом даності мені світу. Специфічною є позиція в тлумаченні Т. у Г. Плеснера — на противагу «неживому Т.», для якого межа

між ним і навколишнім середовищем є нечіткою, «живе Т.» «жорстко» відмежоване від середовища. У для-себе-буті «живого Т.» міститься його піднесеність стосовно поля його існування: воно не просто «обіймає» певне місце в просторі (Stelle), але має своє «місцеперебування» (Ort). «Живе Т.», подібно до фізичних речей, перебуває в просторі, але це — лише «фізикалістський зріз» його існування; у своєму «феноменологічному» зрізі воно «утверджує» простір (а фізичні Т. лише «заповнюють» простір). «Утверджуючи» простір, «живе Т.» існує поза своєю просторовістю (в «нутрі» простору). «Позиційність — спільна властивість Т. і людини, і тварини, специфіка ж людського Т. стосовно тваринного — «подвійність» його існування — як Т. (Köper) і як плоти (Leib) — тим самим Плеснер торкається проблеми зародження свідомості. У цьому ж напрямі плине думка про Т. у Мерло-Понті. Т. як плоть для нього є засіб «мати» світ, — воно посередник («медіум») такого «володіння». Проте такий «медіум» неідеальний, він має своєрідну власну «матеріальність» — Т. у цьому плані є «безпосередньо людським буттям», «нашою укоріненістю» у світі (notre ancrage dans un monde); завдяки Т. ми водночас і «маємо» світ і «належимо» світові. Якщо для Сартра Т. — «перепона моїм проектам», то у Мерло-Понті воно — «відкритість», звідси — специфіка людського сприйняття: не я «сприймаю», але «в мені» сприймається.

ТОЙНБІ (Toynbee) Арнольд Джозеф (1889-1975) — англ. історик та історіософ. Здобув освіту в Оксфордському ун-ті та Британській археологічній школі (Афіни). Брав участь в археологічних експедиціях по Греції. Працював у брит. Міністерстві закордонних справ і кореспондентом газети. Був проф. міжнародної історії в Лондонській школі економіки. У 1919-24 був проф. візантієзнавства, грецьк. мови, літератури й історії Лондонського ун-ту, з 1925 до своєї відставки в 1955 — науковим керівником Королівського ін-ту міжнародних відносин і науковим співробітником Лондонського ун-ту. У 1920-46 — редактор «Огляду міжнародних відносин». Під час 2-ї світової війни Т. — директор наукового відділу Міністерства закордонних справ Великої Британії. У 1956 став кавалером ордена Кавалерів пошани.

До численних публікацій Т. входять такі наукові монографії, як «Західне питання в Греції й Туреччині» (1922), «Грецька історична думка» (1924). Головна праця Т., що зробила епоху в англ. історіософії, —

12-томне «Дослідження історії» («A Study of History», 1934-61). Це цикл здобутків з найважливіших проблем розвитку культур, релігій і суспільних формацій. А також кілька томів нарисів і лекцій, опублікованих після того, як під керівництвом Д. Сомервелла був випущений скорочений (в одному томі) виклад перших шести томів «Дослідження історії», який став бестселером. Найбільш цікава публікація Гіффордських лекцій – «Підхід історика до релігії» (1956). З пізніх робіт Т. можна відзначити: «Америка і світова революція» (1962); «Між Нігером і Нілом» (1965); «Міста, що змінюються» (1970), «Костянтин Багрянородний і його епоха» (1973).

Т. багаторазово переглядав і доповнював свої концепції, не боячись входити в суперечність із самим собою. Його осн. праця має характерний заголовок «Перегляд» (Reconsideration). Динамічність теорій Т. обумовлена тим, що він постійно прагнув перевіряти свої погляди фактами. Його знання в галузі стародавньої та нової історії були енциклопедичними.

Т. пішов за О. Шпенглером і його «Загибеллю Заходу» в запереченні традиційної концепції єдності світової історії, запропонувавши натомість порівняльне дослідження культур, що виявляють подібність у життєвому циклі – виникненні, розвитку й занепаду. Однак він відкидав шпенглерівську теорію культур як організмів, що мають тривалість життя в 1000 років, і як причини їх занепаду називав моральне виродження і втрату творчого підходу до проблем, які виникають. За порівняльними таблицями Т. виходило, що в Західній Європі в часи Наполеонівських війн і в Габсбурзькій монархії в 1526-1918, незважаючи на Тридцятирічну війну, 1-у світову війну і т. п., панував мир. Однак і сам Т., і багато хто з його шанувальників були схильні відмахуватись від вказівок на неточності, вважаючи ці виправлення пересічними загальними місцями; на їхню думку, мало значення тільки те, що більш-менш явно випливало з томів 1-6, а саме: що повернення до католицизму в тій чи іншій його формі могло б зупинити занепад західної цивілізації, що почався разом з епохою Реформації.

За Т., не існує єдиної історії людства, а є лише історія окремих своєрідних і замкнених цивілізацій (у первісному варіанті він їх нараховував 21, потім скоротив до 13, не рахуючи другорядних і недорозвинених). Кожна цивілізація проходить у своєму розвитку стадії виникнення, росту, надлому й розкладання, після чого гине, поступаючись

місцем іншої. Вважаючи соціальні процеси, що послідовно відбуваються в цих цивілізаціях, аналогічними, Т. намагався вивести на цій підставі деякі «емпіричні закони» суспільного розвитку, що дозволяють передбачати головні події й у сучасному світі.

Томи 7-10, опубліковані в 1954, після 15-річної перерви, вже не містили ні цієї концепції, ні багатьох інших колишніх ідей. Показавши в «Додатку» до 6-го т., що безліч висловлень та епізодів із життя Ісуса Христа можна знайти в дохристиянському елліністичному фольклорі й що саме християнство виникло з релігійного синкретизму, Т. відкидав претензії християнства на винятковість. Наша цивілізація, вважав він, загине; але вона, подібно еллінізму, відіграє свою історичну роль, якщо, умираючи, породить нову синкретичну релігію.

У 1972 Т. виступив із статтею «Релігійні основи сучасної екологічної кризи». У ній він оголосив біблійний монотеїзм ідейною причиною руйнування людиною середовища її проживання. Єдинобожжя, стверджував Т., створило особливу форму антропоцентризму. У результаті світ прийшов до того тяжкого положення, яке викликає тривогу на всіх континентах. «Засіб порятунку» Т. бачив у «зміні монотеїстичного світогляду світоглядом пантеїзму», який відноситься до природи як до божества. Проте, на його думку, занепад матеріальної цивілізації в будь-якому випадку невідворотний і можна лише сподіватися, що матеріальне збідніння буде супроводжуватися духовним підйомом.

ТОТАЛІТАРИЗМ (від лат. totus – цілий, цілісний) – наростання тенденцій унітаризації, уніфікації, космополітизації, «інтернаціоналізації» в житті сучасного людського суспільства. Негативні наслідки подібної тенденції відображувала ще прадавня міфологічна свідомість, відповідаючи на рух реальності від хаосу до Космосу знаменитим міфом про Прокруста.

Сучасною реакцією на активізацію універсально-впорядковуючих (навіть «вирівнюючих») чинників, що виявилася у феномені «масовості» на поч. ХХ ст., була праця ісп. філософа Х. Ортегі-і-Гассета «Бунт мас» (1930). Одиниці, що утворюють сьогодні юрби, маси, існували й раніше, але не в «масовій» формі – «розпорошені по світу малими групами чи самотні, вони, очевидно, жили життям розбіжним, відокремленим і віддаленим... Тепер раптом... наш погляд всюди

зустрічає юрби... Юрба раптом стала видима і влаштувалася на крапцх місцях у суспільстві. Раніше, якщо вона існувала, то лишалася непомітною, займала задній план суспільної сцени; тепер вона вийшла наперед аж до рампи (Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас // Вибрані твори. — К., 1994. — С. 16-17). Маса — це рядова людина, «якісна однорідність, суспільна безформність... людина, що не відрізняється від інших... є повторенням загального типу» (Там само. — С. 17). Людина маси є «такою, як усі», для неї жити означає щомиті бути тим, чим вона вже є, вона почуває себе тріскою, «задоволеною тим, що її несе течія». Маса діє безпосередньо, накидаючи свої смаки всім за допомогою матеріального тиску. «Маса гадає, що має право накидати й давати законну силу своїм кав'ярним мудруванням. Для сьгоднішнього дня характерично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його» (Там само. — С. 20). Специфіка масової свідомості виявляється в орієнтації вже не на пошук творчих можливостей осягнення реальностей життя, а на консервацію й відтворення досягнутого «порядку» життя, на консолідацію людської маси з метою її тоталітаризації, підвищення рівня її «пересічності», «усередненості». Підірваний кризою розуму раціоцентризм поступається місцем соціальній міфології. Зруйнувавши феодальні форми спільності — станову, цехову тощо, — людина новочасного (новевропейського) суспільства негативно переживає свою свободу в почуттях самотності, «бездомності», «безпритульності» та ін. Її жахає ця ситуація, і вона, за висловом амер. філософа Е. Фромма, здійснює «втечу від свободи» в нові форми залежності (солідарності) — це і є відкритий Ортегою-і-Гассетом «бунт мас». Такими новими формами залежності й виявляються, зокрема, класова чи расова спільності з відповідними новоміфологічними утвореннями — «міфу класу» і «міфу раси», які миттєво стають своєрідними міфореаліями сучасного («модерного») світу. «Втеча від свободи» (точніше — від відповідальності) супроводжується пошуками міфологічного «героя», готового прийняти на себе відповідальність за долю свого народу й повести його за собою — у «світле майбутнє» комунізму, або ж до «тисячолітнього Райху». Такі герої — «вождь», «фюрер», «дуче», «каудильйо» тощо — справді з'являються, і тоді маса «упорядковується в тоталітарну суспільну систему — соціалістичну, нацистську, фашистську, фалангістську й подібні. Особливо сприятливі умови для подібних

тоталітарних режимів виникають через певні історичні умови у ХХ ст. у ряді держав світу – найпотужнішими серед них були більшовицько-рос. імперія СРСР і нацистська Німеччина.

ТОФФЛЕР (Toffler) Алвін (нар. 1928) – амер. філософ-футуролог, соціолог, публіцист, автор одного з варіантів концепції постіндустріального суспільства. Осн. праці: «Футурошок» (1970), «Третя хвиля» (1980). Аналізуючи ситуацію занепаду старих і виникнення нових галузей промисловості, Т. у роботі «Третя хвиля» описує постіндустріальний світ, в якому провідну роль відіграють інформаційні технології. Автор доводить, що людство розвивається стадіально, хвилеподібно. Одна хвиля крокує за іншою. Таких стадій-хвиль нараховується три. Донині людство пережило дві великі «хвилі» змін, кожна з яких практично знищила попередні культури або цивілізації. Перша – аграрна революція, яка продовжувалася ціле тисячоліття. Друга – становлення індустріальної цивілізації – тривала три століття. Зараз у суспільстві відбувається перехід до третьої «хвилі» – інформаційної, яка несе із собою зовсім новий стиль життя, який заснований на поновлюваних енергетичних джерелах, на методах виробництва, які довели несучасність більшості виробничих ліній, на новому суспільному інституті, який автор називає «електронний котедж», на радикально змінюваних школах і корпораціях майбутнього. Прийдешня цивілізація готує для людства новий кодекс поведінки, звільняє від стандартизації, синхронізації та централізації, від концентрації енергії, грошей і сил. Нова цивілізація несе в собі специфічний світогляд, свої способи контакту з часом, простором, логікою і причинно-наслідковими зв'язками, а також власні принципи управління майбутнім. Значну увагу Т. приділяє оцінці перспектив розвитку комп'ютерних мереж і робить висновок, що в майбутньому така мережа зможе об'єднати весь світ. Інформаційне суспільство за Т. буде засноване на загальнопланетарних і насичених інформаційних зв'язках, вискоєфективних екологічних технологіях, більш рівномірному розселенні людей (дезурбанізація) і більш тісних контактах виробника та споживача, чим це можливо на глобальному ринку. Т. вважає, що за своїм значенням перехід від індустріального суспільства до інформаційного можна співставити з виникненням сільського господарства в часи неолітичної революції. Отже, індустріальне суспільство переходить у свою найвищу

стадію розвитку – інформаційне, суперіндустріальне суспільство. Суспільство, де людина з останніх сил намагається конкурувати в процесі виробництва з машиною. Інформаційне суспільство – суспільство Футурошока, де постає проблема масової неукоріненості людей в суспільному бутті та її серйозні дестабілізуючі наслідки. Феномен сучасної контркультури по суті виникає як протест проти теперішньої секулярної пустоти, нав'язливого матеріалізму і суєтності нинішнього суспільства. Але Т. розглядає подібне явище не лише як форму протесту, а як відображення пошуків смислу та ідентичності серед пустоти, яка є результатом краху традиційних суспільств, дезорієнтації людей і втрати ними ідентичності. Багато уваги Т. приділяє проблемі інституту сім'ї в умовах інформаційного суспільства. Система сім'ї стала настільки складною і багатоманітною, що кожний може знайти власну нішу, обрати стиль сім'ї. У роботі «Футурошок» автор висуває ряд перспективних форм сімейних відносин: бекіторіум, професійне батьківство, модульна сім'я, гостьові шлюби, екстериторіальні шлюби, сукупна сім'я.

У багатьох працях Т. піднімаються проблеми сучасного стану релігії. Він неодноразово говорить про релігію як один з основних факторів всезагального порядку. Говорячи, що світ йде до тотального, всезагального придушення прав людини, Т. згадує про «теологічну державу» як про можливий варіант. Може статися так, що в ім'я і заради спасіння людства від загибелі виникне необхідність у зменшенні людських прав і релігійної свободи. За нормальних умов нехтування конституційними правами людини у всесвітньому масштабі неможливе. Але за умови загальномасштабної кризи, трагедії, екологічних спазм або економічного потрясіння така теологічна держава є досить прийнятною.

Ідеї Т. є актуальним на сьогоднішній день. Вони співзвучні з доктринами Белла, Фукуями, Гантінгтона, Ардрі та багатьох інших філософів-футурологів.

«ТРАКТАТ ПРО УНІВЕРСАЛЬНУ АЛГЕБРУ» («A Treatise on Universal Algebra», 1898) – праця англ. математика і філософа А. Вайтхеда. Це піонерська робота в галузі, що сьогодні називається абстрактною алгеброю. Праця є незавершеною спробою об'єднати «різні системи символізму, пов'язані із звичайною алгеброю». Єдиний перший том, що вийшов з друку, є досконалим розглядом числення Г. Грассмана і алгебри логіки Дж. Буля. Ці праці привернули увагу Вайтхеда за свою

сміливість в поширенні алгебраїчних методів за традиційні межі числових систем. Вайтхед дав нове формулювання численню Грассмана і використовував його для об'єднання різних галузей геометрії. Теорема проєктивної геометрії були представлені як наслідки з дефініцій, що містилися в численні. Було запропоновано і певні додатки до загальної структури математики, однак головним результатом варто вважати спробу уніфікації, порівняльна неортодоксальність якої обмежила вплив праці на математиків.

ТУЛМІН (Toulmin) Стівен Еделстон (1922-1997) – амер. філософ аналітичного напрямку, зазнав впливу філософії Вітгенштайна. Закінчив Королівський коледж у Кембриджі (1951), викладав філософію в Оксфорді, проф. Лідського ун-ту (1955-59), потім переїхав до США, де з 1965 викладав філософію в різних ун-тах – Мічиганському, Каліфорнійському, Чиказькому, Північно-Західному (Іллінойс) та ін., а також в ун-тах Австралії та Ізраїлю.

У 50-х Т. виступив із критикою неопозитивістської програми обґрунтування наукового знання, запропонувавши історичний підхід до науково-дослідницьких процесів. У 60-х сформулював концепцію історичного формування та функціонування «стандартів раціональності й розуміння», що лежать в основі наукових теорій. Розуміння в науці, за Т., як правило, визначається відповідністю її тверджень прийнятим у науковому співтоваристві стандартам, «матрицям». Те, що не вкладається в «матрицю», вважається аномалією, усунення якої («поліпшення розуміння») виступає стимулом еволюції науки. Раціональність наукового знання визначається його відповідністю стандартам розуміння. Останні змінюються в перебігу еволюції наукових теорій, витлумаченому ним як безперервний добір концептуальних нововведень. Самі теорії розглядаються не як логічні системи висловлень, а як особливі «популяції» понять. Розвиток науки розглядається Т. подібно до біологічної еволюції. Наукові теорії й традиції піддаються консервації (виживання) та інноваціям (мутації). «Мутації» стримуються критикою й самокритикою («природний» і «штучний» добір), тому помітні зміни настають лише за певних умов, коли інтелектуальне середовище дозволяє «вижити» тим популяціям, що найкраще адаптуються до нього. Найважливіші зміни пов'язані із заміною самих матриць розуміння, фундаментальних теоретичних стандартів. Наука –

це й сукупність інтелектуальних дисциплін, і професійний інститут. Механізм еволюції «концептуальних популяцій» складається через їх взаємодію з внутрішньонауковими (інтелектуальними) і позанауковими (соціальними, економічними та ін.) чинниками. Поняття можуть «вживати» завдяки значущості свого внеску в поліпшення розуміння, однак це може відбуватися і внаслідок інших впливів, наприклад, ідеологічної підтримки чи економічних пріоритетів, соціально-політичної ролі лідерів наукових шкіл чи авторитету в науковому співтоваристві. Внутрішня (раціонально реконструйована) і зовнішня (залежна від позанаукових чинників) історія науки є взаємодоповнюваними сторонами одного й того самого еволюційного процесу. Т. усе ж наголошує на вирішальній ролі раціональних чинників. «Носіями» наукової раціональності є представники «наукової еліти», від яких переважно залежить успішність «штучного» добору і «виведення» нових продуктивних поняттєвих «популяцій».

Свою програму він реалізував у низці історико-наукових досліджень. У своїх епістемологічних аналізах Т. намагався уникнути об'єктивістського трактування істини, схилившись до інструменталістського й прагматистського її тлумачення. Виступаючи проти догматизму в епістемології, проти невиправданої універсалізації тих чи інших критеріїв раціональності, вимагав конкретно-історичного підходу до процесів розвитку науки, пов'язаного із залученням даних соціології, соціальної психології, історії науки та ін. дисциплін.

У своїх пізніх роботах Т. прийшов до висновку про необхідність ревізії традиційних, «гуманістичних» уявлень про раціональність, започаткованих добою Просвітництва: людська раціональність визначається контекстом соціальних і політичних цілей, яким слугує й наука.

УНАМУНО (Unamuno) Мігель де (1864-1936) – ісп. філософ екзистенційно-релігійного напрямку, поет, новеліст. Закінчив Мадридський ун-т. На ранню творчість філософа вплинули ідеї позитивізму (насамперед Спенсера), зрілі праці мають за підґрунтя ідеї Августина, Паскаля, К'єркегора, нім. романтиків, Шопенгауера, Ніцше, Бергсона.

Осн. праці: «Життя Дон Кіхота і Санчо» (1905), «Про трагічне почуття життя» (1971), «Агонія християнства» (1931).

Європейська «екзистенційна криза» спрямовує міркування У. до проблем історії та особистості. В історичній реальності У. фіксує два щаблі: власне історія та *інтраісторія*. Власне історія – це зовнішній щабель, все плинне, пізнаване, те, що роз'єднує людей в їхньому існуванні й поєднує за формальними ознаками: національною, державною, релігійною належністю, це неістинна сфера буття. Інтраісторія – екзистенційне буття, дещо стійке, глибинне і «мовчазне», те, що органічно поєднує людей: мова на противагу літературі, народ на противагу історичним націям, культура на противагу цивілізації. Вона ірраціональна, непізнавана, несвідома, «інтимна». Вихідна культурно-історична схема конструюється У. без звернення до будь-якого трансцендентного підґрунтя. Пізніше, осмислюючи проблему людини – «об'єкта і суб'єкта історії», і намагаючись відшукати смисл людського буття, У. звертається до християнської історіософії та есхатології й виходить за межі культурно-філософського імманентизму. Якщо початковий зміст історії полягає в трансформації її в інтраісторію, то останній найвищий її сенс – у втіленні людства в Христі. Одну з істинних реальностей інтраісторії У. вбачає в образі Дон Кіхота, який є «душею Іспанії» – начало ірраціональне, містичне, абсолютно духовне (ідея «кіхотизму», «Життя Дон Кіхота і Санчо»).

Концепція особистості розглядається в дусі К'єркегора і концентрується навколо проблеми особистого безсмертя, яка є способом нетрадиційної постановки проблеми людини в цілому. Характеристиками істинної особистості є віра і воля, здатність до вибору і рішення, безкомпромісне здійснення обраного шляху. Поняття «трагічне почуття життя» конкретизується як специфічне переживання скінченності людського буття. У. розвиває ідею Бога як проєкції фундаментальної жаги буття на нескінченність універсума і гаранту особистого безсмертя. З такої позиції Бог не має статусу трансцендентної сутності, а віра, позбавлена об'єктивного фундаменту, є, скоріше, невпевненістю і бажанням вірити. Не маючи підґрунтя ні в реальному, ні в мислимому, віра сама створює свій об'єкт. Інтенсивність релігійного почуття і фантазія створюють реальність божественного, а тим самим і людського буття.

Філософія У. мала великий вплив на подальший розвиток філософської думки Іспанії, яка саме на той час розвивалась в особливо драматичному культурно-історичному контексті. Вона постала фундаментом ісп. школи екзистенціалізму.

ФАЛЬСИФІКОВАНІСТЬ — можливість виявлення умов здійснення фальсифікату як нормативної методологічної процедури. Поняття Ф. у такому сенсі було введено у філософію науки К. Поппером у зв'язку з формулюванням ним т. зв. принципу Ф. Протиставляючи свій принцип Ф. принципу верифікаціонізму логічних позитивістів, Поппер виходив з того, що прагнення рішучого критичного випробування своїх тверджень є дійсною ознакою справжньої науки.

У процесі зіставлення з результатами досвіду наукове твердження або повинне бути безкомпромісно відкинуте, або, якщо воно витримує це випробування, можна говорити про «ризиковане» його підтвердження. Ф., за Поппером, не збігається з актуальною фальсифікацією і не виключає можливості підтвердження.

ФЕЙЄРАБЕНД (Feuerabend) Пол (1924-1994) — амер. філософ і методолог науки, один із найбільш видатних представників постпозитивізму. Нар. у Відні. Закінчив Віденський ун-т (1951), вивчав теорію драматургії в Ін-ті методологічного відродження нім. театру (Веймар), викладав у Віденському ін-ті наук і образотворчих мистецтв (1951-56), відвідував семінар К. Поппера в Лондонській школі економіки (1955-56), викладав у Брістольському ун-ті (Велика Британія, 1956-59). З 1959 — у США: співробітник Міннесотського центру філософії науки (Міннеаполіс), проф. Каліфорнійського ун-ту (Берклі) (1962), проф. Вільного ун-ту (Берлін) (1968-70), проф. Єльського ун-ту (Пью-Хевен) (1969-70), проф. Федерального технологічного ін-ту (Цюріх) (1979), почесний проф. ун-ту Ігнатія Лойоли в Чикаго (1970). Помер в Італії.

Нприкінці 40-х був близький до віденських філософів-марксистів, брав участь у семінарі австр. ун-тетського тов-ва з питань основ науки. На міжнародних колоквиумах Ф. познайомився з Ф. Франком, а в 1948 — з К. Поппером, які справили значний вплив на формування його філософсько-методологічних інтересів. Водночас зазнав впливу ідей Вітгенштайна. У кін. 50-х — на поч. 60-х Ф. став одним із критиків методологічних програм логічного емпіризму; відтоді його ім'я згадується разом із Т. Куном, С. Тулміном, І. Лакатосом та ін. Об'єктом критики насамперед стала кумулятивістська модель розвитку науки, в основі якої, на думку Ф., лежать два помилкові принципи: 1) принцип інваріантності значень термінів, що входять до наукових теорій, які послідовно змінюють одна одну; 2) принцип логічного виведення

теорії-попередниці з теорії-спадкоємиці. Помилковість цих принципів доводиться не абстрактними методологічними аргументами, а конкретним аналізом історії науки, змісту теорій. Між теоріями, що змінюють одна одну, не можна встановити жодних логічних відношень. Значення наукових термінів визначені всім контекстом теорії (холістська концепція значення), тому терміни конкуруючих теорій не можуть мати однакового значення. Розвиток науки здійснюється через боротьбу і взаємну критику. Учені, що беруть участь у цій боротьбі, керуються двома основними стратегіями: вони повинні створювати теорії, що були б альтернативними до загальноновизнаних, бо немає іншого способу витримати інтелектуальну конкуренцію (принцип «проліферації», розмноження), і завзято захищати свої теоретичні позиції, намагаючись максимально використовувати всі їхні сильні сторони і не пасуючи перед труднощами, що виникають (принцип «стійкості»). З холістської концепції значення прямо випливало заперечення методологічного значення поділу на «мсу спостереження» і «теоретичну мову»: значення всіх термінів теоретично залежні, й вибір мови для опису спостережень залежить від прагматичної переваги. У теоріях, що змінюють одна одну, немає ні спільного «емпіричного базису», ні загальної термінології. Це дозволяє вважати наукові теорії «непорівнянними», тобто вони не можуть суперечити одна одній. Взаємна критика різних теоретичних позицій не може спиратися на логічні аргументи. Ф. шукав підходи до нового розуміння наукової раціональності, ідейну основу якого він спробував знайти в «методологічному анархізмі».

У цьому пошуку він звертається до історії науки, розуміючи її насамперед як історію формування й конкуренції наукових традицій. За Ф., замість наївної раціоналістичної упевненості в перевагах «насправді наукового», «строого раціонального» методу, варто визнати, що єдиним справді працюючим і життєво важливим для науки принципом є правило «anything goes» – придатне усе, що сприяє успіху.

Послідовно розвиваючи цю прагматистську настанову, Ф. приходить до твердження про необхідність привести у відповідність раціоналістичні цінності науки з гуманізмом. Раціональність, якщо вона виступає як система обмежень творчих здібностей, інтелектуальної й духовної волі, повинна бути відкинута. Раціональним може вважатись тільки «анархічне» пізнання, що довірилося творчим імпульсам, завдяки яким розум служить людині, а не навпаки – людина служить

абстрактним і гноблячим її раціоналістичним догмам. Тому наука не має жодного «пріоритету» порівняно з міфом чи ідеологією. Тому у «вільному суспільстві», тобто в суспільстві, що стверджує свободу духу й діяльності як свій головний принцип, наука, яка ще не звільнилася від свого «шовінізму», упевненості у власній перевазі над іншими формами мислення й практики, повинна бути відокремлена від держави, позбавлена ідеологічної й політичної підтримки останньої, а разом із цим – і необґрунтованих претензій на виняткове місце в культурі.

ФЕНОМЕН (від грецьк. φαίνεμενον – те, що виявляється) – у традиційній (класичній) філософії (XVII-XIX ст.) – поняття, співвідносне з поняттям «сутність» протиставлене йому, як зміст явлення речей у пізнанні змісту речей самих по собі. У XX ст. (Брентано, Дільтей та ін.) проводиться розрізнення фізичних Ф. (знаків чогось дійсного, що викликає уявлення) і психічних Ф. (змісту, що іманентно переживається свідомістю і є безпосередньою очевидністю). У феноменології Гуссерля Ф. дається в принципово іншій – феноменологічній – установці. Після процедури феноменологічної редукції, «очищення» змісту свідомості від «натуралізму» та «психологізму», цей зміст постає як інтенційна даність ноєзо-ноєматичних актів, що конституюють змістовний результат пізнання. Зміст Ф. Гуссерль розглядає як багатошаровий: а) словесна (мовна) оболонка; б) психічні переживання суб'єкта пізнання; в) «сенс» і «значення» виразу і пізнавального переживання; г) покладений через значення «предмет». Перші два шари не становлять інтересу для феноменології, останні ж два підлягають феноменологічному аналізу, центральне місце в якому належить «сенсу», в якому виявляється суто логічна природа пізнання. Цей «сенс» належить чітко відрізняти від усіх видів психічних переживань, він є «інтенційною єдністю» пізнавального результату.

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ – процедура «очищення» свідомості від «природної установки» («натуралізму» і «психологізму») у феноменологічній філософії *Е. Гуссерля* (типологічно близька до т. зв. «методу сумніву» Декарта). Ф. р. складається з кількох частин. По-перше – т. зв. «ейдетична редукція» – «утримання» («*epoche*») від будь-яких тверджень про існування зовнішнього (об'єктивного) світу.

Гуссерль при цьому акцентує на методичному характері процедури «епохе» (або «винесення за дужки») світу – вона не означає дійсного заперечення існування світу, а лише звільняє мислителя від «природної установки» на світ, щоби вирізнити саму по собі свідомість («чисту свідомість»), як єдиний дійсний об'єкт аналізу. Наступний етап – трансцендентальна редукція – звільняє від «психологізму» (уявлень про свідомість як психо-фізіологічне явище). Парепті, власне феноменологічна редукція – перехід до «чистого потоку свідомості», що є шуканим об'єктом аналізу – «трансцендентальною суб'єктивністю», яка є «суб'єктом трансцендентального конституювання». Такий трансцендентальний суб'єкт постає первинною («апріорною») щодо фактів сутністю. Проте вона не є «чистою» сутністю, а існує невідривно від потоку свідомості – це сутність самого потоку переживань. Елементами потоку переживань є феномени, тобто безпосередній зміст свідомості, який «спливає» в процесі пізнання і який «сам себе показує»; згідно з Гуссерлем, «брати феномени слід так, як вони даються, як ось це плинне усвідомлювання, гадку віднаходження, – чим, власне й є феномени» У феномені є момент безпосередньої очевидності, безпосередня єдність з істиною, із сутністю, істина присутня у феномені як певна достеменність, безпосередня очевидність.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ – один із провідних напрямків сучасної світової філософії, тематично тісно пов'язаний з *екзистенційною філософією*. Термін «Ф.» вживається у філософії Нового часу для позначення одного із способів «визначення станів матерії, як вони виявляють себе в зовнішніх відчуттях» (Кант), або як вчення про становлення філософського знання на його чуттєвих сходинках (Тегель). Зміст сучасної Ф. її творець *Е. Гуссерль* («Логічні дослідження», т. 1-2, 1900-01) пов'яже із спробою створити «чисту логіку» як систему аподиктичного (абсолютно очевидного, безумовного, такого, що не спирається на будь-які передумови) знання, своєрідну «теорію теорії», «науку про науку». Але логічне не існує як безіосереднє дане, воно існує в тісному перешлетінні з іншими, насамперед психічними, феноменами. І завдання вирізнення «чистої логіки» з її змішаності з іншими феноменами свідомості, за задумом Гуссерля, й має виконати Ф. – дескрипція (опис) чистої свідомості як безпосередньої даності іншими чинниками. Зрозуміла у такий спосіб Ф. має бути фундаментальною, безумовною

основою, передумовою не тільки психології, гносеології й логіки, але й усїєї філософії як такої. Тільки на базі Ф., за Гуссерлем, й можлива справжня філософія як строга наука («Філософія як строга наука», 1911). Звідси знаменита феноменологічна максима Гуссерля: «Назад до речей», – «я не маю судити чи покладати значущість, якщо вона здобута мною не з очевидності (евіденції) досвідчених даних, у яких існуючі речі та їх стани присутні для мене так само як й вони самі», – твердить він. При цьому досвідна очевидність існування речей розуміється Гуссерлем не в плані наївної (з позицій повсякденного життя) т. зв. «природної установки» на світ, а в плані особливої – феноменологічної – установки, яка досягається шляхом «очищення» свідомості від т. зв. «натуралізму» і «психологізму» засобами *феноменологічної редукції*. Саме остання активізує специфічну властивість чистої свідомості – інтенційність, вчення про яку Гуссерль запозичив у віденського філософа Ф. Brentano. Іntenційність тлумачиться як специфічний спосіб існування свідомості (психічних феноменів взагалі), що виявляє її постійну спрямованість (націленість) на предметність. Поза такою спрямованістю свідомість взагалі не існує – вона завжди є не просто «свідомість», а «свідомість про...» (Bewusstsein von...). Тому і предметний світ має певне значення лише в контексті націленості на нього свідомості. Світ взагалі можливий лише як корелят (відповідник) інтенційної свідомості. Іntenційне розуміння свідомості долає труднощі теорії пізнання як нібито образного відображення речей у свідомості (труднощі, які зробили неспростовною, за свідченням Д. Дідро, критику матеріалізму англ. філософом Дж. Берклі на поч. XVIII ст.). Свідомість постає не як щось «внутрішнє» нібито співвідношуване із зовнішнім світом, але як усвідомлене переживання предмета. Іntenційність утверджує неподільність світу і свідомість, але водночас вона не редукує їх одне до одного, адже не тільки світ має значущість лише як феномен свідомості, а й свідомість не мислить саму себе по собі – вона завжди мислить про щось відмінне від самої себе, завжди знаходиться поза самою собою – у світі. Тому в кожному інтенційному переживанні вирізняються два моменти – *ноєзис і ноєма*. Остання – предметний зміст (про «що» свідомість), відмінний від самого предмета (адже реальне – «у світі» – дерево і «дерево»-думка – «у свідомості» – абсолютно різні предмети – «дерево»-думку, на відміну від реального дерева, не можна ні зрубати, ні спалити і т. ін.). Ноєзис – сам акт свідомості, в якому

мислиться дерево – сприйняття, поняття і под. Ноема і ноезіс характеризують різні аспекти, сторони свідомості та її предмета, але водночас тісно пов'язані між собою і одне без одного не існують – вони взаємокорелятивні. Водночас у взаємодії ноезно-ноематичних актів вирізняється центральне ядро, «полюс» усіх пізнавальних дій – своєрідний суб'єкт – Я, Ego. Іntenдуєча свідомість ніби потроюється на Ego (Я) – Cogito (свідомість) – cogitatum (усвідомлюване); або інтенційний суб'єкт – інтенційний (усвідомлюваний) акт – інтенційний об'єкт. Завдяки інтенційному суб'єкту (чистому Ego) хаотичний досвід структурується, набуває смислу. Чисте Ego стає самотогожним в усіх можливих і дійсних змінах досвіду трансцендентальним Ego, співвіднесеним із протилежним полюсом – трансцендентним cogitatum... В окремих ноезно-ноематичних актах предмет постає інтенційним ідеальним змістом свідомості в його цілісності (адже ми одночасно ніколи не бачимо всі чотири стіни будинку і водночас сприймаємо їх потенційно). Така цілісність і становить потенційність свідомості, або «горизонт». Тому одиничний акт свідомості виявляється по суті неможливим, оскільки кожне сприйняття, спомин і судження передбачають величезний потенційний шар апіорного синтезу, який і є вже згаданим «горизонтом». Трансцендентальна суб'єктивність поступально розгортає все нові й нові горизонти предметності, виражаючи ідею Розуму – ідею універсальної раціональності. Це – т. зв. «егологія», яка показує, як відбувається акт вбачання загального, ідеї, ейдоса, сенсу. Схоплення загального спирається на множину одиничних актів й інтенцій, але принципово не редукується до них. Ego постає джерелом будь-якої об'єктивної досвіду і тому не може бути опредметнене, реалізуючись як чиста інтенційність (спрямованість на...). Ego-полюс постає ядром монади, визначаючи її унікальність. Трансцендентальне Я конститує емпірично-психологічне Я людини. Обидва Я (трансцендентальне і психологічне) тотожні, це одне й саме Я, що розрізняється відмінністю своєї установки – природної та феноменологічної. Ego «вбирає» в себе й інші ego, приводячи їх до часової співприсутності. Звичайно, кожна монада є замкненою, тому трансляція смислів від однієї монади до іншої (комунікація), інтерсуб'єктивність взагалі стає можливою лише тому, що остання (як твердить Гуссерль у «Картезіанських медитаціях») «закладена в самій структурі та суб'єктивності». Звідси – можливість відрізнити себе від іншого, зрозуміти іншого. Часова структура

трансцендентального Его (здатність до взаємовідображення часової співприсутності між монадами) створює ґрунт інтерсуб'єктивності та, відповідно, історичності. На перших кроках конструювання феноменології як аподиктичної (такої, що не має жодних передумов) основи філософії як строгої (суто раціональної) науки Гуссерль всіляко уникав зв'язку феноменологічного знання з темпоральністю (часовістю). Адже час, як принципово неперервний процес, несумірний з раціональним мисленням ригоризму математики ХІХ ст. Але математична «криза очевидності» (Ф. Гонсет) 2-ї пол. ХІХ ст. змусила подолати цей ригоризм. І одним з перших ударів по ньому було введення ірраціональних чисел до числового ряду як рівноправних (з раціональними числами) його елементів нім. математиком Р. Дедекіндом. У результаті натуральний ряд чисел набуває неперервного характеру, що зробило можливим створення математичного аналізу в його сучасній формі (і, звичайно ж, було одним із важливих чинників подолання кризи математики). То ж і Гуссерль, хоча і з певними застереженнями, мусив (в кін. 20-х років ХХ ст. на сторінках «Картсзіанських медитацій»), як вже було показано, внести ідею часовості та, значить, історизму у Ф., без чого він не зміг справитися з проблемою інтерсуб'єктивності. І все ж, прагнучи зберегти хоч би видимість раціональності, Гуссерль розгортає миттєву точку «тепер» в інтервали – «ретенцію» («тепер», що ще не стало минулим, свідомість про «тільки бувше») і «протенцію» («тепер», яке «стає», але «ще не стало майбутнім»). Люзію раціональності якоюсь мірою ще вдається зберегти, оскільки йдеться про «дискретні» моменти структури внутрішньої часової свідомості (інтенційні об'єкти), але щодо самого часового потоку інтенційних актів Гуссерль визнає неможливість їх раціоналізації. Ще у «Лекціях із феноменології внутрішньої свідомості часу» (1905-10) Гуссерль зауважував, що внутрішній потік інтенційної свідомості «є те, що ми так називаємо за подобою конституйованого, але з точки зору часу, він не є “об'єктивним”, він є абсолютна суб'єктивність... У переживанні актуальності ми володіємо відправним пунктом і континуумом всіх наступних моментів. Для всього цього в нас не вистачає слів». Але в 20-ті роки він висловлюється вже чіткіше: «Можна задовольнитися дефініційністю природи в той час, як прагнуче і плинне життя лишається й повинно лишитися ірраціональним, недефініційним. Зрозуміло, природа, соціальність, культура, об'єктивний світ є таким, що роблять неперервний прогрес науки, і суб'єктивність

має бути такою ж мірою раціональною, якою вона реконструюється з цієї об'єктивності... Але ця реконструйованість є тільки структурою раціональності». Трансцендентальне Ego є вираженням феноменологічного дослідження, що охоплює універсум можливих форм досвіду. Але саме по собі воно лишається тільки можливістю, оскільки потік інтенційних актів свідомості звідкись мусить отримувати змістовний матеріал для своєї конститутивної діяльності. Тому реально успішне функціонування трансцендентального Ego здійснюється завдяки його укоріненості в «горизонті» Lebenswelt («життєвого світу») – людиномірно перетвореної реальності. Але ж часовою структурою Lebenswelt є історичність, яка, власне, й виступає змістовним джерелом внутрішнього часу трансцендентального Ego. Lebenswelt є первинним нашим навколишнім середовищем, найближчою до нас природою і світом нашого дому (Heimwelt), світом своєї родини, що розширюється в простір Батьківщини (Heimat). Сама ж проблема Lebenswelt, як фундаментальної основи феноменології, постає і знаходить своє розв'язання в праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія», опублікованій вже після смерті Гуссерля, в 1954.

Потужний і стрімкий розвиток науки і техніки, започаткований в Європі ще за доби Ренесансу, і який спирався на раціоналістично орієнтований філософський світогляд і методологію Нового часу, на межі XIX і XX ст., як наголошує в названій праці Гуссерль, вибухає глибокою кризою. І сутність цієї кризи не в занепаді чи деградації самого наукового поступу – він триває і результується у все нових і нових здобутках науки і техніки – суть кризи у втраті людиною віри в цінність розуму і раціональності, у відриві науково-технічного поступу від людини і людського світу і, зрештою, в знедуховленні та знелюдненні самого цього поступу, – та й чи поступ це насправді, якщо на очах втрачає свою людську цінність, стає чужим і, навіть, ворожим людині? Названа криза, на переконання Гуссерля, може бути подолана лише поверненням європейської науки і культури в цілому до Lebenswelt – реально-безпосереднього світу людської життєдіяльності. І для такого повернення не потрібна якась особлива теоретична «установка». Lebenswelt є безпосередньо даним людським світом, дорефлексивною даністю того ґрунту, на якому виростає сама наука. Саме наукове знання безпосередньо укорінене в набагато більш високому способі існування до-наукової (навіть – поза-наукової) свідомості, що є своєрідною

«сумою очевидностей». Це сфера відомого всім «безпосередньо очевидного». *Lebenswelt* є невизначуваною основою всіх наукових ідеалізацій, є повсякденним світом усякої суб'єктивності, є культурно-історичним світом, всі реалії цього світу співвіднесені з людиною, її практикою; він ніколи не «тематизується», не стає темою дослідження; це – історичний світ; він непояснимий, але безпосередньо «відкритий усім», будь-яка мета, у т. ч. універсальна, вже передбачає його. Вводячи в контекст Ф. проблему часовості (та історизму), Гуссерль остаточно надає їй характеру онтологічного вчення (первісний задум гуссерлевої Ф. надавав їй значення винятково методологічної, незалежної від онтології теорії). Останню «крапку», проте, в цьому плані поставив М. Гайдеггер, у якого основою феноменологічного вчення виступає вже не інтенційна свідомість, а інтенційно спрямоване на буття *Dasein* (специфічне людське буття). Ф. стала світоглядно-ідейним джерелом виникнення т. зв. «філософської антропології», започаткованої в 1920-х учнем Гуссерля М. Шелером. Великий вплив справила Ф. на розвиток у ХХ ст. психології (А. Пфендер, В. Шапп), психіатрії (Л. Бінсвангер, В. Франкл), етики (Л. Гільденбранд), естетики (М. Гайдеггер, Р. Інгарден), права і соціології (А. Райнах, Е. Штайн, А. Шюц), філософії релігії (М. Шелер, Ж. Герінг), онтології (Г. Конрад-Мартіус, А. Райнах, Е. Фінк), математики і природознавства (О. Беккер), історії та метафізики (Л. Ландгребе); значним був вплив її на екзистенціалізм, персоналізм, герменевтику та ін.

ФІЛОСОФІЯ ДІАЛОГУ (діалогізм) – філософський напрямок, що виник у 20-і роки ХХ ст. і репрезентований низкою філософських вчень, які сформувались на ґрунті різних філософсько-релігійних традицій. Він представлений такими філософами як: *М. Бубер*, *М. Бахтін*, Ф. Ебнер, *Е. Левінас*, *Г. Марсель*, Ф. Розенцвайг, О. Розеншток-Хюссі та інші. Розрізняють низку форм Ф. д.: натуралістичний «туїзм» Л. Фойєрбаха, «Я-Ти – відношення» М. Бубера, «діалогізм» М. Бахтіна, «граматика еросу» Ф. Розенцвайга.

Вихідним положенням Ф. д. є визнання діалогічного розуміння природи людини, а також пріоритету міжособистісного спілкування, що здійснюється на рівні відношення «Я-Ти».

В європейській філософській думці традиція діалогічного мислення започатковується в межах класичної філософії (наприкінці ХVІІІ ст.).

Перші спроби дослідження міжособистісного відношення можна віднайти в голланд. філософа Ф. Гемстергойса та нім. мислителя Л. Фойєрбаха. У ХХ ст. поняття «діалог» стає предметом філософської рефлексії та набуває категоріального значення в роботах М. Бубера та М. Бахтіна.

Головним поняттям Ф. д. виступає «діалог» (з грецьк. – бесіда, розмова), яке, виникнувши як означення форми усної розмови двох або кількох осіб, переростає на характеристику людської буттєвості. Діалог – це різновид спілкування. Це зустріч двох логосів, двох смислів, які можуть спілкуватись і взаємодібуватися у свідомості суб'єкта. Діалог означає сутнісне співвіднесення різних систем думки.

Одним із основних теоретичних понять М. Бахтіна є «діалогізм» (діалогічність). Він вводить поняття «межа» і говорить про «позицію позазнаходження» суб'єктів діалогу один щодо одного. Саме феномен «межі», відчуття «інакпости» («другости») Іншого створює умови для творчого діалогу та наміру зрозуміти Іншого як самого себе.

Для діалектико-екзистенційної теології Бубера властиве розрізнення трьох видів діалогу: справжнього, технічного та замаскованого, надаючи перевагу першому, перейнятому «живим взаєморозумінням». Відношення «Я-Ти» справжнє, адже воно обопільне й не зумовлене жодними причинними зв'язками. «Я» і «Ти» в ньому присутні в усій повноті свого особистісного буття. Бог – це остаточне, трансцендентне «Ти», основа будь-якого людського «Ти» та самої можливості екзистенційного діалогу між «Я» і «Ти».

Діалогізм як філософський принцип спонукає до обмеження егоцентру, утвердження відкритості в стосунках із зовнішнім світом, відповідальності щодо партнерів по спілкуванню.

Діалогічність – це суттєва характеристика суб'єкта спілкування, що передбачає його здатність сприймати і враховувати правомірність, внутрішню обґрунтованість не лише власної думки а й інших способів міркування, й відповідно висловлювань, що їх втілюють. Спілкування характеризується суб'єкт-суб'єктною спрямованістю, інформація тут не просто передається, а циркулює між партнерами, метою яких є пошук певної спільної позиції або системи цінностей. Діалогічний суб'єкт входить у послідовність мислення свого партнера по спілкуванню, зважає на його підстави, його внутрішню логіку й цим відрізняється від суб'єкта монологічного, для якого існує лише один смисл і єдиний голос – власний.

Діалогічність передбачає уявлення про дистанцію між тим, хто сприймає чужу думку, і самою цією думкою; передбачає існування специфічного смислового простору, в якому співіснують та взаємозбагачуються, зберігаючи при цьому власну самостійність, суб'єкти спілкування. Саме в цьому просторі – у сфері перетину різних мов, культур, думок – формується творчий потенціал діалогу.

Ф. д. акцентує увагу на міжособистісних відносинах, що передбачають діалог різних вірувань, цінностей, систем мислення; діалог, що спирається на принципи толерантності та взаємоповаги, сприяє взаємозбагаченню суб'єктів спілкування. За умов множинності суб'єктів діалог переходить у полілог (багатомислення) та поліфонію (гармонійне багатозвуччя, «багатоголосся», за визначенням Бахтіна). Водночас неприпустимими для філософії є спроби абсолютизації ідеї діалогу.

«ФІЛОСОФІЯ І ДЗЕРКАЛО ПРИРОДИ» («Philosophy and the mirror of nature», 1979) – книга, що позначила радикальний поворот у творчості *P. Рорті* й стала відправною точкою для розгортання власної філософської позиції – неопрагматизму. У ній розробляється постмодерністський варіант прагматизму. Рорті аналізує розвиток аналітичної традиції філософування і разом з тим піддає критиці теоретизм аналітичної філософії в його найортодоксальнішому варіанті.

У добу Модерну філософія виступала як діяльність щодо репрезентації буття і вважалась гарантом об'єктивних універсальних істин. У цей період розвиток європейської культури визначався метафорою розуму як дзеркала, в якому відображається реальність. Відповідно до цієї метафори філософія мала будуватись на абсолютно непохитних основах, визначених «чистим розумом», а її серцевиною вважалась епістемологія. Уявлення про філософію як трибунал «чистого розуму» сформувалось у XVIII ст. завдяки кантівській концепції філософії як фундаментальної дисципліни, яку критикували три найвпливовіші мислителі: Гайдеггер, Вітгенштайн та Дьюї. Якщо в XIX ст. розуміння філософії як дисципліни, яка «обґрунтовує» вимоги до знання, було концентровано викладено у творах неокантіанців, то на поч. XX ст. Рассел та Гуссерль вважали за потрібне зберігати філософію «точною» та «науковою». Чим більше «науковою» та «точною» ставала філософія,

тим менше спільного вона мала з іншими галузями культури та більш абсурдними здавалися її традиційні претензії.

Виходячи з цього, амер. філософ проводить деструкцію епістемологічно зорієнтованої філософії, що розглядається ним як втілення репрезентативізму, фундаменталізму і трансценденталізму, та її основоположних принципів, засадничих понять і категорій.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ – 1) загальнофілософське вчення про людину як активну складову предмета філософії (зміст останнього, як відомо, розкривається у взаємодії людини зі світом). Звідси – важливе значення Ф. а. для визначення змісту окремих напрямків, течій і шкіл філософії, адже він великою мірою залежить від глумачення людини в цих напрямках. Тому формування Ф. а. починається вже в Античності (Протагорове визначення людини як «міри всіх речей»), триває в Середні віки (вчення про унікальність людської істоти як «вінця творіння»), продовжується за доби Відродження (ренесансний гуманізм як ідея натуралістичного, раціоналістичного «антропоцентризму»), а в кінці новочасної доби постає конструкцією Фойєрбахового антропологізму і Марксового гуманізму (вчення про діалектичний процес «гуманітаризації природи» і «натуралізації людини»). На цьому завершується становлення Ф. а. і починається власне її історія. Виникнення Ф. а., таким чином, хронологічно збігається з виникненням *екзистенційної філософії*, і цей збіг виявляється не тільки хронологічним, але й змістовним, хоча й не є їх тотожністю. На відміну від екзистенційної філософії, яка у всіх своїх варіантах прагне розкрити багатозначну і багатовимірну структуру людського існування (екзистенції, Dasein, pour-soi та ін.), Ф. а. прагне розкрити феномен людини як унікальне, особистісно-одноразове і, головне, цілісне існування. Погоджуючись з тим, що практично всі різновиди екзистенційної філософії водночас є й різновидами Ф. а., слід мати на увазі вказану відмінність між ними. Сучасна філософія знає багато варіантів спроб вказати на ту чи іншу «відмітну» рису людини – homo ludens у Гейзінґі, homo pictus (людина малююча, зображуюча) в Йонаса, homo viator (людина мандрівна) в Марселя, homo isciens (людина невміла) в Ортеґі-і-Ґассета, homo creator (людина творча) в Мульмана та ін. Але попри назване розмаїття підходів до визначення людини, Ф. а.

досліджує специфічно людські структури досвіду світу, і не просто фіксує їх, але критично прояснює і обґрунтовує результати своїх досліджень. Основні моменти, що їх наголошує Ф. а. у своїх дослідженнях людського феномена, є наступні: людина не просто існує, але певним чином ставиться до свого буття; на відміну від тварин людина володіє здатністю рефлектувати, самоусвідомлювати себе, так само як і виходити своєю свідомістю за межі дійсності, наявного стану речей; людина є практичною (творчою) істотою; модусом людського існування є переважно можливість, а не дійсність та ін. Ф. а. розрізняє дві головні парадигми людського існування – «життя» і екзистенція (лінія Ніцше та лінія К'єркегора). Перша парадигма розглядає людину як вітальну істоту (частину життєвого – природного – процесу), друга – як специфічну «самість» (самопокладаючу істоту), але не ізольовану від світу, а як «буття-у-світі». Остання обставина відрізняє «екзистенційний» підхід до людини як від традиційно-спіритуалістичного (редукція людини до виключно «внутрішнього», «духовного» феномена), так і від загально-антропологічного (редукція людини до винятково вітального, «природного» феномена), – «екзистенційне» тлумачення характеризує людину як безперечно духовну, але тісно пов'язану з природою істоту (духовну істоту – єдину з природою, але незліяною з нею). Специфічні риси Ф. а. були наголошені Дільтеєм і Гуссерлем. Перший підкреслив (всупереч Гегелевому універсалізмові), що Ф. а. будується не як момент якоїсь всеохоплюючої філософської системи, а як самостійна філософська теорія людини в її взаємодії зі світом («світом людини»). Що ж до Гуссерля, то він своєю антипсихологічною редукцією підкреслив незводимість сенсу людини до каузально-генетичних та історичних зв'язків – людина може бути зрозумілою лише з неї самої, незалежно від будь-яких зовнішніх щодо людської особистості зв'язків (біологічних, психофізіологічних, соціальних тощо). Водночас Гуссерль підкреслив підставове значення для розуміння сенсу людини вчення про «життєвий світ» (Lebenswelt), в якому цей сенс відпочатково укорінений як у «горизонті».

2) Один із напрямів екзистенційної філософії, створений у 1920-х учнем Гуссерля М. Шелером і розвинутий згодом у працях Е. Ротгакера, Г. Плеснера, А. Гелена, О. Больнова та ін. На відміну від Ф. а. як загальнофілософської традиції в розумінні сутності людини та її місця і ролі у світі, Ф. а. є конкретним філософським напрямом, який

підкреслює свою специфічність стосовно інших позицій в розумінні людини в її взаємовідношенні зі світом. Засновник Ф. а. Шелер вбачає специфіку людини не в наявності «внутрішнього (відмінного від «зовнішнього»)» — це є вже в рослин; не в наявності «свідомості» (психіки) — це є і у тварин. Людині притаманна здатність «опредметнювати» свої психічні стани («самосвідомість»), так само як і здатність встановлювати дистанцію по відношенню до самої себе (людина — єдина істота, що «володіє» тілом, є Körperhaben на відміну від тварини, яка тотожна своєму тілу, є Leibsein — «буття-плоть»). Тварина є «центрична» істота (прив'язана до природного середовища як до «центру»), людина — «екс-центрична» істота, «відкрита» світові (weltoffen). Духовність, як специфіка людини, є екзистенційною незалежністю від «органічного», «свободою», можливістю «відречення» від життя, у т. ч. власного. Проте духовність пов'язана з життям (на протигагу психофізичному дуалізму Декарта, який розрізняє «мислячу» — безтілесну субстанцію, і «протяжну» — природну, тілесну — субстанцію). Шелер говорить про онтично єдиний життєвий процес, різними сторонами якого є фізіологічне і психологічне. Шелер проти віталізму (переоцінки життя на протигагу духові) і проти «натуралізму» (матеріалістичного і сенсуалістичного), заперечує він і позицію Фрейда, яку, на його думку, можна звести до канто-спінозівської точки зору. Плеснер розглядає людину не як об'єкт природознавства («тіло»), не як об'єкт психології («душа» або «свідомість»), не як суб'єкт логіки чи норм етики — він розглядає її як психофізичну нейтральну єдність. Тому, вважає Плеснер, людина не живе, а «веде» своє життя, вона має власною активністю стати тим, чим вона відпочатково вже є. Людина зберігає певну дистанцію до світу і всіх суцх у ньому, але її знання про них — безпосереднє. Людина не має безпосереднього «грунту» і тому практично «грунтується» на «ніщо» — тому вона, будучи «екс-центричною» істотою, потребує трансцендентальної опори. Плеснер не приймає Гайдеггерового тлумачення людського існування як Dasein через його «безтілесність», людина може бути «уфундованою» у світі лише через її тілесність. Оригінальну позицію в Ф. а. посів А. Гелен. Він взагалі відкидає «метафізику» (ідеї «духовності», «суб'єктивності» і под.) при розгляді проблеми людини, остання, за Геленом, є «неукоріненою в природі твариною». Людина — принципово «недостатня» істота (Mangelwesen), вона «обійдена» інстинктами, її органи чуття — неспеціалізовані, — звідси її потреба

в «штучному» світі культури, що є її специфічним оточенням, в якому ця «недостатня істота» тільки й може існувати, «розвантажуючи» її від «навантаженості» природного середовища. Соціальність є своєрідним «замінником», «протезом» інстинктів. Що ж до Е. Ротгакера, то він вважає, що людина як конкретний індивід визначається життям конкретної спільноти – традиціями, звичаями, установками. Таку визначеність людини Ротгакер називає «життєвим стилем».

ФІНК (Fink) Ейген (1905-1975) – нім. філософ, асистент *Гуссерля* (1928-1936), з 1939 – викладач Лувенського ун-ту, з 1948 – проф. Фрайбурзького ун-ту; піддав феноменологічному аналізу психологічні проблеми. Гуссерль називає Ф. найбільш послідовним своїм учнем, після смерті Гуссерля плідно співробітничав із *Гайдеггером*, досліджував проблеми гри, смерті, влади та ін. Піддаючи критиці традиційне тлумачення гри як нібито альтернативи «серйозних справ», праці тощо, Ф. досліджує гру як фундаментальний спосіб спілкування людини з можливостями.

ФРАНКФУРТСЬКА ШКОЛА – інтелектуальне об'єднання, що склалося в 1930 навколо створеного і очолюваного *Горкгаймером* у Франкфурті-на-Майні Ін-ту соціальних досліджень, яке орієнтувалося на традиції діалектичної філософії (Гегель, Маркс) та «філософії життя» (Шопенгауер, Ніцше), істотними були тут також впливи екзистенціалізму, феноменології та психоаналізу, що дозволяє віднести Ф. ш. до широкого загалу екзистенційної філософії. До першого покоління Ф. ш. належать М. Горкгаймер, *Т. Адорно*, *Г. Маркузе*, В. Беньямін, Л. Левенталь, Ф. Поллок, *Е. Фромм* та ін. На поч. 30-х Ін-т, у зв'язку з приходом до влади в Німеччині нацистів, перебирається до Парижа, а потім до Нью-Йорка. У 1949 Ін-т відновлює свою роботу у Франкфурті. Серед другого покоління Ф. ш. особливо виділяється постать *Ю. Габермаса*, сюди ж належать О. Негт, А. Шмідт, А. Вельмер. Програмною для Ф. ш. стала стаття Горкгаймера «Традиційна і критична теорія» (1937). Традиційні теорії орієнтовані на наявне буття (за взірцем природничих наук), їх головна мета – узгодження систем понять. Що ж до критичної теорії, то вона відкидає даність, і її головні поняття орієнтовані на дослідження суперечностей, на відмову підводити одиничне під загальне, і тим самим вона руйнує систему. Другий період діяльності

Ф. ш. характеризується переорієнтацією досліджень типів соціальності (капіталізм – соціалізм) на «технологічну раціональність» (тип культури західної цивілізації), з ідей Маркса на ідеї Вебера (зміст цієї переорієнтації розкривається у спільній праці Горкгаймера і Адорно «Діалектика Просвітництва», 1947). Західна людина долає панування природи над людиною пануванням людини над природою, що трансформується в панування людини над людиною. Суб'єктом панування стає Загальне, що панує над індивідуальним. Таке панування і визначає форму раціональності – тотожність, замкненість, заборона негативного. Діалектика Просвітництва покладає в основу технологічного «раціо» природний принцип панування і підкорення, спрямовуючи його проти природи. Третій період пов'язаний з пошуками нових типів раціональності: проектування художнього (міметичного) мислення (Адорно), раціональність, що звільняє почуттєвість від гніту норм культури (Маркузе), «комунікативна раціональність» (Габермас). Проголошена Адорно «негативна діалектика» виявила тісний зв'язок із феноменологічними ідеями Гуссерля і Гайдеггера а також із позиціями Фуко і Дерріда. На противагу традиційно позитивній оцінці тотожного, абсолютного, вирішеного Адорно підкреслює позитивність нетотожного, негативного, невіршеного – саме це розхитує головну умову панування – тотожність; філософія має зрозуміти незрозуміле, виразити невимовне, висловити невисловлюване. Категорії негативної діалектики двозначні – вони відкидають систематичність, але лишаються теорією, постають як певна непевність, непонятійне поняття і т. ін. Габермас висуває інший тип раціональності, повертаючи її вектор із природи на людину, орієнтує на інтерсуб'єктивне взаєморозуміння. Його комунікативний дискурс опосередковує не тільки всі пізнавальні акти, але й корегує особисті інтереси і потяги.

ФРЕГЕ (Frege) Фрідріх Людвіг Готтлоб (1848-1925) – нім. логік, математик та філософ. Вивчав математику, фізику і філософію в Єні та Геттінгені. У 1873 захистив докторську дисертацію з математики і до 1918 працював в Єнському ун-ті. Головні напрямки досліджень Ф. – формальна логіка, філософська математика, філософія мови.

Осн. роботи: «Шрифт понять» (1879), «Основні закони арифметики» (т. 1-2, 1883-1903), «Про смисл і значення» (1892), «Основоположення арифметики» (1884).

Ф.-логік був відкритий раніше, ніж Ф.-філософ мови, завдяки ранньому твору – «Шрифту понять» – він вважається батьком сучасної символічної логіки, а праця – великим досягненням ХІХ ст. Сформована та розвинута логіцистська програма стала революційним поворотом у розвитку математичної логіки. Морган та Буль розвивали думку про те, що логіка є частиною математики. Ф. поставив завдання зробити математику частиною логіки. Сьогодні логіка Ф. вважається підґрунтям для відгалужень модальної та інтенціональної логік.

Відродження логіки поставило в центрі уваги мову. Так, семантична теорія, починаючи з Ф., стала панівною темою для досліджень в аналітичній філософії (Рассел, Тарський, Карнап, Чьорч, Куайн). Розвинувши семантичну теорію мови, що відповідає завданням логіки, Ф. заклав основи парадигми логіко-семантичної теорії як такої. Боротьба з психологізмом у логіці була продовжена Гуссерлем, спроба пов'язати логіку з аналізом мови та побудувати точну мову логіки були підхоплені логічним позитивізмом.

Відома проблема «смислу-значення» Ф. вперше з'явилась у статті «Про смисл і значення». Розмежування значення (Bedeutung) виразу і його смислу (Sinn) Ф. вивів із необхідності пояснити відмінності в пізнавальному змісті між формальним ($a=a$) і змістовним ($a=b$) судженнями тотожності. Якщо б тотожність була тільки відношенням між об'єктами, що позначаються знаками «a» і «b», то це відношення повинно було бути незалежним від того, що імена, присвоєні об'єктам, і судження типу $a=a$ не могли б відрізнитися від судження $a=b$ в пізнавальному змісті. Ф. розглядав як об'єкти не тільки предмети, що чуттєво сприймаються, але і такі ідеальні сутності, як числа, крапки, класи.

Імена можуть не мати значення, але не володіти смислом вони не можуть. Що ж таке смисл? Якщо взяти будь-яке судження, наприклад, судження тотожності $a=b$, то можна припустити, що його смисл полягає у зв'язуванні (через тотожність) смислів термінів «a» і «b». Далі ми можемо сказати, що дане судження істинне тому, що об'єктивні смисли цих термінів об'єктивно зв'язані даним відношенням (тотожністю).

Вихідним пунктом у розмежуванні смислу та значення Ф. поставив проблему вказування імен. Ім'я належить мові, отже має значення, яке керується конкретним предметом, його носієм. Розуміти ім'я – означає розуміти те, як його можна вжити, а це значить знати, скільки предметів воно позначає. Та це розмежування стосується не лише імені.

Ф. поширює його на всі без винятку категорії висловлювань: предикати, висловлювання відношення, квантори, оператори і все речення. Смысл речення є умовою його істинності. Наприклад, речення «Іде дощ» можна розуміти тоді, коли маємо знання про те, скільки дано фактів, щоб під цим реченням розумілось істинне твердження. Пояснення смислу висловлювання – це пояснення умов істинності речення. Отже, провести простий аналіз понять для розуміння смислу висловлювання не достатньо, потрібно зробити аналіз понять у зв'язку з цілим висловлюванням.

Однак послідовне проведення тези про незалежність істинності від смислу наптовхується в теорії Ф. на серйозну перешкоду. Йдеться про побічну вказівку. У цьому випадку істинність стає залежною від смислу. Побічна вказівка має місце в тому випадку, коли в одній пропозиції йдеться про іншу пропозицію. Наприклад, у пропозиції «Кожна людина знає, що Венера – “ранкова зірка”», йдеться про пропозицію «Венера – ранкова зірка».

Відомо, що Б. Рассел критикував фрегівський розподіл смислу і значення. Він вважав, що від поняття «смысл» слід взагалі відмовитись. Саме расселівським шляхом розвивалася в подальшому логічна семантика.

Значення загальні для всіх, смисли ж належать комусь, причому це відбувається в певний час. За Ф., імена позначають (bedeuten) значення і висловлюють (ausdrucken) смисл. Ім'я «Арістотель» має і значення, і смисл, «Абракадабра» – тільки смисл.

Тільки в контексті логічного аналізу пропозиції можна робити висновок про семантичну характеристику слів і виразів, що їх складають. Така теорія припускає три основні типи виразів: пропозиції, імена предметів (власні імена) й імена понять.

Сьогодні основним досягненням Ф. вважають: формальний аналіз речень (спосіб поділу речень ґрунтувався на зв'язку значення речення з умовами його істинності), методологічні принципи (завжди чітко відокремлювати психологічне від логічного, суб'єктивне від об'єктивного; ніколи не запитувати про значення слів ізольовано, але тільки в контексті речення; ніколи не випускати з уваги різницю між поняттями та предметами), програма логіцизму.

ФРОЙД (Freud) Зигмунд (1856-1939) – австр. лікар-психіатр, родоначальник психоаналізу. Фахове формування Ф. як невролога відбувалося в ін-ті віденського фізіолога Е. фон Брюке, психіатричну ж

підготовку він отримує на стажуванні в знаменитого психіатра Ж.-М. Шарко в клініці Сен-Петрієр (поблизу Парижа). Працюючи над роботою «Дослідження істерії» (1895) разом із віденським лікарем Й. Брейєром, Ф. розробляє свій «катарсичний метод» (орієнтований на пригадування «витіснених» із пам'яті подій життя пацієнта). Тут формується уявлення про наявність несвідомого, відмінного від свідомого, в психіці людини, про психічні механізми «витіснення» і «захисту». Проте «катарсичний метод» Ф. на цей час розумів як ефективний лише для лікування істерії, причину якої він вбачав у сексуальному спокушанні. Тільки дещо пізніше Ф. замінює травму спокушання теорією Едипового комплексу, що вказує на фантазійний характер спокушання. Але основна ідея психоаналізу формується з публікацією «Тлумачення сновидінь» (1900). Сновидіння, за Ф. є символічним виконанням якогось «репресованого» («витісненого») минулого бажання, при цьому розглядається як специфічна форма мислення. Зміст сновидіння є ніби «перекладом» цього бажання іншою мовою. Так закладається основа психоаналізу. У «Психопатології повсякденного життя» (1901) Ф. інтерпретує помилкові дії (описки, обмовки та ін.), а в 1905 виходить «Дотепність та її відношення до несвідомого», де підкреслюється фундаментальна функція сексуальності в розвитку людської психіки і важлива роль сенсу, підпорядкованого законам несвідомого синтаксису, яким «навантажені» дотепи – адже дотеп враховує захисні механізми Я, що він їх прагне перехитрувати. До цього ж періоду належать і «Три нариси теорії сексуальності», в яких Ф. розгортає свою теорію лібідо, що спирається на відкриття дитячої сексуальності; адже сексуальність не зводиться до самої лише генітальної функції, але включає певні збудження і дії, що існують вже в дитинстві. У цей же період виникають незгоди з першими послідовниками Ф. – А. Адлером і К.Г. Юнгом, які закінчуються повним розривом. На цей час (в роки першої світової війни) припадає формування концепції метапсихології, в якій Я трансформується («розщеплюється») на окремі об'єкти. У праці «По той бік принципу задоволення» (1920) на первісну топічну модель особистості (несвідоме, передсвідоме, свідомість) накладається нова модель, яка, хоч в цілому і відповідає первісній, але виявляється в ряді моментів незбіжною з нею – Воно (ід), Я (его), Над-Я (супер-его), – тут вирізняються тісно пов'язані між собою топічний, економічний і динамічний аспекти, які власне й утворюють метапсихологію. Ф. все ближче

і ближче поєднує психологію індивідуальну із соціальною, з долею людства взагалі. У праці «Тотем і табу» (1913) Ф., спираючись на теорію Едіпова комплексу, робить спробу пояснити виникнення перших суспільних заборон («табу»), а звідси – моралі й культури. Сам Едіпів комплекс Ф. виводить з міфу про «первісну Орду», члени якої вбили батька, що викликало в них комплекс винуватості та, відповідно, заборону на вбивство батька («тотема») і оволодіння матір'ю. Проте обмеження агресивних потягів породжує феномен мазохізму і потяг до смерті (до стану «зняття» психологічної «напруги», тобто – до повернення живого організму до неорганічного стану). Остання (кін. 30-х) праця Ф. «Людина на ймення Мойсей і монотеїстична релігія» присвячена спробі психоаналітичного тлумачення релігії.

ФРОЙДИЗМ – див. *Психоаналіз*.

ФРОММ (Fromm) Еріх (1900-1980) – амер. філософ і психолог нім. походження. Філософську освіту здобув у Гейдельберзькому та Мюнхенському ун-тах, спеціалізуючись із соціальної психології. У 1929-32 – співробітник Ін-ту соціальних досліджень у Франкфурті-на-Майні, після приходу до влади нацистів (1933) емігрує до США, де працює в Ін-ті психіатрії ім. У. Уайта, викладав у Колумбійському і Єльському ун-тах; у 1951-61 живе в Мексиці, очолюючи Ін-т психоаналізу при національному ун-ті в Мехіко; в 1974 переїздить до Швейцарії. Один із фундаторів неофройдизму і представник Франкфуртської школи. Розробив власну соціально-філософську концепцію, в якій поєднав ідеї «раннього Маркса» з елементами *психоаналізу, філософської антропології, екзистенціалізму та буддизму*.

Осн. праці: «Втеча від свободи» (1941), «Психоаналіз та релігія» (1950), «Дзен-буддизм і психоаналіз» (1960), «Концепція людини в Маркса» (1961), «Мистецтво любові» (1964), «Людина для себе» (1967), «Анатомія людської деструктивності» (1973), «Мати чи бути?» (1976).

Ф. піддає критиці прагнення ортодоксальних фройдистів звести соціальне в людині до інстинктів. Вважає, що сучасне суспільство сприяє появі психічних захворювань. Як здорова, так і хвора психіка розглядаються Ф. у зв'язку з різними культурними факторами, соціальними відношеннями, що панують у суспільстві. Ф. намагався доповнити фройдівський психоаналіз, розкриваючи соціальне підґрунтя

виникнення психічних розладів. Запропонував створити проект «здорового суспільства» на основі застосування психоаналізу в соціальній та індивідуальній практиці.

Ф. підкреслює дихотомічність людського існування як його онтологічну характеристику: патріархальність і матріархальність принципів людського життя, авторитарність і гуманістичність змісту свідомості, експлуатаційний і рецептивний (слухняний) типи характеру, володіння і буття як форми життєдіяльності, екзистенційне та історичне існування, дихотомічність свободи («свобода від» і «свобода для») та ін. Шукаючи способи подолання цих дихотомій, Ф. звертається до різних версій екзистенційного мислення (екзистенціалізму, психоаналізу, філософської антропології і, навіть, до марксизму). Результатом такого звертання було створення філософії «гуманістичного психоаналізу», яка, відмовляючись від Фройдового біологізму і переацентуючи в цьому плані вчення про репресовану сексуальність, пропонує оригінальну версію «соціалістичної» організації суспільства, основою досягнення якого є не «перебудова» соціально-економічної структури суспільства (оскільки вона була б лише «зміною» речово-предметного аспекту людського існування), а «перебудова» людської психіки – «лікування психічної патології людей» («ураженої» «дегуманізмом» людської свідомості) засобами нового – «гуманістичного» психоаналізу. За Ф., екзистенційна ситуація людини полягає в її першопочатковій відчуженості від оточуючого світу та від самої себе. Це відчуження долається в екзистенційному плані досягненням гармонії людини із своєю природною сутністю і зовнішнім світом, не насиллям над нею, а перетворенням природи згідно з її власними законами. У соціальному контексті гармонія досягається зняттям протиріч, властивих сучасному індустріальному суспільству.

Відчуженість на соціально-психологічному рівні виявляється як наслідок подвійного відношення до життя, яке дескриптивується за допомогою введення двох основних типів особистості: біофілічної та некрофілічної. Біофілічна відкрита до життя у всіх проявах, вільно виявляє чуттєвість, любов, повагу до інших особистостей. Для некрофілічної властива ригідність у чуттєвій сфері, потяг до панування, садизму, орієнтованість на смерть та механіцизм.

Любов є ключовим поняттям у філософсько-психологічному вченні Ф. Вона є найвищим проявом людської сутності та основою

розв'язання кардинальних проблем індивідуального і суспільного людського буття. Вона є сферою людських відносин, яка дозволяє людині розкрити своє справжнє «Я».

Розробляючи релігійну проблематику, Ф. намагався поєднати марксистську соціологію та психоаналіз при розгляді еволюції християнства. Він протиставляє раннє християнство та християнство як державну релігію. Починаючи з 50-х Ф. активно розробляє тему «гуманістичної релігії».

ФУКО (Foucault) Мішель Поль (1926-1984) – франц. філософ, дослідник історії та теорії культури, представник постструктурно-постмодерністського напрямку. Осн. праці: «Психічна хвороба та особа» (1954), «Безумство та нерозум. Історія безумства в класичну епоху» (1961). «Народження клініки» (1963), «Слова та речі: Археологія гуманітарних наук» (1966), «Археологія знання» (1969), «Наглядати та карати» (1975).

Одне з головних завдань, яке вирішує Ф., – пошук єдиної концептуальної основи для історико-наукового та історико-культурного дослідження. Він одним із перших починає аналізувати проблему автора і доводить, що ім'я автора відіграє специфічну роль у літературному і взагалі будь-якому творі. Воно слугує не тільки і не стільки для описання або позначення, скільки для виконання особливої, «класифікуючої» функції: воно дозволяє певним чином групувати тексти, включаючи чи виключаючи з них ті чи інші висловлювання, протиставляти їх один одному, або, навпаки, вибудовувати із них взаємопов'язані у своїх елементах ансамблі.

Аналіз авторської функції демонструє, на думку Ф., інтерверсію традиційного історико-епістемологічного питання. Проблема не в тому, як людська свобода та воля надають сенс оточуючому світобуттю і світопорядку (такий підхід характерний для структуралізму в цілому), як вони оживляють абстрактні правила мови, а в тому, як, за яких умов та в яких формах всередині мовного порядку може з'явитися суб'єкт, яке місце він може зайняти в кожному типі мовлення, які функції здійснювати, яким правилам підкоряться.

У роботі «Археологія знання» Ф. аналізує феномен знання та науки як архетипи людської свідомості й дає наступні визначення: знання – це всі форми інформативності, що вкладаються в межі

дискурсивного аналізу; наука – гранично верифікована і систематизована форма самобуття та саморефлексії будь-якого знання; між наукою та знанням існує чітка ієрархія. Вони знаходяться, за Ф., на принципово різних «рівнях» або «порогах». Культурно-антропологічна концепція Ф. протиставляє універсалізуючому підходу до проблеми людини підхід конкретно-історичний. Історико-локальний погляд Ф. намагається досягнути людини в межах даної, конкретної культурно-історичної структури, подати специфіку постановки цієї проблеми в різні періоди історії.

Значну увагу Ф. приділяв поняттю «влада», яке розглядається ним як конкретно-історичне. У роботі «Наглядати й карати» філософ в рамках критики сучасного суспільства здійснює дослідження пенітенціарної системи, способів, в яких вона проявляється; впроваджує ретроспективний аналіз системи покарання в Західній Європі. Пройшовши тривалу еволюцію, ця система знайшла свою найзручнішу форму втілення – в'язницю, яка дозволяє здійснювати дисциплінування людини через механізми нагляду і покарання. Суспільство проникнуте відносинами влади і панування: сім'я, школа, місце роботи – осередки владних відносин.

Кожне суспільство виробляє специфічні, притаманні тільки йому механізми та форми влади, а також володіє своїми власними механізмами соціально-політичної істини, продукує свої способи соціального управління та контролю за допомогою певного способу поділу існуючих цінностей на «істину» та «неправду» («Генеалогія влади»). Система вироблених таким способом стереотипів, за Ф., – «політична духовність». Філософ наполягає на тому, що владу як таку, істину як таку знищити не можна. Відбувається тільки трансформація однієї форми влади та знання в іншу. Ф. вводить категорію «влада-знання», яка поєднує в собі ці дві форми регуляторів суспільного життя.

Ф. торкався широкого спектра дисциплін – філософії, юриспруденції, культурознавства, історії, соціології, психіатрії, педагогіки тощо. Він зробив глобальну спробу генералізувати все людське знання, услід за іншими структуралістами зробити «реформу метафізики» та всього існуючого «конструкту» знання, створити нові методи дослідження і аналізу дійсності, у т. ч. соціальної.

ХОЛТОН (Holton) Джеральд (нар. 1922) – амер. історик і філософ науки, відомий завдяки «тематичному аналізу науки». Нар. в Берліні. Викладав у Гарвардському ун-ті.

Концепція Х. відповідала потребі доповнити існуючі моделі структури наукового знання новим баченням механізму його росту. Аби ефективно працювати з проблемами, Х. запропонував такий компонент аналізу наукової діяльності як тематичний аналіз. Тематичну структуру наукової діяльності, на думку мислителя, можна вважати загалом незалежною від емпіричного чи аналітичного змісту досліджень. Ця структура може відігравати головну роль у стимулюванні наукових передбачень.

Х. звертав особливу увагу на те, що тематична орієнтація ученого, сформувавшись, зазвичай виявляється довготривалою, хоча може змінюватися.

«Тематичний аналіз» спрямований на те, щоб знаходити в науці риси сталості чи безперервності, інваріантні структури, що відтворюються навіть в ситуаціях, названих науковими революціями. Вагомим аргументом, що підтверджує дане припущення, на думку Х., є «стародавність» більшості тем у науці. Джерела деяких із них лежать у міфологічному мисленні та є дуже стійкими до революційних потрясінь. У них зібрані поняття, гіпотези, методи, передумови, програми, способи вирішення проблем, – тобто ті необхідні форми наукової діяльності, що відтворюють себе на кожному етапі.

Х. вважає, що одним з істотних результатів тематичного аналізу є знайдена закономірність, згідно з якою альтернативні теми найчастіше пов'язуються в пари. Нові теорії виникають на перетині й при поєднанні принципів конкуруючих позицій. А нові теми з'являються й ідентифікуються в ситуації, коли неможливо зблизити існуючі.

Самі теми, окрім суто наукових ознак, містять у собі й індивідуальні переваги, особисту оцінку тієї чи іншої теорії. Теми регулюють уяву ученого, є джерелом творчої активності, обмежують набір припустимих гіпотез. Застосування «тематичного аналізу» дуже ефективне, вважає Х. Воно передбачає поєднання незалежних і доповнюючих один одного напрямків у науці. Тематичний аналіз дозволяє локалізувати наукову подію в історичному просторі й часі, а також звернути увагу на боротьбу і співіснування тем, які не змінюються в часі й просторі.

Теми є надісторичними, тобто не залежать від конкретно-історичного розвитку науки.

Це не означає абсолютизації тематичного аналізу. Сам Х. відмічає неуніверсальність своєї концепції. Разом із тим, тематичний аналіз виводить на вивчення й аналіз науки з-поміж інших сучасних сфер досліджень, в т. ч. дослідження людського сприйняття, процесів навчання, мотивації й навіть вибору професії.

Осн. праці: «Тематичний аналіз науки» (1973), «Що таке антинаука» (1992).

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875-1965) – нім. філософ, представник філософії культури, протестантський теолог і місіонер, лікар і музикознавець. Лауреат Нобелівської премії миру (1952).

Осн. праці: «Занепад і відродження цивілізації. Філософія культури. Частина I» і «Культура й етика. Філософія культури. Частина II», що були опубліковані в 1923, «Християнство і світові релігії» (1924), «Містика апостола Павла» (1930).

В етичному вченні Ш. головним є принцип «благоговіння перед життям», що виступає як основа оновлення людства і вихідна точка нової універсальної космічної етики. Критерієм розвитку культури він вважав досягнутий суспільством рівень гуманізму.

Ш. одним із перших (разом зі Шпенглером і *Гейзінгою*) приходять до висновку про глибоку кризу європейської культури, виявленням якої є сучасна екологічна криза і низка відчужень людини – від вироблених нею продуктів, від суспільства, від природи. У результаті індивід втрачає своє значення як носія культури, сьогодні він не є економічно вільним, заорганізований, втратив духовну незалежність, став жертвою поверхових суджень, невірних оцінок фактів і явищ, націоналізму, збіднення людських відчуттів.

Невід'ємним елементом культури є етичне вдосконалення індивіда і суспільства. Лише людство, яке прагне до етичних цілей, може повною мірою користуватися благами матеріального прогресу і при цьому залишатися хазяїном положення. Врятувати сучасне суспільство може лише відмова від утилітаристської етики, яка роз'єднує, руйнує людину і природу, і перехід до етики універсальної, яка полягає в тому, щоб виявляти однакове Благоговіння перед життям як по відношенню до власної волі, так і по відношенню до будь-якої іншої. Перший акт

людської думки, згідно з Ш., – «Я – життя», тобто «я існую», і міркую про те, що існую. На передній план виводиться не видова, а родова ознака людини, та, що поєднує її з усім світом живої природи: «Я – це життя, яке прагне жити серед життя». Отже, людина опиняється в умовах жорсткого морального вибору, вона повинна вирішити, як їй відноситись до цієї волі до життя (своєї та чужої). Згідно з етикою благоговіння, якщо людина сприяє збереженню і процвітанню життя, то вона вчинює природно і правдиво – творить добро, а якщо знищує будь-яке життя і перешкоджає йому – здійснює зло. Це основний моральний принцип етичної системи Ш. Філософ говорить про співчуття до всіх живих істот незалежно від їх положення та ієрархії в природі, як про норму співіснування у світі.

Однією з причин занепаду європейської культури Ш. вважає нездатність сучасної філософії обґрунтувати смисл і цілі людського життя, визначити мету розвитку людства. Філософ висуває як аксіому принципову невиводимість морального закону із закономірностей розвитку матеріального світу. Буття постає перед нами як нескінченне зіткнення, хаос окремих воľ до життя, причому одне життя живе за рахунок іншого. Зміст життя можна зрозуміти, виходячи з духовної природи людини, шляхом самопізнання і містичного одкровення, і ці цілі виявляються дуже далекими від ідеалів сучасного споживчого суспільства. Мета життя – у ствердженні й розкритті життя у всій його повноті, як власного, так і життя Універсума (природи, біосфери, світу, космосу). Обов'язок людини – в подоланні розподілу, роздвоєності волі до життя, оскільки воно, щоб забезпечити своє існування, повинне стверджувати себе за рахунок іншого життя. Конкретні способи здійснення цього обов'язку залежать від індивіда, від глибини його морального почуття, сили волі, вмінь, тобто етика Ш. вимагає морально розвинутої особистості. Етика Ш. забороняє застосовувати моральні оцінки до індивіда. Людина може і повинна судити лише саму себе, а інших повинна «тихо прощати».

Етика Ш. містить в собі парадокс. Суспільство – зберігач і відтворювач етичних норм, але творцем їх є лише особистість, свідомий носій культури, який має критичне відношення до всього, що пов'язане зі звичайною мораллю і нормами, прийнятими в тому чи іншому суспільстві. Тому всі переконання й ідеали, які виникають у суспільстві, ми повинні вимірювати мірою нової універсальної етики.

Абсолютний принцип Благоговіння перед життям, таким чином, — дійсне знаряддя проти ілюзорної етики та ілюзорних ідеалів. Згідно з Ш. єдиним критерієм того, що людина вчиняє правильно, тобто збільшує повноту життя, є не думка суспільства, що виявляється у вигляді покарань або заохочень, у формі матеріальних благ і т. ін., а суб'єктивне відчуття радості буття.

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874-1928) — нім. філософ, соціолог, засновник *філософської антропології*, теоретик феноменології, *аксіології* та соціології знання. Навчався в ун-тах Мюнхена, Берліна та Єни, вивчав медицину і філософію у Рудольфа Ейкена і *Отто Лібмана*; захистив докторську дисертацію «До питання взаємозв'язків між принципами логіки та етики». У 1900-07 — приват-доц. в Єнському ун-ті, в 1907-10 викладає філософію в Мюнхені, долучається до гуртка феноменологів, згодом стає одним із провідних феноменологів. Після 1910 веде приватний спосіб життя вченого в Геттінгені; в 1917-18 займається політичною діяльністю в Женеві й Гаазі. З 1919 Ш. — проф. Кельнського ун-ту, а в 1928 обіймає кафедру в ун-ті Франкфурта-на-Майні. Раптова смерть завадила Ш. реалізувати повною мірою задумане.

Осн. твори: «Трансцендентальний і психологічний метод» (1900), «Ресентимент у структурі моралей» (1912), «Ієній війни і німецька війна» (1915), «Війна і будівництво» (1916), «Формалізм в етиці й матеріальна етика цінностей» (т. 1-2, 1913-16), «До феноменології й теорії почуття симпатії та любові й ненависті» (1913, друге вид. — «Сутність і форми симпатії», 1923), «Про вічне в людині» (1921), «Проблема соціології знання» (1924), «Форми знання і суспільство» (1926), «Людина та історія» (1926), «Положення людини в Космосі» (1927), «Філософський світогляд» (1929) та ін.

Філософські погляди Ш. розвивались під впливом *неокантіанства*, *філософії життя*, а згодом феноменології Е. Гуссерля. Феноменологічний період у творчості Ш. надзвичайно плідний; Ш. застосував «феноменологічну установку» до таких сфер дослідження, як етика, психологія, релігія, соціологія, соціологія знання, філософська антропологія тощо. Концепцію філософської антропології Ш. розпочинає з постулювання першооснови всього суцього — «вищої основи буття». Цьому *першосуццюму* властиві два начала — «порив» і «дух». Форма існування «пориву» — «життя», «духу» — особа. Ці загальні космічні

начала породжують різноманітні форми буття. Спочатку вони ніяким чином не взаємодіють між собою. Тільки в людині відбувається їх взаємодія і боротьба, що наперед визначає суперечливість людського існування. За Ш., «порив» – стихійна, темна, демонічна, могутня сила, яка не має ніякої визначеності та спрямованості, тобто ірраціональна. Але, взаємодіючи в людині з «духом», «порив» «одухотворюється» і втрачає демонічний і стихійний характер своїх прагнень. Що стосується «духу», то він спочатку постає бездіяльним, але доторкаючись до «пориву», черпає для себе необхідну енергію. Тому «порив» поза «духом» – ірраціональний, «дух» поза «поривом» – безсилий. Така загальна метафізична характеристика космічних начал «пориву» і «духу». Здійснивши феноменологічний аналіз життєвого «пориву», Ш. не виявляє на його ступенях – таких, як чуттєвий порив, інстинкт, «асоціативна пам'ять», «практичний» або «технічний» інтелект і здатність вибору – сутнісних ознак людини або того, що «робить людину власне людиною». Цілком слушно, що між розумним шимпанзе і Едісоном, якщо останнього розглядати лише як техніка, хоча й існує значна відмінність, але лише кількісна. За Ш., сутнісне начало людини, те, що робить «людину власне людиною» є позажиттєвий принцип – «дух». «Дух» притаманний лише особистості як «духовній» істоті. «Духовна» істота «відкрита світу», здатна підвищуватись до «предметності» зовнішнього світу, «дистанційно» відноситись до нього; «дух» характеризується як «чиста актуальність», як «ідеїція», з якою пов'язана «дереалізація» зовнішнього світу тощо. Врешті-решт «духовна» істота, завдячуючи актам «ідеїції» та «дереалізації», приходять до «абсолютного ніщо» і до ідеї «надсвітового», «безконечного», «абсолютного» буття – Бога.

Філософсько-антропологічна проблематика, окреслена Ш., підходи до її рішення знайшли своє продовження в нових філософських антропологіях – біологічній, культурній, релігійній та інших.

ШИЗОАНАЛІЗ – філософський проект Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, втілений в основному в книзі «Капіталізм і шизофренія: Анти-Едип» (1972).

Мета Ш. – проаналізувати специфічну природу лібідозних інвестицій в економіці та політиці й у такий спосіб показати, як бажання

може бути детерміноване бажанням власної репресії, притаманним самому суб'єктові бажання.

Номінативне протиставлення даної концепції психоаналізу свідчить про зміну об'єкта дослідження. Відправною точкою Ш. обирає не фаміліалістичного невротика, котрий зростав та виховувався в рамках структури «батько-мати-Я» і тому відданий на поталу комплексам, а вільного шизоїда, що його зрушують вільні бажання. Тлумачення концепту «бажання» відбувається в позитивному ключі, а не в гегелівському розумінні його як «нестачі». У метафоричній специфічній системі образів-понять найбільш значну роль відіграють «бажання», «тіло без органів», «машина бажання». Ш. створює версію натурфілософського проекту світу, де природа подається як виробництво. Аналізуючи нового (шизоїдного) суб'єкта та відповідний йому світ, Дельоз та Гваттарі постулюють «машину бажання», створюючи поняття, але не як «поняття про щось», а як те, що лише мусить з'явитися. Наступний етап – простеження формування фаміліалістичних комплексів у суб'єкта. Далі – етап аналізу історії та цивілізації, де автори звертаються до витоків держави і власності, а як об'єкт обираються первісні тиранічні соціальні утворення, при цьому тиранія та терор розрізняються як різноположені системи обмеження. Наступний етап – спроба визначення суб'єкта та окреслення його поля репрезентації, а також аналітична робота, результатом якої є не зміна суб'єкта, а зміна потоків бажання, які є первинними, а суб'єкт – вторинним щодо них. Образно-понятійне поле психоаналітичного проекту – це фрейдівська термінологія, терміни, запозичені з політекономії Маркса, вільні метафори, письменники-герої (Лоренс, Арто, Міллер, Беккет) та персонажі текстів цих авторів.

ШРИФТ ПОНЯТЬ (Begriffsschrift) – запис у поняттях, понятійний запис – спеціальний термін, уживаний вузьким колом нім. математиків, логіків та філософів (В. Гумбольдт, А. Тренделенбург) всередині ХІХ ст. для позначення знакової системи, в якій поняття передаються за допомогою фігур.

Наприкінці ХІХ ст. термін Ш. п. був використаний нім. математиком та філософом *Г. Фреге* для позначення розробленого ним логічного числення («мови формул чистого мислення»), призначення якого полягало в надійній перевірці зв'язків у ланцюжках умовиводів.

Працю, в якій Фреге детально описав свою знакову систему та її призначення, він назвав «Шриффт понять, мова формул чистого мислення, що відображає арифметичну» («Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkes», 1879), скорочено – «Ш. п.» («Begriffsschrift»).

Існує припущення, що термін «Begriffsschrift» Фреге запозичив у нім. логіка А. Тренделенбурга, який, займаючись дослідженням логіки Аристотеля, використав його у своїй доповіді на засіданні Ляйбніцівського тов-ва в 1856.

Праця «Ш. п.» – започаткований Фреге аналіз загальної структури мислення, який лежить в основі сучасної математичної логіки. Він розглядав свій запис кванторів та змінних як засіб заміни мови краще пристосованим для проведення точного дедуктивного міркування символізмом. На думку Фреге, це дало б змогу точніше представити думку і мову, яка її виражає.

Розробляючи нову логічну систему, Фреге в «Ш. п.» показав штучну двомірну символічну мову, засобами якої він побудував дедуктивно-аксіоматичну систему логіки предикатів, застосував її для формулювання математичних понять та доведення теорем, заклав основи своєї майбутньої дефініції чисел як властивостей понять.

Ідеї, викладені в «Ш. п.», сприймалися неоднозначно як математиками, так і філософами: логіка вважалася філософською дисципліною і дослідження математика, навіть професіонала в галузі логічних основ математики, не могли оцінюватись належним чином.

«ЩО ТАКЕ ФІЛОСОФІЯ?» («Qu'est-ce que la philosophie?», 1991) – книга франц. дослідників Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. Репрезентовані в ній погляди на філософію та її історію, розгортаються в межах постмодерного дискурсу.

Традиційне уявлення про «вічну» філософію замінюється ідеєю філософського становлення. Філософія розглядається як креативна діяльність, що розгортається в просторі, а не в часі (як це бачимо в традиційних історико-філософських побудовах).

На думку авторів, філософія не є ані рефлексією, ані спогляданням, ані комунікацією, вона постає як мистецтво формування і винайдення концептів. Завдяки цьому по-новому ставиться питання про

застосування або користь філософії. Творенням нових понять займається філософ, майстерність якого надає існування розумовим сутностям. Концепти як власне філософські творіння репрезентують одичне, позаяк сама творчість завжди унікальна і пов'язана з філософом як із людиною, що не довіряє чужим концептам, а продукує власні. Хоча і мистецтво, і наука, і філософія мають творчий характер, лише філософія здатна створювати концепти у строгому розумінні.

Дана книга репрезентує одну з особливостей постмодерної загальнокультурної ситуації, а саме, намагання філософії мислити себе в термінах архітектури. Використання просторових метафор дозволяє Дельозу та Гваттарі розглядати історію філософії не як лінію розвитку, а як площину, що постає як «префілософський план», на якому існують «концептуальні персонажі» та «філософські концепти», зрозумілі як смислові єдності. В їхньому розумінні філософія виступає як становлення, а не історія, як співіснування планів, а не послідовність систем. Вона працює в «плані іманенції» та філософського часу, що не залежить від трансцендентних реальностей і часу як такого. Філософське мислення – це мислення просторове, відтак його основні жести – «детериторіалізація» та «ретериторіалізація». Замінюючи уявлення про «вічну» філософію ідеєю філософського становлення, автори реалізують неklasичний підхід до історії філософії.

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875-1961) – швейц. психолог і філософ. Почавши наукову діяльність під керівництвом Блейлера, Ю. приєднується до психоаналітичного вчення З. Фрейда (1906). Проте наукові незгоди з Фрейдом скоро (вже у 1913) призводять до повного розриву з творцем психоаналізу. Президент Міжнародного психоаналітичного тов-ва. Заснував Цюрихську школу «аналітичної психології». Розробив психоаналітичну методику аналітичного експерименту. Ввів до психоаналітичної науки поняття «комплекс».

Осн. роботи: «Психологія раннього dementia graecorum» (1907), «Трансформація і символи лібідо» (1911), «Психологічні типи» (1921), «Психологія несвідомих процесів» (1927), «Про психологію несвідомого» (1943), «Еоп» (1951), «Психологія й алхімія» (1952).

Ю. не приймав Фрейдову провідну ідею «пансексуалізму» і не погоджувався з його універсалістською спробою пояснити походження усієї культури і творчості людини на основі «Едіпового комплексу» та

ідеї «сублімації». Натомість Ю. робить спробу пояснити увесь зміст несвідомого життя людини на основі розширеного – «енергетичного» – тлумачення «лібідо» як розмаїтого вияву єдиної енергії. Психічна патологія, за Ю., кориниться у своєрідній «регресії лібідо», її «поверненні до архаїчних образів і переживань». Несвідоме, в розумінні Ю., є результатом витіснення зі свідомості не лише суб'єктивно-індивідуального її змісту, а головним чином «колективного» (і безособового) змісту. Ці «образи» (архаїчно-міфологічні фантазії людей) Ю. називає «архетипами» – корелятами інстинктів – інваріантними для всіх часів і культур. Всі ці архетипи неможливо раціонально, дискурсивно осмислити і виразити в мові, вони підлягають лише тлумаченню. Сукупність архетипів, як вроджений людині досвід минулих поколінь, виступає, за Ю., основою духовного життя. Свідоме та несвідоме взаємодіють та доповнюють одне одного. Архетипи знаходять свій прояв у міфах, релігіях, фольклорі, художній творчості, сновидіннях, невротичних симптомах і т. д. Символи міфів та будь-які релігійні вчення дають свідчення дійсного виявлення сутності людини.

У питанні про субстанційну природу архетипів Ю. посиляється на біогенетичний закон Мюллера-Геккеля про повторення філогенетичних властивостей в онтогенезі окремого індивіда. Для терапії психічних патологій Ю. пропонує «постачати» індивідуальну свідомість адекватними тлумаченнями архетипічної символіки для полегшення процесів індивідуалізації. Структура особистості, за Ю. складається з «Я», «тіні» як сукупності витіснених уявлень про саму себе, «самості» як самопізнання сенсу життя, «аніми» як джерела пестоців і потягів, та «анімусу» як джерела незаперечних суджень. Метою психоаналітичної терапії є виявлення архетипів по відношенню до «Я». Ю. започаткував типологію характерів, що ґрунтується на переважанні певних здатностей – мислення, чуттєвої сфери, інтуїції, а також розрізнення особистостей за їх внутрішньою спрямованістю: екстравертна та інтровертна.

Однією з центральних тез соціального розділу філософсько-психологічного вчення Ю. є думка про те, що розповсюдження тоталітарних ідеологій є результатом занепаду релігійної основи суспільства, що і призводить, у свою чергу, до насилля.

Ю. розглядав аналітичну психологію не лише як один із напрямків сучасної психології, але як «західну йогу», як «плях звільнення». Вважав попередниками свого вчення алхімію та гностицизм. Від психологічного

вчення Ю. переходить до розробки вчень, що пояснювали б парапсихологічні явища. Характерною для Ю. є спроба поєднати науковий і ненауковий (містико-іраціональний) підходи у своїх дослідженнях. Зокрема, Ю. запропонував ідею «акаузальних синхронних зв'язків», яку він розумів як позачасовий значущий зв'язок подій, пов'язаних не причинно, а саме синхронно. Останнє, за Ю., і визначає взаємодію мозку і психіки. Звідси і архетипи визначаються у своєму існуванні аналогічними існуванню «світу ідей» Платона. Посилаючись на «напередвстановлену гармонію» Ляйбніца, Ю. висноує про існування позачасової, синхронної когеренції між фізичними подіями і ментальними станами. Впливу Ю. зазнали письменники Т. Манн, Г. Гессе, фізики В. Паулі, Е. Шредингер, історики культури К. Каренї та М. Еліаде.

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883-1969) – відомий нім. філософ, вважається засновником нім. екзистенціалізму. Почав творчу діяльність як лікар-психіатр (1908), згодом – психолог (1916) у Гайдельберзькому ун-ті. Потім (з 1921) захоплюється філософією. У 1932 Я. видає три томну працю «Філософія», де обґрунтовує ряд висновків, що визначили екзистенціальність його подальшої творчості. У 1937 Я. усувають від викладання філософії (через дружину євр. походження), до якої він повернеться лише в 1945 (Базельський ун-т).

Буття, за Я., виступає в трьох головних виявах: предметне «буття-у-світі»; «екзистенція» – принципово невіддатна «об'єктивації чи раціоналізації»; «трансценденція», або «всеохоплююче», що є неосяжною й недосяжною «межею» усякого буття й мислення. Пізнання предметного аспекту буття дає людині «орієнтації у світі», але за наявності «межових ситуацій», що ставлять людину перед загрозою моральної, інтелектуальної, фізичної загибелі (хвороба, втрата рідних, обвинувачення, смерть та ін.), людське пізнання проривається до екзистенціального рівня буття, яке починає виявлятися крізь предметність повсякденного світу. Центральним поняттям екзистенціалізму Я. є «комунікація», за допомогою якої реалізується співвіднесення екзистенції між собою. Втрата такого співвіднесення, стану інтимно-особистісного спілкування і є тим, що називають злом (моральним, соціальним або інтелектуальним), яке є своєрідною «глухотою» до іншої «екзистенції», що виявляє себе в нездатності до дискусії, у фанатизмі, в масовому знелюдненні.

ЧАСТИНА

VII

ІСТОРІЯ
РОСІЙСЬКОЇ
ФІЛОСОФІЇ

секуляризованому суспільстві справляє враження відвертої архаїки; трагічний розкол рос. суспільства в ХХ ст., який призвів до остракізму будь-якої «неофіційної» філософії внаслідок занадто глибокого втручання владно-ідеологічних відносин у сферу філософського дискурсу. Одночасно в самій Росії рос. немарксистська (домарксистська) філософія ризикує сьогодні перетворитись на нову ідеологему і перебрати на себе всі пов'язані з цим плюси та мінуси, повторивши деякою мірою досвід марксизму.

Зрештою, філософські здобутки рос. мислителів залишаються нині переважно прихованим скарбом, що дає волю різного ґатунку суб'єктивним тлумаченням її світоглядного та практичного змісту. Для укр. філософського загалу така ситуація є вкрай небезпечною і може врешті-решт відгукнутись спотвореним тлумаченням історії укр. філософії. Адже залишається неспростовним фактом довготривале спільне існування рос. та укр. філософських традицій в межах єдиного інтелектуального простору. Не відкидаючи і не применшуючи ментальних розбіжностей укр. та рос. світоглядів, необхідно визнати, що це тривале співіснування призвело до виникнення значного простору змішування та поєднання, а також істотних ліній тяжіння і впливу, без врахування яких неможливо адекватно відтворити ані рос., ані укр. історико-філософський процес.

Розглядаючи рос. філософію як цілісний історико-філософський феномен, досить важко визначити якісь її загальні риси та особливості – враховуючи різноманіття, а інколи пряму протилежність її напрямків, оздоблену суб'єктивною ворожнечою. Власне, ці риси завжди будуть залишатись дуже приблизними узагальненнями, значною мірою спровокованими світоглядними орієнтаціями того вченого, який їх робить. Враховуючи це зауваження, спробуємо все ж таки визначити бодай окремі з подібних узагальнень.

Незважаючи на те, що в Радянському Союзі кілька десятиліть офіційно панувала атеїстична філософія («діамат та істмат»), можна стверджувати, що рос. філософія за своєю ментальною орієнтацією має релігійний характер. Вона з більшою очевидністю, ніж будь-яка інша, народжувалась з релігійної свідомості (з цим пов'язаний її такий «пізній старт» як секулярно-раціональної форми свідомості, і випереджаючий його тривалий період «мовчазного розвитку» в межах релігійного – а саме, православного, – світогляду); і можна погодитись тут

із В. Зеньковським в тому, що «російська думка завжди (і назавжди) залишилась пов'язаною зі своєю релігійною стихією, зі своїм релігійним ґрунтом». Релігійна тема, тема взаємин Бога і людини, Церкви і світу, є в ній наскрізною та переважаючою.

Безумовно, питання про взаємовідношення філософії та релігії вирішувалось рос. філософами по-різному. Знаходимо тут і філософську апологетику християнської догматики, тобто власно православну філософію; була також «вільна християнська філософія», тобто філософія, яка надихалась християнством; були різні напрямки релігійного позацерковного іманентизму; натомість мали місце й системи, побудовані на секулярному іманентизмі та на войовничому атеїзмі (який своєю войовничістю фактично відтворював релігійно-фанатичний спосіб світоспоглядання, чим лише підтверджував загальну тезу про переважно релігійний характер рос. філософії); були, насамкінець, і відносно незалежні від цього питання напрями (неокантіанство, позитивізм). Зрештою, основною лінією протистояння стає в Росії не стільки – згідно з марксистською історико-філософською концепцією – боротьба матеріалізму та ідеалізму, скільки протистояння релігійного і секулярного напрямків у філософії. При цьому в Росії, на відміну від Заходу, найбільш розвиненою і характерною стає власне релігійна філософія. «Всі найглибші російські мислителі й філософи, – писав С. Франк, – були одночасно релігійними філософами і богословами», – але не професійними богословами та ієрархами церкви, а, навпаки, «вільними, світськими мислителями і письменниками».

Рос. сприйняття християнства, яке відобразилось і на філософських пошуках, полягало в почутті одночасної «неподільності» та «незілляності» божественного і людського світів. Це формує характерну установку містичного реалізму – коли всі речі стають засобом вираження вищої істини, вищої краси; коли вся дійсність визнається емпіричною реальністю, але за її зовнішністю вбачається інша, глибинна реальність, при цьому обидві сфери буття визнаються дійсними, проте ієрархічно нерівноцінними.

Переважаючою рисою рос. філософії можна визнати також *онтологізм* та реалізм. Пізнання, згідно з цією установкою, не є первинним і визначальним началом в людині, воно визнається лише частиною і функцією нашого діяння у світі, воно включене в наше відношення до світу і в наше діяння в ньому. Картезіанський примат *cogito* замінюється

приматом буття, відповідно – певним приматом онтології над гносеологією, точніше – їх нероздільною цілісністю (онтологічною гносеологією). Звідси впливає реалізм, тобто впевненість в реальності буття – буття людського (власного та іншого), буття об'єктивного (матеріального) та буття надіндивідуального (духовного), – і відповідна критика як суб'єктивізму (суб'єктивного ідеалізму), так і матеріалізму.

Мистичний реалізм і онтологізм на одному полюсі рос. філософського світогляду плавно перетікає в антропоцентризм та історіософічність її іншого полюсу. Небагато можна погрішити проти істини, якщо сказати, що рос. думка більш за все зацікавлена темою про людину, про її долю і сенс життя, про сенс і мету історії (і в цьому контексті – про сенс рос. історії). Значною мірою у філософських побудовах домінує моральна установка. При цьому у вирішенні проблеми людини характерним є упередження проти індивідуалізму і схильність до певного роду духовного колективізму. Сьогодні занадто добре відомі негативні вияви подібного колективізму – у слов'янофільських та комуністичних утопіях. Проте філософськи обґрунтована ідея *соборності* не відкидає індивіда, а виступає основою своєрідної форми персоналізму – соборного персоналізму, в якому «життєвість «Я» створюється надіндивідуальною цілісністю людства» (С. Франк). Це послідовний органічний світогляд у сфері духовного, «ми-філософія» на противагу «я-філософії» Заходу.

З такого розуміння соборності як внутрішньої гармонії між живою особистою душевністю і надіндивідуальною єдністю впливає напружена увага рос. думки до соціальної та історіософської проблематики. Занадто часто ця увага набувала хворобливого – нігілістично-руйнівного, есхатологічно-утопічного або месіансько-націоналістичного вигляду. З іншого боку, в цій вирішальній увазі до проблем історії можна бачити й своєрідну практичність рос. світогляду – він від початку спрямований на вдосконалення світу (його обоження – знову релігійні коріння!), і ніколи – на одне лише розуміння (тому такий благодатний ґрунт знайшов саме в Росії знаменитий 11-й тезис Маркса про Фойєрбаха!). У зв'язку з цим такою характерною для рос. світогляду стала тема «правди» – як поєднання істини і справедливості. Рос. філософська думка ніколи не була «чистим пізнанням», безпристрасним теоретичним розумінням світу, але завжди – вираженням

релігійного пошуку спасіння. Звідси й характерні для рос. думки утопізм та месіанізм.

Рос. філософія постає не тільки специфічним історико-філософським феноменом, але й серйозною історико-філософською проблемою. Коротко, але змістовно цю проблему сформулював ще в 1888 *Володимир Соловйов*, заявивши, що все філософське в працях рос. авторів — зовсім не російське, а що в них є російського, зовсім не схоже на філософію, а інколи й зовсім ні на що не схоже. Цей категорично-гротескний афоризм не потрібно, проте, сприймати сьогодні занадто прямолінійно, адже, по-перше, він був висловлений у полемічному запалі та уособлював (й уособлює) лише одну з позицій, які сперечаються з цього приводу, а по-друге, він формулювався як раз напередодні безумовного злету рос. філософії, предтечею якого був сам Соловйов, і без урахування якого просто повторювати нині сказані ним слова було б невірною. Але проблемність як така, безумовно, залишилась. Спробуємо розкрити її через формулювання окремих проблем, які вимальовуються при історико-філософському підході до феномена рос. філософії.

Проблема початку. При всій складності проблеми початку філософії взагалі, в даному випадку вона обтяжується такими додатковими факторами, як нерелективний характер православного світосприйняття і невизначеність (точніше, спірність) національної приналежності раннього етапу східнослов'янської духовності. Другий аспект постає в окрему проблему взаємин з укр. філософією, про що згодом. Що ж стосується першого, то розмаїття думок стосовно висхідного хронологічного пункту рос. філософії сягає меж розумного. Насамперед, це стосується філософської ідентифікації релігійного світосприйняття, що панувало в Московії до XVIII ст. Характер цього світосприйняття дає підстави одним авторам говорити про нього як про характерну для східнослов'янського менталітету філософію (таке тлумачення дає, зокрема, школа неопатрістичного синтезу, представлена сьогодні С. Хоружим), іншим — як про перед- (прото-) філософію (В. Зеньковський, наприклад, говорить про пролог рос. філософії — з XV до XVIII ст. — для якого характерні «уривчасті сліди пробудження філософських інтересів у межах релігійного світогляду»), третім — як про повну протилежність філософсько-раціональному розумінню світу. Можливо, ключ до розв'язання цієї проблеми слід шукати

в поділі на «історію професійної філософської теорії» та «історію філософської культури народу», як це робить проф. В. Горський стосовно укр. філософії. Але, як можна помітити, проблема полягає як раз у трактуванні самого поняття «філософія» стосовно дотеоретичних форм суспільної свідомості. Пошуки філософського змісту і метафізичної рефлексії в дораціональних шарах національної культури, досить популярні зараз як в Росії, так і в Україні, йдуть у тому ж напрямку. Підсвідомо вони мають на меті довести, що філософська культура є не більш ніж відповідний розвиток ментальних смислових структур, і в цьому сенсі залишається повністю залежною від них, а тому і не слід шукати іншого смислу філософування, аніж ствердження національної самосвідомості. Власне, філософія як певна форма знання при цьому майже повністю елімінується.

У контексті такої невизначеності щодо висхідного пункту стає вторинною взагалі-то дуже важлива для історика філософії проблема періодизації. Історія рос. філософії (маємо на увазі самостійний розвиток філософської теорії, відправним пунктом якого *О. Введенський*, наприклад, вважав 1755 рік, *В. Зеньковський* – кін. XVIII ст., *М. Лосський* – 1-у третину XIX ст.) вочевидь розпадається на кілька етапів, але чіткого розуміння щодо їх меж, змісту та означень поки що немає.

Як приклад розглянемо використання термінів «*філософія срібного віку* (доби)» або «релігійно-філософське відродження» стосовно етапу розквіту рос. філософії кін. XIX – 1-ї пол. XX ст. Обидва означення натякають на певну вторинність цього явища, на існування в минулому висхідного зразка високої класики. Однак про такий зразок переважній більшості істориків рос. філософії нічого не відомо. Одне з двох – або він (цей первісний період високої класики) все ж існував, хоча й досі залишається не ідентифікованим, а в наведених означеннях виявилось підсвідоме, містичне знання про його існування; або ми маємо приклад термінологічної аберації. Фактично ж, це скоріше образно-метафоричні вислови, а не чіткі історичні поняття. Більше того – ми маємо тут справу з дифузиею понять, з їх «перетіканням» з однієї культурно-історичної сфери в іншу, хоча й дуже близьку. Адже справді, «срібним віком» називається етап розвитку рос. літератури та культури, що припадає як раз на початок XX ст. – і за аналогією хронологічно відповідний етап розвитку філософії отримав ту ж саму назву, дарма що філософія в Росії завжди відзначалась схильністю до літе-

ратурно-публіцистичних форм, а література, відповідно, – філософичністю. Але все ж аналогія тут не точна – адже рос. література мала свій «золотий вік» – вік Пушкіна, *Толстого* і *Достоевського*, – філософія ж саме в цей час набуває довершених і класичних форм. Щоправда, дехто, перш за все на Заході, вважає того ж таки Достоевського найглибшим рос. філософом – і не безпідставно, – проте якщо під філософією все ж таки мати на увазі бодай до певної міри систематично-раціоналізоване знання, то до розряду рос. філософської класики попадуть саме Вл. Соловйов, *Л. Лопатін*, *С. Трубецької*, М. Лосський, С. Франк, *П. Флоренський*, *Г. Шпет* – цей перелік не повний, але він дозволяє чітко визначити хронологію.

З іншого боку, коли говориться про «рос. релігійно-філософське відродження», мається на увазі не тільки і не стільки внутрішньо-філософський рух, а скоріше рух суспільно-духовний. Це явище пов'язане з пошуками т. зв. «нової релігійної свідомості», з «богошукацтвом», церковним оновленням та іншими імпульсами початку ХХ ст., які загалом були спричинені невдоволенням секуляризацією культури та деморалізацією церкви, розчаруванням у революційно-демократичних та нігілістично-позитивістських ідеях. Те, що цей рух мав своїм інваріантом відповідне філософське (ідеалістично-метафізичне) піднесення, слід пов'язати скоріше із загальним тяжінням рос. філософів до релігійних форм мислення. Проте знову ж, якщо розмова про «Ренесанс» стосовно церковного життя та оцерковлення суспільства мала історичний сенс (не йдеться про доцільність чи можливість такого Ренесансу – йдеться про існування в минулому відповідних явищ, які могли б братись за приклад, бодай в ідеалізованому вигляді, борцями проти секуляризму), то стосовно філософії вона виглядала натяжкою. Хіба що до класики залучити слов'янофілів – справді, між ними та добою Соловйова, і особливо – творцями «нового ідеалізму» (*Струве*, *Новгородцев*, *Булгаков*, *Бердяєв*, Франк) – випадає період матеріалістично-позитивістського занепаду. І все ж, швидше за все й тут ми натрапляємо на історико-філософську аберацію, на зміщення кута зору.

Отже, йдеться навіть не зовсім про метафору. Термін «Ренесанс», як і означення «срібний вік», видаються нам просто не зовсім коректними стосовно рос. філософії початку ХХ ст. Так само, як друге означення запозичене зі сфери культури, де воно цілком логічне, перше характеризує скоріше релігійно-духовну ситуацію загалом, тобто

намагання відновити в рос. суспільстві певну висоту духовного напруження і актуальність релігійного життя. Що ж стосується філософії, то доречно було б, з урахуванням її подальшого розвитку, тобто з позицій початку XXI ст., визначити цей період як період рос. філософської класики. Правда, при цьому треба уточнити, яка саме рос. філософія підпадає під це означення – адже ми маємо справу в цей період не з одним, а з багатьма напрямками та школами. Найцікавішим, однак, є те, що швидше йдеться саме про період класики, а не про класичну школу.

З одного боку, справді, класичні для рос. думки філософеми *всєдності*, *соборності*, *софійності*, *боголюдства* розвиваються перш за все в межах соловйовської традиції – *філософії всєдності*. Проте в цей самий час цікаво були представлені й інші напрями філософування – екзистенційний, феноменологічний, неокантіанський, позитивістський, марксистський, т. зв. «*космізм*» – кожен з яких, певною мірою ґрунтуючись на світовій традиції, забарвлював її характерними релігійно-ментальними рисами, а головне – стосовно подальшого розвитку цих напрямків в рос. філософії виступає як класичний етап. Щодо філософії цього періоду як такої доречно говорити не про Ренесанс (тобто, знову ж таки, відродження якогось «золотого віку», що вже існував), а про рішучий перехід від періоду учнівства до періоду змужнілості, в якому, проте, як писав С. Булгаков, зовсім не втрачало актуальності завдання для «молодої російської філософії вчитись у більш зрілої західної, і взагалі залучатись до руху світової філософської думки».

Наступною важливою проблемою історії рос. філософії, про яку вже вище згадувалось, є проблема розмежування з укр. філософією. Втім, розв'язання цієї проблеми багато в чому залежить від її формулювання. Якщо ми формулюємо її саме як проблему розмежування, то залишається лише знайти його критерій – територіальний, мовний, походження філософів, нарешті – національний менталітет, що відображується у філософських побудовах. Проте єдиної думки щодо такого критерію не існує, і тому точаться безконечні сперечання стосовно національно-філософської приналежності тих чи інших мислителів з огляду на невизначеність та взаємну суперечливість критеріїв. Абсолютно неминучим, виходячи з цього, є існування протилежних концепцій в рос. та укр. історикофілософській історіографії стосовно «приналежності» вже згаданого раніше періоду східнослов'янської

духовності (Київської Русі), а також цілої групи філософів XVIII-XХ ст., починаючи з Феофана Прокоповича та Григорія Сковороди.

Проте до цієї проблеми можна підійти й зовсім по іншому – як до проблеми взаємозв'язку, взаємного впливу і взаємозбагачення рос. та укр. філософії. Безсумнівно, що філософська культура України століттями була тісно пов'язана з рос. філософією, і в розквіті останньої в XIX-XX ст., безумовно, є й заслуги укр. думки. Глибиною основою духовної єдності двох націй є спільна релігія – і філософія, оскільки вона зростає з релігійного ґрунту і сама значною мірою залишається релігійною – теж має спільне річище. У цьому контексті, говорячи про розвиток професійної філософії в Росії та Радянському Союзі в XIX-XX ст., не можна не бачити, що філософія в Україні розвивається в цей час перш за все як частина рос. філософії, оскільки єдиною була в імперії система ун-тетів та духовних академій, а рос. філософи – вихідці з України – як правило, ідентифікували себе саме з рос. філософією (Велланський, Авсенев, *Гогоцький*, Гоголь, Юркевич, *Лесевич*, Потебня, *Гіляров*, *Челпанов*, Кістяковський, Бердяєв, Шпет, *Шестов*, Зеньковський та ін.). У декого з них, безумовно, більшою або меншою мірою виявляються риси, які можна зв'язати з укр. національним менталітетом (наприклад, «філософія серця» Юркевича). Разом з тим, основне річище цього духовного піднесення – релігійна філософія – є певною наднаціональною єдністю (як наднаціональною є віра в єдиного Бога), яку, скоріш за все, зовсім не потрібно розривати.

Проблему взаємозалежності рос. і укр. філософії можна, зрештою, розв'язати і як проблему залежності першої від другої (або альтернативно – другої від першої). Такий підхід, проте, навряд чи має значні перспективи, адже включення теми несамостійності рос. філософії одразу привертає погляди дослідників до її залежності не стільки від укр. філософії (швидше можна говорити про роль окремих укр. за походженням і освітою філософів у розвитку рос. філософії), скільки від філософії західної. Ця тема справді стосується суттєвої проблеми – проблеми самостійності рос. філософії взагалі з урахуванням її доволі «пізнього старту» і невідворотного (і, справді, очевидного) впливу на неї з боку філософії західної, яка має більш глибокі історичні коріння. Згадуючи наведений на початку соловйовський афоризм, потрібно враховувати, що ця проблема, скоріш за все, нерозривно пов'язана з проблемою «філософічності» рос. філософії, і навряд чи може бути

розв'язана окремо від останньої. Проте певний рівень автономності цих питань, безумовно, існує.

Отже, проблема самостійності. Інакше кажучи, проблема вторинності рос. філософії стосовно західної філософської традиції. Визнаємо, що значною мірою вона впливає з реального історичного процесу, в якому рос. секулярна філософія з'являється у XVIII ст. саме як рос. вольфіанство, вольтер'янство або, зрештою, масонство. Зміна моди на західних філософів майже збігається зі зміною етапів на ранніх стадіях рос. філософування – так змінюються етапи шеллінґіанський, гегельянський, вульгарно-матеріалістичний, зрештою – марксистський. Втім, і період рос. філософської класики позначений цілою низкою течій з виразною західно-епігонською орієнтацією (позитивізм, неокантіанство).

Проте кінець кінцем, проблема полягає не в цьому. Очевидність західного впливу на рос. філософію, особливо на ранніх стадіях її становлення, не підлягає сумніву. Власне, подібні епохи зарубіжного впливу ми можемо виявити в історії будь-якої національної філософії. Значно важливішими (і складнішими) є два питання: по-перше, наскільки усвідомленим, «бажаним» і неусувним був (і є) цей вплив; і по-друге, перефразуючи Соловйова, – чи не є, кінець кінцем, весь раціонально-філософський зміст рос. філософії (у т. ч. в її класичних проявах, наприклад, у філософії всеєдності, – сама ідея всеєдності, нарешті, чи не є лише транскрипцією нім. *Alleinheit*?) тільки екстраполяцією західних мисленневих структур, розчинених (більш або менш невдало) традиційним рос. месіанізмом?

Олександр Введенський, відкриваючи Санкт-Петербурзьке Філософське товариство, говорив про те, що більше або менше запозичення і піддавання чужим впливам – спільний закон розвитку філософії будь-якого європейського народу, і «чуткість до чужих вчень – найкраща запорука успішного розвитку філософії». Дещо пізніше *Борис Яковенко* з молодим неокантіанським завзяттям стверджував: «У нас немає і ніколи не було у сфері філософії в прямому сенсі слова національної, російської традиції... Мовби те, що в нас є філософського, не прийшло до нас із Заходу!». Втім, слід зазначити, що Яковенко тут взагалі відкидає поняття «національна філософія», розглядаючи філософію як універсальну науку. З цієї позиції релігійно-історіософські пошуки рос. самосвідомості, звичайно, не могли розглядатись як філо-

софська традиція, стосовно ж власне філософських предмета і методу Росія, справді, була приречена вічно вчитись у Заході, точніше – в Німеччині з її кантівським універсальним трансценденталізмом.

З іншого боку, в рос. філософській думці з часів Вол. Соловйова (а точніше – ще з часів *І. Кириєвського* та *О. Хом'якова*) поступово накопичувався потенціал відштовхування від західної філософії, основною оцінкою стану якої ставало поняття «криза». Вол. Соловйов ще в 1874 пов'язав цю кризу із сповзанням новоевропейської філософії в річище позитивізму та чистого раціоналізму. На його думку – і, власне, це стало загальним місцем в оцінках більшістю рос. мислителів західної філософської традиції, – останній притаманна «однобічна перевага розсудкового аналізу, який утверджує відсторонені поняття в їх окремності та внаслідок цього з необхідністю гіпостазує їх». Причина цього явища бачиться рос. філософом, з одного боку, в розхитуванні релігійних основ західного життя, а з іншого – у відриві філософії від дійсності, практики, морального буття, яке вона повинна скеровувати, у спрямованості завдань пізнання на визначення необхідних умов дійсності, а не на саму дійсність.

На відміну від цього, як зазначав М. Бердяєв в одній із своїх ранніх статей, самотній рос. філософській думці належить найглибша та найблискучіша критика гегельянства та будь-якого раціоналізму взагалі; натомість сама вона тяжіє до метафізичного реалізму, конкретного спиритуалізму, до відновлення того цілісного досвіду, в якому безпосередньо дано суще. У цьому молодий філософ вбачав те зерно, з якого проросте рос. філософська думка, покликана внести свою лепту у всесвітню культуру.

Безумовно, ці ідеї містили справедливі оцінки, що відображали тенденції розвитку західної філософії, які цілком очевидно проявилися вже в другій половині XIX ст. Проте однобічність самих цих оцінок сприяла розвитку певної опозиційності в стосунках між рос. та європейською філософіями. Рішуче критикуючи політичний націоналізм слов'янофілів, Вол. Соловйов значною мірою сам сприяв утвердженню специфічного явища філософського націоналізму, тобто впевненості в тому, що рос. філософія за самим своїм характером позбавлена зазначених вище вад, і тому може і має відіграти унікальну роль у відновленні духовності людства. Будучи однією з граней рос. месіанізму, цей філософський націоналізм мав своєю прикметною

рисою недовіру до будь-яких проявів суто раціоналістичного світогляду, тенденцію до ототожнення філософських розмислів із містичним досвідом віри, а головне – тезу про наявність відповідної, відмінної від західної, традиції подібного філософування, яка уходить коріннями в східнохристиянську патристику, а вінцем якої є рос. філософія. Найбільш відверто цю позицію відстоював *В. Ерн*, з точки зору якого західні впливи викликають лише зростання закликів до боротьби в ім'я животворчого Логосу з бездушними схемами раціоналізму, і цю боротьбу необхідно відчуті «як священну боротьбу між докорінними і найглибшими основами людської свідомості».

Безумовно, питання про «національно-особливе» у філософії є досить важким. Суто академічно можна припустити, що національна атрибутивність філософії пов'язана з особливостями ментального характеру того чи іншого народу, і виявляється в тих чи інших змістовних акцентах, особливостях сприйняття реальності, своєрідності підходів до загальнофілософських проблем або трактувань відповідних понять. Власне, саме таку атрибутивність національних характеристик мають такі усталені в історії філософії означення, як грецьк. класика, англ. емпіризм, нім. ідеалізм тощо, – і в цьому розумінні вони принципово не відрізняються від позначень окремих шкіл або напрямів, які не мають національних акцентів, – хіба що претендуючи відносно них на статус родового поняття.

Але справа виглядає інакше, коли національна характеристика переходить з розряду предикативної в розряд суб'єктивної, і стає змістовною характеристикою філософії, відсуваючи весь інший філософський зміст. У цьому випадку національна філософія сприймається як філософія національної ідеї, а філософія взагалі – не як метафізика, а як ідеологія, програма дій, лише – як максимум – обґрунтована відповідною філософією історії. Треба визнати, що в історії рос. думки саме такий підхід до філософії був (і залишається) досить поширеним, хоча й не єдиним. Між тим, якраз у даному випадку вживання терміна «філософія» стає досить проблемним, а тому і вся рос. філософія – остільки, оскільки вона зазіхає перш за все на роль «філософії рос. ідеї», – стає проблемою.

Так парадоксально виявляється, що рос. філософія своєю позірною відсутністю філософічності найбільш виразно ставить проблему філософського змісту, тобто змісту філософії, її змістовного наповнення.

Відзначимо, що західна філософія в ХХ ст. пережила в цьому відношенні багато метаморфоз. Взагалі-то, звичайно, немає раз і назавжди встановлених, загальних і ким-небудь затверджених стандартів стосовно структури, змістовного наповнення і меж філософського знання. Історія філософії виявляє в цьому відношенні досить строкату картину. У цій картині, проте, є своя логіка (втім, часто заснована на інтуїції), яка дозволяє виділяти власне філософські проблеми і відділяти їх від проблем суто наукових. Різнобій в розумінні того, що таке філософія, виникає здебільшого з огляду на те, що зовсім не обов'язково кожен філософ повинен охоплювати всі проблеми, будувати цілісну систему, — а тому багато філософів і філософських шкіл відрізняються одне від одного за предметом своїх занять не менше, ніж вчені різних фахів. Проте від цього вони не перестають бути філософами, так само як фізик і хімік залишаються вченими.

Рос. філософії, можливо, вже ніколи не позбутись її родового визначення як «філософії рос. ідеї» — визначення, яке одними сприймається як тавро, а іншими — як знак якості. У цьому визначенні справді є частка істини, і немала — неможливо заперечувати, що «філософія історії Росії» як провідна тема рос. філософування супроводжує весь процес становлення цього самого філософування, починаючи з періоду його внутрішньоутробного визрівання (якщо згадати ідею «Москви — Третього Риму» ченця Філофея), — тобто, по суті, навіть передує йому. І в період розквіту рос. філософії тема історичного призначення Росії залишається вельми значущою, і в цьому сенсі можна, звичайно, розглядати корифеїв філософського «срібного віку» як «творців рос. ідеї», — проте чи виправдалим є розгляд всіх їх виключно в цій якості? Звернемо увагу в цьому зв'язку на думку нім. історика філософії Р. Лаута — кращого систематизатора філософії Ф. Достоевського: «І якщо коли-небудь російське питання буде вирішене і стане неактуальним, Достоевський (так само, як і Пушкін) все ще буде говорити людству щось істотне». Отже, говорити, що «Росія — головна тема російської філософії», означає стверджувати, що всі інші теми є для неї несуттєвими, другорядними, або вони нерозроблені чи розроблені епігонськи. Це означає, простіше кажучи, заперечувати власне філософське значення рос. філософії, залишаючи для неї значення лише ідейно-політичне.

Між тим, значення (і суперечливість) феномена рос. релігійно-філософського Ренесансу початку ХХ ст. полягало не стільки

в роздмуханні теми рос. месіанізму, яка виникла та існувала незалежно від цього феномена (втім, звичайно, не була чужою і більшості його представників), скільки в намаганні (інколи неусвідомлюваному), поруч із формулюванням власних, специфічних духовних завдань і потреб, нав'язаних у т. ч. аналізом духовної кризи Заходу, використати очевидні філософські здобутки того ж таки Заходу, навчитись у нього філософуванню, опанувати закони та принципи філософсько-раціоналістичного сприйняття світу.

З цієї точки зору філософська ситуація в Росії на початку ХХ ст. вимальовується як така, що розвивалась в іншій темпоральній площині, але не в іншому векторі порівняно із ситуацією на Заході. Характеристика цього періоду як періоду розквіту не відмінняє того факту, що рос. філософія сприймала і переживала ті самі кризові явища, що й філософія західна, так само (тільки базуючись на власному досвіді) шукаючи з них виходи і пропонуючи власні — але загальноозначучі — рецепти подолання цієї кризи.

Рос. філософія, яка довгий час була залежна від тих чи тих західних філософських систем, досить хворобливо пержила їх руйнування, відчувши всі крайнощі вульгарного матеріалізму та нігілізму. На цьому тлі навіть позитивна філософія була певним кроком уперед — адже, як зазначав Вол. Соловйов, вона з'явилась «як відновлення того розумного скептицизму, загальне правило якого полягає в тому, щоб нічого не вирішувати наперед і все досліджувати». Натомість на межі століть рос. філософія відновила суто метафізичний дискурс, в якому на перший план виходили релігійно-метафізичні та етико-історіософські теми. Зрештою, започаткована ще І. Киреевським рефлексія самотньої рос. філософії починає приносити перші зрілі плоди, але водночас загострилось питання про сам характер цієї самотності, про основний вектор розвитку і ставлення до західної філософії. Це питання залишається не розв'язаним і досі.

Його розв'язання — як, власне, і весь розвиток рос. філософії в ХХ ст. — було загальмовано трагічним розколом рос. суспільства після 1917. Цей розкол привніс у сферу філософського життя нові проблеми, вже зовсім нефілософського характеру — проблему еміграції та проблему ідеологізації. Встановлення тоталітарної політичної влади, яка керувалась тоталітарною ідеологією, призвело до прямого втручання владних структур у процес організації філософських

АЛЕКСЕЄВ (Аскольдов) Сергій Олексійович (1871-1945) – філософ-неоляйбніціанець, персоналіст. Нар. в Москві. Син філософа *О. Козлова*. Закінчив природничонауковий ф-т Петербурзького ун-ту. За працю «Думка і дійсність» (1914) отримав ступінь магістра. Інші твори: «Християнство і політика» (1906), «О.О. Козлов» (1912), «Свідомість як ціле. Психологічне поняття особистості» (1918). У 1928-35 був ув'язнений за антирадянську діяльність. Під час війни з окупованої території переїхав до Риги, потім – у Прагу та Берлін. Філософські погляди А. формувались під сильним впливом панпсихізму та персоналізму *О. Козлова*. А. рішуче виступає проти позитивізму та секуляризму. В основі його метафізики – принципи загальної одуховленості світу та вчення про взаємодію душ. Окрема особистість є однією з причин явищ, і діяльність особистості має характер індивідуальної причинності, а не загального закону. А. критикував уявлення про «гносеологічний суб'єкт» за його «безособовість», підміну індивідуальної свідомості свідомістю взагалі; суб'єкт, що пізнає, є суб'єктом індивідуальним. У зв'язку з цим заперечував проти поширеного в той час «антипсихологізму». А. полемізував з інтуїтивізмом *М. Лосського* й абсолютним реалізмом *С. Франка*. Розвивав вчення про трансцендентність предмета знання і в цьому зв'язку – про символічність нашого пізнання. Вважав, що звичайне розуміння простору (як зовнішньої протяжності речей) є бідним та символічним, яке не охоплює усього багатства чистого досвіду в цій сфері буття. А. вважав, що поруч із звичайним часом існує більш висока часова система, в якій минуле не зникає, а зберігає свою життєвість поруч із зростаючим новим змістом.

АНДРЕЄВ Даниїл Леонідович (1906-1959) – поет, містик, філософ. Нар. в Берліні, в родині рос. письменника Леоніда Андреева. Учасник Великої Вітчизняної війни, десять років провів у сталінських таборах. Головний філософський твір – «Роза світу», оснований на особистому духовно-містичному досвіді, вимальовує величезну метафізичну картину життя Космосу, який складається з духовно-просвітлених трансфізичних, фізичних і темно-антидуховних шарів буття. Сутність взаємодії між шарами Космосу визначається боротьбою божественних трансфізичних сил Світла з руйнуючими силами темряви; в цій боротьбі на своєму реально-історичному плані бере участь і все людство. Кінцевою метою еволюції всього Космосу є просвітлення і одухотво-

ріння всіх, найтемніших і найщільніших шарів Космосу силою любові й творчості просвітленого людства в згоді та під керівництвом Вищої Ієрархії Світла. Безсумнівним є зв'язок побудов А. із західною, а особливо східною містикою, а також з есхатологічними ідеями рос. релігійної філософії.

АСКОЛЬДОВ – див. *Алексєєв (Аскольдєв)*.

АСМУС Валентин Фердинандович (1894-1975) – радянський філософ. Нар. в Києві. Проф. (з 1935), док. філос. н. (з 1940). Закінчив історико-філологічний ф-т Київського ун-ту (1919). Проф. Московського ун-ту з 1939 і ст. наук. співроб. сектора естетики Ін-ту світової літератури ім. М. Горького. З 1968 – ст. наук. співроб. Ін-ту філософії АН СРСР. Автор численних праць з історії філософії (зокрема історії нім. ідеалізму і рос. філософії), історії логіки, естетики та літературознавства. Брав участь у написанні праці «Історія філософії» (т. 1, 1940), за що одержав Державну премію СРСР (1943).

Осн. твори: «Діалектичний матеріалізм і логіка» (1924); «Діалектика Канта» (1930); «Логіка» (1947); «Декарт» (1956); «Демокріт» (1960); «Німецька естетика XVIII століття» (1963); «Проблема інтуїції у філософії та математиці» (1963); «Іммануїл Кант» (1973); «Платон» (1975); «Антична філософія» (1976).

А.І. Трубенко

АСТАФ'ЄВ Петро Євгенійович (1846-1893) – публіцист та філософ. Нар. у Воронізькій губ. Закінчив юридичний ф-т Московського ун-ту. Слухав лекції з філософії права в П. Юркевича. Приват-доц. Московського ун-ту. Осн. праці: «До питання про свободу волі» (1883), «Почуття як моральне начало» (1886), «Віра і знання в єдності світогляду (Дослід начал критичної монадології)» (1893).

А. відстоює концепцію спиритуалізму ляйбніціанського спрямування. Основне начало – дух, але не як субстанція, а як духовна діяльність, що «сама себе знає». Внутрішній досвід, або дані безпосередньої свідомості кожної істоти складають найважливіше джерело не тільки психологічного, а й будь-якого пізнання. Це жива, безпосередня даність реальної діяльності її самої. Заперечує значення безсвідомих елементів діяльності – всі безсвідомі чи автономні процеси мали попередниками процеси свідомості, зокрема волі. Обґрунтовує свободу

волі на внутрішній свідомості її зусилля і напруження в діяннях. В основі моральної волі – почуття любові. Джерело почуття любові знаходиться не в зовнішніх об'єктах, а в активній, пристрасній волі того, хто любить.

А. вдався також до досліджень рос. національного менталітету – «Національність і загальнолюдські завдання (До російської народної психології)» (1890), – з приводу чого піддався критиці *Вал. Саловйовим* за те, що не встановлює суттєвої різниці між національною самосвідомістю, з одного боку, і національним самолюбством і самовдоволенням – з іншого.

БАКУНІН Михайло Олександрович (1814-1876) – рос. революціонер, один з основоположників і теоретиків анархізму. Був членом гуртка М.В. Станкевича, близько знайомий з *Белінським, Герценом, Огарьовим*. З 1840 – за кордоном (Німеччина, Швейцарія, Бельгія, Франція). Поділяв погляди лівих гегельянців, підпав під вплив Л. Фойєрбаха, пізніше еволюціонував до своєрідного антропологічного матеріалізму і «антитеологізму». Його філософська концепція, яка включала й позитивістські мотиви, в цілому була непослідовною і еkleктичною. Познайомившись з В. Вейтлінгом, зацікавився комуністичним рухом. У Парижі (1844) зблизився з П. Прудонем, тоді ж познайомився з К. Марксом і Ф. Енгельсом. Учасник революційних подій 1848-49 у Празі й Дрездені. Теорія Б. остаточно склалася в кін. 60-х («Державність і анархія», 1873 та ін.). Історія, за Б., – еволюційний процес, хода людства з «царства тваринності» в «царство свободи». Атрибутами нижчого ступеня є релігія і держава. Людина відрізняється від тварини тільки мисленням, яке спонукає до життя релігію. Держава, що уособлює тиранію, експлуатацію, опирається на функцію Бога. Майбутнє суспільство – лад необмеженої свободи, незалежності людини від усілякої влади, повного розвитку усіх її здатностей. Проникнута індивідуалізмом, анархістська теорія Б. багатьма аспектами співпадає з вченням Штірнера. Б. вважав державу основним джерелом пригнічення мас, усілякого соціального зла і висловлювався проти всякої державності; він різко виступав проти використання держави робітничим класом, проти марксистського вчення про диктатуру пролетаріату. Відстоюючи гасло «вільної федерації», землеробської та фабрично-ремісничої асоціацій, Б. і його послідовники заперечували використання в політичній боротьбі виборчої агітації, парламентів і т. ін.

Б. мріяв про соціальну революцію і головну надію покладав на селянство і на ремісничі напівпролетарські прошарки міста, на люмпен-пролетаріат. Причислюючи себе в 60-70-х до матеріалістів і атеїстів, Б. у розумінні ролі й завдань філософії наближався до позитивізму Конта (див.: «Федералізм, соціалізм і антитеологізм»).

Книга Б. «Державність і анархія» здійснила значний ідейний вплив на народницький революційний рух у Росії. Б. доводив існування «рос. народного ідеалу», характерні риси якого він вбачав в общинному землеволодінні, в самій ідеї «права на землю», яка властива рос. селянину. Погляди Б. вплинули на програму і тактику народницької організації «Земля і воля». Але поява і розповсюдження в Росії соціал-демократичного ідейно-політичного руху сприяла всебічному і послідовному подоланню бакунізму.

А.І. Трубенко

БАКУНІН Павло Олександрович (1820-1900) – публіцист та релігійний філософ. Брат відомого теоретика анархізму *М. Бакуніна*. Головна праця – «Основи знання і віри» (1886). Визнавав себе гегельянцем, проте відходив від Гегеля, намагаючись подолати мотиви іманентизму. Б. сприймав Бога як джерело будь-якої дійсності, живе осердя буття. Проте реальне буття залишається в нього лише діалектичним процесом маніфестації Абсолюту у світі. Персоналістичні ідеї Б. були пов'язані з впливом Фіхте. Людину вважав особливою одиничною істотою, яка у своїй одиничності є незамінною істиною буття. Покликання людини – у творчості, і вся дійсність є, зрештою, творінням людини. Ця метафізика привела Б. до захисту особистого безсмертя. «Людина є не те, що в ній вмирає, а те, чим вона живе». Релігійна сфера виступала в Б. як домінуюча стосовно всіх сфер творчості, при цьому він шукав єдності віри і знання. *В. Зеньковський* характеризував погляди Б. як «релігійну романтику на підставі гегельянства».

БАХПІН Михайло Михайлович (1895-1975) – філософ, літературознавець, філолог. Розробив власне вчення, яке отримало назву «діалогізм». Йому належить розробка ідей в галузі теорії мови, культури. Осн. твори: «До філософії вчинку» (1925), «Проблеми творчості та поетики Достоевського» (1929), «Творчість Ф. Рабле і народна культура Середньовіччя та Ренесансу» (1965), «Естетика словесної творчості» (1979).

Філософські погляди Б. сформувались під впливом вчення Марбурзької школи неокантіанства, феноменології, марксистських ідей. На Заході його називають феноменологом інтерсуб'єктивності. Він аналізував ставлення до Іншого в різноманітних – літературно-теоретичних, культурно-історичних, лінгвістичних – контекстах. Свій метод аналізу інтерперсональних відносин сам Б. називав феноменологічним описанням переживання себе і переживання іншого.

Бахтінська філософія – це перша на рос. ґрунті *філософія діалогу*. Б. обґрунтував тезу про діалогізм як парадигму гуманітарного знання, як закон людського буття і культури. Її вихідним положенням є теза про унікальність та самоцінність кожної людини, кожного «Я», існування якого неможливе без «Ти». Поняття «Інший», як ключова категорія, є самоцінним. Воно дозволяє розкрити архітекtonіку людських взаємин, виявити роль діалогу і поліфонізму в цілісному осягненні буття. Б. розглядає діалог як категорію буття, що постає з інтуїції «інакшості» і «позазнаходження».

Центральні для філософії вчинку Б. терміни «буття», «подія», «подія буття» вказують на зв'язки, які випереджають суб'єкт-об'єктний поділ і диференціацію культурних цілісностей на розмаїття суб'єктів або носіїв певних функцій. Разом з тим, у події буття, у спів-бутті окрема людина вступає в зв'язок з іншим та іншими. «Інший» є перш за все той, хто знає про мене інакше і більше, ніж я сам знаю про себе. Це надлишкове знання Іншого, якого він набуває із своєї зовнішньої перспективи (не обов'язково, до речі, фізично іншого – це може бути й фіктивний інший, просто можлива точка зору), стає центром бахтінського описання того процесу самопошуку «Я», який принципово не може бути завершеним.

Ставленню Іншого до власного візаві в буденному житті відповідає на рівні літератури ставлення автора до власного героя. Але бачити себе очима Іншого всередині й ззовні мистецтва означає зовсім різне. Побачене очима митця має життя завершується і як реалізоване набуває естетичного значення. У буденних зустрічах, навпаки, Інший дозволяє мені бачити тільки мою личину, заступаючи мій погляд на самого себе, на того, ким я є або повинен бути. Тільки на підставі моєї власної спрямованості на відкрите майбутнє, виходячи з усвідомлення того, що моє життя відбувається подіями, оскільки в ньому кожного разу стає можливим нове начало, я осягаю дискретність і відкритість самого буття.

У пізніх працях, завдяки рецепції діалогічно-персоналістичної думки М. Бубера, Б. мислить таке ставлення до Іншого, в якому цей останній міг бути сприйнятий мною в його іншості та незалежності стосовно мене. Тільки за умови звернення до Іншого в персональній зустрічі зберігається відкритість і незавершеність особистості Іншого, як це показував Б. на моделі поліфонічного роману *Ф. Достоевського*. Достоевський зображує людину не як об'єкт, а як самосвідомість. Твори Достоевського – полілог самосвідомостей. Кожен із героїв змінюється, його внутрішній світ незавершений, і в спілкуванні відбувається зіткнення різних «правд». Інший у Достоевського – не «він» і не «я», а «ти». Чужі свідомості, підкреслював Б., не можна споглядати, аналізувати, визначати, з ними можна лише діалогічно спілкуватись, говорити. Єдина істина – у множині свідомостей, які знаходяться в живому спілкуванні одна з одною.

Для Б. діалог – це універсальна, основоположна категорія, яка об'єднує усі галузі гуманітарного мислення, відповідно трансформуючись у кожній із них – у філософській антропології, в теорії культури, філології. Поняття «діалог» розглядається як багатозначне. Залежно від застосування воно набуває конкретного і щоразу специфічного змістового наповнення: 1) спосіб здійснення міжособистісного відношення «Я-Інший»; 2) розуміння як діалог; 3) вихідний діалогізм слова і тексту; 4) поліфонізм («багатоголосся» – творів Достоевського); 5) іманентна властивість людського життя. Екзистенційний діалог, в якому відбувається зустріч двох особистостей, для Б. – самоцінний. Спілкування, діалогізм позначає сутнісну відкритість людини навколишньому буттю, її готовність сприймати світ не лише з позиції власних інтересів, а й з урахуванням інших способів міркування.

Текст у розумінні Б. – це своєрідний феномен, в якому поєднуються герменевтико-семіотичні аспекти. Як унікальне висловлювання, він постає реалізацією особистості. Філософія мови Б. підпорядкована його теорії діалогу. Мова для нього – діалогічна: слово є висловлюванням, і воно між тими, хто говорить. Важливе місце в літературно-теоретичній концепції Б. посідають також ідея карнавалізації літератури та ідея хронотопа (часу і простору як основних координат художньої картини світу).

Г.Є. Аляев, О.П. Вареница

БЕРДЯЄВ Микола Олександрович (1874-1948) – релігійний філософ-персоналіст та громадський діяч. Нар. в Києві, навчався

в Київському ун-ті, але не закінчив у зв'язку з висилкою за революційну діяльність. Юнацьке захоплення Б. марксизмом змінилось на межі століть ідеалістично-релігійним світоглядом, який формувався під впливом релігійного романтизму *Д. Мережковського*. Один із проводирів руху *нової релігійної свідомості*, активний публіцист. У роки революції створив Вільну Релігійно-філософську академію. Після депортації в 1922 започаткував Релігійно-філософську Академію (Берлін, Париж), видавав часопис «Путь», керував вид-вом УМКА-Пресс, став найбільш відомим в Європі рос. філософом. Разом з *Л. Шестовим* Б. започаткував екзистенційну течію у філософії ХХ ст.

Осн. праці: «Філософія волі» (1911), «Сенс творчості. Дослід виправдання людини» (1916), «Філософія нерівності» (1923), «Нове Середньовіччя» (1923), «Про призначення людини. Дослід парадоксальної етики» (1931), «Я і світ об'єктів» (1934), «Про рабство і свободу людини (Дослід персоналістичної філософії)» (1939), «Дослід есхатологічної метафізики» (1947), «Російська ідея» (1947), «Самопізнання» (1949). Спеціальні дослідження присвятив *Хом'якову, Леонтьєву, Достоевському*.

Б. притаманна надзвичайно сильна стихія публіцистики. Публіцистичний стиль багато в чому визначався основними темами його творчості – моральною та історіософською, релігійно-містичною і антропологічною. Теми гносеології та метафізики мали для нього вторинне значення. Б. сам характеризував своє мислення як «афористичне і фрагментарне».

Б. розвивав філософію морального ідеалізму, в якій моральний закон є абсолютним і вічним. Філософія виходить з морального досвіду і перетворюється на апофеоз людини – антрополатрію, яка ґрунтується не на онтології людини, а на її моральному самопіднесенні. Формуючи нову релігійну свідомість, Б. відводив центральне місце в ній ідеї особистості, вважаючи основним завданням і обов'язком людини творчість, а не спасіння. Творчість є самоцінністю, а культ святості має бути доповнений культом геніальності. Б. виділяв три ступені етичної еволюції – етику закону (Старий Заповіт), етику спокутування (Новий Заповіт) і етику творчості. У цьому апофеозі творчості та свободи рабство перед Богом неприпустимо, оскільки воно принижує людину.

Б. не ставив під сумнів існування матеріального (фізичного, органічного, соціального і психічного) світу, але цей світ мав для нього меншу реальність, ніж світ духовний. Зовнішній світ не є справжнім сві-

том — це лише «об'єктивація духу». Особистість обмежена неминучою і фатальною об'єктивацією («перебування у світі вже є падінням»). Об'єктивований світ ніколи не виводить людину із самотності. Це породжує тугу, хоча водночас дозволяє людині переживати свою особистість, свою одиничність та неповторність, свою несхожість ні з ким і ні з чим на світі. Проте хвороба самотності розглядається філософом як одна з основних проблем філософії людського існування.

Б. довів до логічного кінця ідею *Вол. Соловйова* про другий Абсолют, фактично ототожнюючи Абсолют, Бога з конкретною емпіричною особистістю, яка береться у всій потенційній безконечній повноті її внутрішнього досвіду. Саме в повноті внутрішнього досвіду особистості може бути виявлений конкретний Абсолют як джерело усього існуючого. Тому в Б. особистість не є частиною якогось цілого — вона не частина суспільства, навпаки, суспільство — лише частина чи аспект особистості. Особистість — не частина космосу, натомість космос — частина людської особистості. Суспільство, нація, держава не є особистостями — людина як особистість має більшу цінність, ніж вони. Звідси — право людини та її обов'язок захищати власну духовну свободу проти держави і суспільства. У суспільному житті процес об'єктивації спотворює людське сумління. Чисте сумління може виявлятися в особистості й тільки через неї, і все має бути підпорядковане юрисдикції цього «екзистенційного» сумління, не спотвореного об'єктивацією.

Б. розгортав історіософію («Про сенс історії») як вчення про ірраціональність дійсності. Справжньою основою історії є свобода зла. Історія є невдачею духу, в ній не створюється Царство Боже. Звідси — есхатологічна напруженість, спрямованість до кінця об'єктивного світу. Мислитель виділяє три часових виміри: космічний, історичний, екзистенційний (метаісторичний). Якщо історичний час рухається від минулого до майбутнього, то в екзистенційному такої різниці немає. Царство Боже є не частиною історії, а метаісторією, отже, сенс історії знаходиться поза її межами. Метаісторія цілком присутня як факт історії, порушуючи її об'єктивацію (наприклад, пришестя Христа). Так само і творча діяльність людини здійснюється в екзистенційному часі та є боголюдською. Проте творчій імпульс в історії завжди закінчується невдало.

Критика об'єктивації мала в Б. не тільки моральний, але й соціальний аспект. При цьому він виступав полум'яним викривачем і буржуазного міщанства, і комуністичного колективізму, критикуючи соціалізм,

буржуазний дух, класову боротьбу з погляду християнського ідеалу. Устремління як демократії, так і соціалізму до зрівнялівки призводять до зруйнування особистості, оскільки породжуються духом заперечення, залежності, образи та злоби. Б. запекло звинувачував революції в тому, що вони нічого не можуть створювати, а тільки руйнують, і розкривав духовно-ментальні витоки рос. комунізму («Витоки і сенс російського комунізму»). Він виступав поборником традицій західноєвропейського і рос. гуманізму – абсолютної цінності особистості та її невід’ємних прав на духовну свободу і хороші умови життя.

Свою метафізику Б. формував під виразним впливом нім. містики. Усі головні теми гностико-містичної традиції стають провідними темами його філософії: це й переконання в рівноправності та взаємній обумовленості Бога-творця і людини, і уявлення про полоненість людського духу «злою» матеріальною необхідністю, і переконання у фундаментальному, початковому значенні людської свободи і людської творчості в справі вивільнення духовного начала (не тільки людського, але й Божого!) з «полону» світової необхідності, і загострений етичний дуалізм, який визнає силу і привабливість зла, але також вимагає напруженої боротьби зі світовим злом і злом у самій людині. Основною тезою є те, що свобода випереджає буття. Людина є дитям Божим, але також і дитям свободи, над якою невіддільний Бог. Свобода не створена Богом. Вона вкорінена в безгрунтовному Ніщо – Ungrund (хаос, позбавлена ґрунту свобода – термін Беме), – з якого народжується і Бог-Творець. Тому Бог не має сили над свободою, і це призводить до гріха.

Для пояснення свободи і творчої активності духу Б. вдавався до Ніщо як фундаментального онтологічного начала, яке так само первинне, як і першобуття, точніше, навіть є тотожним першобуттю і виступає джерелом свободи в ньому. Людина виявляється тим виміром Божого першобуття, в якому творча свобода, що невід’ємно притаманна Богу, стає викривленою, знищує себе, породжуючи затверділий світ об’єктивації. У цьому сенсі суперечність між творчою свободою та досконалістю Бога, з одного боку, і фатальною необхідністю та внутрішньою безглуздістю світу, з іншого, стає внутрішньою суперечністю самої людини, її сутності.

БЕЛИЙ Андрій (псевд., справж. ім’я та прізвище – Бугайов Борис Миколайович) (1880-1934) – поет-символіст, мислитель, романіст, літе-

ратурний критик. Нар. в Москві. Основною філософською працею Б. є «Символізм» (1910). Б. розглядав символізм як світогляд, який є основою символічного мистецтва і втілює вищий принцип пізнання реальності. Він є синтезом духовних пошуків Індії, Персії, Єгипту, Греції та Середньовіччя. Тяжючи до містико-ірраціоналістичних гносеологічних установок, Б. стверджував, що точні науки не в змозі пояснити світ як ціле, вони невідворотно обмежують предмет пізнання. Життя розкривається не через наукове пізнання, а через творчу діяльність, яка «недоступна аналізу, інтегральна і всемогутня». Вона може бути виражена тільки в символічних образах, які відкриваються творцю в момент вищого одкровення. Єдність життя виражається такими символами, як Адам Кадмон з кабали, Атман з інд. філософії, Логос-Христос. Живе слово тісно пов'язане з реальністю і тому отримує магічну силу.

Містичний символізм Б. зазіхав на докорінне перетворення теорії пізнання. Б. трактував символ як умовне зображення непізнаваної сфери буття, яке дається в індивідуальному особистісному переживанні. У статті «Емблематика смислу» (1909) він розглядав символічний опис світу, культури, людини як спробу усвідомлення глибин духу і світобудови. Вище вираження такого усвідомлення – символічне мистецтво. Б. повторював думку Ріккерта про примат творчості над пізнанням, оскільки в процесі творчості створюються не просто образи життя, а цінності, в яких поєднуються «даність» та «належність». Митець – не копієць, а творець нової символічної реальності, створювач «належного» на противагу «сущому». В ідеалі така творчість повинна мати релігійний характер, адже тільки релігія здатна реалізувати цінності творчості в житті. Теорія символізму в інтерпретації Б. постає релігійно-філософським вченням у річищі *нової релігійної свідомості* поч. ХХ ст. у Росії.

БЕЛІНСЬКИЙ Віссаріон Григорович (1811-1848) – літературний критик, філософ, за переконаннями – революціонер-демократ. Навчався в Московському ун-ті. Брав участь у гуртку Станкевича. Провідний критик часописів «Отечественные записки» и «Современник».

Світогляд Б. формувався на засадах естетичного романтизму (вплив Ф. Шіллера), яким визначався «абстрактний героїзм» у «війні з недосконалою дійсністю», а також антропоцентрично витлумаченої натурфілософії Шеллінга. Захоплювався етичним ідеалізмом Фіхте. Зазнав помітного впливу Гегеля, філософія якого допомогла на певний

час «примиритись із дійсністю» як необхідним етапом у розвитку світового розуму. Система Гегеля відвернула Б. від абстрактного іdealізму і спрямувала до філософського реалізму. Проте гегелівський імперсоналізм врешті-решт увійшов у суперечність із персоналістськими потягами Б., і він рішуче розірвав із формулою «все дійсне є розумним». Найбільш яскраво це було висловлене в листі В.П. Боткіну 1 березня 1841: «... Доля суб'єкта, індивідуума, особистості важливіша за долю усього світу... і гегелівської Allgemeinheit». Фігурально звертаючись до колишнього кумира, Б. пише: «Вклоняюсь покірно, Єгор Федорович, ... але якби я вліз на вищий щабель драбини розвитку, я б і там вимагав від вас дати мені звіт про всі жертви живого життя та історії, ... інакше я з верхньої шаблини кидаюсь головою вниз. Я не хочу щастя й задарма, якщо я не буду спокійний відносно кожного з моїх братів».

Саме утвердження персоналістського ідеалу підштовхнуло Б. до утопічно-соціалістичних побудов. Фактично соціалізм Б. більше схожий на варіант соціального лібералізму, тобто утвердження абсолютної цінності особистості в поєднанні з пошуком соціальної правди. Наприкінці життя в поглядах Б. домінують етичні та просвітницькі (антиклерикальні) мотиви — останні найбільш виразні у відкритому листі Гоголю з приводу «Вибраних місць з листування з друзями» (1847).

Оцінки філософського значення творчості Б. досить різні. Відзначимо думку Б. Яковенка, який вважав, що Б. поклав у Росії початок справжньому філософуванню.

БОГДАНОВ (справж. прізвище **Малиновський**) Олександр Олександрович (1873-1928) — філософ, соціолог, економіст, політичний діяч, вчений природознавець, літератор. Нар. в Гродненській губ. Закінчив Харківський ун-т (медичний ф-т). Брав участь у соціал-демократичному русі, член ЦК РСДРП(б), але виключений з партії за фракційну діяльність. Автор романів-утопій «Червона зірка» (1908) та «Інженер Менні» (1912). Організатор першого у світі Ін-ту переливання крові, помер внаслідок експерименту, проведеного на самому собі.

У філософії Б. зазнав впливу емпіріокритицизму, але намагався створити власну систему — «емпіріомонізм» («Емпіріомонізм», кн. 1-3, 1904-06). Наближаючись до Маха, висунув ідею тотожності елементів психічного досвіду елементам будь-якого досвіду, і виходив з уявлення про нейтральність елементів досвіду стосовно «фізичного» і «психіч-

ного», про залежність цих характеристик тільки від зв'язку досвіду. Зазнав критики з боку В. Леніна («Матеріалізм та емпіріокритицизм»), на що відповів працею «Падіння великого фетишизму. Віра і наука» (1910). Відкидаючи діалектичний принцип «саморуху матерії», Б. на місце діалектики висунув поняття «організаційний процес» та ідею «тектології» як вчення про організаційні процеси, про творчу зміну буття («Загальна організаційна наука (тектологія)», ч. 1-3, 1913-22). Предмет тектології як універсальної організаційної науки визначається тим, що весь всесвіт «виступає перед нами як тканина різних форм і ступенів організованості, яка безмежно розгортається, – від невідомих нам елементів ефіру до людських колективів і зіркових систем». Емпіріомоністичний світогляд Б. дозволив йому ототожнити світ і досвід, розглядати основні об'єкти тектології – організовані комплекси – та їх елементи як такі, що зводяться до активностей-спротивів. Організовані комплекси, за Б., – ті, які більше суми своїх частин (тобто активність-опір комплексу в цілому більше суми активностей-спротивів його елементів), дезорганізовані – менше суми своїх частин, нейтральні – дорівнюють сумі частин. Б. підкреслював, що організована система буває такою не взагалі, не універсально, а лише у відношенні до яких-небудь певних активностей, спротивів, енергій; разом з тим, у відношенні до інших вона може бути дезорганізованою, а до третіх – нейтральною. Основні організаційні механізми – кон'югація, тобто поєднання комплексів, та інгресія (входження) – метод «ввідних», або «опосередковуючих» комплексів для встановлення цінного зв'язку. Б. вимальовував широку картину явищ, які підлягають вивченню в межах тектології, ілюстрував можливості постановки та розв'язання найважливіших проблем із позицій цієї науки. Ідеї тектології були розвинені в теорії систем (зокрема, сином Б. – проф. О.О. Малиновським – у розробці загальнофілософських принципів системного підходу та його застосуванні в біології).

БУЛГАКОВ Сергій Миколайович (1871-1944) – релігійний філософ та богослов, економіст, громадський діяч. Нар. в м. Лівни Орловської губ. Закінчив юридичний ф-т Московського ун-ту. У 90-х роках – «легальний марксист». На поч. ХХ ст. відбувся поворот Б. до ідеалізму та релігійно-філософського оновлення. З 1901 – проф. Політехнічного ін-ту в Києві, з 1906 до 1918 – в Московському ун-ті. Депутат 2-ї Державної думи від партії кадетів. У 1918 Б. став священником і був обраний

членом Вищої Церковної Ради. У 1919-22 – проф. Таврійського ун-ту в Сімферополі. З кін. 1922 – у вимушеній еміграції. Проф. Празького ун-ту, проф. і декан Російського Богословського ін-ту в Парижі. Б. розробляв християнсько-платонічну версію словйовської концепції *всеєдності* та *софіології*, поступово переходячи від релігійної філософії до догматичного богослов'я.

Ще у «Філософії господарства» (1912) Б. здійснив спробу опрацювати нову метафізику, яка б розглядала людство як трансцендентальний суб'єкт господарства в трьох аспектах: науково-емпіричному, трансцендентально-критичному і метафізичному. Він розробляв вчення про людину в природі та світі, про працю як процес олюднення природи і натуралізації людини. Господарський прогрес розглядався як творчий процес оволодіння світом. Б. обґрунтовував радикальну тезу: людина може виявити і реалізувати свою антропологічну природу тільки в господарстві. Б. не лише дослідив місце та роль господарства у структурі «створеної природи», але надав економічній діяльності позитивну морально-етичну оцінку. Він намагався знайти та обґрунтувати позитивні етичні чинники, які діють у самому господарстві, і був впевнений у тому, що не тільки протестантизм (за М. Вебером), але й православ'я здатне опрацювати необхідні для особистості етичні регулятори ефективного господарювання.

Вчення Б. про *Софію* зазнало певного розвитку. У своїй вершинній філософській праці «Світло невеличирне» (1917) він відносив всеєдність тільки до космосу, творіння, підкреслюючи розрізнення Абсолюту і космосу. Космос є живим, одуховленим цілим – «душею світу». Цю «живу єдність буття» Б. і називав Софією. Софія розуміється як вічна жіночість, «четверта іпостась», яка посідає місце між Богом і світом, між буттям і небуттям. Вона є ідеальною основою світу, основою всеєдності, адже вона є початком світу та його вищою досконалістю. В інших випадках Б. розрізняв Софію божественну, передвічну, і Софію, що стає, – світ. Але кінець кінцем Софія божественна і тваринна виявляються тотожними. У булгаківській метафізиці всеєдності переплетені софіологічний монізм і дуалізм.

Людина, особистість розглядалась Б. як неосязна до кінця велика таїна. Як творіння Бога вона несе в собі певний відблиск абсолютного, який виявляється в прагненні до абсолютної творчості. Але на перший план Б. висуває ідею особистого врятування, а не ідеї релігійної творчості

чи релігійного відродження. Визнаючи свободу людини, Б. наголошував на пріоритеті Божого промислу як вищої історичної закономірності.

Суттєвим кроком Б. від філософії до богослов'я стала написана на поч. 20-х років (вперше видана нім. в 1927) праця «Трагедія філософії». Основну тему цієї роботи він сам визначав як намагання досягнути дійсну природу співвідношення між філософією і релігією, релігійно-інтуїтивні основи будь-якого філософування. Раціоналізм у контексті такого підходу постає як філософська ересь (так само всі основні християнські ересі розглядаються як раціоналістичне викривлення догматів віри). У цьому розумінні історія філософії розглядається перед Б. як трагедія, вихід з якої вбачається в усвідомленні будь-якої філософії як філософії Божого одкровення у світі, у визнанні факту першості релігії над філософією і перетворенні останньої на «схематичну розробку мотивів триєдності», тобто філософську транскрипцію православних догматів.

У пізніх богословських працях (трилогія «Про Боголодство» та ін.) Б. продовжував розвивати намічені ще у «Світлі невичірньому» ідеї апофатичного богослов'я, розглядаючи Абсолютне як Божественне Ніщо. Б. завжди був притаманний суворий науковий підхід, у т. ч. в богословських працях, які своєю претензією на розвиток православних догматів викликали негативну реакцію певної частини рос. православної церкви (т. зв. «спір про Софію»). Разом з П. Флоренським Б. брав участь ще в одній догматичній суперечці, ініційованій, щоправда, не філософами, а ченцям – суперечці про «ім'яслав'я», або «ім'ябожність». Результатом цієї участі стала, зокрема, написана в 1921, але надрукована вперше лише в 1953 праця «Філософія імені».

ВВЕДЕНСЬКИЙ Олександр Іванович (1856-1925) – філософ і логік, провідний представник кантівського критицизму в Росії. Нар. в Тамбові. Закінчив історико-філологічний ф-т Петербурзького ун-ту, з 1890 – проф. філософії цього ун-ту, викладав логіку, психологію, історію філософії. Один з організаторів Санкт-Петербурзького філософського тов-ва та його голова (1898-1921), вихователь кількох поколінь рос. філософів. Помер у Ленінграді. В основній праці «Логіка як частина теорії пізнання» (1909) обґрунтовував своє вчення на принципах кантівського апіоризму. Апіорному (аксіоматичному) знанню протиставляються як такі, що не мають наукової достовірності, знання апостеріорне (досвідне) та метафізичне (що ґрунтується на вірі). Натурфілософські

дослідження будувались В. на визнанні суб'єктивної природи пізнавального досвіду та його категорійного апарата, виходячи з якої ми знаємо тільки продукти нашої свідомості «з приводу речей». Гносеологію В. вважав головною філософською дисципліною, оскільки вона з'ясовує умови існування беззаперечного знання (математичного та природознавчого) і встановлює межу між знанням та вірою, або між світом явищ та світом «речей у собі». Ця межа встановлюється за допомогою логіки, тому своє вчення В. називав логіцизмом, або рос. варіантом критицизму. Логіка, на відміну від психології, яка виконує лише описові функції, є основним інструментом перевірки наукової цінності теоретичного знання. За оцінкою С. Франка, В. йде значно далі Канта, коли розглядає не тільки форми сприйняття, категорії та синтетичні судження а ргії, які з них випливають, але й логічні закони як іманентні закони людської думки. У межах критицизму В. знаходиться і його «психологія без будь-якої метафізики», побудована на твердженні, що душевне життя іншого не є предметом досвіду, жодне фізіологічне явище не можна сприймати як достовірне свідчення чужого душевного життя. Цей «новий психофізіологічний закон» В. («Про межі й ознаки одуховлення. Новий психофізіологічний закон у зв'язку з питанням про можливість метафізики», 1892) викликав заперечення М. Грота, Л. Лопатіна, Е. Радлова, С. Трубецького. Втім, сам В. вважав існування чужого душевного життя безсумнівним, але лише на підставі морального (метафізичного) почуття. Заперечуючи філософсько-науковий статус метафізики, В. вбачав у ній, як у «морально обґрунтованій вірі», необхідний елемент світогляду поруч з істинним знанням. Він визнавав абсолютні постулати моральної свідомості, і на цій підставі – існування Бога, ідею «загального спасіння» та Царства Божого.

ВЕРНАДСЬКИЙ Володимир Іванович (1863-1945) – відомий природознавець та мислитель-гуманіст, мінералог і кристалограф, засновник геохімії, біогеохімії, радіогеології та вчення про біосферу. Нар. в Петербурзі. Закінчив Петербурзький ун-т. Акад. з 1909. Організатор і перший президент Української АН (1918). Помер у Москві.

В. є одним із творців антропокосмізму – світоглядної системи, яка представляє в єдності природну (космічну) і людську (соціально-гуманітарну) сторони об'єктивної реальності. Разом із П. Тейяр де Шарденом та Е. Леруа є засновником вчення про ноосферу (сферу розуму).

Зробив значний внесок у становлення сучасної наукової картини світу. Він досліджував проблему співвідношення духу та природи, висував ідею атрибутивності свідомості, вічності життя, вивчав закономірності переходу біосфери до ноосфери, показав різноманітність просторово-часових станів матерії, дослідив структуру і властивості часу. Стверджував, що життя не вміщується в предмет науки, вислизаючи з неї у феномені одночасовості. У працях В. аналізувалось багато проблем методології та філософії науки, співвідношення емпіричного і теоретичного рівнів наукового пізнання, логіка досвідних та споглядальних наук, побудова науки, загальні закономірності її розвитку, місце науки в системі культури, соціальні функції науки, етика наукової творчості.

Великий резонанс мала доповідь В. «Про науковий світогляд», надрукована у *«Вопросах философии и психологии»* в 1902 (зокрема, серією статей «Науковий світогляд і філософія» на неї відповів Л. Лопатін). В. вбачав суттєву особистість філософії в її раціональності. Він підкреслював, що філософ проникає в реальність за допомогою розуму, який стає все більш гнучким та досконалим; верховенство людського розуму зближує філософію з наукою і відрізняє її від релігії. Проте філософія, як і релігія, завжди виражала у формі думки глибинний настрій душі та розуму людини. У кожній філософській системі віддзеркалюється розуміння життя та світу конкретною особистістю, її творцем. А тому вибір між ними не може бути зроблений тільки на підставі їх істинності оцінки. Філософія безумовно поступається науці за ступенем достовірності своїх положень. Наукові істини, встановлені за допомогою наукових методів, є безспірними і обов'язковими для кожного, хто розуміє їхній смисл. «У відсутності загальнообов'язкових досягнень полягає разюча відмінність результатів філософської творчості від побудов Космосу науковою думкою...». Але це, на думку В., жодною мірою не применшує цінності філософії, яка полягає у вільному шуканні правди на підставі самозаглиблення людського розуму.

«ВИПРАВДАННЯ ДОБРА. Моральна філософія» («Оправдание добра. Нравственная философия», 1897) — основна етична праця Вол. Соловйова. Окремі глави друкувались у журналах з 1894; у 1899 вийшло 2-е, перероб. і доп. вид. У цьому творі Соловйов достатньо повно і систематизовано виклав свої погляди, перш за все етичні, але також онтологічні, історіософські та політичні. Книга складається з трьох частин:

Добро в людській природі; Добро від Бога; Добро крізь історію людства. Головним завданням своєї моральної філософії Соловйов визначив намагання «встановити в безумовному моральному началі внутрішній і всебічний зв'язок між істинною релігією і здоровою політикою». Іншими словами, він розглядав моральні імперативи, визначені Богом і природою людини, як діючі соціальні важелі, і не відокремлював політику як незалежну, амбівалентну щодо цих моральних імперативів сферу. Розрізняючи право і мораль, Соловйов водночас доводив тезу про залежність права від моралі.

Засади людської моралі, за Соловйовим, закладені в природі самої людини, а саме – в первинних почуттях сорому, жалю і благоговіння, якими вичерпується царина можливих моральних відносин людини до того, що нижче за неї, що є рівним їй, і що є вищим за неї. Всі ці почуття мають спільне підґрунтя в безумовному началі моралі – релігійному відношенні, Боголюдській сутності людини. Соловйов постулює загальну тенденцію до зростання міри добра в людстві. Це зростання полягає не в тому, що окремі люди стають сильнішими в добродійності, чи в збільшенні кількості добродійних людей, а в тому, що підвищується середній рівень загальнообов'язкових і таких, що реалізуються, моральних вимог. Соловйов відслідковує цю тенденцію в різних сферах суспільного життя – економіці, праві, національних та міжнародних відносинах тощо. Історичний процес набуває, таким чином, сенсу спільного вдосконалення на шляху до остаточного одкровення Царства Божого на землі – він подається Соловйовим як «довгий і тяжкий перехід від тваринолюдства до боголюдства». Есхатологія Соловйова просякнута історичним оптимізмом – вірою в те, що Провидіння охороняє людство від матеріального розпаду, об'єднує його і робить можливим його реальне вдосконалення.

Соціальна антропологія Соловйова виходить з поняття «особистість» як «можливості для здійснення необмеженої дійсності, або особливої форми безконечного змісту». При цьому суспільність впливає із самого визначення особистості як розумно-пізнаючої та морально-діючої. Особистість і суспільство об'єднуються у взаємопов'язане коло, в якому суспільство постає об'єктивно здійсненим змістом особистості, більше того – її моральним доповненням і здійсненням. Отже, «суспільство є доповненою або розширеною особистістю, а особистість – стислим або зосередженим суспільством». При цьому Соловйов

створює моральний критерій суспільного обмеження людської свободи: «Ступінь підкорення особи суспільству має відповідати ступеню підкорення самого суспільства моральному добру». Моральна норма організації суспільства прив'язується Соловйовим до забезпечення гідного людського існування кожного з його членів.

Постулюючи, що реальні суперечності існують не між правом і мораллю, а між різними формами правової та моральної свідомості, Соловйов зводить різницю між правом і мораллю до відносних моментів. «Право є нижчою межею, або певним мінімумом моралі», який вимагає реалізації певного мінімуму добра, запобігаючи примусовими засобами проявам суспільного зла. Соловйов встановлює прямий зв'язок між правом природним і правом позитивним, визначаючи право як історично-рухливе визначення необхідної примусової рівноваги двох моральних інтересів – особистої свободи і спільного блага. Завдання права, стверджує філософ у «В. д.», полягає не в тому, щоб світ, просякнутий злом, перетворився на Царство Боже, а тільки в тому, щоб він – до часу – не перетворився на пекло. Основним механізмом реалізації цього завдання стає держава як втілене право. Соловйов вбачає необхідність існування держави як інституту, що гарантує певний ступінь суспільної моралі, називаючи її «організованим жалем». При цьому йдеться не про егоїстичні прагнення людини захистити за допомогою примусової сили власні права, а про християнську традицію допомоги «сірим і нужденним», яка може бути повною мірою реалізована лише спільними організаціями зусиллями. На цій підставі Соловйов відрізняє християнську державу від нехристиянської (язичницької). Розрізняючи завдання держави і церкви, він вважає, що держава повинна якомога менше утискати внутрішній моральний світ людини, якій необхідно залишити вільній духовній дії церкви, натомість вона мусить якомога надійніше забезпечувати зовнішні умови для гідного існування і вдосконалення людей.

Ідеї книги ініціювали жваву полеміку, зокрема з боку *Б. Чичеріна* («Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 39, 40). Сам Соловйов зазначав, що «В. д.» викликало найбільшу лайку і найбільші похвали, які тільки випадали на його адресу.

ВИШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (1877-1954) – філософ та соціальний психолог. Нар. в Москві. Закінчив юридичний ф-т Московського ун-ту (учень *П. Новгородцева*). З 1922 – у вимушеній еміграції,

викладав у Релігійно-філософській академії (Берлін) та Богословському ін-ті (Париж), був редактором вид-ва YMCA-PRESS та співредактором журналу «Луть». Магістерська дисертація В. називалась «Етика Фіхте» (1914). Вже в цій книзі він звернувся до проблеми ірраціонального, вважаючи, що у Фіхте кантівське поняття «трансцендентальне» набуло значення Абсолюту, до якого не можна застосовувати раціональні категорії. На думку В., основною антиномією філософії є антиномія раціонального та ірраціонального. Її розв'язання може бути досягнуто подоланням раціоналізму, притаманного Фіхте і Гегелю.

Будуючи власну систему етики, В. вважав, що кожна людина подібна до Абсолюту. Тому пізнання світу, як і будь-яка людська дія в ньому, спирається на реляцію до Абсолютного, яке вище за антиномію раціонального та ірраціонального. Систему «нової етики» В. проголосив в «Етиці перетвореного Еросу» (1931), відгукуючись при цьому на багато запитань, поставлених тогочасними європейськими філософами (М. Шелером, Н. Гартманом, М. Гайдеггером, З. Фройдом та ін.). Найбільш близьким він був до поглядів К. Юнга з його «колективним несвідомим» і серйозним ставленням до проблем Бога і релігії. Основна теза праці, загострена проти Фрейда, полягала в тому, що справжня сублимація можлива лише за наявності Абсолюту. Тому системи, в яких Абсолют заперечується, підміняють сублимацію «профанацією», тобто не тілесно-фізичне підіймають до духовного, а навпаки, духовне зводять до нижчого матеріально-фізіологічного рівня.

В. також досліджував філософему серця та її місце в релігійно-містичних і філософських вченнях («Серце у християнській та індійській містиці», 1929). У праці «Вічне в російській філософії» (1955) він дав огляд основних проблем, які відрізняють і водночас поєднують рос. філософію із світовою. Слід звернути увагу і на соціально-філософські (навіть скоріше соціально-психологічні) праці В. — «Криза індустріальної культури» (1953) та «Філософська мізерність марксизму» (1957), в яких робиться спроба філософського переосмислення методів психоаналізу (в юнгівській трактовці) і використання їх у такому перетвореному вигляді для аналізу соціальної дійсності та ідеологій.

◆
В
◆
«**ВІХИ.** Збірка статей про російську інтелігенцію» — видана в Москві в березні 1909 у вид-ві В.М. Сабліна, за ред. М.О. Гершензона, містила статті *М.О. Бердяєва, С.М. Булакова, М.О. Гершензона, А.С. Із-*

гоєва, Б.О. Кістяковського, П.Б. Струве, С.Л. Франка. Книга викликала величезний резонанс у рос. суспільстві – перше вид. вийшло накладом 3000 екз., протягом року з'явилося ще 4 перевид., і загальний наклад склав 16 тис., що було величезним для того часу. Фактично збірка стала своєрідним маніфестом певного духовного перелому, пов'язаного з поразкою 1-ї рос. революції та загальним переосмисленням суспільної цінності революціонізму. Це був заклик – звернений у першу чергу до рос. інтелігенції – подолати безвідповідальність та нігілізм, які багато в чому сприяли розгортанню трагічного сценарію подій. Усвідомленню відповідальності й навіть провини за те, що сталося, а також сумлінному ставленню до подальшого розвитку суспільства, зокрема налагодженню активного співробітництва між владою та суспільством замість традиційного вже для Росії протистояння і недовіри, повинно було сприяти, на думку авторів збірки, відродження релігійної свідомості. Незважаючи на очевидні розбіжності між окремими авторами в розумінні характеру релігійного ставлення до життя, всіх їх об'єднувало, за виразом С. Франка, «утвердження першості внутрішньої духовної основи життя над її зовнішніми політичними формами», тобто відкидання будь-якого соціально-політичного утопізму та конструктивізму, не обґрунтованого культурно-релігійним вдосконаленням людини. Збірка відрізнялась глибоким філософським аналізом основних рис інтелігентського світогляду та особливостей культурно-історичного розвитку Росії й стала беззаперечною вершиною рос. філософської публіцистики. Генетично вона тісно пов'язана з двома іншими подібними книгами – «Проблеми ідеалізму» (1902) та «З глибини» (1918) – всі вони були справжніми віхами духовного розвитку мислячої інтелігенції, пов'язаної з рос. релігійно-філософським відродженням поч. ХХ ст. Бердяєв, Булгаков, Струве і Франк були серед авторів усіх трьох збірок.

«ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ» – провідний філософський часопис СРСР та Росії, видання Ін-ту філософії Російської АН (до 1991 – АН СРСР). Видається в Москві з 1947, виходить 12 разів на рік. Гол. редакторами були, зокрема, Б.М. Кедров, Ф.В. Константинов, М.Б. Мітін, І.Т. Фролов, В.С. Семенов; з 1988 – проф. Владислав Олександрович Лекторський.

«ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ» – провідний філософський часопис дореволюційної Росії, видання Московського Психологічного тов-ва (з 1898 видання здійснювалось за сприянням Санкт-Петербурзького філософського тов-ва). Видавався в 1889-1918, виходив 5 разів на рік. Заснований за ініціативою *М. Грота*, з 1893 співредакторами стали *Л.М. Лопатін* та *В.П. Преображенський*. У 1900-05 співредакторами були *Л. Лопатін* та *С. Трубецької*, з 1905 часопис редагував *Л. Лопатін*. Випуск журналу став неможливим після Жовтневої революції – останній номер (кн. 141-142) вийшов на поч. 1918.

ВСЕЄДНІСТЬ (грецьк. *ἐν κοί τῶν*, лат. *Unomnīa*, нім. *Alleinheit*) – одна з ключових онтологічних категорій низки філософських систем, яка означає принцип внутрішньої форми досконалої єдності множини, згідно з яким всі елементи такої множини тотожні між собою і цілому, проте не зливаються в нерозрізнявану єдність, а утворюють особливу поліфонічну побудову, «трансраціональну єдність роздільності та взаємопроникненості» (*С.Л. Франк*). В. – категорія особливого роду, яка не допускає вичерпного дискурсивного вираження, а має, скоріше, характер інтуїтивно-символічного вказування на певний специфічний спосіб і лад буття, який ніколи не вдається до кінця розкрити в поняттях.

Витоки уявлення про В. знаходимо в досократиків (*Геракліт*, *Ксенофан*, *Анаксагор*), розгорнуту концепцію – в неоплатонізмі (вчення *Плотіна* про В. як спосіб побудови «умоспоглядального світу», який еманує з вищого онтологічного принципу – Єдиного) та патристиці (*Климент Александрійський*, *Діонісій Ареопагіт*), а також в ученні *Ніколи Кузанського*, котрий розробляє низку онтологічних начал («не-інше», «буття-можливість» тощо), які певним чином розкривають внутрішню побудову Абсолюту як В. Ідеї В. розвиваються також у діалектичній логіці *Гегеля* і філософії тотожності *Шеллінга*. Слід зазначити, що ідея В., як правило, набуває релігійного змісту, адже про В. можна говорити лише тоді, коли до її кола так чи інакше належить Абсолют, – проте цей зміст має виразні пантеїстичні характеристики і важко узгоджується як з ідеєю трансцендентності Божества, так і з ідеєю особистого Бога (тому, зокрема, не сприймається ортодоксальним християнством; навпаки, принцип В. поширений у буддистському світогляді, а також у більшості містичних та окультних систем).

У рос. філософії ідея В. актуалізувалася під впливом нім. ідеалізму, зокрема Шеллінга, проте досить швидко до її розробки долучилася широка християнсько-платонічна традиція. На відповідні ідеї східної патристики першими звернули увагу слов'янофіли, у яких і знаходимо перші модифікації В. (ідеї соборності Церкви як містичного тіла Христового в *О. Хом'якова* та концепція живого знання *І. Кириєвського*). Поняття В. як вищого онтологічного принципу покладається в основу філософської системи *Вол. Соловйовим*: Абсолют є «позитивною В.», яка постає в онтології як благо, істина і краса, а в гносеології – як «вільна теософія», система цілісного знання. У Соловйова, а ще більше в *С. Булгакова* та *П. Флоренського* вчення про В. тісно переплітається з вченням про *Софію*, яка, подібно до В., розглядається як опосередковуюче між Богом і світом начало. *Кн. С. Трубецької* розробляє концепцію соборної природи свідомості, яка постає однією з граней В. Філософема В. в системах *Л. Карсавіна* та *С. Франка* значною мірою спирається на діалектичні ідеї Ніколи Кузанського. Намагаючись уникнути пасток пантеїзму та проблеми теодицеї, Франк, зокрема, вибудовує складну онтологічну конструкцію В., в якій розрізняються Божество, абсолютна реальність та емпірична всеєдність. При цьому він постійно підкреслює необхідність надлогічного (металогічного) підходу до з'ясування цього феномена, адже В. «є не логічною єдністю, яка суперечить множинності, а металогічною, що покладає із самої себе співвідносні моменти єдності та множинності». З одного боку, В. «не є чимось, що мало б *поза собою* різноманіття окремих часткових змістів; вона є саме єдністю самого цього різноманіття, тим цілим, стосовно якого тільки може мислитись частина, як особлива частина, і яке, отже, є умовою самої різноманітності частин». З іншого, – В. є духовно-матеріальною реальністю з різними рівнями, яка антиномічно розгортається як жива творчість і адекватно представлена тільки в конкретній особистості. В. як повна взаємопроникненість, а не проста сумісність різних або протилежних начал, розуміється Франком як абсолютне джерело руху, подвоєння та розмноження. Він також неодноразово підкреслює, що справжня В. досягається лише там, де всеохоплююче, всеціле буття органічно, завдяки своїй основній структурі, включає особисте начало, начало неповторної, ірраціональної одиничності носія творчого життя. У Франка, а також в інших рос. філософів концепція В. розробляється і в соціальному аспекті, як ідея *соборності*.

ВСЕЄДНОСТІ ФІЛОСОФІЯ — узагальнююче означення основної течії рос. релігійної філософії кін. XIX — XX ст., пов'язаної з розробкою ідеї *всеедності*, сприйнятою рос. філософією від нім. ідеалізму та християнського платонізму. У вузькому сенсі школа В. ф. пов'язується з іменами *Вол. Соловйова* та його безпосередніх послідовників — *кн. Є. Трубецького*, *С. Булгакова*, *П. Флоренського*, *В. Ерна*, *Л. Карсавіна* (у 1900-х — 1910-х роках ця школа набула інституціональних ознак, зокрема, пов'язуючись із діяльністю Московського релігійно-філософського тов-ва пам'яті Вол. Соловйова). Втім, рос. «системи всеедності» досить різноманітні та не обмежуються однією школою. Розбіжності між ними значною мірою пов'язані з різними коренями — тими традиціями метафізики всеедності, до яких долучаються рос. філософи. Зокрема, у Вол. Соловйова, П. Флоренського, С. Булгакова концепція всеедності набуває форми *софіології*; *С. Франк* та *Л. Карсавін* спираються у своїх побудовах на вчення Ніколи Кузанського; *М. Лосський* (а ще раніше *О. Козлов* та *Л. Лопатін*) — на монадологію Ляйбніца; П. Флоренський (у пізній період творчості) та *О. Лосев* — на ідеї античного символізму. Так чи інакше до В. ф. долучається багато інших рос. філософів. З іншого боку, ті, хто намагався побудувати свої системи на засадах православної догматики, виступають із критикою ідеї всеедності, звинувачуючи В. ф. у непереборному тяжінні до пантеїзму і нездатності розв'язати проблему теодицеї, а також у мотивах імперсоналізму (*В. Зеньковський*, *Г. Флоровський*).

ГЕРЦЕН Олександр Іванович (псевд. — Іскандер) (1812-1870) — письменник і публіцист, філософ, революційний діяч. Нар. в Москві. Закінчив фізико-математичне відділення Московського ун-ту. За антиурядову позицію заарештовувався та вислався. З 1847 — в еміграції. Заснував у Лондоні Вільну російську друкарню, видавав разом з Огарьовим альманах «Полярная звезда» і першу рос. революційну газету «Колокол» (1857-67). Осн. твори: роман «Хто винен?», мемуари «Минуле і думи»; власне філософські праці — «Дилетантизм у науці» (1842-43), «Листи про вивчення природи» (1844-45). У Г. органічно поєднується художнє і філософське мислення.

Основні філософські шукання Г. антропоцентричні, тобто зосереджені на темі особистості й соціально-етичній тематиці. Зазнав суттєвого впливу Шіллера і Шеллінга, від яких увібрав етичний ідеалізм, віталістичне сприйняття природи, а також основні риси секулярної

думки. Достатньо глибоко вивчав і використовував Гегеля, проте зрештою будує «філософію випадковості», в якій долає гегелівській панлогізм у шеллінґіанському дусі. Г. починав як західник і критикував слов'янофілів за ідеалізацію православ'я та підтримку самодержавства. Він емігрував із глибокою вірою в соціальну і моральну першість Європи, але згодом став одним із перших рішучих критиків її міщанства з його моральною обмеженістю і духовною ницістю. Г. покладав великі сподівання на рос. селянську общину, виступивши фактичним творцем народницького соціалізму, згідно з яким Росія може перейти до соціально ідеалу, перестрибнувши фазу капіталізму. Для філософування Г. характерним є прагнення перейти від мислення до практики, до перетворення ідей в життя. З цією «філософією діяння» пов'язане й поєднання теоретичного і аксіологічного моментів у розумінні буття. Втім, наприкінці життя, в адресованому М. Бакуніну листі «До старого товариша» (1869) виступив проти крайнощів революційної теорії, піддав сумніву творчу потенцію терору та насильства.

Природа для Г. є невичерпний у своїй енергії потік буття, який до кінця не можна дослідити. «Багато знають натуралісти, проте у всьому є дещо, чого вони не знають, — і це дещо важливіше за те, що вони знають». Ідея випадковості стає провідною для розуміння Г. не тільки історії, але й природи. Випадкове («безглуздість факту»), якщо й не заперече, то принаймні з усіх боків обмежує розумний порядок, гармонійну злагожденість і в історії, і в природі. Г. заперече телеологізм в історії. «Майбутнього немає, його утворює сукупність тисячі передумов, необхідних і випадкових, та людська воля... Історія імпровізується». Історія рухається загадковим потоком, історичне буття «тече», проте не розпадається на окремі, незалежні «шматки». Тут зберігається гегельянське сприйняття історії як цілісного потоку, проте позбавленого зв'язку з Логосом, Абсолютною ідеєю.

Г. стверджує примат моральної свободи людини над зовнішніми обставинами. Людина має здатність протиставити себе будь-якому буттю. Це стосується й історичного буття — адже, за Г., «підкорення особистості суспільству, народу, людству, ідеї є продовженням людських жертвопринесень». Проте онтологічно Г. нічим не обґрунтовує цю моральну незалежність особистості. Свою загальну позицію він характеризує як нігілізм, тобто «цілковиту свободу»: «Нігілізм — це наука без догматів, безумовна покірливість досвіду і слухняне прийняття всіх наслідків».

Це є відмовою від будь-якої метафізики, від безумовної моралі, принципів релятивізму, – і водночас пристрасний пошук бодай часткового сенсу, бодай тимчасової перемоги над безоднею, перед якою бачить себе зріла людина. За визначенням *В. Зеньковського*, – це філософія відчаю, безнадійності і безвір'я, романтичний бунт проти міщанської дійсності, спричинений останніми залишками релігійної свідомості.

ГЕССЕН Сергій Йосипович (1887-1950) – філософ, правознавець, соціолог, педагог. Нар. у Вологодській губ. Навчався в Гейдельберзі та Фрейбурзі, учень Г. Ріккерта, в дусі якого пише першу філософську працю «Про індивідуальну причинність» (1909, нім.). Після повернення в Росію – один із засновників та редакторів часопису «*Логос*». Перекладач праць Г. Ріккерта й А. Бергсона. Доц. Петроградського ун-ту, проф. Томського ун-ту, з 1923 – в еміграції (Чехія, Польща). Поєднував кантівський трансценденталізм із діалектичним методом. Книгу «Основи педагогіки» (1923) присвятив «прикладній філософії», фактично розвиваючи систему філософської педагогіки. У статті «Монізм та плюралізм у систематиці понять» (1928) намагався діалектично пов'язати самостійні групи понять і виявити приховану за ними ієрархію як основу синтезу монізму та плюралізму. У вченні про особистість визнавав, що могутність особистості вкорінена не в природній могутності її психофізичного організму, а в духовних цінностях, якими просякнуті її тіло та душа. Начало свободи, за Г., трансцендентальне, але водночас «вільні дії непередбачувані з огляду на їх безумовну новизну». Розвивав принципи соціального лібералізму («правового соціалізму»), зокрема в серії статей в журналі «Современные записки» (1924-25), об'єднаних пізніше в книгу «Правова держава і соціалізм». Слід відзначити також працю «Філософія покарання» (1919).

ГОЛУБИНСЬКИЙ Федір Олександрович (1797-1854) – богослов, філософ. Нар. в Костромі. Закінчив Московську Духовну академію, її проф., протоієрей. Засновник московської школи духовно-академічної філософії. Центральна ідея Г. – ідея безконечного, яке онтологічно випереджає будь-яке буття, а логічно – будь-яке часткове пізнання. Ідея безконечного може бути схоплена тільки інтуїтивно, волею і почуттям. Г. критикував гносеологічний суб'єктивізм і трансценденталізм, відстоював позиції гносеологічного реалізму. Висловлював ідею про загальне

життєве начало тварного буття, яке «не є безконечною істотою», тобто фактично поклав основи рос. *софіології*. Осн. праця – «Лекції з філософії» (вип. 1-4, 1884-86).

ГРОТ Микола Якович (1852-1899) – філософ та психолог. Нар. в Гельсінгфорсі, син академіка-філолога Я.К. Грота, проф. філософії в Ніжині та Одесі, проф. Московського ун-ту (1886), один із головних ініціаторів та керівників Московського психологічного тов-ва, перший редактор журналу «*Вопросы философии и психологии*» (з 1889). У першій період творчості («Психологія почуттів», 1879-80; «До питання про реформу логіки», 1882) – прихильник позитивізму Спенсера. Виступав за очищення філософії від будь-якої метафізики. Пізніше під впливом знайомства з ідеями Дж. Бруно, а також платонізму, Канта, Шеллінга, Шопенгауера і Е. Гартмана Г. перейшов на позиції метафізики, визнавши реальність «свідомості всесвіту», «світової душі». «Філософія прагне примирити мислення і життя, науку і релігію, і скласти їх погляди в одне ціле» («Про напрямок і завдання моєї філософії», 1886). Свою філософію називав «монодуалізмом». Центральною ідеєю метафізики Г. стала ідея сили. Наслідуючи Шопенгауера в метафізичному волонтаризмі, Г., проте, вважав, що «світова воля» не є останньою сутністю буття, а внесена в природу волею Бога. Завдання «метафізики» як основи і методу філософії, за Г., – осягнення уможливленим шляхом абсолютно достовірних і обов'язкових як для пізнання, так і для дійсності якісних відношень досвіду – «внутрішнього» і «зовнішнього». Критерієм істини Г. вважав «закон однорідності природи», що виводиться шляхом аналізу станів суб'єкта пізнання. Свій метод Г. назвав «методом суб'єктивної індукції». Від заперечення свободи волі й позитивістської концепції прогресу Г. перейшов до рішучого захисту свободи волі й моральної теорії прогресу, до визнання реальності морального світоустрою.

Осн. твори: «Основні моменти в розвитку нової філософії» (1894); «Філософія та її загальні завдання» (1904). А.І. Трубенко

ГУМІЛЬОВ Лев Миколайович (1912-1992) – історик-етнограф, філософ, док. істор. та геогр. наук. Син поетів Миколи Гумільова й Анни Ахматової. Піддавався репресіям у сталінські часи. Висунув ідею «пасіонарності» як пристрасного прагнення людини до реалізації власного ідеалу. Джерелом такої активності Г. вважав біохімічну енергію

живої речовини біосфери. Розвинув пасіонарну теорію етногенезу. Г. першим стверджував значущість і самотність татаро-монгольської історії та культури, заперечував «чорну легенду» про монголо-татарське іго і сформулював концепцію природного братства рос. народу з тюркським і монгольським. Досліджував взаємозв'язок розвитку етносу зі змінами ландшафту, в якому він мешкає («Етногенез і біосфера Землі»). Дослідив місцезнаходження та історію легендарного Хазарського каганату.

ДАНИЛЕВСЬКИЙ Микола Якович (1822-1885) – публіцист, соціолог і природознавець, ідеолог панславізму. Нар. в Орловській губ. У кін. 40-х брав участь у гуртку петрашевців, за що був висланий із Петербурга. Захоплювався ідеями Фур'є, за філософськими поглядами – еkleктик. Його погляди еволюціонували від позитивізму до об'єктивного ідеалізму і провіденціалізму. Д. виступав проти дарвінізму, вбачаючи в ньому «єдино можливу підтримку матеріалістичного світогляду» і протиставляючи йому теорію емерджентної еволюції (катаклізмів) Кюв'є. Соціологічні погляди Д. формувалися під впливом теорії історичного кругообігу, ідеї віталізму і позитивістського культу природознавчих наук. Найбільш повно вони були викладені в книзі «Росія та Європа» (1869). В основі соціологічної доктрини Д. лежала ідея уособлених локальних «культурно-історичних типів» (цивілізацій), взаємовідношення яких описується Д. за допомогою біологічних побудов: подібно до живого організму, культурно-історичні типи перебувають у постійній боротьбі як один з одним, так і з зовнішнім середовищем; так само як і біологічні види, вони проходять природно зумовлені стадії зростання, старіння і вмирання. Д. розрізняє чотири розряди їх історичного самовияву: релігійний, культурний, політичний і соціально-економічний. Культурно-історичний тип, за Д., еволюціонує від етнографічного стану до державного, а від нього – до цивілізації. Хід історії виражається у витісненні одного культурно-історичного типу іншим. Д. виділяє десять таких типів, що повністю або частково вичерпали можливості свого розвитку. Якісно новим, перспективним з точки зору історії типом Д. вважає слов'янський тип. Слов'янофільську ідею протистояння месіанської культури Росії культурам Заходу Д. вульгаризує, перетворюючи її у своєрідну проповідь боротьби рос. державності з іншими народами. Вчення Д. про вороже

протистояння культурно-історичних типів у всьому навколишньому світі було сприйнято ліберальною критикою (*Соловійов, Михайловський, Кареев*) як відхід від гуманістичних традицій рос. культури. Під кінець життя Д. у полеміці з дарвінізмом («Дарвінізм», 1885-89) розвиває телеологічно-еволюційну концепцію. Ідеї Д. суттєво вплинули на *М. Стрехова, К. Леонтьєва*, багато в чому випередили концепції *О. Шпенглера* й *А. Тойнбі*.

А.І. Трубенко

ДЕБОЛЬСЬКИЙ Микола Григорович (1842-1918) – філософ, педагог. Закінчив природничий ф-т Петербурзького ун-ту. Викладач Петербурзької Духовної академії. Вперше переклав на рос. «Науку логіки» Гегеля (1916). Осн. праці: «Про діалектичний метод» (1872), «Філософія майбутнього» (1882), «Філософія феноменального формалізму» (вип. 1-2, 1892-95), «Про безпосереднє знання» (1917). У своєму філософському розвитку зазнав значного впливу Гегеля, зокрема його діалектичного методу. Всебічно критикував емпіризм, стверджуючи, що в будь-якому досвіді повинен бути як емпіричний, так і метафізичний зміст. Д. виходив з первинності сприйняття, а не відчуття – свідомість знаходить відчуття вже оформленими, що доводить існування надсвідомого розуму, або доемпіричних форм у самих речах. Д. говорив про Верховну Розумну Істоту, намагаючись відстояти теїстичну позицію проти тенденцій гегельянського пантеїзму. Саме виявлення розумного начала в законах природи, що пізнаються нами, Д. вважав предметом філософії. Філософія прагне до побудови «розумно обґрунтованого світу явищ», вона обмежена пізнанням явищ в їх формальній розумності – це Д. називав системою «феноменального формалізму». Філософський метод, за Д., має піднятися над законами формальної логіки – логіка вчить уникати суперечностей, а філософія навчає розв'язувати їх. Усування суперечностей, за Д., досягається зняттям обмеженості понять, тобто допущенням між ними безконечно малих переходів.

ДОСТОЄВСЬКИЙ Федір Михайлович (1821-1881) – видатний письменник, філософ-мислитель, громадський діяч. Нар. в Москві. За участь у гуртку петрашевців був заарештований (1849), засуджений до страти, але вирок замінений каторгою і засланням. У 60-ті роки разом із старшим братом видавав часописи «Время» і «Эпоха», програма яких полягала в подоланні розладу між західниками і слов'янофілами і в розвитку

◆
Д
◆

ідей «почвенництва», тобто мирного поєднання вищих прошарків суспільства з «грунтом» — рос. народом, який зберігає християнські ідеали «всезагального братського єднання і любові». Філософські ідеї Д. втілювались ним перш за все в художніх творах — великих романах «Злочин і кара» (1866), «Ідіот» (1868), «Біси» (1871), «Брати Карамазови» (1879-80), а також у «Щоденнику письменника» (1875-81) та повісті «Записки з підпілля» (1864). Промова Д. на Пушкінському святі в Москві (травень 1880) про «загальнолюдський» та «загальнооб'єднуючий» характер рос. духу справила незгладиме враження на все рос. суспільство. У 1879 Д. був учасником Міжнародного літературного конгресу в Лондоні.

Філософська думка Д. визначається темою людини, і провідними рисами його філософського світогляду є антропоцентризм та персоналізм. Для Д. немає нічого дорожчого та значнішого, ніж людина, проте немає й нічого страшнішого. Людина є загадкою, вона зіткана з протиріч, проте вона є — навіть в особі мізернішої людини — абсолютною цінністю. Д. найглибше розкриває «темний» бік людини, сили руйнування і безмежного егоїзму, її страшенний аморалізм, проте водночас показує діалектику добра в ній, «ангельське» начало. Гідність людини Д. обґрунтовує її свободою, здатністю звільнитись від своєї природи. Д. протистойть антропологічному натуралізму, навіть людський аморалізм розглядаючи як явище духовного порядку. Духовна сутність людини є етичною сутністю — людина завжди стоїть перед дилемою добра і зла, і серце людини є справжнім «полем битви добра і зла», де відбувається «боротьба Бога з дияволом». «Ядро» людини, її справжня сутність дана в її свободі, в її прагненні та можливості індивідуального самоствердження. Онтологія людини визначається цим прагненням свободи, проте в цьому прихована певна загадка. Свобода виявляється сліпою тією мірою, якою вона пов'язується виключно з розумом. Не розум веде до добра, а воля, сила духу, любов. Якщо свобода залишає людину наодинці, то вона розкриває лише хаос у душі, оголює темні та нижчі пристрасті. «Зерно смерті», що міститься у свободі, означає, що розлад духу має коріння не на поверхні, а в останній глибині духу, адже немає нічого глибшого в людині, ніж її свобода. Свобода відкриває простір для демонізму в людині, проте вона ж може піднести в ній ангельське начало. Д. плекає ідею про святиню в людині, а також про те, що «краса врятує світ», вбачаючи цю красу, перш за все, в самій людині

(втім, ідея цінності краси як такої теж розвивається Д. – він стверджує, що потреба в крові й творчості є нерозлучною з людиною).

Основною істиною про людину залишається для Д. те, що людині неможливо прожити без Бога – хто втрачає віру в Бога, той стає, рано чи пізно, на шлях людинобожжя, єдиним реальним кроком якого є самогубство (Кирилов у «Бісах»). В іншому ракурсі ця ж думка подається в славнозвісній «Легенді про Великого Інквізитора» («Брати Карамазови») як викриття утопії царства божого на землі, улаштованого без Бога, яке перетворюється на граничний деспотизм та заперечення свободи. Етичний максималізм Д. тісно пов'язується з глибинним сприйняттям проблеми теодицеї. Для моральної свідомості неприйнятні будь-які страждання невинних істот – слова Івана Карамазова про «сльозинку дитини» стали в цьому плані чи не найвідомішими. Д. гаряче сприймав ідеї *М. Федорова* про дух «небратства» в сучасному світі.

В історіософії Д. стояв на позиціях «почвенництва», вважаючи, що кожний народ має свою історичну місію. Виходячи з релігійного розуміння історії, Д. пов'язує історичну місію Росії з православ'ям, а реалізацію ідеї свободи в історії – з вільним рухом народів до «оцерковлення» земного ладу. Натомість будь-який історіософський раціоналізм, втілений у Великому Інквізиторі (який в Д., певною мірою, уособлює також «католицьку ідею»), обов'язково містить у собі придушення людської свободи.

Д., безумовно, справив величезний вплив на рос. релігійну філософію, перш за все на *Вол. Соловйова*, *С. Булгакова*, *М. Бердяєва*, *Л. Шестова* та ін. З іншого боку, він суттєво подіяв на розвиток західної філософії (цей вплив визнавав вже *Ф. Ніцше*), залишаючись і сьогодні для Заходу найзначнішим рос. філософом.

ЕРН Володимир Францевич (1882-1917) – філософ, історик філософії, публіцист. Нар. в Тбілісі, де навчався в гімназії разом з *П. Флоренським*, закінчив Московський ун-т. Ініціатор (разом із *В.П. Свінцицьким*) «Християнського братства боротьби» (1905-07); один із засновників (разом із *С. Булгаковим*, *Є. Трубецьким*, *П. Флоренським*) Релігійно-філософського тов-ва пам'яті *Вол. Соловйова* (1906) і активний співробітник вид-ва «Путь», яке відзначалось чітким слов'янофільським спрямуванням. Магістерська та докторська дисертації були присвячені італ. філософії («Розміні та його теорія знання», 1914; «Філософія Джоберті», 1916), велике дослідження присвятив Сковороді («Г.С. Сковорода.

Життя та вчення», 1912). Остання незакінчена праця присвячена Платону. У полеміці з часописом «Логос» відстоював своєрідність рос. філософії проти раціоналізму та меонізму (заперечення буття) західної філософії (збірка «Боротьба за Логос», 1911). Східну та західну культуру, за Е., визначають два протилежних фундаментальних принципи – Логос (Λόγος), тобто розум, який іманентно пронизує живу і конкретну реальність, і Ratio – формальний розсудок, відірваний від безконечного множинного життя. Логос містить у собі онтологізм, персоналізм, філософію свободи і сенс буття в цілому; Ratio – меонізм, імперсоналізм, механіцизм, детермінізм. У полемічному запалі інколи занадто спрощував духовні шляхи західної думки (стаття «Від Канта до Круппа»). С. Франк піддав критиці неослов'янофільську позицію Е. як «філософський націоналізм». Проте Е. відзначався видатним філософським талантом, який, на жаль, не встиг повною мірою реалізувати.

ЄВРАЗІЙСТВО – течія, що виникла в середовищі рос. емігрантської інтелігенції на поч. 1920-х. Її першим маніфестом стала збірка «Вихід до Сходу» (Софія, 1921) зі статтями М.С. Трубецького (який раніше виступив з цими самими ідеями в брошурі «Європа і людство»), П.М. Савицького (1895-1968), Г.В. Флоровського (якій пізніше відійшов від Є., піддавши його ґрунтовній критиці) та П.П. Сувчинського (1892-1985). Вона започаткувала видання щорічників євразійців («Утвердження євразійцев» або «Евразийский временник»), які виходили до 1931 (усього 7 випусків). Згодом до руху долучились Д.П. Святополк-Мирський, Г.В. Вернадський, Л.П. Карсавін, Н.Н. Алексєєв. У 1927 оформилась політична організація Є.

Є. виявилось певним етапом розвитку традиції рос. історіософії, яка ставила перед собою завдання визначити сенс рос. історії та призначення самої Росії. Наслідуючи пізніх слов'янофілів (М.Я. Данилевський, М.М. Страхов, К.М. Леонтьєв), євразійці протиставляли історичні долі, завдання й інтереси Росії та Заходу, трактували Росію як «Євразію», тобто особливий серединний материк між Азією і Європою з особливим типом культури. При цьому азійська складова є домінуючою. На цих підставах переосмислювалась рос. історія (ідеалізація монголо-гатарського іґа, критика петровських реформ тощо) і висувалась ідея протиставлення європейському ізоляціонізму стосовно Росії – ізоляціонізму східного. Захід при цьому піддавався радикальній критиці, перш за все – за ідею

європоцентризму. Росія не повинна ставити перед собою завдання відродитись як європейська держава, її головне завдання – очолити антиєвропейський рух і врятувати світ від згубного західного впливу.

Насильницька європеїзація стала, на думку євразійців, причиною розколу рос. суспільства, а зрештою – рос. революцій. При цьому революція і громадянська війна є не тільки катастрофою, але й джерелом подальшого історичного розвитку. Вона була невідворотною з огляду на неприйняття народом західної цивілізації та культури, і так само невідворотним стає після неї вигнання або знищення європеїзованого вищого прошарку суспільства. Критично ставлячись до західного лібералізму, євразійці спочатку позитивно оцінили італ. фашизм. Схилялись і до виправдання більшовизму, хоча вважали його нездатним зберегти єдність Росії.

Релігійний бік концепції Є. розвивався В.М. Льїним (1891-1974), який висунув ідею Номогенезу, яка встановлює взаємодію духу і матерії на підставі закономірностей, наперед встановлених Божою волею. В. Льїн активно виступав проти спроби інших євразійських авторів поєднати релігійне начало з апологетикою марксизму або ідеалом «загальної справи» *М. Федорова*.

З появою газети «Євразія» (1928-29, під ред. П. Сувчинського, Л. Карсавіна та С. Ефрона), яка виражала прорадянські настрої, в Є. відбувся «кламарський розкол», що призвело до моральної дискредитації Є. в емігрантській громадській думці та поступового затухання руху протягом 30-х років. Проте євразійські ідеї не були забуті. Своєрідним теоретиком Є. пізніше став *Л. Гумільов*. Останнім часом ідеї Є. жваво обговорюються і поширюються в Росії, при цьому в них все відвертіше звучать націонал-шовіністські мотиви (А.Г. Дугін та ін.).

ЗАХІДНИЦТВО – світоглядний та суспільний напрямок у Росії, позначений орієнтацією на західноєвропейські ідеали та цінності, західну культуру і форми суспільного розвитку. У широкому тлумаченні З. означає європеїзм взагалі, і в такому вигляді існує щонайменше з часів реформ Петра I до сучасності. Більш конкретно-історично – це явище, корені якого, як і протилежного йому *слов'янофільства*, знаходяться в суспільно-політичних та ідеологічних реаліях епохи романтизму, яка загострила перед інтелектуалами різних країн Європи проблему історизму і національної самотутності. Термін «західники» вперше використав М.В. Гоголь в 11-й гл. «Вибраних місць із листування

з друзями». Якщо консервативні романтики слов'янофіли підносили стародворянські традиції та патріархальний уклад життя, то західники надавали перевагу ренесансно-просвітницьким ідеалам індивідуальної свободи, громадської активності й суспільного прогресу. Класичний варіант рос. З. сформувався в 1840-х роках і був представлений іменами *В.Г. Бєлінського*, *В.П. Боткіна*, *О.І. Герцена*, *Т.Н. Грановського*, *К.Д. Кавєліна*. Філософським підґрунтям З. було ліве гегельянство, зокрема – гегелівський діалектичний історизм. Західники відстоювали тезу про універсальність законів історичного розвитку, з чого випливав висновок про історичну відсталість Росії та необхідність культурно наздоганяти європейські країни. З. стало спільною платформою ідеологічних тенденцій, які згодом розвинулись у такі напрямки громадської думки, як лібералізм, поміркований та радикальний демократизм, рос. соціалізм, позитивізм тощо.

ЗЕНЬКОВСЬКИЙ Василь Васильович (1881-1962) – релігійний філософ, психолог, історик філософії та богослов, громадський діяч. Нар. в Проскуріві (нині Хмельницький). Випускник, згодом проф. Київського ун-ту, голова Київського релігійно-філософського тов-ва (з 1910), міністр сповідань в уряді гетьмана Скоропадського (1918), з 1920 – в еміграції. Проф. Белградського ун-ту, засновник Російського педагогічного ін-ту в Празі, проф. Православної богословської академії в Парижі. Ініціатор створення і незмінний голова Російського Студентського Християнського Руху (з 1923). У 1942 прийняв священний сан. Світогляд З. характеризується як «православний універсалізм». Центральне місце у філософських пошуках З. посідало поняття «особистість» – з цим пов'язані його глибокі дослідження в галузі психології та педагогіки і розробка цілісної філософсько-педагогічної системи («Проблема психічної причинності», 1914; «Психологія дитинства», 1924; «Проблеми виховання у світлі християнської антропології», 1934; «Російська педагогіка в ХХ столітті», 1960). Намагався побудувати систему християнської філософії, яка б містила гносеологію, метафізику, антропологію («Основи християнської філософії», т. 1-2, 1961-64, не закін.). У гносеології виходив з близького до концепції *С. Трубецького* про «сборну природу людської свідомості» поняття «церковний розум», згідно з яким метафізичні підстави пізнання слід шукати в ідеї Церкви. У метафізиці відкидав неоплатонізм і концепції *всєдності*, будуючи

власний варіант *софіології*, ґрунтований на християнському вченні про тварність буття. В антропологію включав християнське розуміння першородного гріха, вимальовуючи шлях особистості як «шлях хреста», неповторний і своєрідний, центром якого є моральне життя, внутрішнє перетворення особистості. Богословські погляди З. викладені в книзі «Апологетика» (1957). Серед низки історико-філософських праць З. особливе місце посідає фундаментальне дослідження «Історія російської філософії» (т. 1-2, 1948-50, у 1953 перекладена англ. і франц.).

ІВАНОВ В'ячеслав Іванович (1866-1949) – поет-символіст, мислитель, культуролог, перекладач. Нар. в Москві, навчався в Москві та Берліні. Довгий час мешкав закордоном, потім у Петербурзі, Москві, Баку, з 1924 – в еміграції (Італія), де прийняв католицтво. Світогляд І. сформувався під впливом Ніцше і *Вол. Соловйова*. У символізмі І. розрізняв ідеалістичні та реалістичні тенденції, відстоюючи останню. Істинне буття – сфера абсолютного, а видимий, феноменальний світ лише символізує існування цього абсолютного буття. Істинна форма пізнання – містична інтуїція, яка дозволяє схопити ціле, вічне, абсолютне. Надчуттєве і раціональне знання трансформується в символ, який для іншої свідомості завжди залишається «темним в останній глибині». У теорії творчості, використовуючи власну концепцію співвідношення аполлонічного і діонісійського, обґрунтовував опозицію містичного сходження і низходження, яка знаходиться в основі творчого процесу. І. вважав, що будь-яка культура у власному розвитку проходить «критичну» і «органічну» епоху. Перша характеризується відособленням та індивідуалізмом; друга – синтетичною цілісністю світоспоглядання. Символ і міф – загальні здобутки народної душі, в яких висвітлюються обличчя вічного і абсолютного буття. У моральній сфері І. стверджував пріоритет діалогізму, обґрунтовуючи його на релігійній формулі «Ти єси». І. належить оригінальна наукова концепція про язичницький символізм як «предуготовление» до християнства. На Заході широко відомою у зв'язку зі своєрідним трактуванням гуманізму стала книга І. та М. Гершензона «Листування з двох кутів» (1921).

ІЛЬЄНКОВ Евальд Васильович (1924-1979) – радянський філософ, спеціаліст із теорії діалектики, історії філософії, методології наук про людину. Нар. в Смоленську. Закінчив філософський ф-т

Московського ун-ту, працював ст. наук. співроб. Ін-ту філософії АН СРСР. Разом з А. Зінов'євим І. багато в чому визначив ту тематику, в рамках якої здійснювались інтенсивні пошуки в радянській філософській літературі 1960-80-х. Він не просто заснував впливову школу, а окреслив нове коло проблем і способів філософування. Цілий ряд вітчизняних філософів цього періоду були або його безпосередніми учнями, або перебували під впливом його ідей. При розробці методу сходження від абстрактного до конкретного (на основі аналізу методу «Капіталу» Маркса) І. сформулював проблему побудови теоретичної системи та її генези на основі певної «клітини». Він проаналізував зв'язок методу сходження з проблематикою діалектики логічного та історичного і проблемою вирішення протиріч в теоретичному мисленні. Ідеї І. щодо діалектики абстрактного і конкретного, що вирішувалися в гегелівсько-марксовській традиції, своєрідно передували розробці проблематики, якою західні спеціалісти з логіки та методології науки стали займатися (в рамках традиції аналітичної філософії) значно пізніше. Його розробку проблем ядра теорії можна співставити з лакатосівським методом науково-дослідницьких програм (парадигм), а його критика філософського емпіризму пізніше знайшла своє втілення в проблемі теоретичної навантаженості емпіричного факту. Ідеї І. вплинули не лише на власне філософські дослідження, але й на такі наукові дисципліни як психологія, в якій видатний вітчизняний вчений В. Давидов створив оригінальну концепцію видів усупільнення, поєднуючи ці ідеї з традицією Л.С. Виготського. У І. своєрідна концепція ідеального. Вона інтерпретується як здатність людини будувати свою діяльність відповідно до форм будь-якого іншого тіла, а також з перспективою зміни цього тіла з розвитком культури. Остання і є вихідною формою буття ідеального, яке, таким чином, первинне і zasadничо існує не в голові людини, не в її свідомості, а в історично-культурних формах діяльності. Це дає ключ до розуміння суб'єктивних форм ідеального, а також людської особистості. Наприкінці життя І. багато уваги приділяв питанням продуктивних сил уявлення, творчої фантазії (у т. ч. у зв'язку з питаннями естетичної діяльності, мистецтва). Ідеями І. цікавилися сучасні філософи США, Канади, Фінляндії та ін. Його праці видавалися в Німеччині, Італії, Великій Британії, Греції, Японії.

Осн. праці: «Діалектика абстрактного і конкретного в "Капіталі" Маркса» (1960); «Про ідоли та ідеали» (1968); «Діалектична логіка» (1974); «Ленінська діалектика і метафізика позитивізму» (1979); «Мис-

тецтво і комуністичний ідеал» (1973); «Філософія і культура» (1991); «Особистість і творчість» (1999). А.І. Трубенко

ІЛЬІН Іван Олександрович (1882/1883-1954) – релігійний філософ, правознавець, політичний мислитель. Нар. в Москві. Випускник юридичного ф-ту Московського ун-ту, учень П. Новгородцева. У 1918 захистив магістерську дисертацію, на підставі якої йому одразу були присуджені ступені магістра і доктора державного права. З 1922 – у вимушеній еміграції (Берлін, Швейцарія). Розробляв проблеми філософії права і політики. У своїй першій філософській праці «Філософія Гегеля як вчення про конкретність Бога і людини» (1918) І. виступив з оригінальним тлумаченням Гегеля як інтуїтивіста. Фактично він виявився першим значним представником неогегельянства, побачивши в ідеях Гегеля передбачення екзистенційної філософії ХХ ст. Розвиваючи і домислюючи нім. філософа, І. доходить висновку про те, що для втілення Божого Духа в емпіричному світі покладена нездоланна межа. Феноменологічно ця межа обумовлена недосконалістю держави, власне людського способу існування. З цього виникає оригінальна концепція «Бога, який страждає». Поєднуючись з нижчою емпіричною стихією в акті творіння, Бог не в змозі подолати власне творіння, і його долею стає безконечна боротьба з цією стихією. І. знаходить у Богові незбагненну розірваність його сутності, яка не є сутністю зла, але є «потенцією потенції зла», що приховується в самій чистій природі Божества. Власне, ця «невдача» творіння перетворює самого Творця на безпорадну «жертву» покликаних ним до життя сил і покладає всю повноту відповідальності за стан справ у світі, за долю творіння і Творця на людину. Звідси – проблематика його книги «Про опір злу силою» (1925), яка викликала жваву дискусію в емігрантських філософських колах. У ній І. виступає з рішучою критикою ідеології «толстовства» і доводить моральну виправданість і допустимість використання сили проти зла. Пізніше він створив низку праць з філософсько-правової та релігійно-етичної проблематики, виступаючи з антитоталітаристських та православно-монархічних позицій, багато розмірковував про історичну долю і призначення Росії, зокрема про основи її державного устрою. І. бачив Росію унітарною православною монархією – правовою державою, побудованою, проте, не на ліберальному індивідуалізмі, а на соборній єдності держави і народу. Для пізніх праць І. характерним

є звернення до своєрідної феноменології релігійного досвіду, в центрі якої – поняття «релігійний акт» як «особистий духовний стан» людини. Серед інших праць: «Шлях духовного оновлення» (1937), «Аксіоми релігійного досвіду» (т. 1-2, 1953), «Про сутність правосвідомості» (1956), «Про монархію і республіку» (незакін., 1979).

КАРИНСЬКИЙ Михайло Іванович (1840-1917) – логік і філософ. Нар. в Москві. Закінчив Московську Духовну академію, проф. Петербурзької Духовної академії, автор низки праць з логіки, серед яких основна – «Класифікація висновків» (1880). Основою для дослідження логічних форм при створенні класифікації висновків К. вважав проблему співвідношення думки і реальності, виступаючи з критикою апріоризму і суб'єктивізму в теорії пізнання. К. вперше розкрив сутність умовиводів тотожності, аналогії та ін. Він рішуче виступив проти тенденції логіки до вираження усіх висновків у формі силогізму. Багато уваги приділяв проблемі «самоочевидних істин» («Про істини самоочевидні. Розбіжності в школі нового емпіризму з питання про істини самоочевидні», 1914). Система знання не може мати тільки судження, які доводяться шляхом умовиводів, – вона повинна ґрунтуватись на судженнях, що мають характер самоочевидних істин. К. піддав систематичному аналізу теорії пізнання Канта, Мілля, Спенсера, проте дуже конспективно розвивав власну, виходячи з позицій гносеологічного реалізму. Досліджував античну філософію, філософію Ляйбніца.

КАРПОВ Василь Миколайович (1798-1867) – філософ, перекладач. Нар. у Воронежській губ. Закінчив Київську духовну академію, проф. Петербурзької духовної академії. Осн. праці: «Вступ до філософії» (1840), «Систематичний виклад логіки» (1856), «Філософський раціоналізм новітнього часу» (1860) та ін. Головною справою життя вважав переклад Платона (т. 1-6, 1841-79), на ідеях якого будувались і його власні погляди. Підґрунтям філософії вважав свідомість як факт внутрішнього досвіду, безпосередньо відомий, прозорий і всезагальний. Свідомість, яка розуміється конкретно, як щось реальне, існуюче, – єдине начало всього, що людина мислить, відчуває, бажає і до чого прагне. Особливою сферою метафізичних досліджень визнавав людину і оточуючий її світ, якій розумів потрібно – як чуттєвий, метафізичний і абсолютний (абсолютне буття). Відповідно і людина може потрій-

ним чином входити до світу: через зовнішнє відчуття, через «ідеї», через духовнє споглядання Божества. В основі системи філософського синтетизму знаходився «закон гармонійного буття всесвіту».

КАРСАВІН Лев Платонович (1882-1952) – релігійний філософ та історик-медієвіст. Нар. в Петербурзі. Закінчив історико-філологічний ф-т Петербурзького ун-ту, проф. цього ун-ту. З 1922 – у вимушеній еміграції (Берлін, Париж, Литва), проф. Каунаського та Вільнюського ун-тів, після другої світової війни та приєднання Литви до СРСР заарештований і загинув у таборі.

К. розвинув метафізику *всєдності* в її антропологічному та історіоцентричному аспектах. У погодженні з гностико-містичною традицією визнавав необхідну обумовленість абсолютного і відносного, Бога і тварі. Динамічне розуміння всєдності передбачає фундаментальнє значення діалектики роз'єднання-єдності, при цьому роз'єднання розуміється не як щось зовнішнє всєдності, а як її внутрішньо-необхідний момент. Метафізика всєдності К. – це метафізика творення з нічого, Богоявлення і Богостановлення. Ніщо визнається певним незалежним онтологічним «простором», в яке Абсолют може вносити себе, трансцендуючись із самого себе. Врешті-решт твариннє, людське буття стає необхідним і центральним елементом його онтології, тобто тільки через аналіз людського буття можна осмислити сутність і «структуру» Абсолюту. У своїх головних працях – «Філософія історії» (1923) та «Про особистість» (1929) – К. розгорнув вчення про особистість як єдність множинності, як неповторну конкретно-духовну істоту, яка практично співпадає із справжнім конкретним Абсолютом-всєдністю. Як і *Вал. Соловйов*, К. пише про всєдину людипу – Адама Кадмона – яка вклучає (як відносна всєдність) всі окремі емпіричні особистості. Але при цьому вона є не відстороненою єдністю, а багатоедністю, присутньою цілісно в кожній людині, і кожна людина виражає її в особливому, неповторному аспекті. При цьому послідовно проводиться принцип всєдності, розвинутий Ніколою Кузанським і *С. Франком*, за яким частина тотожна цілому.

Як ніхто в рос. філософії К. вивів на перший план статеву, еротичну любов як силу, яка має абсолютнє значення («Noctes petropolitanae», 1922). Любов як метафізична сила – це поєднання розділеного, відновлення всєдності, яка розпалась. Духовно-тілеснє поєднання

тих, хто любить, виступає як надчасовий метафізичний акт подолання їх недосконалості, як і недосконалості усього сучасного світу. Еротична любов як відновлення абсолютної всеєдності має доповнюватись містичною любов'ю до Бога, яка веде до «відновлення» Бога, котрий «постраждав» від сходження в ніщо.

Наслідуючи Франка і Гайдегера, К. відокремлював буттєве пізнання від пізнання логічно-дискурсивного, розглядаючи «Я» як єдине і неподільне буття, яке пізнає себе мною, якщо я пізнаю себе буттям. Розвиваючи інтуїтивістську гносеологію, він стверджував, що акт пізнання містить два неподільних аспекти: з одного боку, він постає як форма єдності особистості з інобуттям, з чимось чужим особистості, але з іншого — як утвердження власних якостей («качествованіє») особистості, що розкриває її сутність. Цю двоєдність особистості з інобуттям К. йменував симфонічною особистістю. Людська і симфонічна особистість знаходяться в нерозривній єдності, яка не допускає жорсткого ієрархічного підкорення і зовсім не означає перемогу соборності над персоналізмом. Окремим випадком симфонічної особистості є соціальна. К. розглядав різні типи соціальних особистостей, вибудовуючи їх ієрархію.

Інші праці: «Д. Бруно» (1923), «Про начала» (1925).

КИРЕЄВСЬКИЙ Іван Васильович (1806-1856) — філософ та публіцист, один із провідних слов'янофілів. Нар. в Москві. Слухав лекції з філософії в Московському ун-ті та Німеччині, де познайомився з Гегелем і Шеллінгом. Після повернення в Росію в К. пробуджується мрія про створення рос. самобутньої філософії, джерело якої спочатку він знаходить у Шеллінга. Але потім звертається до спадщини Св. Отців Церкви, знаходячи в них умозріння та роздуми не менш глибокі, ніж у Шеллінга. Разом з тим, любомудріє Св. Отців — тільки зародок майбутньої філософії. У статтях 30-50-х років К. розвинув філософські й соціологічні ідеї, які стали теоретичною основою *слов'янофілства* (осн. праці — «Про характер Просвітництва Європи і про його відношення до Просвітництва Росії», 1852; «Про необхідність і можливість нових начал для філософії», 1856). У загальному плані К. не сприймав дилеми «або національно-російське, або західне». Поціновуючи переваги західного раціоналізму, він вважав, проте, що в кінцевому розвитку західна раціональність виявляє свою однобічність,

оскільки ставить святість зовнішніх форм відносин вище за особистість. Право для Заходу – скоріше умовне встановлення, ніж справедливість, правда. Раціоналізму він протиставляв віру і закликав до втраченої цілності та зосередженості духу. Відсторонено-раціоналістичній формі пізнання К. протиставляв «живу», яка включає, крім раціональних, також етичні, естетичні та інші моменти. Сукупність моментів цього «живого знання» підкорена вищому пізнавальному акту – релігійній вірі. Ця форма пізнання в істинному і чистому вигляді властива православно-слов'янському світу. Загибель західної цивілізації, ураженої язвою раціоналізму, вважав К., є невідворотною, і її може врятувати лише сприйняття православно-слов'янської цивілізації, яка найбільш повно розкривається в душі рос. народу.

Слов'янофільські ідеї К. тісно пов'язані з його вченням про особистість та його антропологією – вченням про духовну сферу як «внутрішнє ядро» в людині. Ця цілісність є основою індивідуальної своєрідності особистості. Внутрішня людина відокремлена від зовнішньої не онтологічно, а гріхом, і тому пізнання істини залежить від влади гріха над людиною. Завдання людини – сходження до своєї серцевини шляхом духовної роботи. К. закладав основи притаманного рос. філософії *онтологізму* в гносеології. Пізнання є частиною і функцією нашого «буттєвого» входження в реальність; не однією думкою, а всім еством ми долучаємося в пізнанні до реальності. Це долучення є функцією не мислення як такого, а особистості в її цілому. Воно дається «віруючому мисленню». Отже, віра обумовлює правильне пізнання, – але у К. йдеться не про підкорення розуму вірі, а про іманентне підняття мислення до вищої форми, де віра і розум не протистоять одне одному. К. вірив, що шляхом об'єднання в одне гармонійне ціле всіх духовних сил (розуму, почуття, естетичного смислу, любові, сумління, прагнення істини) людина набуває здатність до містичної інтуїції та споглядання, що відкриває їй суперраціональну істину про Бога і його відношення до світу. Це «гіпер-логічне знання», в якому «світло – не свічка, а життя».

КОЗЛОВ Олексій Олександрович (1831-1901) – філософ-персоналіст та пансіхист. Нар. в Москві. Випускник історико-філологічного ф-ту Московського ун-ту, проф. Київського ун-ту (1876-87). Видавав перші філософські часописи «Філософский Трѣхмесячник» (Київ, 1885-87) та «Своѣ слово» (Київ-Петербург, 1888-98). Філософією почав

серйозно займатись вже в зрілому віці. Знаходився під впливом ідей Шопенгауера, Канта, Е. Гартмана та ляйбніціанця Тейхмюллера. У дусі монадології Ляйбніца розвивав систему панпсихізму, в якій «усе суще визнається психічним і наділений свідомістю». Рішуче відкидав дуалізм духу і матерії та у зв'язку з цим критикував матеріалізм. Відстоював метафізичний плюралізм та персоналізм, стверджуючи, що «немає діяльності без діяча» (основа буття – множинність «субстанційних діячів»). Наближаючись до Лотце, розвивав ідеї єдності світового цілого і взаємодії субстанцій («плюралістичний монізм»). Зв'язок та джерело єдності субстанцій укорінені в Богові. У полеміці з *Л. Лопатіним* К. підкреслював первинність буття відносно причинно-наслідкового зв'язку. Схилявся до гносеологічного символізму, вважаючи речі та рухи матеріального світу лише знаками та символами дійсності. Також відкидав реальність простору і часу, вважаючи їх лише «творінням мислячої діяльності людини». К. розрізняв поняття «свідомість» і «знання», або первісну (безпосередню, фактично несвідому) та похідну (опосередковану) свідомість. Первинна свідомість містить у собі «те, що дано безпосередньо», а тому вона абсолютна, в той час як будь-яке знання відносне, хоча К. і не відкидав певної відповідності образів нашої свідомості дійсному світу субстанцій. К. приймав вчення про перевтілення. Осн. праці: «Філософія несвідомого Ед. Гартмана» (кн. 1-2, 1873-75), «Філософія дійсності» (1884), «Генезис теорії простору і часу Канта» (1884), «Релігія Л.М. Толстого, його вчення про життя і любов» (1895).

КОСМІЗМ РОСІЙСЬКИЙ – напрям рос. філософії, що сформувався на поч. ХХ ст. Засновником К. р. можна вважати *М. Федорова*. Крім нього, значним є внесок у філософію К. р. таких мислителів, як К.Е. Цюлковський (основи космонавтики та космоетики), *В.І. Вернадський* (теорія біосфери, її переростання в ноосферу), *А.Л. Чижевський* (космобіологія) та ін. Основною ідеєю К. р. виступає ідея активної еволюції, тобто необхідності нового свідомого етапу розвитку світу, коли людство спрямовує його в той бік, який диктує йому розум і моральне почуття. Людина для представників К. р. – істота ще далеко недосконала, але разом з тим свідомо і творча, покликана перетворити не тільки зовнішній світ, але й власну природу. Йдеться по суті про розширення прав свідомо-духовних сил, управління матерії духом, про одухотворення світу і людини. Космічна експансія – одна

з частин цієї грандіозної програми. Космісти зуміли поєднати турботу про велике ціле – Землю, біосферу, космос – з найглибшими запитамі конкретної людини як вищої цінності. Недарма таке важливе місце тут посідають проблеми, пов'язані з подоланням хвороби і смерті, з досягненням безсмертя. Гуманізм К. р. впливає із знання цілей і завдань природної, космічної еволюції.

КРОПОТКІН Петро Олексійович (1842-1921) – ідеолог анархізму, філософ, вчений-географ та мандрівник. Нар. в Москві. За революційну пропаганду та приналежність до Інтернаціоналу заарештовувався в Росії та Франції, 40 років провів в еміграції (1876-1917), повернувся в Росію після Жовтневої революції, але не прийняв диктатури пролетаріату.

Продовжуючи розпочату *М. Бакуніним* розробку теоретичної програми анархізму («Анархія, її філософія та ідеал», 1906; «Моральні начала анархізму», 1907 тощо), К. виходив з того, що соціальний і моральний потенціал людини цілком достатній для того, щоб після революції розпочати будівництво комуністичного бездержавного суспільства на підставі союзу сільськогосподарських общин, виробничих артілей і асоціацій людей за інтересами. Такий союз із необхідністю мав вступати у відносини з іншими союзами, з'єднуючи цими зв'язками все людство. Фактично йшлося про мінімізацію централістських функцій держави, пов'язаних із господарським, соціальним, культурним життям територіальних і національних спільнот, і про всебічний розвиток місцевого самоврядування та ініціативи.

Соціологічний аспект анархізму тісно пов'язується в К. з етикою. При цьому він виступав проти індивідуалістичних тенденцій в анархізмі, пов'язаних із концепцією М. Штірнера, а також проти дарвінівської ідеї «боротьби за існування» як основи природного відбору та еволюції. Спираючись на спостереження рос. зоолога К. Кесслера, він обґрунтував ідею взаємодопомоги як інстинкту суспільності, який є основним механізмом прогресивної еволюції («Взаємодопомога як фактор еволюції», 1902, англ.; рос. вид. – 1907). Цей інстинкт, за К., не відміняє боротьби за існування, але дозволяє зрозуміти, як з боротьби виникає якась спільність, різні форми співжиття – як у тварин, так і в людей. «Закон взаємодопомоги», сформований у процесі еволюції, став основою таких моральних почуттів, як почуття обов'язку, співчуття, поваги до одноплемінника

та навіть самопожертви. Начала моралі, таким чином, за К., мають суго природне походження. У людському суспільстві цей закон виступає як принцип етики справедливого суспільства: «людина вважає добром те, що корисне суспільству, в якому вона живе, і злом те, що шкідливе цьому суспільству». Цей принцип доповнюється принципом справедливості, синонімом якої, за К., фактично є «золоте правило» моралі, а також принципом самопожертви, тобто відданості діяльності людини на благо суспільства та людей. Наприкінці життя К. працював над великою працею з етики, яка лишилась незакінченою («Етика», 1 т., 1922).

КУДРЯВЦЕВ (Кудрявцев-Платонов) Віктор Димитрович (1828-1891) – філософ і богослов. Нар. в Нсковській губ. Випускник Московської Духовної академії (учень Ф. Голубинського), проф. цієї ж Академії з 1857. Яскравий представник рос. академічної філософії – «православного типу схоластики». Створив достатньо самостійну систему філософського обґрунтування теїзму, побудовану на засадах раціоналізму, гносеологічного реалізму та «трансцендентального (супранатуралістичного) монізму». Началом філософського пізнання, за К., слід визнати ідею абсолютно досконалої Істини, а основною філософською істиною – істину буття Божого. Філософія, на думку К., повинна бути цілісним систематичним світоглядом, який ґрунтується на принципах, істинність яких раціонально доведена, а не прийнята на віру. Релігія при цьому може лише «давати поради», але не обмежувати свободу філософського мислення. К. прийняв платонічне вчення про ідеї, вважаючи їх пізнання раціональним. Виходячи з Декартового *cogito ergo sum*, він постулював поруч з безсумнівністю «я» безсумнівність «буття не я»; але, крім цих двох видів буття, має існувати третій вид – абсолютне буття. Його існування доводиться, по-перше, неусуваністю самої ідеї буття з нашої свідомості, а по-друге – необхідністю обґрунтувати єдність світу, що неможливо зробити, виходячи тільки із світового буття, розколотого дуалізмом духу і матерії. Серед пізнавальних здатностей К. надавав перевагу розуму перед емпіричним пізнанням, наближаючись у вченні про позаемпіричну побудову понять до пізнішої концепції «ідеюючих» процесів. Пізнання надчуттєвого буття, за К., також не є виключно «інтуїцією», «почуттям» чи «вірою» – в ньому має брати участь розум; засвоєння «природного одкровення» відбувається відповідно до законів нашого пізнання. К. намітив теорію

етичного обґрунтування істини: істина полягає в збігові належного з існуючим (ідеї з емпіричним предметом). *С. Левицький* ставив К. за силою філософського змогляду поруч із *Вол. Соловйовим*.

ЛАВРОВ Петро Лаврович (1823-1900) – філософ і соціолог, теоретик революційного народництва. Нар. в Псковській губ. З 1870 жив в еміграції. Поєднував антропологізм із позитивізмом. Людську особистість розглядав як єдність матеріального і духовного, відкидаючи будь-який метафізичний підхід (як матеріалістичний, так й ідеалістичний). Висхідною дійсністю для Л. є явища особистої свідомості. Філософія має творчо об'єднувати різні елементи свідомості на засадах єдності й послідовності. Наслідуючи «закон трьох стадій» Конта, Л. говорив про розвиток людських знань від стадії «народних вірувань» до «метафізичного міфу», і зараз – на ступінь «наукових побудов». Мораль особистості ґрунтується на принципі особистої свободи, яку Л. приймав як психологічний факт. Втім, людині притаманне лише прагнення до насолоди, і тільки розвинена особистість отримує насолоду від морального життя. У соціології пов'язував прогрес суспільства з розвитком особистості та втіленням в суспільних формах істини і справедливості. Разом з *М. Михайловським* розвивав суб'єктивний метод історичного пізнання. Рушійна сила історії – критично мислячі особистості, інтелігенція. Вважав за необхідне об'єднання критично мислячих особистостей в партію і ретельну підготовку народної революції в Росії, яка б забезпечила перехід до соціалізму на ґрунті селянської общини.

ЛАПШИН Іван Іванович (1870-1952) – філософ, логік, психолог. Нар. в Москві. Випускник, згодом проф. Петербурзького ун-ту, учень і послідовник *О. Введенського*. З 1922 у вимушеній еміграції, проф. Російського юридичного ф-ту і Карлова ун-ту в Празі. Дисертація «Законо мислення і форми пізнання» (1906) захищена одночасно як магістерська і докторська. Л. послідовно відстоював основні принципи критичної філософії, позбавленої будь-яких метафізичних припущень (з цих позицій він, зокрема, критикував «містичний раціоналізм» *С. Франка*). Л. не визнавав будь-яке трансцендентне буття, замикаючи свій аналіз законів мислення виключно межами свідомості. Залишаючись в межах гносеологічного іманентизму, Л. вимушений звернути пильну увагу на проблему реальності чужого «я» («Проблема «чужого Я» в новітній

філософії», 1910; «Спростовання соліпсизму», 1924). При цьому він доводив, що безпосереднє сприйняття чужого «я» є ілюзією, в основі якої – «розвинена схильність до естетичного перевтілювання». На відміну від О. Введенського, Л. не розвивав постулатів моральної свідомості. Проблема психології творчості, зокрема філософської, присвячена цікава книга Л. «Філософія винаходу і винахід у філософії» (1922). У Празі видані також «Феноменологія» (1937) та «Спор про свободу волі в сучасній філософії» (1941).

ЛЕВИЦЬКИЙ Сергій Олександрович (1908-1983) – філософ рос. зарубіжжя. Нар. в Лібаві (Ліепая, Латвія). Вищу освіту здобув у Карловому ун-ті в Празі, учень і послідовник *М. Лосського*. Ступінь доктора філософії Л. одержав за дисертацію «Свобода як умова можливості об'єктивного пізнання» (1944). Після другої світової війни, живучи в Німеччині як біженець, Л. написав книгу «Основи органічного світогляду» (1948), в якій талановито розкрив сутність інтуїтивізму, персоналізму і соціально-етичних вчень «солідаризму», тому вважався одним із провідних ідеологів рос. «солідаризму» як основи політичної програми «Народно-Трудового Союзу». Перебуваючи у Вашингтоні, Л. всебічно розробив у книзі «Трагедія свободи» (1958) питання про свободу волі, яким зацікавився ще на початку своєї філософської діяльності. Свобода волі, за Л., є визначальною рисою особистості, настільки суттєвою, що вона пов'язана з усіма сторонами побудови особистості та світу. Тому книга Л. містить у собі основи гносеології, онтології й аксіології, наприклад, вчення про структуру особистості, про відношення між свободою і буттям, між свободою і відношенням особистості до вищих і нижчих цінностей. Л. наголошував, що свобода є великим і разом із тим фатальним даром: ми, люди, грішні істоти, легко попадаємо під різноманітні впливи; звідси усілякі збочення щодо свободи. Свої дослідження Л. зіставляв з ученнями таких філософів як Плотін, Шеллінг, Гегель, К'єркегор, *Соловйов*, Шопенгауер, *Франк* та ін. Широко використовував художню літературу. Крім монографічних досліджень, Л. опублікував ряд змістовних статей про *Достоевського*, *Соловйова*, з різноманітних питань філософської публіцистики, а також книгу «Нариси з історії російської філософії» (т. 1-2, 1968-81).

А.І. Трубенко

ЛЕОНТЬЄВ Костянтин Миколайович (1831-1891) – філософ-культуролог, письменник, публіцист. Нар. в Калужській губ. Навчався на медичному ф-ті Московського ун-ту, служив лікарем, дипломатом, наприкінці життя став ченцем. Л. був оригінальним і самобутнім мислителем, відрізнявся яскравістю і гостротою мови. Світогляд Л. побудований на релігійному та водночас естетичному ставленні до світу. Основна ідея світогляду Л. – необхідність і доцільність нерівності, контрасту, різноманітності. Це ідея для Л. – і естетична, і біологічна, і соціальна, і моральна, і релігійна. Буття є нерівністю, а рівність є шляхом у небуття. Прагнення до рівності, до змішування та одноманітності є ворожим до життя і безбожним. З позицій православної віри, і перш за все – віри в майбутнє спасіння людської душі, Л. піддав нищівній критиці західний секуляризм та притаманну йому «антрополатрію», тобто безмежну віру в земну людину (збірка статей «Схід, Росія і слов'янство», т. 1-2, 1885-86). Вважав основною небезпекою лібералізм з його культом загального добробуту. У розвитку сучасної культури з її соціальним атомізмом, міщанством і буденною марнотою Л. вбачав, згідно з окресленим ним законом «триєдиного процесу», зів'язання і розпад європейської цивілізації. Цей закон, однаково властивий, на думку Л., космічному та історичному світам, передбачає перехід будь-якого організму від початкової простоти до «квітучої складності», від якої через «вторинне спрощення» і «урівнююче змішування» веде шлях до смерті. З цим законом пов'язаний і захист Л. ієрархічної («складної») структури суспільства, і піднесення організуючої ролі держави. Л. проповідував «візантизм» (церковність, монархізм, станова ієрархія) і союз Росії з країнами Сходу як захисний засіб проти революційних вибухів («Візантизм і слов'янство», 1876). Л. критикував абстрактний європейський гуманізм («любов до дальнього»), протиставляючи йому християнську «любов до ближнього», проте не переносив моральні критерії оцінки на суспільно-політичне життя – «мораль має свою сферу та свої межі», в той час як суспільний лад підкоряється своїм, органічним законам.

ЛЕСЕВИЧ Володимир Вікторович (1837-1905) – філософ-позитивіст, публіцист. Нар. в Полтавській губ. Близький до народників, у 1879-88 перебував на засланні. У власному маєтку заснував першу школу для селян з викладанням укр. мовою. Осн. праці: «Дослід критичного дослідження основних засад позитивної філософії» (1877); «Листи про

наукову філософію» (1878); «Що таке наукова філософія» (1891); «Емпіріокритицизм як єдино наукова точка зору» (1909). Зазнав впливу Кантової теорії пізнання, але відкинув його апіоризм, підхопивши лише антиметафізичну тенденцію. Відстоював ідею наукової філософії – вважав філософію результатом прямого і безпосереднього продовження розвитку наукового знання, його завершенням. За Л., філософія прагне кінцевої єдності знання і не відрізняється принципово від конкретно-наукових знань. У зв'язку з цією тезою про єдність філософії та науки стоїть впевненість Л. у відносності будь-якого знання, твердження про еволюцію наукових понять. «Наукова філософія є вищим синтезом наукових ідей». З іншого боку, будь-яка спеціальна наука стає власне наукою лише завдячуючи філософському елементу, тобто прагненню вивести своє відносно загальне поняття і поставити його у зв'язок з подібними поняттями інших наук. Філософія, таким чином, надає спеціальним наукам значення науки, сама залишаючись центральною, або вершинною наукою. Л. пропагував емпіріокритицизм Р. Авенаріуса як «єдину наукову точку зору у філософії». Водночас Л. приймав ідею «суб'єктивного методу» П. Лаврова та М. Михайловського, тобто внесення оцінки в судження про дійсність, перш за все – про діяння людини, але не обґрунтував поєднання незалежного характеру етики з принципами об'єктивної наукової філософії.

«ЛОГОС. Міжнародний часопис із філософії культури» – журнал, що виходив одночасно в Росії та Німеччині, а також в Італії. Ініційований Г. Меліссом і Р. Кронером (нім. вид. 1910-33), С. Гессеном, Ф. Степуном та Б. Яковенко (рос. вид., 1910-14 та 1925, вийшло загалом 9 номерів). Орієнтований на поширення в Росії новітніх європейських, перш за все нім. філософських течій, здебільшого неокантіанського забарвлення («кантівська трансцендентальна філософія» проголошувалась редакторами «самосвідомістю філософського мислення взагалі»), а також на популяризацію в Європі творів рос. філософів. У журналі друкувались В. Віндельбанд, Н. Гартман, Е. Гуссерль, Г. Зіммель, Б. Кроче, П. Наторп, Г. Ріккерт, Е. Трельч, *І. Ільїн, М. Лосський, Ф. Степун, С. Франк, Б. Яковенко* та ін.; регулярно був представлений великий бібліографічний відділ. Видання журналу викликало негативну реакцію з боку неослов'янофільського напрямку в рос. філософії, об'єднаного навколо вид-ва «Путь» та Релігійно-філософського тов-ва пам'яті Вол. Соловйова, від імені якого

виступив *В. Ерн* (його позицію Франк характеризував як «філософський націоналізм»). У цілому «Л.», безумовно, сприяв розвитку філософської культури в Росії в тісному спілкуванні з філософським життям Заходу.

ЛОПАТН Лев Михайлович (1855-1920) – філософ та психолог. Нар. в Москві. Закінчив історико-філологічний ф-т Московського ун-ту, проф. цього ун-ту, співредактор (з 1893) та редактор (з 1905) часопису «*Вопросы философии и психологии*», голова Московського психологічного тов-ва (з 1899). Помер від виснаження в умовах громадянської війни. Зазнав впливу Ляйбніца, Лотце, Мен де Бірана, Шопенгауера, *Вол. Соловйова*. Поруч з останнім виступав з критикою матеріалізму, позитивізму, емпіризму й абстрактного раціоналізму. Книга Л. «Позитивні завдання філософії» (ч. 1-2, 1886-91), за визначенням *С. Франка*, – «перше явище науково-систематичної філософії в Росії». Л. будував систему конкретного спіритуалізму («конкретного динамізму»), поєднуючи елементи християнського платонізму та ляйбніціанської монадології (основа буття – в духовних сутностях). Відстоював метафізичний субстанціалізм та персоналізм, блискуче розвинув (випереджаючи Бергсона) теорію творчої причинності. Розглядаючи закон причинного зв'язку як основу умоглядного знання про дійсність, пов'язував поняття «причинність» з поняттям «буття» (ці поняття висловлюють одну ідею). Субстанції, за Л., не трансцендентні, а іманентні явищам. Усвідомлення часу Л. називав субстанційною функцією душі. Прояви психічного життя змінюються щомиті, і все, що відбувається в часі, має характер «безперервного зникнення». Проте «Я», котре переживає психічний процес, залишається ідентичним самому собі, адже воно є надчасовою субстанцією. Доводячи можливість і необхідність умоглядної метафізики як «знання дійсних речей», обґрунтовував такі метафізичні принципи, як реальність нашого власного я, реальність чужого одуховлення (з приводу чого полемізував з *О. Введенським*), реальність незалежного від нас фізичного світу і якийсь внутрішній зв'язок у всьому існуючому, незалежний від нашої думки і суб'єктивної свідомості. Доводив, що суб'єкт і об'єкт виражають неподільні умови будь-якого буття, з чого випливає, що «буття в повному розумінні цього слова належить лише тому, що об'єднує в собі обидва ці моменти... Справжнє буття є завжди існування, тобто самоутвердження існування». Відповідно система Л. мала виразне тяжіння до онтологізму, який цікаво поєднувався з вишуканим

психологічним аналізом, проте власне гносеологічний аналіз виявився в нього недостатнім. Віру Л. не вважав особливим джерелом пізнання, наполягаючи на необхідності її раціоналістичної обробки, як і даних досвіду. Основні антропологічні ідеї Л. – субстанціальна природа людського духу та творча активність людини. В етичних побудовах Л. виходив із свободи людської волі та моральної розумності світового життя, із можливості морального перетворення людини. Л. намагався обґрунтувати теїзм раціоналістичною метафізикою, але загалом уникав суто богословських питань.

ЛОСЕВ Олексій Федорович (1893-1988) – філософ, культуролог, класичний філолог і перекладач, наймолодший представник рос. філософії періоду її «золотого віку». Нар. в Новочеркаську. Випускник Московського ун-ту. Особливості творчого шляху Л. визначені, з одного боку, умовами життя філософа в радянській Росії, а з іншого – його ґрунтовною та комплексною освітою (одночасно філософською, класично-філологічною та музичною). Проф. Нижегородського ун-ту, Московської консерваторії, дійсний член Академії мистецтв. Після низки праць кін. 20-х років Л. був заарештований і три роки провів у сталінських таборах, де практично втратив зір. Потім – 20 років вимушеного мовчання, і лише після смерті Сталіна починають друкуватись старі й нові праці філософа, який активно працював до останніх днів життя. З 1944 до кінця життя працював проф. Московського держ. пед. ін-ту.

Серед осн. праць Л. – т. зв. «перше восьмикнижжя»: «Античний космос і сучасна наука» (1927), «Філософія імені» (1927), «Музика як предмет логіки» (1927), «Діалектика художньої форми» (1927), «Діалектика числа у Плотіна» (1928), «Критика платонізму в Арістотеля» (1929), «Діалектика міфу» (1930), «Нариси античного символізму в міфології» (1930). Справою життя філософа стало «друге восьмикнижжя» – «Історія античної естетики» (т. 1-8, 1963-94). Він перекладав і коментував тексти Платона, Арістотеля, Секста Емпірика, Плотіна та Ніколи Кузанського, а також двічі робив переклад повного корпусу Ареопагітик, але обидва переклади загинули – перший після арешту, а другий – під час бомбардування Москви в 1941.

Наслідуючи філософську традицію *всеедності* та персоналістські принципи паламітського богослов'я, Л. побудував системний світогляд, який характеризується як енергійний символізм і православно

вितлумачений неоплатонізм. Л. називав себе «філософом імені, міфу і числа». Ранній Л. у дусі апофатизму і православного енергетизму будував філософію імені як явленої Божої сутності, що є невисловлюваною у своїй вищій єдності. Л. надавав імені онтологічний статус: явлена сутність є Словом, отже весь світ – імена і слова, які утворюють систему, що саморозвивається (з цих позицій Л. підтримував ім'яслав'я).

Формально Л. може бути віднесений до рос. гуссерліанців, але фактично в його світогляді феноменологія поєднується з інтуїціями всеєдності в дусі християнського платонізму та діалектичним методом, що наближує його одночасно до *Вол. Соловйова* та *П. Флоренського*. Сам Л. визнавав свій метод систематичним проведенням загальної феноменології в окремих сферах, визначаючи при цьому феноменологію як «до-теоретичний опис і формулювання всіх можливих видів і ступенів сенсу, що містяться в слові, на ґрунті їх адекватного споглядання».

ЛОССЬКИЙ Володимир Миколайович (1903-1958) – православний філософ і богослов, син *М.О. Лосського*. Нар. в Геттінгені. Навчався в Петрограді, Празі, Парижі. Викладав в Ін-ті св. Діонісія в Парижі, декан цього ж Ін-ту (1945-53). Учасник франц. Руху Опору під час 2-ї світової війни. Осн. праці написані франц. й англ.: «Нарис містичного богослов'я Східної церкви» (1944), «Негативна теологія і знання про Бога в Мейстера Екгардта» (1960), «За образом і подобою Божою» (1967), «Догматичне богослов'я» (1978). Л. є характерним представником т. зв. «неопатристичного синтезу», який вже перетворився на один із характерних напрямів рос. філософії ХХ – поч. ХХІ ст. (прот. І. Мейендорф, С. Хоружий та ін.). Основними авторитетами в цьому філософському дискурсі виступають отці церкви, перш за все Східної. Л. стверджував, що теологія та містицизм тісно взаємопов'язані в традиції Східної церкви, яка значною мірою будується на принципах апофатичної (негативної) теології. У зв'язку з цим головна увага приділялась ним містичному вченню Діонісія Ареопагіта та вченню св. Григорія Палами про божественні «енергії», при цьому, актуалізуючи паламітське богослов'я, Л. порівнював його з фундаментальною онтологією М. Гайдеггера. З православно-догматичних позицій виступив проти «софійного догмату» *С. Булгакова* («Спір про Софію», 1935).

ЛОССЬКИЙ Микола Онуфрієвич (1870-1965) – релігійний філософ, логік, автор розгорненої системи абсолютного філософського теїзму. Нар. у Вітебській губ. Випускник, згодом проф. Петербурзького ун-ту. З 1922 у вимушеній еміграції. Проф. Російського ун-ту в Празі, Братиславського ун-ту, Російської духовної академії в Нью-Йорку. *С. Франк* називав його «душею російської систематичної філософії ХХ століття». З різних кутів зору цю систему можна позначити як інтуїтивізм, ієрархічний персоналізм або ідеал-реалізм. Осн. праці: «Обґрунтування інтуїтивізму» (1906), «Світ як органічне ціле» (1915), «Свобода волі» (1927), «Чуттєва, інтелектуальна і містична інтуїція» (1938), «Умови абсолютного добра» (1949) та ін. Переклав «Критику чистого розуму» І. Канта.

Вбачаючи свою власну наближеність до метафізичних побудов *Вол. Соловйова*, Л., проте, чи не найрішучіше серед вільних рос. філософів виступав проти будь-якого пантеїзму, наголошуючи на онтологічному проваллі між Богом і світом, Творцем і творінням. Абсолют, за Л., знаходиться не в єдиній із світом системі *всєдності* – Бог є надсистемним началом, і система світу створена Ним за допомогою абсолютного творчого акту.

Під впливом панпсихіста *О. Козлова* Л. звернувся до вчення Ляйбніца про «одиниці буття» (монади), що створені Абсолютом (Богом). Але монади Л. взаємодіють одна з одною, вони не тільки «мають вікна», на відміну від ляйбніцевих, – їх істинна сутність виявляється саме в цьому активному взаємопроникненні та приналежності одна одній. Л. будував уявлення про світ як сукупність актуальних і потенційних особистостей, яких він називав субстанційними діячами, не розрізняючи при цьому живі та неживі істоти. Субстанційний діяч – це надпросторова і надчасова сутність, що виходить за межі розрізнення між психічними і матеріальними процесами, – «метапсихофізична сутність». Л. поділяв життя субстанційних діячів на п'ять видів – добіологічне, біологічне, соціальне, планетарне, а також божественне надбіологічне. Єдність буття дозволяє йому говорити про попередників моральної поведінки в долюдській природі.

Монади є субстанційними діячами, які наділені свободою волі й самі визначають, чи йти до Бога, чи від Бога. Ті, хто йде до Бога, утворюють царство Духу (*Софію*), ті, хто від Бога – матеріальний світ. Монади як потенційні особистості еволюціонують до вищих, людських форм; тут Л. вводив поруч із концепцією творіння концепцію транс креа-

ції – додаткового творчого Божого акту, який підіймає душу від тваринності до людяності, а потенційну особистість на ступінь дійсної особистості. Як носії творчих сил субстанційні діячі індивідуальні й незалежні, але (як носії основних абстрактно-ідеальних форм) вони тотожні й утворюють єдине буття. Звідси – можливість їх безпосереднього інтимного спілкування (інтуїція, любов, симпатія). У матеріальному світі панує ворожнеча і протиборство особистостей, але ця ворожнеча і пов'язана з нею непроникність – відносні. Об'єднання кількох діячів для спільного здійснення своїх прагнень є засобом досягнення більш складних стадій існування – ієрархії єдностей (від атома до всесвіту), кожна наступна стадія очолюється особистістю на більш високій стадії розвитку. Таким чином, Л. вибудовує систему «ієрархічного персоналізму», в якій центральним, онтологічним елементом світу є субстанційний діяч – або потенція особистості, або дійсна особистість.

З концепцією субстанційних діячів пов'язане вчення Л. про передіснування і переселення душ. Він усвідомлював його невідповідність традиційним уявленням православ'я, але вважав абсолютно виправданим з точки зору метафізики персоналізму, посилаючись при цьому на Ляйбніца, якого розглядав як прихильника цієї ідеї.

Свою онтологію Л. називав ідеал-реалізмом. Існує ідеальне буття (все, що не має просторово-часового характеру) і реальне буття (все, що дано у формі часу і простору). Реальне буття може виникнути і отримати систематичний характер тільки на основі ідеального буття. Але існує також металогічне буття – буття, що виходить за межі законів тотожності, суперечності та виключеного третього, наприклад, буття Бога. Всі ці три види пізнаються за допомогою різних форм інтуїції: реальне буття є об'єктом чуттєвої, ідеальне буття – об'єкт інтелектуальної, металогічне буття (Абсолют) – об'єкт містичної інтуїції.

Гносеологія Л. є абсолютним іманентизмом і абсолютним інтуїтивізмом. В її основі – ідея всепроникаючої світової єдності, визнання того, що «все іманентно всьому». Інтуїтивізм Л. ґрунтується на ідеї про те, що об'єкт знання іманентний процесу знання. Те, що розглядається, складає світ не-я, але роздивляння входить у сферу «Я». Об'єкт є трансцендентним відносно «Я», котре пізнає, але іманентним самому процесу пізнання. Інтуїція – це безпосереднє усвідомлення зовнішнього світу, наявність буття, що пізнається, в акті пізнання. «Об'єкт пізнається таким, яким він є – у свідомості присутня не копія, не символи, не явище речі,

яка пізнається, а сама ця річ насправді». Споглядання інших сутностей такими, якими вони є самі по собі, можливо тому, що світ є певним органічним цілим, а суб'єкт, який пізнає – надчасовим і надпросторовим буттям, яке тісно пов'язане з цілим світом. Зовнішні об'єкти координуються з особистістю, що пізнає, в їх цілісності, у всій безконечній множинності їх змісту, але це багатство пов'язане з людським «Я» тільки підсвідомо. Ми пізнаємо (розпізнаємо) тільки ті сторони об'єкта, які являють для нас інтерес. Л. вважав свій інтуїтивізм, побудований на онтологічному підґрунті органічного світогляду, глибоко відмінним від інтуїтивізму А. Бергсона, який виходить з ірраціональності реального буття. Поняття «чуттєва інтуїція», «інтелектуальна інтуїція» та «містична інтуїція» характеризують у Л. всі шляхи пізнавальної діяльності суб'єкта (точніше – їх єдину сутність), а не якийсь окремий і специфічний шлях поряд з чуттєвим та раціональним пізнанням.

Етика й аксіологія Л. прямо впливають з його основної онтолого-гносеологічної інтуїції «все іманентно всьому», завдяки якій тільки й можна, на думку філософа, пояснити і моральну поведінку, і пізнання істини, і взаємодію істот. Основна ідея етики Л. – неподільність буття і цінності. Цінність дана в Богові як живій реальності, а в людині виражена у формі ідеалу, який підсвідомо зберігається в глибині кожного індивідуума. Любов до абсолютних цінностей є вищим виявом свободи і шляхом обожнення тварі. Отже, умовами абсолютного добра, які Л. покладав в основу своєї системи, є, по-перше, об'єктивність абсолютних цінностей; по-друге, наявність категоричних імперативів, які мають сенс при умові свободи волі; по-третє, така побудова світу, за якої особистість не є замкненою в собі, а знаходиться в тісному зв'язку з усіма істотами світу.

Л. належить також низка робіт з історії рос. філософії, і перш за все – «Історія російської філософії» (1956, англ.).

МАМАРДАШВІЛІ Мераб Костянтинович (1930-1990) – радянський філософ, спеціаліст із філософії свідомості та історії філософії. Закінчив філософський ф-т Московського ун-ту (1954). Працював на посаді зам. головного редактора журналу «*Вопросы философии*». З 1980 працював в Ін-ті філософії АН Грузії. За життя були видані всього три книги: «Форми і зміст мислення» (1968); «Класичний і неklasичний ідеали раціональності» (1984); «Як я розумію філософію» (1990).

Усе інше – і перш за все численні курси його лекцій (про Декарта, Канта, Марселя Пруста, з античної та сучасної філософії) – «в архіві», і лише в наші дні почали видаватися. Виданням спадщини М. займається спеціально створений Фонд його імені. М. – великий майстер імпровізації та мудрої філософської бесіди. Почавши свій професійний шлях з вивчення історії філософії та прискіпливого читання праць Маркса, М. формулює в 70-ті роки центральну ідею своєї філософії: вільного явища чи співбуття думки, що проявляється в будь-якій сфері людської життєдіяльності. Ця ідея висунута ним із метою захисту трансцендентальних засад європейської культури, які були виявлені свого часу Декартом і Кантом. Вважаючи, що «реальність входить у світ трансцендентального» він, слідом за Кантом, звертає увагу на апіорні умови життєвого досвіду людини, підкреслюючи, що ми не можемо мислити довільно і за бажанням прирошувати знання до вже наявного знання, тому що життєвий час дискретний. Такий підхід знайшов своє обґрунтування в його публічних лекціях по Декарту і Канту, а пізніше – вже на матеріалі мистецтва – в циклі лекцій про роман М. Пруста «У пошуках втраченого часу». Завдання філософа (як і вченого, письменника, художника) полягає не тільки в тому, щоб мислити самому, але давати можливість мислити іншим. На думку М., акт філософської рефлексії, як передумови або умови можливого досвідного пізнання, вже знаходиться всередині спеціально-наукового знання. Першопоняття (напр., свідомість, свобода, буття), дуалізм «душі й тіла» – не досвідна істина, а плідні тавтології, що відкривають можливість грамотного судження. Міркування щодо сприйняття життя, про вихідні першопоняття і є предметом його лекцій, його натуральної філософії.

Осн. праці: «До проблеми методу в історії філософії» (1965); «Аналіз свідомості в працях Маркса» (1968); «Форми і зміст мислення» (1968); «Класична і сучасна філософія» (1972); «Картезіанські розмисли» (1993); «Необхідність себе» (1996); «Лекції з античної філософії» (1997); «Кантіанські варіації» (1997); «Сучасна європейська філософія. XX сторіччя» (1999).

А.І. Трубенко

МЕРЕЖКОВСЬКИЙ Дмитро Сергійович (1865-1941) – письменник, поет і релігійний філософ. Закінчив історико-філологічний ф-т Петербурзького ун-ту (1887). З 1920 – в еміграції (Париж).

На початку творчості став на шлях символізму. У праці «Про причини занепаду і нові течії в сучасній російській літературі» (1893) М., заперечуючи позитивізм і матеріалізм у філософії, натуралізм і реалізм у мистецтві, відстоював принципи т. зв. «нового мистецтва», основою якого є «містичний зміст» і «символи». Філософські погляди М. формувалися під впливом творчості Ф. Достоевського і Вол. Соловйова. За М., будь-яка еволюція включає три моменти: нерозчленована «інтегративна єдність» протилежних начал, їх диференціація і їх «досконала інтеграція». Відповідно до цього й історія людства має три етапи: язичницький (недиференційована єдність світу і бога); християнський – релігія боголюдини Христа (цьому етапові властивий дуалізм земного і небесного, плоті й духу); післяхристиянський – релігія бога в людстві, боголюдство (як синтез Античності та християнства). Ідея боголюдства реалізується, за М., за умов «бездержавної релігійної спільноти», що складає «містичну межу» рос. революції, яка, в розумінні М., може бути плідною лише в межах релігійності. М. – один з основних ідеологів *нової релігійної свідомості*, ініціатор (разом з дружиною З. Гіпсіус) відомих Релігійно-філософських зібрань у Петербурзі (1901-03). Свої погляди М. висловлював як в історичних романах, драмах (трилогія «Христос і Антихрист», 1895-1905; «Народження богів», 1925 та ін.), так і в історико-критичних дослідженнях («Вічні супутники», 1897; «Толстой і Достоевський», т. 1-2, 1901-02; «Пророк російської революції», 1906; «Гоголь і чорт», 1906 та ін.).

А.І. Трубенко

МИХАЙЛОВСЬКИЙ Микола Костянтинович (1842-1904) – соціолог, публіцист, теоретик рос. народництва. Один із редакторів журналів «Отечественные записки» та «Русское богатство». У центрі світогляду М. – цілісна, гармонійна, вільна особистість. Процес дроблення і дегуманізації буття людини в умовах експлуататорських стосунків дає підстави М. для критики сучасної йому рос. і європейської дійсності. Розробив «суб'єктивний метод» у соціології, сутність якого полягає в тому, що будь-яке соціально-історичне пізнання не може бути об'єктивно-теоретичним, а з необхідністю містить у собі суб'єктивний, оціночний момент. Наукова істина невід'ємна від ідеалів і цінностей особистості, яка пізнає й воліє; знання розуму невід'ємне від моральної правди. Соціальний мислитель виходить із примату цінності над фактом, належного над сущим, «правди-справедливості» над «правдою-

істиною». Зміст суспільного прогресу М. вбачав у боротьбі за індивідуальність, а його головним критерієм — рух від суспільної різноманітності до суспільної однорідності («Що таке прогрес», 1869). Рупійною силою історії визнавав особистість («героя»), яка має не тільки правду-істину, але й відзначається могутньою суб'єктивною волею до правди і переконаністю у справедливості власних поглядів. М. вважається одним із засновників соціальної психології (вплинув на Г. Тарда).

МУРАВЬОВ Валеріан Миколайович (1885 — бл. 1931) — юрист, математик, філософ, публіцист. Після революції близький до зміновіхвства, неодноразово заарештовувався, з 1929 — у засланні, де і загинув. У працях 20-х років розробляв питання творчості та наукової організації праці, тісно пов'язані із загальнофілософським трактуванням часу. З точки зору М., у космічному балансі сил і потоків людська активність є часоутворюючим фактором. Час — не об'єктивний, не суб'єктивний, а проєктивний. Власне, це побіжний продукт діяльності. Ідеальні цінності, створені культурною творчістю, проходять через різні прошарки, насичуються енергією дії й стають частиною організованого космічного цілого. М. розвивав ідеї «часу-життя», близькі, з одного боку, до ідеї ноосфери *В. Вернадського*, а з іншого — до концепції творчої еволюції Бергсона. Поширював ідеї «загальної справи» *М. Федорова* в радикально-позитивістському дусі, спираючись на віру в розвиток технічного прогресу і зростання потужності об'єднаного людства.

«НЕЗБАГНЕННЕ. Онтологічний вступ до філософії релігії» («Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии», 1939) — основна філософська праця *С.Л. Франка*, вийшла рос. мовою в Парижі. Перший варіант був написаний нім. ще в 1935 («Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie») і фактично був відповіддю на «Буття і час» М. Гайдеггера, але внаслідок переслідувань автора з боку нацистського режиму не був надрукований (виданий у Німеччині проф. А. Гаардтом лише у 1995). Є італ. (1976) й англ. (1983) переклади. У Радянському Союзі «Н.» надруковане лише в 1990.

«Н.» є найвідомішою працею Франка, оскільки репрезентує основні складові його філософської системи зрілого періоду її розвитку. Поруч із власне філософією релігії, точніше — метафізикою

Абсолюту, основний зміст книги присвячений онтологічно-гносеологічному аналізу всединого буття, яке, з огляду на його доступність розумовому пізнанню постає як Незбагненне. Втім, його незбагненність зовсім не означає непізнаваності. Спираючись на принципи *docta ignorantia* Ніколи Кузанського, Франк, зокрема, відштовхується в гносеологічному аналізі Незбагненого від його формули «*atingitur inatingibile inatingibiliter*», яка має два смисли: а) осягання шляхом усвідомлення незбагненності (визнання непізнаванності), і б) незбагненне (невиразимо потаємне) осягання. Основним принципом металогіки Франка — як логіки самого буття — постає принцип антиномічного монодуалізму, згідно з яким «ми скрізь стоїмо перед тим співвідношенням, що логічно роздільне, ґрунтоване на взаємному запереченні разом із тим внутрішньо злите, пронизує одне одного — що *одне не* є інше і разом із тим і є це інше, і тільки з ним, в ньому і через нього є тим, чим воно по-справжньому є у своїй останній глибині й повноті».

У «Н.», на відміну від «Предмета знання», переважає онтологічна складова аналізу — власне, онтологічна природа того, що є, виступає тут основним предметом розгляду, в той час як логічно-гносеологічний аналіз лише конспективно ретранслює концепцію попередньої праці. Франк аналізує саме буття, але за характером його «даності» розрізняє «дійсність» та «реальність». Ці поняття означають рівні вседності, її онтологічно-гносеологічні модуси. Дійсності притаманний предикат фактичності. Вона охоплює як матеріальний, предметний світ, так і сферу душевних і духовних явищ. Реальність ширше дійсності. «Дійсне» є неокресленим за своїм об'ємом і кордоном відрізком реальності, який на підставі досвіду дається нам як якісно-визначений у собі комплекс, і як такий частково нами пізнається. Не існує закінченої всеохоплюючої дійсності, яка збігалась би з цілісністю буття, тому що все дійсне народжується з лона можливого як реальної потенційності, або суцї міці. Саме тому, підкреслює Франк, що все визначене, тобто дійсне у власному і точному смислі, виникає не з чогось іншого визначеного і дійсного, а лише з невизначеності потенційного, — не існує всеохоплюючого зв'язного цілого або системи дійсності, а лише невизначене відносно своїх меж «дійсне», що народжується з лона цього першобуття.

Поняття «предметне буття», за Франком, ширше за змістом поняття «дійсність» як буття матеріальне — мають на увазі ідеальні,

позачасові елементи і зв'язки між відсторонено-мислимими змістами і сутностями. Ідеальне буття не тільки безконечне, але й має глибину, і жодне розгортання, жодний аналіз «не може до кінця проникнути в цей вимір глибини, мов би подолати “атмосферичний” характер цього світу і транспонувати його на площину, щоб він стояв перед нами як різноманіття самодостатніх “сутностей”, які можна повністю оглянути». Таким чином, предметне буття і в цьому, широкому сенсі, мов би виростає з лона безумовного буття і мислиться вкоріненим в останньому. У самому понятті «буття» – навіть якщо йдеться лише про предметне буття – Франк убачає не «зміст» як «те, що міститься», а «те, що містить», або єдність того й іншого, і саме цей надлишок, носій визначених предметностей, уособлюючи собою буття як таке, є чимось трансраціональним, або незбагненим за його сутністю. Буття, таким чином, постає як металогічна єдність, яку ми повинні безпосередньо мати до будь-якого його «визначення» як основу такого визначення. Франк знаходить цікавий образ – сплутаного клубка, який розгортається не в єдину нитку, а в складний переплетений візерунок – у цьому візерунку буття «початок і кінець будь-якого часткового явища чи змісту належить не йому самому, а знаходяться в іншому – кінець кінцем, в цілому як такому».

Незбагненне Франк характеризує як металогічну реальність, якій притаманні, зокрема, риси трансдефінітності (невизначеності) і трансфінітності (тобто своєрідної нескінченності, незакінченості). Франк стверджує надлогічність первинного буття, його невизначеність і незакінченість не як просту неможливість визначення або дурну безконечність. Це скоріше передбачення і одночасно охоплення визначеності й невизначеності, раціональності та ірраціональності, конечності та безконечності. Ще одним моментом, який виявляє Франк у первинній реальності буття, є становлення. Це одна із сутнісних рис металогічної реальності, один з яскравих виявів самої цієї металогічності. «У властивості становлення у всьому конкретно-сущому виявляється... той момент “переливу через край”, “виходження за межі самого себе”, який притаманний всеєдності – буттю як цілому – і утворює сутність незбагненності останнього». Буття втаює у своєму лоні невизначеність, воно завжди володіє потенційністю, міццю. Це не означає, що воно володіє тільки можливістю – насправді це така можливість, яка одночасно означає і дійсність. «... Усе суще є завжди щось більше та інше, ніж усе, чим воно в готовому, закінченому вигляді є... Все суще є також тим, чим воно ще не є».

У 2-й частині книги Франк детально аналізує відношення «Я-Ти», яке визнається ним як сутнісний момент становлення особистості: «Я» є результатом прояву в людській душі іншого «Я», яке і формує наше «Я». Проте особистість не зникає в цьому відношенні, а справді стає в ньому, знаходить себе і своє справжнє підґрунтя – трансцендує назовні, доповнюючи цим акт трансцендування всередину, до першовитоків свого духу. Особистість залипається укоріненою не у відношенні, а в бутті – в неосяжній металогічній реальності, яка живить її як материнське лоно, і яка, власне, є первинною і відносно зв'язків, що виникають між особистостями. Ця реальність позначає і зв'язок особистості з Богом. У контексті філософії «Я-Ти» Франком проводиться розрізнення Бога і Божества. Бог – форма виявлення або відкривання того, що ми розуміємо під Божеством. Божество відкривається як «Ти» – і як «Ти» є Богом. Отже, неможливо мислити Божество поза й незалежно від Його відношення до мене. Бог є не тільки Бог, і більше нічого, а є за своєю суттю Бог і я. Так само, як людяність в людині є не чисто людською, а боголюдською її сутністю, так і Бог є істинний Бог саме як Боголюдина.

У 3-й частині, присвяченій метафізиці Абсолюту, Франк спирається не тільки на неоплатонічну традицію, але й на містику (християнську, арабську, єврейську), на праці сучасних йому західних теологів. Зокрема, розглядаючи принципове питання про сутнісне відношення Божества до всього іншого, філософ звертається до ідей нім. протестантського теолога Р. Отто про характер Бога як «цілковито іншого», знаходячи в цьому найбільш адекватне відображення сутності релігійного досвіду, але водночас сприймаючи це не як суто логічне визначення, в значенні контрарної протилежності. Шлях до розв'язання проблеми вбачається ним в установці трансцендентального мислення як трансраціонального витання над протилежностями. Філософ застерігає проти двох крайнощів, які він називає онтологічним аристократизмом та онтологічним демократизмом – тобто, з одного боку, – проти узріння Божого відображення тільки в чомусь вищому, «високородному» в складі світу, а з іншого – проти зведення усього вищого на рівень нижчого, вульгарної натуралізації Божого образу. Металогічно поєднуючи принципи ієрархізму та однорідності, Франк стверджує, що різні форми буття по-різному (більше або менше) дотичні до Божества, при цьому «різною мірою незбагненне

і несказанне Божество висвітлює крізь усе суще — і все ж залишається перед обличчям усього сущого безумовно “іншим”».

Розв’язуючи в «Н.» проблему теодицеї, Франк проводить межу між абсолютною і емпіричною всеедністю. «Тріщина всеедності», тобто царина існування зла, відноситься Франком не до абсолютної, а до емпіричної всеедності. Стосовно абсолютної всеедності не можна ставити питання про генезис зла, адже в ній збігаються всі протилежності, у т. ч. — добро і зло, буття і небуття; натомість зло є не-сущою (емпіричною) реальністю: «... *Зло як таке* не є чимось сущим. Існує, справді є тільки “щось зле” або “погане”, але воно є добром, саме оскільки воно є».

Будучи довгий час штучно вилученою з кола читання, книга «Н.» поступово повертається не тільки в рос., але й у світовий філософський дискурс.

НЕСМЕЛОВ Віктор Іванович (1863-1937) — релігійний філософ. Випускник, згодом проф. Казанської Духовної академії. Захистив дисертацію з догматичної системи св. Григорія Нисського (1887). У своїй основній праці — «Наука про людину» (т. 1-2, 1898-1903) — побудував систему православної філософської антропології з виразними екзистенційними мотивами. Філософію вважав «спеціальною наукою про людину». У людині, її духовному досвіді, її існуванні та житті полягає основна загадка усього буття, але дана й розгадка його таємниць. Проте мало «пізнати» людину — потрібно відповідно цьому осмислити і спрямувати своє життя. «Дійсні корені філософії знаходяться не в даних позитивного знання про світ, а в пізнанні людиною про саму себе, і дійсне завдання філософії полягає не в побудові загальної системи наукового світогляду, а в науковій побудові живого світогляду». Гостро сприймаючи «тендітність» людського існування у фізичному світі, Н. з такою ж силою стверджував неусуваність та істинність ідеальних прагнень людини, що зароджуються в надрах її духу. Н. доводить духовну субстанційність особистості як безумовної сутності. При цьому особистість — не дзеркало відносно Бога, а саме зображення Бога, який представлений людською особистістю у всьому обсязі її природного стану. Антропологічний дуалізм у Н. поєднувався з онтологічним дуалізмом. Світ не є подобою Божою і не містить у собі нічого божественного, тому існування світу без людини позбавлено сенсу. Н. надавав вищого смислу моральній діяльності людини. Наука відображає

природу в поняттях думки, мистецтво копіює природу в символах почуттів, лише в моральному житті відбувається «таїнство фізичної творчості духу», тобто оновлення і спасіння світового буття. Н. визнавав існування зла як того, що протистоїть моральній свідомості, вбачаючи в цьому провину людини (вчення про первородний гріх, який призвів до домінування фізичних потреб над духовними). Разом з тим, особистість здійснює себе у свободі, і ця свобода моральної діяльності полягає не тільки в культурній чи соціальній творчості, а й звернена до усього космосу. Моральною діяльністю стає тоді, коли людина думає не про блага життя, а про істину життя. Особистість конституюється початками свободи та розуму, моральною свідомістю. Гносеологічні побудови Н. також пронизані екзистенційними мотивами – можливість пізнання обумовлюється людським існуванням: «Буття і пізнання буття розвивається в діяльності однієї й тієї ж свідомості». «Я» здійснюється не як жива істота, а як вільна особистість, яка в змозі не тільки переживати нові прояви життя, а й творити весь зміст життя власною волею. Через це людина перестає бути тим, чим вона фактично є, і стає тим, чим вона бажає бути і прагне бути.

НОВА РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ – релігійно-філософський «богошукацький» рух, ініціаторами якого на поч. ХХ ст. стали *Д. Мережковський* та його дружина *З. Гіппіус*. Рух ставив за мету оновлення релігійного життя і напрацювання нових форм поєднання релігії та культури. Активну участь у розробці принципів Н. р. с. взяли *М. Бердяєв*, *В. Розанов*, *В'яч. Іванов* та ін. Мережковський пояснював Н. р. с. як прагнення остаточної перемоги над смертю (за допомогою Христа), як вільне, повнокровне та релігійно насичене життя (вдаючись при цьому до симбіозу християнства та язичництва). Бердяєв пов'язував виникнення Н. р. с. з іменем *Вол. Соловйова*, а також з ідеями *М. Федорова* та загальними релігійними пошуками всієї рос. літератури і філософії. У підґрунті Н. р. с. – невдоволення секуляризацією культури та деморалізацією церкви, розчарування в революційно-демократичних і нігілістично-позитивістських ідеях. Поруч із терміном «Н. р. с.» його адепти позначували свій рух поняттями «неохристиянство», «новий ідеалізм», «містичний реалізм», «трансцендентальний індивідуалізм». Н. р. с. стала однією з провідних форм рос. релігійно-філософського відродження поч. ХХ ст.

НОВГОРОДЦЕВ Павло Іванович (1866-1924) – філософ права, соціолог, громадський діяч. Закінчив юридичний ф-т Московського ун-ту, проф. цього ун-ту, заступник *Л. Лопатіна* на посадах голови Московського психологічного тов-ва та головного редактора «*Вопросов философии и психологии*», редактор збірки «*Проблеми ідеалізму*». Депутат 1-й Державної Думи. З 1920 – в еміграції. Засновник і декан Російського юридичного ф-ту в Празі. Магістерську і докторську дисертацію склали праці з історії філософії права («Історична школа юристів», 1896; «Кант і Гегель в їх вченнях про право і державу», 1901). Разом із *Л. Петражицьким* виступив за відновлення теорії природного права, якій надав виразного етичного забарвлення у кантіанському дусі («Моральний ідеалізм у філософії права», 1902; «Криза сучасної правосвідомості», 1909). Розвинув соловйовську ідею про «право на гідне існування». Філософська основа соціально-правової концепції *Н.* – трансцендентальний ідеалізм, з позицій якого він заперечує матеріалістичну онтологію, звинувачуючи її в «наївності». Вирішуючи морально-правову проблематику (центральною в його вченні), *Н.* спирався на апріорні «вказівки» моральної свідомості. Кантіанський трансценденталізм поєднувався в *Н.* з метафізикою вічних начал моралі, а утвердження абсолютної цінності особистості – з вимогою «стати перед обличчям Абсолюту». Особистість, згідно з *Н.*, – єдина вища реальність і основа суспільства. Як автономна щодо соціальних умов, вона виходить у своїй поведінці перш за все з моральних норм як законів всезагальної належності. Прагнучи позбавитись кантівського дуалізму суцього і належного, *Н.* намагався обґрунтувати зв'язок і «кінцеву гармонію» цих двох сфер, який можливий, на думку *Н.*, лише на рівні «вишого метафізичного синтезу». Цей зв'язок зумовлює наявність ідеалу «свободного універсалізму», «абсолютного блага» та ін. Основою його є ідея безконечного соціально-морального вдосконалення. Цей ідеал – лише моральна вимога, і здійснення його можливе тільки за межами кінцевих явищ, тому що «у сфері відносного історичного прогресу не може бути подолано суперечність між ідеалом і дійсністю». У праці «Про суспільний ідеал» (1917) дав всебічну критику будь-яких утопій «земного раю», і з цих позицій – найбільш глибокий аналіз марксистської теорії держави. Еволюція *Н.* у бік релігійної метафізики і містики знайшла своє відображення в написаній незадовго до смерті статті «Сутність російської православної свідомості» (1923).

А.І. Трубенко, Г.Є. Аляев

ОНТОЛОПІЗМ — на думку більшості істориків філософії (В. Зеньковський, М. Лосський, С. Франк та ін.), одна з основних рис рос. філософії взагалі, і в першу чергу — рос. релігійної філософії. Полягає, перш за все, в тлумаченні свідомості не як самодостатнього процесу, а як частини та функції буття людини у світі. Отже, йдеться не про якийсь акцент на онтологію як таку, а про певне тлумачення гносеології — онтологічну гносеологію як опозицію чистому гносеологізму (який здебільшого пов'язувався рос. філософами з І. Кантом і кантіанством та піддавався критиці як вчення про висхідний і безпередумовний характер гносеології). Формування цієї онтологічної спрямованості рос. філософії виразно проглядається вже у слов'янофільському вченні про віру та «живе знання», а також у теорії цілісного знання *Вол. Саловйова*, своїх розвинених форм онтологічна гносеологія набула у філософських системах 1-ї пол. ХХ ст., перш за все — *М. Лосського* і *С. Франка*. Характерною ознакою О. є твердження про первісну єдність об'єкта і суб'єкта, про первинну, дорефлективну свідомість, в якій дані безпосередні живі зв'язки з буттям. Рефлективне знання постає при цьому як вторинне, похідне — важливе, але в будь-якому разі обмежене та нестаточне знання про буття. Людське «я» розглядається в першу чергу не як гносеологічний суб'єкт (індивідуальна чи трансцендентальна свідомість), а як прояв буття, і ця буттєвість свідомості стає основним аргументом на користь позиції гносеологічного реалізму. Рос. філософія в цьому онтологічному тяжінні значною мірою випередила європейські пошуки «нової онтології» ХХ ст. («фундаментальна онтологія» М. Гайдеггера, екзистенціалізм тощо), проте її характерною рисою залишався зв'язок О. з ідеєю *всєдності*.

ПЛЕХАНОВ (псевд. Бельтов) Георгій Валентинович (1856-1918) — філософ-марксист, діяч рос. і міжнародного революційного руху. Нар. в Тамбовській губ. Брав активну участь у народницьких організаціях («Земля і воля» та ін.), але на початку 80-х переходить на марксистські позиції, утворюючи в 1883 у Женеві (з 1880 по 1917 П. перебував в еміграції) першу рос. марксистську групу «Визволення праці». Теоретичні й полемічні (спрямовані проти народників) праці П. сприяли поширенню марксизму в Росії та утворенню Російської соціал-демократичної робітничої партії. Проте на II з'їзді партії в 1903 він не підтримав лєнінської позиції щодо методів побудови партії та революційної боротьби і ошинувся в стані меншовиків.

У своїх філософських працях («До питання про розвиток моністичного погляду на історію», 1895; «Про матеріалістичне розуміння історії», 1897; «До питання про роль особистості в історії», 1898 та ін.) П. виступає популяризатором марксистської філософії в тій вульгаризованій формі, яку їй надав переважно Ф. Енгельс, і перш за все – матеріалістичного розуміння історії, побудованого на принципі жорсткого економічного детермінізму та ідеї класової боротьби. З цих позицій П. піддає критиці всі попередні ідеалістичні вчення, надаючи їм класових ознак («буржуазні», «дрібнобуржуазні»), а також спроби поєднати марксизм з іншими філософськими концепціями як «ревізіонізм» (неокантіанство Е. Бернштайна і П. Струве, емпіріокритицизм О. Богданова тощо). П. виступає з войовничо атеїстичних позицій, засуджуючи будь-які спроби філософського «богошукацтва».

Багато робіт П. присвятив історії філософії, розвиваючи в них марксистську історико-філософську концепцію, згідно з якою основною віссю історико-філософського процесу була боротьба матеріалізму та ідеалізму. Відповідно, головну увагу П. приділяє історії матеріалізму та соціалізму («Нариси з історії матеріалізму», 1896; «Утопічний соціалізм XIX століття», 1913; «Від ідеалізму до матеріалізму», 1917 та ін.). Та сама концепція проводиться П. у численних працях з історії рос. філософської та суспільної думки, у т. ч. в роботах, присвячених М. Чернишевському, В. Белінському, О. Герцену. При цьому П. виступав як західник в тому, що, на його думку, розвиток рос. суспільної думки пояснюється, кінцець кінцем, логікою західноєвропейського суспільного розвитку; щодо власне філософії, то в економічно слабо-розвиненій країні (якою була Росія) вона не могла досягти значного самостійного розвитку. Додамо, що ідеалістично-метафізична лінія в історії рос. філософії П. фактично ігнорувалась. У методології історико-філософського дослідження П. відстоює принципи соціальної обумовленості філософських ідей, залежності розвитку філософії від природознавства, літератури та мистецтва, суспільних наук.

«ПРЕДМЕТ ЗНАННЯ. Про основи і межі відстороненого знання» («Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания», 1915) – одна з основних філософських праць С.Л. Франка, його магістерська дисертація, видана в Петрограді. Є франц. (скорочений, 1937) і нім. (2000) переклади.

Власне, це перша велика книга Франка, але в ній він одразу постає як зрілий, самостійний мислитель, який має розгорнуту систему, що вже склалась у своїх основних рисах. Вона орієнтована в «першій сфері буття» – сфері предметного світу, – з яким межують ще два світи реального, поцейбічного буття – сфера душевного життя людини і сфера суспільного життя. Франк намагається з'ясувати питання про пізнаваність предмета знання, тобто про принципову можливість подолання трансцендентної межі між свідомістю та буттям, що передбачало виявлення їх внутрішнього онтологічного зв'язку та способів логічного (або металогічного) осягання цього зв'язку; а на цій підставі – уточнення структури форм людського пізнання, і в першу чергу – характеристику сутності конкретного або живого знання в його співвіднесенні із знанням відстороненим, дискурсивним.

Франк тлумачить поняття «предмет знання» та «зміст знання» як такі, що виражають якісно і реально тотожний об'єкт, але роблять це у двох різних гносеологічних аспектах непізнаності та пізнаності. Іманентність трансцендентного, виходячи з цього, не заперечує його трансцендентності – відоме передбачає невідоме, пізнання відкриває непізнане. Предмет знання при цьому необхідно мислити з трьох сторін: 1) сам по собі він є абсолютною повнотою визначеності; 2) до свого пізнання він є для нас *x*, «щось», що підлягає визначенню; 3) після розпізнання він є також для нас пізнаний предмет, власна визначеність якого утворює зміст нашого знання про нього. Інакше кажучи, предмет у своїй визначеності трансцендентний нам, але предмет як такий, зі змістом, який ще підлягає визначенню нами, іманентний нашому знанню, заданий йому як щось невідоме. Предмет доступний нам у всій своїй недоступності. Невідоме не є якоюсь замкненою «річчю самою по собі». Непізнаваність не означає неможливості знання – насправді вона є умовою знання, оскільки є невід'ємною характеристикою його предмета, своєрідною родовою ілямою, яка відрізняє його від змісту знання. Незбагненне не є непізнаваним взагалі – воно означає наявність вічної межі потенційності й актуальності в нашій свідомості. При цьому сама потенційність як така жодними кордонами не обмежена. Франк, таким чином, досліджує не лише спрямованість знання на предмет, як Гуссерль, а саму можливість цієї спрямованості. Породження смислу знання стає можливим тому, що предмет знання безпосередньо даний нам як самобуття. Невідоме, як таке, нам «відоме» – відоме не завдяки рефлексив-

ному знанню, а «цілком безпосередньо, як самоочевидне і неусуване буття взагалі», з яким «ми злиті не через посередництво свідомості, а в самому нашому бутті», і тому «зміст знання, вочевидь, повинен мати значення пізаного змісту самого буття». Формою такого змісту стає у Франка трансцендентальна логіка, або металогіка, основні закони якої він запозичує, проте, не в Канта, а в «ученому незнанні» Ніколи Кузанського.

Рос. філософ робить висновок, що «усвідомлюваність» не є універсальною, всеохоплюючою формою для усього, що нам доступне — нам доступне і буття як таке, про що говорить, власне, будь-яке екзистенціальне судження « $A \in$ » — воно дійсне тільки за умови, якщо нам одвічно притаманне буття, і ми можемо користуватись ним як предикатом стосовно будь-якого підмета (суб'єкта). Наше буття немислимо інакше, ніж у вигляді співучасті — не пізнавальної, а саме онтичної — у самому бутті. «Предмет» саме і є цією вічною присутністю в нас і з нами самого буття до його розпізнавання, і наше усвідомлювання предмета як x само можливе лише як спрямованість свідомості на те, що у формі буття вічно і невід'ємно вже є в нас і з нами.

«Всеєдність є не логічною єдністю, яка суперечить множинності, а металогічною, що покладає із самої себе співвідносні моменти єдності та множинності». Діалектика осягання всеєдності будується Франком як трансцендентальна логіка — логіка, що виходить за межі мислення і включає предмет знання — саме буття — в побудову силогізму. Замість формально-логічного судження « $A \in B$ » виникає трансцендентальне судження « $Ax \in B$ », яке перетворюється в « $x \in A$ », точніше — « $x \in AB$ », в якому x — це предмет знання, а A та B — зміст знання. Відмінність трансцендентального судження від формально-логічного полягає в тому, що предмет знання та зміст знання не співпадають з формально-логічними підметом і присудком (суб'єктом та предикатом). Зміст знання охоплює всю сукупність визначеностей та властивостей, і ним обмежується формально-логічне судження, натомість трансцендентальне включає також предмет як невизначеність, яка піддається визначенню в змісті. Трансцендентність предмета, таким чином, не означає його недосяжності та неприступності — вона означає лише неможливість його повного і абсолютного визначення для нас. Така трансцендентність полягає в тому, що ми знаємо те, чого ми не знаємо (адже ми починаємо визначати тільки те, що нам вже якимось чином знайоме, про що ми говоримо, отже — маємо про нього якийсь знання), а також, що те, чого ми не знаємо, є для нас основою і носієм

того, що ми знаємо (адже сенс знання полягає в проникненні в невідоме, тому в знанні завжди залишається зв'язок відомого з невідомим).

Франк докладно аналізує «законо мислення» (мислимості) – тотожності, суперечності й виключеного третього – в їх внутрішній подвійності та обмеженості. Він приходить до висновку, що ці закони не можуть бути порушені у сфері дискурсивного мислення, проте порушуються у сфері нездійсненого, неясного мислення, яке філософ називає інтуїцією всеєдності. Франк переробляє ці закони, які, на його думку, не можуть описувати властивості й відносини вже готових змістів, а описують лише умови, завдяки яким вперше стають можливими самі ці змісти. У результаті ним виводиться синтетичний закон визначеності, який стверджує, що в складі мислимого (x) визначеність A конститується тим, що єдність a через протиставлення себе non-a однозначно визначає своє місце.

Від поняття «предметне буття», «трансцендентне буття», яке протистоїть свідомості й віддалене від неї, Франк переходить до поняття «абсолютне буття», або «первинне буття» як до внутрішнього коріння і носія самої свідомості. Основну перевагу металогіки вченого незнання Франк вбачає в досягненні за допомогою знання царини «невідання», тобто сфери, що випереджає поняття. Він звертає увагу на те, що користуватись поняттями не завжди означає спиратись на них. У теорії числа і в метафізиці можливо використання понять як знарядь сходження до змісту, який логічно їх випереджає – і лише завдяки тому, що за допомогою системи понять досягається ця сфера, «стає можливим вільне від зачарованого кола філософське знання загалом».

Франк вирізняє три види знання, що розуміються як тиши суб'єкт-об'єктного відношення. Перший тип – предметне знання, яке досягається емпірично-раціональним шляхом, тобто логічним осмисленням чуттєвого досвіду. У цій сфері існує чіткий розподіл суб'єкта і об'єкта, точніше – чітке, стримуюче будь-яке невиразне сприйняття їх внутрішньої єдності, усвідомлення цього розподілу. Другий тип – це власне інтуїція, інтелектуальна чи творча, як безпосереднє проникнення в об'єкт, схоплення об'єкта в цілому, в його життєвої єдності. Ця інтуїція є своєрідним надзнанням – вона набуває, з одного боку, форми усвідомлення споконвічної відносності й обмеженості нашого знання як такого, що не співпадає з предметом у всій його цілісності та визначеності; а з іншого – форми оволодіння невизначеною і такою, що не вміщується в будь-яке сприйняття повноти реальністю, яка з очевидністю міститься у будь-якому

істинному знанні. Нарешті, третій тип – живе знання. Власне, це зовсім не знання в побутово-профанному значенні, тобто певна сукупність ідей, понять, навіть інтуїтивних осяянь, які має суб'єкт (не важливо, індивідуальний, колективний чи трансцендентальний) про певний об'єкт. Це не знання як певний ідеальний зміст думки. Наголос у цьому подвійному терміні робиться Франком на першій частині – це живе знання, живознання як життя, що само себе усвідомлює, точніше – споглядає (життя як індивідуальна надіндивідуальність). Це – сама дійсність як вона сама собі відкривається. Буття у своїй живій надчасовості постає тут як єдність реальності та ідеальності, тобто єдність переживання і мислимості, тому воно може бути відкрите не відтворюючому знанню-мисленню, яке все перетворює тільки на мислимий зміст, а лише безпосередньому живому знанню, як єдності мислення і переживання, як «мислячому переживанню». «...Ми безпосередньо і вічно маємо у *формі буття* те, що у формі змісту знання є лише результатом особливого процесу пізнання»

У 10-й гл. «П. з.» Франк з'ясовує природу числа і часу, які постають перед розумом як певні ідеальні сутності або форми організації ідеально-реального буття. Всеєдність як повна взаємопроникненість, а не проста сумісність різних або протилежних начал, розуміється Франком як абсолютне джерело руху, подвоєння та розмноження, – при цьому цей рух може бути виражений формою визначеності, оскільки остання сама внутрішньо пов'язана з ним, з ідеєю переходу від «цього» до «іншого» і у зворотному напрямку, коли відбувається перетворення «іншого» на «друге це» і тим самим започатковуються не тільки порядкові (перший, другий), але й кількісні числа (два, три і т. д.). Точніше, всеєдність як єдність спокою і руху може бути виражена як під формою визначеності (спокою), так і під формою руху – тільки при цьому обидві сфери всеєдності залишаються взаємообумовленими та взаємопов'язаними, – тому, якщо число є відображенням стихії руху у сфері спокою, то час – відображенням позачасовості у сфері руху.

Як додаток до «П. з.» подана докладна розвідка з історії онтологічного доказу буття Божого, в якій Франк намагався подолати існуючі з цього приводу історико-філософські стереотипи. Йшлося про спростування погляду на онтологічне доведення як на софістичний засіб, який начебто дозволяє за допомогою аналізу ознак, що містяться в гіпотетично прийнятому понятті Бога, довести, що з цих ознак випливає реальне існування Бога. На думку Франка, логічна природа онтологічного

доведення взагалі незалежна від його застосування до буття Божого — це застосування, яким воно не є важливим, все ж таки є лише спеціальним випадком загального принципу. Логічна сутність відповідного метафізичного вчення окреслюється ним як утвердження наявності такого змісту знання, відносно якого буття і мислимість, або «існування» і «сутність», настільки нерозривно пов'язані між собою, що неможливо визнавати другу, не визнаючи разом із тим і першого. У цьому розумінні класичним онтологічним доведенням є, наприклад, і Декартове *cogito ergo sum* — це не доведення певного положення з інших положень, які його логічно випереджають, натомість воно має характер «безпосередньо очевидної істини». Тому власне «доведення» тут може бути або лише апагогічним, тобто доведенням немислимості протилежного судження, або прямим, «аналітичним» убаченням самоочевидної істини реального існування. Ці загальні ідеї підтверджуються Франком за допомогою аналізу історії онтологічного доведення, яке — таким чином витлумачене — бере свій початок ще в Античності.

«ПРОБЛЕМИ ІДЕАЛІЗМУ» — збірка статей за ред. П.І. Новгородцева, вид. Московського психологічного тов-ва, вийшла друком у 1902. Містила статті С.М. Булгакова, Є.М. Трубецького, П.Б. Струве, М.О. Бердяєва, С.Л. Франка, С.О. Аскольдова, С.М. Трубецького, П.І. Новгородцева, Б.А. Кистяковського, А.С. Лашпо-Данілевського, С.Ф. Ольденбурга, Д.Є. Жуковського. Задумана Струве як реакція на загострення в Росії проблеми свободи совісті, збірка перетворилась на маніфест «нового ідеалізму», тобто того повороту до метафізики молодих рос. мислителів, який започаткував епоху т. зв. «срібного віку» в рос. філософії. Характерним було розгортання ідеалістичної філософії в моральній площині — у площині «морального ідеалізму», який «ставить в основу начало безумовного значення особистості» (статті «Етична проблема у світлі філософського ідеалізму» Бердяєва, «Моральний ідеалізм у філософії права» Новгородцева, «Російська соціологічна школа...» Кистяковського). Для Бердяєва, Булгакова, Струве, Франка це видання фактично стало межею, яка остаточно відокремила їх від «легального марксизму» і залучила до табору філософського ідеалізму (напр., стаття Булгакова «Основні проблеми теорії прогресу»). Незважаючи на потужний присмак кантівського трансценденталізму (в деяких статтях — напр., у Бердяєва і Франка — відчувається також захоплення Ф. Ніцше),

в цілому можна говорити про ознаки загального повороту до метафізики, до філософії трансцендентного, яка, проте, була поки що лише заявлена як програма (статті Струве «До характеристики нашого філософського розвитку», С. Трубецького «Чому вчить історія філософії»).

«**ПУТЬ.** Орган російської релігійної думки» – провідний філософсько-релігійний часопис рос. еміграції, видання Релігійно-філософської академії, виходив у Парижі в 1925-40 за редакцією *М.О. Бердяєва*. Співредактором був *Б.П. Вишеславцев*, активну участь у виданні брали *Н.С. Арсєпєв*, *С.С. Безобразов*, *С.М. Булгаков*, *Л.А. Зандер*, *В.В. Зеньковський*, *А.В. Єльчанинов*, *Л.П. Карсавін*, *А.В. Карташов*, *М.О. Лосський*, *П.Н. Савицький*, *М.С. Трубецької*, *Г.В. Флоровський*, *С.Л. Франк* та ін. За задумом, видання мало продовжувати лінію московського дореволюційного вид-ва «Путь», навколо якого групувались діячі релігійно-філософського відродження неослов'янофільського спрямування, але зрештою журнал був відкритий всім напрямам творчої думки на ґрунті православ'я. У часопису надруковано чимало статей, які склали фонд рос. релігійної філософії 1-ї пол. ХХ ст. Крім того, журнал фактично був центром екуменічного руху, ініційованого Бердяєвим, Булгаковим, Зеньковським. Часопис був добре знаний в Європі, перш за все у Франції.

РАДИЩЕВ Олександр Миколайович (1749-1802) – письменник, філософ. Навчався в Ляйпцігському ун-ті. За книгу «Подорож з Петербурга до Москви» (1790), в якій виражені антисамодержавні й антикріпацькі настрої, засуджений до смертної кари, яка була замінена засланням до Сибіру. Відновлений у правах після смерті імператриці Катерини II (1796), але згодом покінчив життя самогубством. У своїх соціально-політичних поглядах зазнав впливу франц. просвітників, а також метафізики Ляйбніца. Основний філософський твір – «Про людину, її смертність та безсмертя» (1792, надрук. 1809). Р. використовує прийом практично відстороненого викладу двох протилежних позицій з питання безсмертя душі, уникаючи з'ясування власної точки зору; проте, скоріш за все, схиляється до позитивної відповіді. У гноссології Р. намагався поєднати принципи емпіризму та раціоналізму. Відстоював реальність матеріального світу, розвиваючи при цьому ідеї віталізму (будь-яка речовина мислиться живою).

Відповідно людина пов'язана з усім світом, але водночас відмінна від нього. Людина – єдина істота, яка має моральну свідомість; це «істота, яка співчуває і копіює». Р. поділяв теорію «природного права» і значною мірою посприяв її популяризації в Росії.

РАДЛОВ Ернест Леопольдович (1854-1928) – історик, філософ, видавець і перекладач. Нар. в Петербурзі. Навчався в Петербурзі, Берліні, Ляйпцігу. Працював директором Петербурзької публічної бібліотеки. Разом із М. Лосським видавав у 1912-14 неперіодичне вид. «Нові ідеї у філософії». Переклав «Етику» Арістотеля і редагував перший переклад «Феноменології духу» Гегеля. Автор «Філософського словника» (1913). Залишився в Радянському Союзі, з 1920 – член-кор. АН. За поглядами близький до Вол. Соловйова, якому присвятив кілька праць («Володимир Соловйов. Життя і вчення», 1913). Філософію Р. розглядав як рід універсального знання. Три основні філософські завдання – пояснення явищ природи, людського пізнання і людської діяльності. Звідси три основні поняття філософії – «буття», «істина» і «належне». У зв'язку з універсальним характером філософії стоїть вимога систематичності її положень: філософія виходить з інтуїції цілого, тому всі її частини мають являти систему, яка б виключала можливість логічних суперечностей. Виокремлював специфічні риси рос. філософії – шукання правди і смислу життя, етичну тенденцію і містицизм, неохильність до систем («Нариси історії російської філософії», 1912).

РОЗАНОВ Василь Васильович (1856-1919) – філософ культури, публіцист, літератор. Нар. в Костромській губ. Закінчив Московський ун-т, працював вчителем, журналістом. Помер від виснаження під час громадянської війни. У своїй ранній праці «Про розуміння» (1886), яка не була прийнята філософським загалом, він фактично виступив предтечею майбутньої герменевтики, висуваючи категорію «розуміння» як таку, що пов'язує людину з наукою як системою знання. На відміну від знання (що трактується ним як чисто емпіричне знання), розуміння є діяльністю розуму. У розумі закладені завдатки схеми ідеї чистого існування, сутності, причини та ін., за допомогою яких емпіричне знання набуває смислу. Заперечуючи емпіризм, Р. звертається до абсолютного ідеалізму, доводячи, що розум є «творчим дже-

релом... невизначеного числа цілеспрямованих процесів». Прогрес цілеспрямований, вища доцільність – краса – прямує до вищого світового центру розуму. У 1900-х Р. займався головним чином релігійно-моральними проблемами, був відомий як письменник своєрідного літературно-філософського жанру («Легенда про Великого інквізитора Ф.М. Достоевського», 1891; «Сім'я як релігія», 1903; «Біля церковних мурів», т. 1-2, 1906; «Темний лік. Метафізика християнства», 1911 та ін.). Найбільш важливою темою для Р. стала проблема сімейного життя і статі. Саме через статтю людина пов'язана з природою, тому стаття – це щось містичне, і її глибинна таїна не може бути пізнана. Він розвинув фактично єдину в Росії філософію сім'ї та сімейно-родову теорію статі, розглянувши під цим кутом зору величезний історичний та релігієзнавчий матеріал. Орієнтація на сім'ю, що ґрунтується на любовно-сексуальному началі, багато в чому визначила його негативне ставлення до історичного християнства, яке він вважав релігією смерті. Він одним із перших висунув тезу про «гідність християнства і негідність християн», яка пізніше розвивалася *Бердяєвим*.

Під впливом ідей *К. Леонтьєва* Р. стверджував, що складний світ завдатків, потенцій людини утворює містичний вузол – зосередження ірраціональної природи людини, яка не підлягає науковому пізнанню, а доступна лише релігії. Одна з містичних властивостей людини – потреба поклоніння. Тому релігія – вічна функція свідомості і будь-яке відношення до світу повинно бути релігійним. Після революції 1905-07 – представник богошукацтва. Вершиною літературно-філософської творчості Р. стали книги «Самотне» (1912) та «Опалі листя» (т. 1-2, 1913-15), в яких він створив новий жанр «випадкових» записів, нотатків. Він сам називав цей стиль «рукописністю душі» і відзначав, що головне в ньому – увага до дріб'язків, невидимих рухів душі, павутинок побуту, адже сенс полягає не у Вічному, а у Миті. Р. наполягав, що саме в індивідуальному – підрунтя історії, її головний центр, сенс і значущість.

А.І. Трубенко, Г.Є. Аляев

◆ **«СВІТЛО В ТЕМРЯВІ.** Дослід християнської етики і соціальної філософії» («Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии», 1949) – основна соціально-філософська праця *С.Л. Франка*, написана під час 2-ї світової війни, доопрацьована після її закінчення і видана в Парижі. Є франц. (1951) й англ. (1989) переклади. У Росії

книга повністю надрукована лише в 1998. Сам автор визначив цю книгу як певну подобу богословського трактату, проте присвячену не відстороненим релігійним догматам, а життєвому соборно-екзистенційному досвіду та його релігійно-філософському осмисленню. Екзегетичний характер твору задається словами Іоаннова Євангелія, які, власне, стають не тільки епіграфом, а вісью всіх міркувань філософа. Пафос книги полягав в утвердженні нездоланності, верховенства Святині, яка діє з внутрішньою, іманентною всемогутністю, незважаючи на зовнішню, емпіричну невсемогутність.

Франк визначає свою соціально-етичну позицію як християнський реалізм, своєрідність якого полягає в подвійній свідомості – це усвідомлення вкоріненості в благодатному, надсвітловому бутті, з якого випливає абсолютний радикалізм прагнення надсвітлової досконалості; але водночас і бачення недосконалості світу та відносної цінності будь-яких суспільних реформ, і відповідно – тверезий реалізм в оцінці цих реформ, проведених у межах самого світу та його засобами. «Соборно-екзистенційний» підхід допомагає філософу, сприймаючи трагізм людського буття (і переживаючи особисто трагізм епохи), не зупинятись на його констатуванні, а знаходити ґрунт, на якому відчай перетворюється на надію. Розуміння хибності прагнення абсолютної досконалості суспільного устрою («єресь утопізму») поєднується з безумовним, необмеженим прагненням вільного вдосконалення життя і відносин між людьми, вільної дії сил любові. Завдання викорінення зла у світі перетворюється на завдання викорінення зла в самій людині, тобто її внутрішнього морального вдосконалення, при цьому Франк проголошує обов'язковість, але недостатність принципу індивідуальної моральної та правової відповідальності: «Людина відповідальна не тільки за те зло, яке вона спричинила чи зчинила, але й за пануюче у світі зло, якому вона не протидіє».

Слідуючи за Вол. Соловйовим, Франк намагається поєднати два, на перший погляд розірвані горизонти людського буття – суспільний та особистісний, політику і мораль. Онтологія *всеедності* вимагає при цьому знайти якесь спільне начало, яким, не заперечуючи всієї емпіричної розбіжності, можна було б обґрунтувати можливість принципово однакової поведінки людини в цих різних сферах. Таке начало філософ бачить у любові як субстанції буття християнина. Подвійність людського життя виявляється двоєдністю двох різних форм вияву

і активної дії єдиного начала любові. Франк зберігає «розбіжність між безпосереднім випроміненням благодатної сили любові та системою навмисних дій, скерованих любов'ю» – системою, яку ми можемо коротко позначити як «політику любові». Розуміючи протиприродність – якщо виходити з поширених уявлень – такого конструкту та її малу реальність в умовах, коли світ потерпає «і від політики ненависті, і від безвідповідально-замріяної любові», Франк, проте, не вважає її неможливою, – точніше, він вважає таку стратегію абсолютним обов'язком християнина, перетворюючи веберівську «політику відповідальності» на суспільне діяння, яке навіть у своєму зовнішньому прояві буде залишатись «відповідальною любов'ю, дієвим, плідним вшануванням святині людини».

Унікаючи утопізму, який він визначає як віру «в здійсненність і в передвизначене здійснення абсолютного добра у світі», Франк намагається накреслити засади реальної політики та реформування суспільства. Виходячи з цих засад, реформа в суспільстві має рацію лише тоді, коли вона відповідає нагальній потребі, скасовує якусь очевидну кривду чи безладдя, а не тоді, коли вона є наслідком звичайного людського задуму зробити життя взагалі «краще», впровадити якийсь ідеальний лад. Вона буде життєдайною лише остільки, оскільки буде враховувати існуючий моральний рівень людей. Спираючись на таке розуміння реальної політики, філософ сформулював основний закон суспільної рівноваги: «... Рівень суспільного порядку знаходиться у функціональній залежності від морального рівня людей, які складають суспільство».

У «С. т.» Франк розвиває свою концепцію природного права, ототожнюючи його з Божим Промислом, який править світом. Відкидаючи історичний релятивізм, який заперечує існування будь-яких постійних морально-правових норм, філософ одночасно далекий від того, щоб намагатися знайти якусь низку конкретних норм, які були б безумовно незмінними та непорушними. Але якщо немає точно визначеного обов'язкового конкретного порядку, це не означає, що не існує загальних ідеальних керівних начал, які існують постійно, хоча й набувають різноманітного втілення в різні епохи. Загальний сенс «природного права» в трактуванні Франка полягає в максимальній розумності та справедливості існуючого порядку. При цьому мірило розумності він бачить, власне, у функціональності суспільного

життя, тобто — у забезпеченні максимально сприятливих умов для втілення ідеальних начал людського буття в умовах недосконалого стану світу. Щодо справедливості, то її сенс «полягає в якнайкращому погодженні начал *свободи і солідарності*». Такий порядок для Франка має не утилітарно-позитивістську, а релігійно-етичну конотацію — як такий, в якому і повага до святості людської особистості, і любов до ближнього знаходять максимально можливе за дієвістю вираження. Компромісний характер такого природноправового порядку, — тобто, власне, збереження позитивно-правової форми, — визначається гріховністю людської природи, яка взагалі робить неможливим будь-який абсолютно ідеальний або досконалий порядок чи «закон». «Природне право є, навпаки, сукупністю нормуючих начал, які неминуче віддзеркалюють у самому своєму змісті одночасно і святість людини в її онтологічній першооснові, і гріховність, і недосконалість її в її емпіричному складі».

Франк спеціально підкреслює, що християнська релігія як релігія благодаті не може відкидати на цій підставі будь-який «закон» та «право». Відносини між благодаттю і законом в умовах «непросвітленого буття світу», тобто недосконалого та неідеального світу, полягають у тому, що благодать виходить за межі будь-якого закону, «доповнює його», але не заперечує необхідності й обов'язковості недосконалого закону як необхідного і неусуваного корективу недосконалого стану світу і людської природи. Ця недосконалість зрештою й визначає те, що гарантування будь-яких людських прав, які випливають з начал свободи та рівності (серед інших Франк підкреслює тут і право на гідне людське існування і розвиток закладених у людині здібностей), передбачає дію начал, на перший погляд їм протилежних — зовнішнього примусу та ієрархії; інакше дія принципів природного права перетвориться на протиприродну за своїм змістом, тобто буде суперечити природному праву. Особливу увагу Франк надає сім'ї, приватній власності й державі, які обґрунтовуються як вічні начала людського буття, які (незважаючи на розмаїття конкретних форм) в їх загальній сутності виражають необхідність охорони священної першооснови тварного буття від хаотичних руйнівних сил.

✧
С
✧ **«СВІТЛО НЕВЕЧІРНЄ»** («Свет невечерний. Созерцания и умозрения», 1917) — основна філософська праця *С.М. Булгакова*, яку він сам сприймав як духовну автобіографію або сповідь. Видана в москов-

ському вид-ві «Путь», попередньо (1914-16) частково друкувалась у «Вопросах философии и психологии» та інших журналах. Булгаков виступив у цій книзі як зрілий релігійний філософ, намагаючись «виявити у філософуванні або втілити в умогляді релігійні споглядання, пов'язані з життям у православ'ї». У вступі глибоко проаналізована природа релігійної свідомості, природа віри та релігійного досвіду, співвідношення релігії з мораллю, філософією та наукою. Три частини книги присвячені, відповідно, Богові, світу і людині. Проблема Бога розглядається Булгаковим у дусі апофатичного богослов'я – як проблема «божественного Ніщо», – при цьому він подає докладний історичний екскурс цієї теми. Проблема світу подається Булгаковим через призму ідеї *Софії* – Божої Премудрості, яка знаходиться між Богом і світом, Творцем і твар'ю, сама не є ані тим, ані іншим, а чимось абсолютно особливим, що одночасно поєднує і роз'єднує Бога і світ. Нарешті, проблема людини – це проблема непізнаної до кінця особистості та її творчості. Булгаков визнає формальні творчі потенції людини, але одночасно залишає здатність метафізичної творчості лише за Богом – людина тільки відтворює «ідеальний першообраз», а не «творить нове життя». Велика увага приділена Б. проблемам статі, сексуальності, сім'ї, любові, а також смерті й безсмертя. В історіософській частині Б. розвиває містичну концепцію влади, а також есхатологічно-апокаліптичне розуміння смислу історії.

СЛОВ'ЯНОФІЛЬСТВО – один із провідних релігійно-філософських та суспільних напрямків у Росії XIX ст. (поруч із *західництвом*). Основні представники – О.С. Хом'яков, І.В. Киреевський, П.В. Киреевський, І.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарін. Сутність С. полягає в обґрунтуванні особливості історичного шляху Росії та визначенні її історичної місії. В основі цього обґрунтування – історіософська концепція про розбіжність історичних коренів рос. та західноєвропейської культур (зокрема, концепція Хом'якова про боротьбу в історії іранського та кушитського начал). Згідно із С., на Заході переважає індивідуалістичне начало, в Росії – общинне; Європа виникла як результат підкорення одних народів іншими, Росія – мирним шляхом; на Заході утвердився розсудковий католицизм (та протестантизм), у Росії – цілісна християнська (православна) віра. Визначальним чинником культури та формування національної психології вважається релігія. У своїх філософських

поглядах слов'янофіли спирались на східну патристику, нім. романтизм та (частково) ідеалізм, який (як і західна філософія в цілому) одночасно піддавався рішучій критиці за раціоналістичну однобічність та матеріалістично-атеїстичні тенденції. У гносеології розвивалось вчення про віру як цілісне, живе знання, як начало, що об'єднує всі елементи та сили людського розуму – волю, чуттєвість, розсудок. Принципову роль у С. відіграє поняття «соборність», яке пов'язується в першу чергу з життям Церкви, але також переноситься й на суспільне життя в цілому. Історична місія Росії сприймається в цьому контексті як завдання перебудувати життя на істинно християнських засадах і донести ідею вільного єднання на принципах любові до всього людства. Поступово С. політизується, еволюціонує в бік панславізму та націоналізму. Друга хвиля С. пов'язується з іменами М.М. Страхова, К.Д. Леонтьєва, М.Я. Данилевського, які розвивають слов'янофільську історіософію в дусі концепції культурно-історичних типів. На поч. ХХ ст. із т. зв. «неослов'янофільських» позицій виступає група філософів, причетних до діяльності Московського релігійно-філософського тов-ва пам'яті Вол. Соловйова та вид-ва «Путь» (Є.М. Трубецької, С.М. Булгаков, М.О. Бердяєв, В.Ф. Ерна, В.П. Свінціцький, П.О. Флоренський). Зокрема, у своїй полеміці проти журналу «Логос» В. Ерн протиставляє обмеженості західного гатю цілісність східнохристиянського Λθυρς'у, який постає історичним підґрунтям національно-самобутньої рос. філософії. Ці ідеї реанімуються і в сучасному рос. філософському дискурсі.

СОБОРНІСТЬ – специфічне поняття рос. філософії, перш за все релігійної, і зокрема – філософії *всєдності*. Етимологічно походить від старослов'янського «сьборь», тобто збори, зібрання, при цьому собором від початку називали саме релігійні збори, пов'язані з богослужінням, та місце цих зборів, а тому це поняття набуло містичного, метафізичного значення. Собором називають православний храм, церкву, тобто місце особливої присутності Бога і спілкування Його з людьми. Собор – це також зібрання священників, переважно єпископів. У православному християнстві слова «собор», «соборний», «С.» набули особливого забарвлення. На думку О. Хом'якова, православне світосприйняття найповніше визначається словом «С.», яке містить у собі ціле сповідання віри. Саме О. Хом'яков філософськи концептуалізував це поняття у зв'язку з вченням про Церкву як живе

тіло, главою якого є Христос, а членами – віруючі. Церква є духовним організмом, утіленим у видимій (історичній) плоті, це єдність благодаті, що живе в множинності розумних створінь, які підкоряються цій благодаті – і тільки їй, а не якомусь зовнішньому авторитетові. Всі члени Церкви органічно поєднані один з одним. Видима Церква існує остільки, оскільки вона підкоряється Церкві невидимій, тобто Духові Божому, служить його виявом. Свобода належить Церкві як цілому, а не окремим її членам, які тільки в Церкві знаходять самих себе. Особистість як окремішність є повним безсиллям і розкривається лише в здоровому зв'язку із соціальним цілим – Церквою або громадою. Таким чином, релігійна С. містить у собі не тільки ідею зовнішнього єднання християнської церкви, подолання історичних розколів та поширення її впливу. С. як церковність обов'язково має духовний, містичний зміст, який насправді й є первинним, без якого зовнішнє єднання Церкви є штучним і примусовим.

Категорія С. була піддана філософській рефлексії в рос. релігійній філософії кін. XIX – поч. XX ст. Онтологічним аналогом С. стала соловйовська *всєдність*. До С. у релігійно-політичному розумінні Вал. Соловйов ставився з певною упередженістю, оскільки запекло сперечався з її репрезентантами – пізніми слов'янофілами. Втім, саме він закладає базу філософського аналізу соціально-антропологічного змісту цієї категорії. Виходячи з єдності метафізичної ідеї людини, Соловйов стверджує, що фізичне існування багатьох людей в їх відокремленості можливе тільки зовнішнім чином, внутрішньо ж вони залишаються в єдності, і ця єдність проявляється як суспільство. Вона має не тільки метафізичне, але й моральне значення, адже мораль є зв'язок, і моральне вдосконалення людини можливе лише як удосконалення її стосунків з іншою. Утвердження одиничності людини як основи її прав, на думку рос. філософа, є самообманом відстороненого суб'єктивізму. Суспільність міститься в самому визначенні особистості, адже суспільство не є арифметичною сумою або механічним агрегатом, воно є неподільною цілісністю спільного життя.

Потрібно зауважити, що досить часто духовні витоки рос. комунізму вбачають саме в притаманному рос. соціуму колективізму, точніше – обцинності, релігійним виявом якої вважається ідея С., а філософським – ідея всєдності. З точки зору західного індивідуалізму незрозуміла православна С. (сам термін не має точного аналогу в західних

мовах і тому, як правило, не перекладається) сприймається як певне поглинання особистості, навіть — як певне порушення прав особистості. Але з православної точки зору ці права не можуть бути абсолютними, відірваними від прав «ми», тобто собору, з яким особистість внутрішньо поєднана. Є сфери суспільного життя, де права людини справді мають бути первинними — це сфери зовнішніх соціальних, політичних, економічних відносин, але поза цим є соборна єдність — не зовнішнє середовище, що сприймається як об'єкт практичної (прагматичної) зацікавленості, а духовне живлення, яким внутрішньо живе особистість, її багатство, її особистий здобуток.

Так, *М. Лосський* розглядав С. перш за все як підґрунтя творчості людини — творчості, в якій людина не доповнює Бога, а сама наближається до божої досконалості. У понятті соборної творчості, за *Лосським*, С. означає єдність особистостей не в розумінні однаковості їх дій, а в розумінні однаковості їх залученості до Бога, тобто — однаковості в ієрархії цінностей. При цьому творчість передбачає неповторність і свободу індивідуальностей, що тільки підсилюється, а не поглинається їх причетністю до С.

М. Бердяєв, відстоюючи персоналістичну систему цінностей, згідно з якою людська особистість є верховною цінністю, вищою за цінність будь-яких спільнот — суспільства, нації, держави, цивілізації, церкви — разом з тим визнавав існування різних типів людської соціальності — органічного, механічного, духовного. Він сприймає поняття С., але намагається переосмислити його з точки зору власної філософії. «Соборність, як духовна спільність, знаходиться в суб'єкті, а не в об'єкті, вона означає властивість суб'єкта, є розкриттям в ньому універсальності». С., за *Бердяєвим*, існує виключно як вільне духовне спілкування особистостей, у той час як будь-які зовнішні нав'язування єдності належать до механічного типу соціальності, чужого свободі людини.

Докладно розроблена категорія С. в соціальній філософії *С. Франка*. Єдину реальність суспільного буття він розглядає як двоєдину, тобто вона має два нашарування — внутрішнє та зовнішнє. Внутрішній шар — це С., де панує єдність багатьох «я», де справжня стихія «ми». Зовнішній — це суспільність, де «я», тобто особистості, з'являються індивідуально та відокремлено. Подвійність суспільства впливає з подвійності людської природи, а саме з внутрішньо-інтуїтивного та

зовнішньо-тілесного ставлення людини до буття. Філософське розуміння С., як визначав С. Франк, виходить з уявлення про певну єдність буття, про первинну духовну єдність людей, яка передує вслякій зовнішній суспільній організації, є її підставою. Соборна єдність є підґрунтям, на якому будується життя будь-якої соціальної спільноти, насамперед – родини, Церкви, нації та держави. Соборна єдність характеризується неподільністю, взаємопроникненням «я» та «ми», подоланням протиставлення індивідуалізму і колективізму. На відміну від суспільності, соборність є, по-перше, органічною єдністю – це єдність не як зовнішній порядок, де влада цілого нормує та обмежує свободу окремих членів, а як вільне життя цілого та його частин, де єдність цілого і самостійність частин не конкурують одна з одною, а органічно взаємодіють. По-друге, соборна єдність складає життєвий зміст особистості як такої, тому особистість не може безболісно відмовлятися від неї, – наприклад, від Батьківщини чи від родини, – в той час як суто зовнішні, механічні об'єднання, які не зачіпають духовної натури особистості, а торкаються лише її матеріальної сутності, руйнуються значно легше. По-третє, соборна єдність стосується тільки конкретного, індивідуального цілого – даної родини, даного народу чи церкви, кінець кінцем – даного людства, хоча очевидно, що така вища і абсолютна форма С. може бути усвідомлена лише небагатьма, у будь-якому разі вона не заперечує тих більш простих, доступних будь-якій людині форм, за допомогою яких, зрештою, здійснюється її життя. А тому принципи абстрактного гуманізму залишаються відірваними від життя, якщо вони не спираються на ці первинні форми єдності, а тим більше, коли вони протиставлені їм. Нарешті, по-четверте, соборна єдність має надчасовий характер, бо якщо механічна суспільність враховує тільки живих, наявне в цей час населення, то С. обіймає також і суспільну пам'ять, і суспільне передбачення, вона є внутрішнім зв'язком сучасного покоління з предками та нащадками.

Таким чином, у розробці категорії С. рос. релігійна філософія схиляється не до соборного колективізму, що поглинає особистість, а до соборного персоналізму, який обґрунтовує повноту існування особистості. Філософія всеєдності при цьому не втрачає, а скоріше утверджує та розвиває релігійно-церковну сутність «соборності». Строге церковно-богословське значення терміна С. повертають

у своїй філософській рефлексії С. Булгаков (особливо в пізній, богословський період) та П. Флоренський. З іншого боку, світським аналогом (чи альтернативою) С. постає поняття «солідарність», яке було розроблене в концепції солідаризму С. Левіцького (котрий, у свою чергу, спирався на ідеї М. Лосського та С. Франка).

СОЛОВІЙОВ Володимир Сергійович (1853-1900) – видатний релігійний філософ та мислитель, публіцист, поет. Нар. в Москві. Син відомого рос. історика С.М. Соловйова. Закінчив Московський ун-т. Магістерська («Криза західної філософії», 1874) та докторська («Критика відсторонених начал», 1880) дисертації разом із «Філософськими початками цілісного знання» (1877) та «Читаннями про Боголюдство» (1878) стали першим нарисом його філософської системи. Читав лекції у Москві та Петербурзі, але після публічного виступу проти страти царевбивць у 1881 був вимушений залишити викладання, після чого на певний час занурився в публіцистику, розвиваючи, зокрема, теократично-утопічні ідеї. Редагував філософський відділ словника Брокгауза і Ефрона. Наприкінці життя повернувся до систематичних побудов, створивши ґрунтовну етичну працю «Виправдання добра» (1897) і розпочавши «Теоретичну філософію».

С. намагався створити цілісну систему філософського знання, побудовану на метафізично-містичних засадах. За своїм загальним характером філософська система С. – це своєрідний варіант християнського платонізму з виразним містичним ухилом, провідну роль в якому відіграють концепти *всєдності*, *Софії* та Боголюдства. Він часто вдається до тріадичних побудов, які за формою нагадують гегелівські зразки, хоча за суттю скоріше є варіаціями підходів до філософського осмислення християнської ідеї Трійці. Відчув суттєвого впливу ідей Спінози, нім. класици (особливо Шеллінга) та містики (Баадер), спеціально вивчав євр. кабалу та гностицизм.

Критикуючи відсторонені емпіризм та раціоналізм, С. розрізняв три основних джерела пізнання – досвід, розум та містичне сприйняття, – які відповідають трьом видам буття (явища, ідеальна сфера й абсолютне буття). Всі сфери буття утворюють первинну єдність, що обумовлює єдність різних шляхів пізнання, але містичне або релігійне сприйняття при цьому залишається основним – тим, від якого наше логічне мислення отримує безумовну розумність, а наш досвід – зна-

чення безумовної реальності. Лише віра, тобто «безпосереднє сприйняття абсолютної дійсності», внутрішньо поєднує нас із предметом пізнання. Ця віра – не суб'єктивне переконання в існуванні незалежної від нас реальності, а інтуїція, тобто безпосереднє споглядання сутності, яка є відмінною від нашої власної сутності. Без віри в безумовну реальність предмета не можна було б відрізнити досвід від суб'єктивних переживань, а поняття не мислились би нами як об'єктивний матеріал. Таким чином, емпіричне і раціональне пізнання як відносні доповнюються внутрішнім пізнанням – містичним і абсолютним. У ньому міститься не думка, а сама об'єктивна реальність, яка існує незалежно від нас.

Містична спрямованість світогляду С. була тісно пов'язана з особистим містичним досвідом, а саме – з таємничими «видіннями Софії», про які філософ розповів у вірші «Три побачення». Образ Софії перетворюється на філософську ідею, яка стає однією з провідних у конструкції метафізики рос. філософа разом з ідеєю Абсолюту як всеєдності.

Абсолют, який С. ототожнює з поняттям «Бог», безпосередньо даний у всьому. Неможливо мислити існування світу без абсолютної основи, але неможливо й мислити Абсолют поза світом. Тяжючи до пантеїстичної ідеї еманатії, С. розвинув ідею «двох полюсів» в Абсолюті: світ є Абсолютом, який стає, а Бог є Абсолютним сущим. Абсолют і неабсолютне не можуть бути відірвані одне від одного. Все існуюче є іншим Абсолютного, інакше воно знаходилось би за межами Абсолютного, яке втратило б свою абсолютність. Таким чином, Абсолютне – це єдність себе і свого заперечення. Воно має свій особливий, вічний світ, сферу вічних ідей, якому відповідає реальний світ, при цьому ідеальний космос є сутністю видимого світу, його метафізичною базою.

У цій зв'язці Бога і світу і відіграє свою провідну роль Софія – Премудрість Божа. Як «світова душа» вона посідає проміжне становище між множинністю живих істот і безумовною єдністю Божества. Вона є живою серцевиною усіх тварей. Творіння не є безпосередньою справою Божества; причиною і принципом тварного буття є Софія. З появою людини світова душа розкривається як ідеальне людство через історичний процес, в якому Софія поєднується з Божеством – Логосом. Софія зближувалася С. також із Божою матір'ю, але ці мотиви набули більшого наголосу вже в розвитку софіології після С.

Взаємне перетікання віри і знання, релігії та філософії, втілилось в центральну ідею релігійної філософії С. – ідею Боголюдства.

Людина є другою всеєдністю, образом і подобою Божою. У людині природа переростає саму себе і переходить в царину буття Абсолютного. Людина є природним посередником між Богом і матеріальним буттям, переходом усепоєднуючого Божого начала в стихійну множинність – упорядником і організатором всесвіту. Але людина не обмежується ані природним, ані Божим началом, вона виступає як вільне «я», що в змозі так чи інакше визначати себе стосовно двох боків свого ества. В С. йдеться про ідею людини, про людину як вічну сутність, що досягається розумом. Але це означає, що й кожний окремий індивід є не тільки тимчасовим фактом, а своєю глибинною сутністю вкорінений у вічному Божому світі. Фізична людина як щось випадкове для Бога безумовно визначена Його волею і не може бути вільною.

Мотиви імперсоналізму в С. полягають у відмові від вчення про особистість як замкнене буття, витоків якого він вбачав у декартівському раціоналізмі. Первинним є людство як певна метафізична єдність. Окрема особа є тільки індивідуалізацією всеєдності, яка неподільно присутня в кожній із своїх індивідуальностей. Водночас можна сказати і так, що в основі всієї філософської системи С. знаходиться фундаментальний інтуїтивний акт, в якому відкривається конкретний Абсолют – людська особистість у всій її безконечній повноті. Філософ не встиг завершити пошуки нової понятійної системи для описання структури Абсолюту і форм єдності та розрізнення Абсолюту і емпіричної особистості, але його міркування на цю тему виявились напрочуд плідними і віддзеркалились у наступному розвитку всієї рос. філософії. Антропологія С. увінчується містичною концепцією істинної людини – андрогіна, а також магічною концепцією любові як сили, що перемагає смерть (тут відчувається вплив *М. Федорова*).

Етична тематика, пов'язана із соціальною та історіософською, характеризує більшість філософських, релігійних і публіцистичних творів С. Йому притаманний історіоцентризм у підході до всіх проблем, що потрапляють до кола зору. З цим пов'язане шукання соціальної правди, віра в історичний поступ, а також спроби виправлення історичних форм християнства, що на певному етапі творчого розвитку С. втілилось в утопічно-теократичну концепцію з виразною симпатією до католицизму. Втім, сам мислитель усвідомлював своє сповідання як універсалістську «релігію Святого Духа», яка є ширшою та змістовнішою за всі окремі релігії. Теократичний утопізм значною мірою був

подоланий у «Виправданні добра», а остаточно — у «Трьох розмовах» та включений до цього твору «Повісті про Антихриста» (1900).

Виправдовуючи добро як реальність історичного поступу, С. бачив удосконалення людини як невпинну, постійну боротьбу зі злом та обмеження зла як у собі, так і в суспільстві. У цій боротьбі можливі та виправдані різні засоби — і «меч воїна», і «перо дипломата», — остільки, оскільки вони справді обмежують зло, але не більше того. Визначальна відносність цих засобів не дозволяє тільки ними побудувати Царство Боже на землі. Завдання держави і права С. вбачав у запобіганні існуванню пекла на землі, а не у впровадженні раю. Абсолютно ідеальний земний устрій можливий не інакше, як царство антихриста, оскільки є творінням рук людських, а не Божих. Царство ж Боже є справою саме Божою.

Система С., незважаючи на її незакінченість та певну суперечливість, стала видатним явищем у розвитку рос. філософії. Його замисел органічного синтезу філософії, науки та богослов'я віддзеркалив нагальну потребу рос. думки в утвердженні систематичного завдання філософії як пошуку істини та правди, у виведенні її з історіософсько-публіцистичних на релігійно-метафізичні орбіти.

СОФІОЛОГІЯ — релігійно-філософське вчення, яке розв'язує проблему взаємозв'язку відносного, створеного світу з Богом, Абсолютом через покладання певної проміжної ланки — *Софії*, яка постає своєрідною інтенцією Бога щодо власного творіння, або вічним, висхідним першообразом тварного світу. Тема С. у різних варіаціях притаманна гностицизму, неоплатонізму, християнському містицизму. С. постає одним із варіантів метафізики *всеедності* (власне, її космологією), спрямованим на уникнення пов'язаних з ідеєю всеедності рис пантеїзму. У рос. філософії С. набула не тільки містично-профетичного, але й раціонально-систематичного, і навіть догматично-богословського забарвлення. До софіологічних конструкцій відносяться, перш за все, філософські системи *Вол. Соловйова*, *П. Флоренського* та найбільшою мірою — *С. Булгакова*. Останній, зокрема, визначав свою С. як «вчення про досвітний початок світу», про «боготварний чи боголюдський характер буття». Сучасний нім. філософ Міхаель Френч, відштовхуючись, зокрема, від *Вол. Соловйова* та євр.

містики, буде С. як всебічний синтез «традиції Премудрості» та персоналізму Нового часу, як персоналізацію премудрості.

СОФІЯ (грецьк. Σοφία – знання, мудрість) – поняття-міфологема античної та середньовічної філософії, пов'язане з уявленням про смислову наповненість і улаштованість речей. У Гомера – розумне вміння, що реалізує себе в доцільній творчості; в Арістотеля – «знання про сутність», про «причини і наслідки». В іудаїзмі та християнстві – уособлена мудрість Бога. У старозаповітних книгах (Премудрість Соломона, Приповісті Соломонові, Премудрість Ісуса, сина Сірахова) виступає образ «Премудрості Божої», змальований як особиста істота, як цнотливе породження верховного Отця, у своєму відношенні до нього – деміургічна, світовпорядковуюча воля. У ранню епоху християнства С. ототожнювалась з Логосом, тобто сприймалась як ім'я Христа, Сина Божого; пізніше – з третьою іпостассю Св. Трійці – Духом Святим.

Уявлення про С. як «Премудрість Божу» отримали особливого розвитку у Візантії та на Русі, при цьому особисте обличчя С. поступово зближується з образом Діви Марії як просвітленої тварі, в якій стає «софійним», вшляхетнюється весь космос. Втім, на думку *Г. Флоровського*, жіночий образ С. (зокрема, іконописний – Новгородська та Київська ікони) формується лише в XVI-XVII ст., в чому він вбачав вплив нім. містики (Г. Сузо), а також католицької ідеї непорочного зачаття діви Марії. Справді, до символу С. звертались нім. містики – Г. Сузо, Я. Беме. Спеціально цій темі присвячений містичний трактат пієтиста Г. Арнольда (1700). З язичницьким (плотсько-материнським) ухилом образ С. використовував Гете.

Спекулятивною розробкою поняття С. переймався рос. ідеалізм. Для *Вал. Соловйова* С. є «істинна єдність, яка не протиставляє себе множинності, не виключає її, але все в собі охоплює». Соловйов розумів С. як «Боже тіло, матерію Божества, просякнуту началом божественної єдності». Як ідея вона існувала до створення світу Богом, і Він її «має перед собою у своїй творчості та здійснює». Це також ідеальне, досконале людство, яке вічно міститься в цілісній божественній істоті, тобто Христос. На думку Соловйова, в рос. розумінні С., поруч з індивідуальним, людським образом Божества, поруч з Богоматір'ю і Сином Божим, вшановується і соціальне втілення Божества і Вселенської Церкви.

У П. Флоренського С. — первинна природа тварі, іпостасне зібрання божих першообразів — «ідеальна особистість світу» як четверта іпостась. Вона є поєднанням космосу і Абсолюту у всеєдності. Одночасно С. як душа і сумління тварі є Людством, Церквою, Церквою Святих, Матір'ю Божою. С. є тим коренем, через який тварь переходить в Бога. Флоренський зробив суттєвий внесок у наукове вивчення історії образу С. (історико-філософський та іконографічний екскурси).

Систематичним розвитком цього кола ідей переймався С. Булгаков, який підкреслював непристосованість до С. антитез «абсолютне і відносне», «вічне і часове», «божественне і тварне». Поступово, так би мовити, підвищуючи онтологічний статус С., Булгаков розглядає її в «Світлі не вечірньому» як Янгола всієї тварі в її всеєдності, згодом — як енергійну фотосферу буття (спираючись на вчення св. Григорія Палами про божественні енергії як «незавершену софіологію»), зрештою — як саму Божественну природу. У богословський період своєї творчості Булгаков намагався надати вченню про С. догматичного значення, що викликало критику з боку православної церкви, і навіть звинувачення в ересі з боку Московської патріархії. Вчення про С. піддавалось критиці такими рос. православними філософами, як Г. Флоровський, В. Лосський.

СРІБНОГО ВІКУ ФІЛОСОФІЯ — етап інтенсивного та різнобарвного розвитку рос. філософської думки, названий так за аналогією зі «срібним віком» рос. культури та літератури — відповідним періодом піднесення та розквіту, який припадає переважно на поч. ХХ ст. С. в. ф. значною мірою відштовхується від філософської системи Вол. Соловйова, хоча її не можна обмежувати колом його безпосередніх послідовників. Поруч з *філософією всеєдності*, в якій переважно розвивались справді класичні для рос. думки філософемі *всеєдності, соборності, Софії*, боголюдства (С. Булгаков, П. Флоренський, С. Франк, Л. Карсавін), на початку ХХ ст. в рос. філософії виникають яскраві екзистенційно-персоналістські (Л. Шестов, М. Бердяєв), феноменологічні (Г. Шпет, О. Лосєв), неогегельянські (І. Ільїн), етико-антропологічні (Б. Вишеславцев) побудови, формуються концепції філософського символізму та філософії мови (П. Флоренський, С. Булгаков, О. Лосєв), розвивається рос. *космізм* (М. Федоров, В. Вернадський, О. Горський і М. Сетницький та ін.). Характерною ознакою С. в. ф. постає *онтологізм*, тобто онтологізація

гносеологічної проблематики на тлі інтуїтивно-феноменологічного підходу до істини та гносеологічного реалізму (найбільш яскраво – у С. Франка і М. Лосського). С. в. ф. має переважно релігійний характер (включаючи спроби власне православної філософії – *В. Зеньковський, Г. Флоровський*), хоча до неї можна залучити і представників трансценденталістсько-критичного (неокантіанського) напрямку (*І. Лапшин, С. Гессен, Ф. Степун, Б. Яковенко*). Більшість представників С. в. ф. після Жовтневої революції опинилась в еміграції (зокрема, М. Бердяєв, С. Булгаков, І. Льїн, Л. Карсавін, І. Лапшин, М. Лосський, Ф. Степун, С. Франк були вислані радянською владою з країни в 1922), де їх інтенсивна творча діяльність продовжувалась приблизно до сер. ХХ ст. П. Флоренський та Г. Шпет залишилися працювати в Росії та згодом загинули в сталінських таборах. Здобутки рос. С. в. ф. повертаються на Батьківщину лише з кін. 80-х років.

СТЕПУН (Степпун) Федір Августович (1884-1965) – філософ, історик, публіцист. Навчався в Гейдельберзі, де захистив докторську дисертацію «Володимир Соловйов». Один із редакторів журналу «*Логос*». З 1922 – у вимушеній еміграції. Викладав у нім. ун-тах (Дрезден, Мюнхен) історію рос. думки і культури. Нагороджений вищим знаком відзнаки уряду ФРН. Філософські статті зібрані в книзі «Життя і творчість» (1923). Виходив у цілому з принципів критичного трансценденталізму, але водночас визнавав «релігійне переживання Бога» і певне «містичне апріорі» – «релігійну першостихію» як «позатрансцендентальну установку». Концепція творчості С. пов'язана із соловйовським трактуванням життя як позитивної вседності духу та близька до ідеї об'єктивації *М. Бердяєва*. Критерієм істинності філософських вчень С. вважав справжність внутрішнього досвіду їх творців: науково-філософський дискурс не має жодного відношення до істини, якщо він не має відношення до духовного буття.

«СТОП І УТВЕРДЖЕННЯ ІСТИНИ. Дослід православної теодицеї в дванадцяти листах» («Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в дванадцати письмах», 1914) – основна філософська праця *П.О. Флоренського*, видана у вид-ві «Путь» (попередній скорочений варіант під назвою «Про духовну істину» опублікований у 1913 і захищений як дисертація на ступінь магістра богослов'я в Мос-

ковській Духовній академії). Свою теодицею Флоренський будував на основі живого релігійного досвіду як єдиного законного методу пізнання догматів. Цим визначається форма твору – «листи до друга», в яких мов би віддзеркалюються основні етапи духовних пошуків людини – від розчарування в гріховності та умовності буття через розсудково-раціоналістичні пошуки істини до впевненості в існуванні Істини та її ототожнення з православною Церквою.

Флоренський виходить з антиномізму розсудкового мислення і дуже часто вдається до методології антиномізму, хоча стверджує при цьому, що істина – це абсолютна реальність, надраціональна цілісність, в якій немає місця для раціонального закону тотожності «А є А». Шлях до такої істини – в розумній інтуїції, у виході зі сфери понять до сфери живого досвіду. Істина є «інтуїція-дискурсія», «актуальна безконечність», «збіг протилежностей». Втім, всі ці положення зрештою ґрунтуються на вірі в існування істини – віра і знання в гносеології «С. у. І.» фактично ототожнюються.

Метафізична концепція книги є розгорнутою софіологічною побудовою. Зв'язок світу з Богом, за Флоренським, виявляється, по-перше, у смислі тварного буття (як замислу Божого) і, по-друге, в любові тварі до Бога. Кожній тварній особистості відповідає така «ідеальна особистість», яка й є, власне, «монадою смислу і любові», своєрідним ейдосом. Ці ейдоси утворюють близький до платонівської конструкції ідеальний світ, якій відрізняється безперервною активністю любові, при чому не тільки до Бога, але й один до одного, що перетворює це зібрання на живу єдність, цю сукупність особистостей – на досконалу особистість. Ця особистість і є *Софією*. Слід зазначити, що поруч з метафізичними конструкціями софіології, «С. у. І.» (переважно 10 лист, який так і називається – «Софія») містить відповідний історичний та іконографічний аналіз (зокрема, аналіз Новгородського, Ярославського та Київського іконописних образів Софії Премудрості Божої).

Флоренський відмовляється від будь-якої «дедукції» тварного буття: його шлях – не «сходження» від Абсолюту до тварі, а, навпаки, «піднесення» від тварі до Абсолюту, що визначає космологізм його філософії. На цій підставі він розкриває основну тему сучасної космології – для науки суттєвим є сприйняття невичерпної могутності природи, її безперечної творчої сили, динамізму притаманних їй «начал».

Для Флоренського природа – не феномен, не система «явищ», а справді реальне буття, яке містить безконечну міць сил, що діють в ній самій, а не ззовні. Він підкреслює при цьому, що лише в християнстві природа є не мнимим, феноменальним буттям, а живою реальністю.

У тварному бутті ми знаходимо його суттєву єдність. Цілокупна тварь має «велике коріння» своєї цілокупності – цим коренем (який і йменується Софією) тварь занурюється у внутрішньо-Троїчне життя Бога, і через це отримує вічне життя. Флоренський стверджує «метафізичну природу тварного єства», але не просто як «систему ідей» (платонізм), а як «богодану єдність ідеальних визначеностей тварі». Він прямо стверджує «єдність всієї тварі в Богові», що залучає його концепцією до *філософії всеєдності*.

Книга Флоренського відрізняється не тільки змістом, але й формою – автор сам підібрав своєрідний шриффт, символічні віньєтки до кожного розділу, ілюстративний матеріал та ін. Крім того, «С. у. І.» містить численні історико-етимологічні та історико-філософські екскурси і досить об'ємні додатки та примітки з детальним поясненням окремих прикладів і доведень («Деякі поняття вчення про безконечність», «Ірраціональність в математиці й догмат», «Поняття тотожності в математичній логіці», «До методології історичної критики» та ін.).

СТРАХОВ Микола Миколайович (1828-1896) – філософ, публіцист, літературний критик. Нар. в Орловській губ. Один з ідеологів пізнього *слов'янофільства* та «почвенництва». Вищою формою пізнання вважав релігію, критикував матеріалізм. У праці «Боротьба із Заходом у нашій літературі» захищав концепцію культурно-історичних типів *М. Данілевського*. Осн. праці: «Світ як ціле» (1872); «Про вічні істини» (1887); «Вчення про Бога на началах розуму» (1893); «Філософські нариси» (1895). С. розвивав ідеї антропоцентризму, вважаючи, що центральне положення людини в предметному бутті, якщо воно не буде витлумачене релігійно, призведе до розчинення людини в природі. Поза релігійною метафізикою антропоцентризму загадка людини є нерозв'язною, а буття людини позбавлене сенсу. С. високо цінував діалектику, вважаючи, що Гегель підніс філософію на рівень науки.

СТРУВЕ Петро Бернгардович (1870-1944) – мислитель та політичний діяч, вчений. Закінчив юридичний ф-т Петербурзького ун-ту.

У 90-і роки – ідеолог течії «легального марксизму». Засновник «Союзу Визволення» (1902). Ініціював видання збірки «Проблеми ідеалізму», ініціатор та редактор багатьох видань, зокрема – редагував часопис «Русская мысль» (з 1907). Проф. Санкт-Петербурзького Політехнічного ін-ту, акад. З 1920 – в еміграції. Проф. Російського юридичного ін-ту в Празі, Російського наукового ін-ту в Белграді, активний громадсько-політичний діяч рос. еміграції. Основні наукові інтереси – у сфері економіки, плідно працював у галузях історії, правознавства, філософії. Першим намагався поєднати марксизм із кантіанською філософією («Критичні зауваження з питань економічного розвитку Росії», 1894), і також першим розпочав поворот від трансцендентального ідеалізму до метафізики (рух «нового ідеалізму»), підхоплений С. Булгаковим, М. Бердяєвим, С. Франком та ін. (передмова до книги Бердяєва «Суб'єктивізм та індивідуалізм у суспільній філософії. Критичний нарис про М.К. Михайловського», 1901). Утвердження метафізичного ідеалізму велось С. перш за все в річчзі з'ясування відносин суцього і належного, свободи та необхідності, творчості та каузальності. Перетворивши гносеологічно-онтологічну пару середньовічної філософії «реалізм-номіналізм» відповідно в терміни «універсалізм» та «сингуляризм» (атомізм), С. вважав неприпустимим стверджувати «реальність загальних понять (універсалій) без їх попереднього емпіричного знаходження, їх фактичної буттєвості. Звідси – необхідність суворої критичної оцінки їх співвідношення з частковими, сингулярними знаннями. Схилявся до метафізичного плюралізму, хоча в останні роки в його філософських поглядах посилювся релігійний мотив. Рішуче стверджував метафізичність (ірраціональність) історичних процесів, містичну природу держави та нації. Формував разом з Франком ідеологічну концепцію ліберального консерватизму. В останні роки С. працював над «Системою критичної філософії», але рукописи загинули.

ТАРЕЄВ Максим Матвійович (1867-1934) – релігійний філософ та богослов. Закінчив Московську Духовну академію, проф. морального богослов'я в цій академії. Осн. праці: «Основи християнства» (т. 1-4, 1908-10), «Філософія життя» (1916), «Християнська філософія» (1917). Розвивав філософію християнського антропоцентризму. Ця філософія ґрунтується на богословському дуалізмі благодатного і тварного буття, з яким пов'язаний антропологічний дуалізм і відчуття трагізму,

◆
С
•
Т
◆

що характеризує саму сутність людського життя. Разом з тим, поєднання двох начал – духовного і природного – є можливим, і відбувається воно в людському серці. Вважав неможливою «соціалізацію» християнства в будь-яких зовнішніх формах: воно реалізується у внутрішньому світі особистості, в її духовних установках і мотивах. Свобода має бути надана обом частинам людини, адже «свобода духу має точку опори тільки у свободі плоті». Відмітною рисою поглядів Т. є те, що він надавав центрального значення в таїні буття не людині як такій, а тільки християнину. Духовне життя є реальним, власне, тільки в християнстві, а отже, і основна подвійність в людині (духовного і природного) також реальна тільки в християнині. Уся система культури, а отже і все історичне буття для Т. – сфера «плоті», «єства», абсолютно протилежна духові. Т. будував систему християнського пізнання як «морально-суб'єктивного методу». Він відрізняв «знання», що встановлює об'єктивність у бутті, від «відання», яке є «безпосереднім переживанням дійсності, що висвітлюється свідомістю». Тому християнська філософія не може бути суто логічною системою, побудованою розумом, – вона є «розумом життя», своєрідним містичним вченням. За оцінкою С. Аверинцева, самотутня і далека від філософських домагань думка Т. випередила цілу низку тенденцій філософії життя, релігійного екзистенціалізму і діалектичної теології.

ТОЛСТОЙ Лев Миколайович, граф (1828-1910) – видатний письменник та мислитель. Автор численних художніх творів, у т. ч. відомих романів «Війна та світ» (1867-69), «Анна Кареніна» (1875-77), «Воскресіння» (1899). Основні релігійно-філософські твори – «Сповідь» (1884), «Про життя», «У чому моя віра» (1884), «Царство Боже – всередині вас» (1893, франц.; рос. вид. 1906) та ін. Т. не мав систематичної філософської освіти, але намагався побудувати власну релігійно-філософську (перш за все, етичну) систему, яка за своїм характером є системою містичного іманентизму. Основна моральна заповідь, яка узасадничує конкретну етику Т. – про «непротивлення злу силою». Ця заповідь впливає з «іншого, вищого виміру розумності», якій не відповідає видимому світу і фактично заперечує буденне життя (на цих позиціях згодом стали утворюватися в різних країнах «толстовські общини», виник рух «толстовства»). При цьому панморалізм Т. поєднується з граничним імперсоналізмом – категоричним

запереченням особистості. Особиста самосвідомість пов'язувалась ним виключно з тілесною відокремленістю, а тілесна сфера, у свою чергу, є – в душі феноменалізму А. Шопенгауера – примарним та нереальним буттям. «Розумна свідомість» є загальносвітовою, надособистісною силою. З цих позицій Т. заперечував безсмертя душі та індивідуальне воскресіння, що спричинило, зокрема, засудження його вчення офіційною церквою. Власне, глибоко сприймаючи християнську мораль, Т. заперечував християнські догмати, і навіть – божество Христа. Пориваючи з церквою, він водночас виступив і проти соціальних інститутів із позицій містичного анархізму. Держава, економічний устрій, соціальні відносини – все це, з точки зору Т., позбавлене будь-якого смислу та обґрунтування. Т. заперечував навіть родину. Він вдався до ідеології та практики «опрощення», тобто відкидання будь-яких умовностей світу та культури (слід відзначити в цьому зв'язку сильний вплив Ж.-Ж. Руссо). Тотальний етицизм розвився також у боротьбу з естетизмом. У праці «Що таке мистецтво» (1897-98) Т. заперечував будь-який зв'язок між добром і красою та стверджував, що «естетична насолода є насолодою нижчого порядку». Наука та філософія, як і мистецтво, піддавались ним безапеляційній критиці з точки зору їх відриву від питання про смисл життя людини. У цілому світогляд Т. характеризується абсолютизацією добра, що часто призводить до прямолінійного морального ригоризму і набуває всіх ознак раціоналістичної обмеженості, хоча й живиться глибинними містичними пошуками істинної релігії.

ТРУБЕЦЬКОЙ Євгеній Миколайович, князь (1863-1920) – релігійний філософ та філософ права, громадський діяч. Нар. в Москві. Брат *С. Трубецького*. Випускник юридичного ф-ту Московського ун-ту, проф. Київського та Московського ун-тів (курси з енциклопедії права та історії філософії права). Ініціатор книговид-ва «Путь» (1910-17) та ідеолог пов'язаного з ним релігійно-філософського руху. Довгий час знаходився під вирішальним впливом ідей *Вол. Соловйова*, якому присвятив велику монографію («Світогляд Вол. Соловйова», т. 1-2, 1913). У своїх осн. працях («Метафізичні припущення пізнання», 1917; «Сенс життя») намагався виправити соловйовську концепцію *всєдності* в питанні більш чіткого розрізнення «природного» і божественного світів. Сенс життя в Т. був не стільки етичною, скільки онтологічною

темою. Йшлося про допущення існування «безумовної свідомості» як необхідної передумови будь-якого акту нашої свідомості. Т. у своїй версії всеєдності наполягав саме на існуванні всеєдиної свідомості, а не всеєдиного суцього, шукаючи в цьому запоруку проти пантеїзму. Людське пізнання є неподільною, але незілляною єдністю думки людської й абсолютної. «Діяльністю всеєдиного Розуму є безпосереднє всевідання і всебачення, а ми завдяки йому бачимо, і разом з ним усвідомлюємо». Т. приймав соловйовську ідею про «абсолютне, що стає», але вважав, що світ не розкриває, а закриває Абсолют. Приймаючи ідею *Софії*, він критикував її розуміння іншими софіологами, вважаючи Софію не посередницею між Богом і творінням, а невід'ємною від Бога Силою Божою. Світ, за Т., не тотожний Софії, проте має в ній свій початок; ідея кожної створеної істоти не є її природою, а іншою, відмінною від цієї істоти дійсністю. Т. критикував слов'янофільський православно-релігійний месіанізм, доводячи, що в кожного християнського народу є своя національна специфіка в осяганні та втіленні істини Христа, проте це не дає жодному народу права заявляти про свою національно-релігійну виключність та обраність.

ТРУБЕЦЬКОЇ Микола Сергійович (1890-1938) – мовознавець, культуролог, етносоціолог. Син *С. Трубецького*. Закінчив Московський ун-т. Проф. Ростовського ун-та. З 1919 – в еміграції. Проф. Віденського ун-ту, один із теоретиків Празького лінгвістичного кола. Досліджував історію слов'янських та кавказьких мов, розробив принципи фонології. Один із засновників *євразійства* (програмна брошура «Європа і людство», Софія, 1920). Розглядаючи народ як «колективну особистість», Т. бачив вираження істинного самопізнання народу в самобутній і гармонійній національній культурі. Саме з прагненням до створення такої культури Т. пов'язує «істинний націоналізм» як «безумовний позитивний принцип поведінки народу», протиставляючи його різним видам «хибного націоналізму», в т. ч. – войовничому шовінізму і копіюванню іноземних зразків. Суттєвим в історії рос. культури Т. вважав вплив «туранського» елемента (угрофінських, тюркських, монгольських народів). Московська держава виникла завдяки татарському ігу, внаслідок «оправославлення» туранської за походженням державності.

Т. бачив рос. культуру в «симфонічній» єдності «багатонародної нації Євразії», стверджуючи, що «істинний націоналізм» кожного

окремого народу Євразії має поєднуватись із націоналізмом загальноєвразійським, тобто з євразійством: «Національним субстратом тієї держави, яка раніше називалась Російська імперія, а тепер називається СРСР, може бути лише вся сукупність народів, які населяють цю державу, і розглядається як особлива багатонародна нація, і в цій якості має свій націоналізм». Звільнення Росії від більшовизму, на думку Т., може призвести до її колоніального підкорення Заходу.

ТРУБЕЦЬКОЙ Сергій Миколайович, князь (1862-1905) – релігійний філософ і громадський діяч. Нар. в Калузі. Брат *Є. Трубецького*. Випускник історико-філологічного ф-ту, згодом проф. Московського ун-ту, в 1905 обраний його ректором, але за кілька тижнів після цього помер. Співредактор журналу *«Вопросы философии и психологии»*. Філософські погляди сформувались під впливом ідей *О. Хом'якова*, *Ф. Достоєвського*, особливо – *Вол. Соловйова*. Магістерська дисертація «*Метафізика в Стародавній Греції*» (1890) та докторська «*Вчення про Логос в його історії*» (1900, надрук. у 1906) свідчать про видатний талант Т. як історика філософії.

У власних філософських побудовах Т. виступав послідовником *філософії всеєдності* Соловйова, доповнюючи її низкою оригінальних ідей. Прикметною рисою філософії Т. була єдність гносеології, онтології та етики. Свою філософську концепцію Т. називав «конкретним ідеалізмом», протиставляючи її «відстороненому» (типа гегелівського) ідеалізму. У статті «*Про природу людської свідомості*» (1891) розвинув вчення про «соборність» свідомості, намічене ще ранніми слов'янофілами. Розрізняючи поняття «особистість» та «індивідуальність», Т. виходив з того, що «немає свідомості абсолютно суб'єктивної; немає абсолютно ізольованих сфер свідомості». Обґрунтовуючи свій «метафізичний соціалізм», Т. доводив, що метафізична природа свідомості передбачає зануреність будь-якої «окремої» свідомості (окремої людини) в якійсь «вселенській свідомості». Він прийшов до визнання «вселенської свідомої організації», яка здійснюється в природі й містить у собі загальну норму окремих свідомостей та начало, що їх творить. При цьому Т. відокремлював поняття «універсальний суб'єкт» від поняття «Абсолют» чи «Бог», наближаючись до софіологічної конструкції, або ідеї Світової Душі (проте детально *софіологію* не розробляв).

У праці «Засади ідеалізму» (1896) Т. захищав «умоглядний ідеалізм у метафізиці», наближаючись до гегелівських конструкцій тотожності мислення та буття. Проте підкреслював, що «перехід від вічної ідеї до індивідуального суб'єкта з необхідністю є ірраціональним». Поруч із чуттєвістю і думкою визнавав віру як здатність безпосереднього схоплення суцього у всій його конкретності. Поєднання трьох шляхів пізнання обґрунтовувалось Т. за допомогою «закона універсальної співвідносності» в бутті, який висуває відношення як основну категорію свідомості й суцього, і передбачає єдність у розбіжності, універсальну *всеєдність* духу і думки з реальним буттям. Звідси в Т. впливала логічна необхідність поняття «Абсолют» як надвідносного джерела будь-якого відносного буття. Повна істина полягає у визначенні суцього як «абсолютної всеєдності», «всеєдиного конкретного буття», в якому всі сторони суцього знаходяться в необхідному співвідносному зв'язку. Всі реальні об'єкти виявляються взаємодіючими індивідуальними центрами (монадами), які об'єднані в одному світовому суб'єкті. В ідеалі *соборності* мають співпадати релігійні, моральні й соціальні начала. Ідея соборності в Т. виступає альтернативою як індивідуалізму, так і колективізму соціальних вчень.

ФЕДОРОВ Микола Федорович (1828-1903) – релігійний мислитель. Нар. в Москві. Навчався в Рішельєвському лицей в Одесі. Працював вчителем, бібліотекарем, зокрема – в Румянцевському музеї, де прославився своїм творчим ставленням до бібліотечної справи. Вів аскетичний спосіб життя. Майже нічого не друкуючи при житті, розвивав «філософію загальної справи», яка справила велике духовне враження на таких людей, як *Ф. Достоевський, Л. Толстой, Вол. Соловійов*. Вибрані статті та уривки зібрані й надруковані його учнями під назвою «Філософія загальної справи» (т. 1-2, 1906-13). У світогляді Ф. своєрідно поєднувалось справжнє християнське натхнення з мотивами натуралізму і «просвітницької» віри в силу науки і розуму. Ф. проголосив необхідність «проективного» ставлення до історії, підкреслюючи, що філософія повинна з пасивного умоглядного пояснення суцього стати активним проектом того, що повинно бути. Це стосується як суспільства, так і природи – людство покликано бути знаряддям Божим у справі врятування світу. Людина, здатна пізнавати природу, має володіти нею і перетворювати «хаос буття на космос».

Між іншим, Ф. підносив працю як засіб перетворення людини. Він вкрай критично ставився до сучасної цивілізації, вбачаючи в ній лише «небратські відношення» між людьми і служіння війні. Але особливу непримиренність у нього викликало найбільше зло – факт людської смерті. Ф. вважав, що загальне воскресіння, обетоване християнством, може бути справою не тільки трансцендентною, але й іманентною, тобто після воскресіння Христа це є справа практичної діяльності всіх християн. Тут Ф. переходить до містично-утопічних проєктів, побудованих на ідеях перетворюючої сили розуму, людини як творця. Свідоме управління еволюцією, вищий ідеал одухотворення світу розкривається у Ф. в послідовній низці завдань: це регуляція «метеоричних», космічних явищ; перетворення стихійно-руйнівного ходу природних сил у свідомо спрямований; створення нового типу організації суспільства на ґрунті синівсько-родинної свідомості; робота над подоланням смерті й перетворенням фізичної природи людини, яка має об'єднати всіх людей без виключення; безконечна творчість безсмертного життя у Всесвіті. Ф. вважав, що катастрофічний фінал світової історії не є наперед заданою Богом необхідністю – рай і Царство Небесне створюються на землі самими людьми. Вершиною фєдорівського проєкту виступає ідея загального воскресіння і перетворення, яку він викладав і в природничонауковому, і в релігійно-християнському аспектах. Фактично Ф. ставив завдання на підставі встановлення спадкоємного, генетичного коду усього людства відновити минулі покоління людей у всьому багатстві їхньої унікальної самосвідомості. Ф. започаткував цілу течію т. зв. космічної філософії, або *космізму російського*.

ФЕДОТОВ Георгій Петрович (1886-1951) – історик, філософ, публіцист. Навчався в Петроградському ун-ті, Єні, Італії. Юнаком брав участь у марксистському русі, але згодом повернувся до релігійного світогляду. Проф. Саратівського ун-ту. З 1925 – в еміграції. Проф. Богословського ін-ту в Парижі, православної семінарії в Нью-Йорку. Керівник журналу «Новый град». Велику увагу Ф. приділяв історіософії, зокрема – есхатологічним концепціям. Ф. відкидав дві крайні позиції есхатології та культури – концепцію безконечного прогресу секуляризованої Європи Нового часу і концепцію фатального кінця насильницької, позалюдської та позакультурної есхатології. За Ф., думка про

кінець історії, як і факт невідвортної особистої смерті, може стати як джерелом постійної перевірки совісті, поглиблення досвіду, так і джерелом зневіри, безнадійності, дезінтеграції. Есхатологія Ф. передбачає вищий ступінь соціальної дисципліни і відповідальності, вимагає завжди бути на своєму місці, де б людина не була. У Божому задумі історії, в самому її складі міститься людська свобода, яка надає історії непередбачуваності.

ФІЛОСОФІЯ ВСЕДНОСТІ – див. *Всеодности філософія*.

ФІЛОСОФІЯ СРІБНОГО ВІКУ – див. *Срібного віку філософія*.

ФІЛОСОФСЬКІ ТА РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТОВАРИСТВА В РОСІЇ. Піднесення рос. філософії наприкінці ХІХ – на поч. ХХ ст. відбувалось, зокрема, у формі діяльності численних Ф. р.-ф. т. Першим і провідним було **Московське психологічне тов-во** (Психологічне тов-во при Імператорському Московському ун-ті), створене в 1885 за ініціативою проф. М.М. Троїцького. Назва була визначена пануючою на той час думкою про виключну роль психології як філософської дисципліни. Проте вже з приходом на пост голови *М.Я. Грота* (1887) в діяльності тов-ва починає переважати суто філософська проблематика. Більше того, воно перетворюється на один із центрів культурного життя столиці. Його членами були всі провідні філософи (*Вол. Соловйов, Л.М. Лопатін, кн. С.М. Трубецької, кн. Є.М. Трубецької, С.М. Булгаков, М.О. Бердяєв, М.О. Лосський, С.Л. Франк* та ін.), видатні психологи та психіатри, а також знані математики, природничники, історики, юристи. Іноземними членами тов-ва були А. Бергсон, В. Віндельбанд, В. Вундт, Е. Гартман, Г. Гельмгольц, Г. Геффдінг, У. Джемс, Х. Зігварт, Г. Спенсер, Е. Целлер та ін. Основними формами діяльності тов-ва були: проведення відкритих або закритих засідань з обговоренням доповідей; видання часопису «*Вопросы философии и психологии*»; видання «Трудов» та «Изданий Московского психологического общества», серед яких – збірки доповідей на засіданнях тов-ва (напр., «Про свободу волі», 1889) та переклади філософської класики (Спіноза, Ляйбніц, Кант, Куно Фішер та ін.). З 1899 у тов-ві головував Л.М. Лопатін, у 1920 його очолив *І.О. Льїн*. Тов-во припинило свою діяльність у 1922.

Санкт-Петербурзьке філософське тов-во (Філософське тов-во при Імператорському Санкт-Петербурзькому ун-ті) створене в 1897, хоча вперше ініціювалось ще в 1889 *Е. Радловим*, Вол. Соловйовим та ін. Іоловою обраний проф. *О.І. Введенський*. У роботі тов-ва активну участь брали *С.О. Алексєєв*, *І.І. Лапшин*, В.М. Бехтерев, М.О. Бердяєв, *С.І. Гессен*, А.В. Карташов, Я.М. Колубовський, М.О. Лосський, *Д.С. Мережковський*, Е.Л. Радлов, *П.Б. Струве*, М.І. Туган-Барановський, Д.В. Філософов, С.Л. Франк, Ф.І. Щербатський. Видавало «Труди Санкт-Петербурзького філософського общества» (переклади класики). Якщо в Московському психологічному тов-ві переважав напрямок, який прагнув розробляти православну рос. філософію, то Санкт-Петербурзьке філософське тов-во тяжіло до обговорення проблем, близьких до західноєвропейської філософії. Після перерви в 1918-21 відновило свою роботу під головуванням Е. Радлова. Видавало часопис «Мисль» (вийшло 3 номери в 1922), планувалось видання творів Платона (вийшли частково), Ніколи Кузанського, Іоанна Скота Еріугени. Проте поступово після 1922 діяльність тов-ва припиняється.

Поруч з більш академічними ун-тськими Ф. т. на поч. ХХ ст. набули поширення більш різноманітні за складом та формами роботи Р-ф. т. Їх попередником стали Релігійно-філософські зібрання в Санкт-Петербурзі (1901-03), ініційовані Д. Мережковським та З. Гіппіус і полуофіційно дозволені обер-прокурором Синоду К.П. Победоносцевим. Серед засновників також – єп. Ямбурзький Сергій (Старгородський, у майбутньому – патріарх), В.А. Тернавцев, *В.В. Розанов*, В.С. Миролюбов. Активну участь брали А.В. Карташов, В.В. Успенський, М.О. Новосолов, Н.М. Мінський та ін. Метою зібрань було обговорення представниками інтелігенції, церковних кіл та уряду нагальних проблем релігійного відродження в Росії. Протоколи зібрань друкувались у часопису «Новый путь». Зібрання були припинені рішенням Синода.

Московське релігійно-філософське тов-во пам'яті Володимира Соловйова діяло в Москві в 1905-18. Напрямок діяльності тов-ва визначали, головним чином, кн. Є.М. Трубецькой та С.М. Булгаков, а також меценатка М.К. Морозова. Офіційним головою був Г.А. Рачинський. В його роботі брали участь також М.О. Бердяєв, *В.Ф. Ери*, С. Котляревський, Л.М. Лопатін, свящ. Н. Поспелов, А.В. Єльчанинов, В.П. Свінцицький, *П.О. Флоренський*. На засіданнях

виступали С. Аскольдов, А. Бєлий, В. Зєньковський, В'яч. Іванов, С. Франк, Л. Шєстов та ін. У березні 1907 при тов-ві було відкрито Вільний богословський ун-т. У 1910 під егідою тов-ва засновано книговид-во «Путь», основною метою діяльності якого було видання оригінальних творів рос. філософів. Зокрема, вийшли дві тематичні збірки, присвячені Вол. Соловйову та Л. Толстому, а також твори М. Бердяєва («Філософія свободи», «О.С. Хом'яков»), С. Булгакова («Два града», «Філософія господарства»), В. Ерна («Г.С. Сковорода. Життя і вчення», «Боротьба за Логос»), Є. Трубецького («Метафізичні передумови свідомості», «Світогляд Вол. Соловйова»), П. Флорєнського («*Стовп і утвердження істини*») та ін. У цілому Московське Р.ф. т. та вид-во «Путь» уособлювали т. зв. неослов'янофільський напрямок у розвитку рос. філософії поч. ХХ ст. Наступниками тов-ва стали створені за ініціативою М. Бердяєва Вільна академія духовної культури (Москва, 1919-22) та Релігійно-філософська академія (Бєрлін, з листопада 1922).

Релігійно-філософське тов-во в Санкт-Петербурзі (Петрограді) – діяло в 1907-17. Серед засновників й активних учасників – свящ. К. Агєєв, С.О. Алексєєв, М.О. Бердяєв, С.М. Булгаков, А.В. Карташов, В.В. Розанов, П.Б. Струве, В.А. Тернавцев, С.Л. Франк.

З 1905 діяло також **Київське релігійно-філософське тов-во**, головою якого з 1911 був В.В. Зєньковський.

ФЛОРЕНСЬКИЙ Павло Олександрович (1882-1937) – релігійний філософ, вчений-єнциклопедист. Нар. в м. Євлах (Азербайджан). Закінчив фізико-математичний ф-т Московського ун-ту та Московську духовну академію, в 1911 прийняв сан священика. Редагував журнал «Богословский вестник». Осн. твір – «*Стовп і утвердження істини*» (1914), крім філософсько-богословських робіт мав твори з математики, геометрії, фізики, мистецтва, – за різноманітність сфер діяльності його навіть називали «рос. Леонардо». Після революції Ф. не відмовився від своєї світоглядної позиції й не емігрував, працював у різних радянських установах (комітет з електрифікації, проф. Вищих художньо-технічних майстерень та ін.), але згодом був репресований. Навіть у засланні не залишав наукових занять – наприклад, досліджував вічну мерзлоту в сибірському таборі. Розстріляний на Соловках у 1937.

Метафізику Ф. не можна відокремити від його богослов'я – розгортання православних догматів про Трійцю, Боголюдство та Церкву.

Втім, у деяких пунктах Ф. доволі вільно обходився з православною догматикою, зокрема – в ученні про *Софію*. Спираючись в гносеології на ідею антиномізму істини, що вищливає з поєднання розумної інтуїції та подвигу віри (органом якої є серце), Ф. багато уваги приділяв розробці космології. Йому притаманне яскраве почуття космосу як живого цілого (віталізм). Тварність буття не заперечує невичерпну міць природи, її реальність. Виходячи із соловйовської концепції всеєдності, він стверджував єдність всієї тварі в Богові, сприймаючи це як висхідну концепцію православної Церкви.

Одночасно Ф. підкреслював відмінність своєї позиції від соловйовської, уникаючи навіть терміна «всеєдність». Якщо у *Вол. Соловйова* всеєдність виступала принципом побудови спекулятивної філософської системи традиційного новоевропейського типу, то Ф. тяжів, з одного боку, до давньогрецьк. моделей, а з іншого – до сучасних структурно-семіотичних підходів. Не випадково таку велику увагу він приділяв різним філологічним аналізам. Наприклад, розглядаючи грецьк. дієслова, що означають «любов», він обґрунтовував ідею існування ступенів, градацій цього почуття, а на цій підставі – існування градацій самої всеєдності, яка мислиться як ієрархія ступенів (концентричних оболонок) зв'язності та єдності, «єдиносущія»; при цьому любов виступає найважливішою онтологічною характеристикою – силою, якою встановлюється і тримається всеєдність.

«Стовп і утвердження істини» Ф. писав як теодицею, яку він розумів, щоправда, дещо своєрідно – не стільки як виправдання Бога за поширене у світі зло, скільки як виправдання Бога як такого, як існуючого істинного спасителя, тобто власне виправдання віри і шлях людини до Бога. Побудовану теодицею він доповнив у наступних творах (перш за все, в незакінчених «Вододілах думки» – збірці статей і лекцій, написаних переважно на поч. 20-х) антроподицеєю, вченням про світ і людину в їх причетності до Бога. Пізніє вчення Ф., яке він називав «конкретною метафізикою», належить до роду філософського символізму. Ним утверджується конкретна виразність духовного в чуттєвому, ноумена у феномені. У світлі цієї конкретності немає ані чистого буття, ані чистого мислення, замість них – цілісна символічна реальність. Буття є Космос і Символ – така формула онтології Ф. Крім того, що духовне тут виражено сповна в чуттєвому, воно й як таке постає гранично наочним, конкретним. Світ духовний

максимально уподібнений світу фізичному і, зокрема, наділений просторовістю, тільки з оберненою перспективою.

Конкретна метафізика Ф. у багатьох темах перешітається з пізнішою семіотикою (знак і значення, конкретність, форма, організація, комунікація), але відрізняється від неї своїми релігійно-онтологічними підвалинами, своєю «постійною настановою на світ як ціле». Це – символізм, що конструктивно втілює принцип усюдисущої духовності, розгорнувши опис природи і людини в термінах енергійних символів. Розглядаючи комунікативну і пізнавальну роль символів, філософ класифікував їх за родами почуттів, перш за все поділяючи на символи зорові (ікона, зображення) і слухові (Ім'я Боже, ім'я і слово). Багато уваги Ф. приділяв аналізу слова, розглядаючи його як саму реальність, яка ним висловлюється. Називаючи при цьому слово символом, Ф. розумів під символом «буття, яке є більшим за самого себе».

Отже, суттєвою рисою філософського світогляду Ф. є його онтологічний символізм. З точки зору Ф., за матеріально-емпіричним «тілом» символу стоїть вища духовно-смилова реальність, органічно «зрошена» з цим тілом, і лише завдяки йому доступна нашій свідомості. Символи – це органи нашого спілкування з реальністю, за їх допомогою ми стикаємось з тим, що було відрізано від нашої свідомості. «Зображенням ми бачимо реальність», а іменем – чуємо її; символи – це отвори, пробиті в нашій суб'єктивності. Ця онтологічно-символічна метафізична установка обґрунтувала блискучі дослідження Ф. із символіки імені, кольору, музики, числа, а також символізму рос. православного іконопису.

Ф. чітко означав свій філософський метод як метод діалектичний. Діалектика, за його визначенням, є думкою про реальність, яка рухається разом із реальністю та її пізнанням. Це не саморух поняття, а пошуки за допомогою розуміння руху реальності, який відбувається як вільний саморозвиток ідеї. Цей вільний розвиток не піддається всеохоплюючому визначенню – і гегелівська форма троїчності тут є, хоча й фундаментальною, але не єдиною чи остаточною (що доводять, зокрема, пошуки філософами вседності «четвертої іпостасі» – Софії).

ФЛОРОВСЬКИЙ Георгій Васильович (1893-1979) – філософ, історик та богослов. Нар. в Єлізаветграді (нині – Кіровоград).

Випускник Одеського ун-ту. З 1920 – в еміграції. Стояв у витоків *євразійства*, але згодом відійшов від цієї течії, перетворившись на одного з найдотепніших критиків (стаття «Євразійська спокуса», 1928). У 1932 прийняв сан священника. Проф. Православного богословського ін-ту в Парижі, проф. і декан Свято-Володимирівської духовної академії в Нью-Йорку, проф. Гарвардського і Принстонського ун-тів. Активний учасник екуменічного руху (один із засновників Всесвітньої ради церков). Досліджував грецьк. патристику («Східні отці церкви IV ст.», 1931), а також рос. релігійну думку («Шляхи російського богослов'я», 1937). В історичних дослідженнях шукав відповіді на питання про співвідношення світської філософії та богослов'я. Еволюціонував до більшої ортодоксальності традиційного православного богослов'я. Негативно ставився до софіологічних конструкцій та концепції *вседності*. Наслідуючи П. Новгородцева, у статті «Метафізичні передумови утопізму» (1926) піддав блискучій та глибокій критиці утопізм як намагання суцільної раціоналізації суспільного життя.

Ф. відстоював необхідність єдності філософської та релігійної істини, взаємодії та взаємодоповнення філософії та богослов'я. Тому він критикував вільну релігійну філософію (Вол. Соловйова, М. Бердяєва, П. Флоренського, С. Франка) за відрив від церковно-догматичної традиції. З іншого боку, Ф. відстоював ідею необхідності історичного розвитку християнського богослов'я, намагався показати можливість сучасної інтерпретації догматів і сучасного прочитання спадщини отців Церкви. Основною ідеєю богословствування Ф. стала ідея історизму, тобто прагнення зрозуміти християнство і християнський догмат в їхній історичній конкретності та глибокому сучасному значенні, як форму осмислення історії та своєрідного поклику до історичного творення і втілення християнських цінностей.

Важливим принципом філософсько-богословських поглядів Ф. стало угвердження особистої свободи людини і безумовної значущості кожного її вчинку і усього життя в цілому. За всієї очевидної залежності людини від природи та суспільства, у своїй глибинній сутності вона є вільною, і реалізація цієї свободи у творчій дії, у вчинку, в історичному подвигу робить життя осмисленим. Свободу особистості Ф. виводить з ідеї творення – творення з нічого. Особистість постає як вільний тварний центр світу – світу, який має негативну самостійність відносно Бога, опирається його впливу, породжує зло.

ФРАНК Семен Людвигович (1877-1950) – видатний релігійний філософ. Нар. в Москві. Навчався в Московському ун-ті. Юнаком брав участь у революційному русі, але швидко відійшов від нього. Приват-доц. Петербурзького, проф. Саратівського і Московського ун-тів. З 1922 – у вимушеній еміграції. Проф. Релігійно-філософської академії та Російського наукового ін-ту в Берліні, а також Берлінського ун-ту. Як пише *В. Зеньковський*, «за силою філософського зору Ф. без коливань можна назвати найвидатнішим російським філософом узагалі». Осн. праці: «Предмет знання» (1915), «Душа людини» (1917), «Сенс життя» (1926), «Духовні основи суспільства» (1930), «Незбагненне» (1939), «Світло в темряві» (1949), «Реальність і людина. Метафізика людського буття» (1956). Абсолютний реалізм Ф. у загальній картині філософського дискурсу ХХ ст. вимальовується не тільки як один із варіантів рос. школи *всеедності*. Це філософська система, яка вкорінена в загальноєвропейську традицію неоплатонізму (своїми найбільшими вчителями Ф. вважав Ніколу Кузанського та Плотіна) і стоїть поруч із найвпливовішими системами-сучасниками, такими як філософія життя, інтуїтивізм, феноменологія.

Першим кроком філософа було намагання розв'язати основну гносеологічну проблему можливості пізнання, проблему трансцендентного. Ф. йшов шляхом подолання суб'єктивістських і психологічних мотивів філософії Нового часу та ХІХ ст., відкидаючи за непридатністю й наївно-матеріалістичні підходи. Він просувався в напрямку ствердження принципової єдності суб'єкта й об'єкта пізнання, – єдності, яка тільки й дає змогу включити трансцендентне в коло іманентного. При цьому у Ф. не йшлося про тотожність буття і свідомості, в якій буття поглинається свідомістю. Йшлося про те, що суб'єктивність не обмежується свідомістю – сама наявність свідомості є ознакою її об'єктивності, її приналежності до буття, що пізнається. В акті інтенціональності, спрямованості свідомості на предмет, справді виникає протистояння трансцендентного та іманентного, – але це протистояння виникає тільки на підґрунті первісної єдності, належності свідомості до буття і потенційно повного володіння цим буттям, яке (володіння) частково актуалізується в процесі пізнання.

Онтологічний напрямок гносеології виводив Ф. до розгляду буття, реальності не тільки як предмета знання, але й як самостійної та центральної філософської проблеми. При цьому філософ проводив

виразну межу між двома онтологічно-гносеологічними рівнями буття – предметним буттям і буттям абсолютним. Це начебто одне й те саме, адже абсолютне буття як всеєдність охоплює собою все, у т. ч. предметне буття. Водночас, предметне буття як те, що протистоїть нашій свідомості й досягається нею за допомогою законів мислимості, є чимось іншим, ніж абсолютне буття, до якого ми самі належимо, і яке підвладне тільки інтуїції, або живому знанню. При цьому предметне буття зовсім не виступає як продукт нашої свідомості, її власна конструкція, – воно, безумовно, має об'єктивний характер. Але рівень його онтичності, за Ф., не є останнім і вичерпним. Вузьке коло «даного» завжди оточене безмежним простором «того, що є», і будь-яка конкретно-матеріальна чи духовна об'єктивна дійсність включена в коло неосяжної реальності, в якій збігаються категорії матеріального та ідеального, а разом з тим – і будь-які протилежності. *Онтологізм* Ф. близький «фундаментальній онтології» Гайдеггера своєю увагою до безпосереднього буття, яке розкривається в досвідомому *sein*, «я есмь». Розрізнення двох рівнів буття – реальності та об'єктивної дійсності – можна порівняти з гайдеггерівським розрізненням буття і сущого.

Абсолютне буття, або всеєдність, за Ф., має металогічний характер, тобто не може бути досягнуте за допомогою законів формально-логічного мислення. Це не означає його недоступності нашій свідомості взагалі, – воно доступне їй безпосередньо, тобто не через мислення, а через буття. Це означає усвідомлення неосяжності – усвідомлення, яке є досяганням, але саме досяганням неосяжності. Основною характеристикою абсолютного буття, за Ф., є також його потенційність. Воно – єдність спокою і становлення, – так само, як і єдність єдності та множинності, що дозволяє трактувати абсолютне буття не тільки в категоріях трансфінитності (нескінченності) та трансдефінітності (невизначальності), але й розглядати його як конкретно-індивідуальне, як безконечне продовження творіння, яке безконечно породжує, а не поглинає індивідуальність.

Незбагненне є реальністю, що сама себе відкриває. Ми усвідомлюємо самих себе лише як самоодкровення буття в нас. Таким чином, світ предметний (із сферою ідей) і світ самосвідомості разом вишикають з певного загального першоджерела. Тим самим утверджується метафізичний монізм буття, в якому збігаються протилежності – такий методологічний підхід Ф. назвав антиномічним монодуалізмом.

Два онтичних рівня буття підкоряються двом видам знання – предметному знанню та інтуїції, або живому знанню. При цьому, як між онтичними, так і між гносеологічними рівнями буття не має межі як провалля трансцендентності. Предметне знання та інтуїція є взаємозв'язаними рівнями знання – предметне знання виростає з інтуїції, стає можливим лише на її підставі як друге (логічне) визначення на підґрунті першого (металогічного) визначення реальності. Інтуїція розглядається Ф. не тільки і не стільки як випадкове і короткотермінове осяяння, а тим більше не як смутне ірраціональне переживання, – це надраціональна конкретність, яка долає протистояння раціональності та ірраціональності, і яка є самим життям, єдністю мислення і переживання, здатністю вживання суб'єкта в об'єкт на підставі їх первісної єдності, – завдяки чому тільки й стає можливим понятійне осмислення об'єкта, яке, втім, залишається завжди неповним.

Людина за цією філософією не може бути зведена ані до чистої свідомості, ані до сукупності біологічного та соціального. Ф. ставив антропологічне питання як питання філософської психології – питання про людську душу як конкретну єдність, що пізнається методом самопізнання. Людина є абсолютною реальністю – і водночас не є абсолютною реальністю, адже є тільки її часткою, але саме такою, яка може усвідомлювати себе як частину абсолютної реальності. Через комплекс тіла, душі та духу людини проходять ті самі зв'язки та протилежності трансцендентного та іманентного, реального та ідеального, об'єктивного і суб'єктивного, вічного і тимчасового і т. ін., – які стають саморозкриттям всеєдності в конкретному бутті, або буттям, яке само себе переживає. При цьому людина не виступає як простий ретранслятор життя всеєдності, як пасивне знаряддя її самозадоволення, – кожна людина є конкретною індивідуальністю, і в цій якості саме й виступає як співтворець того безконечного творіння, яким є буття всеєдності.

Ф. багато уваги приділив усвідомленню моменту *соборності* в природі людини. Розгортаючи діалектику «Я» і «Ми», він стверджував, що категорія «Ми» первинна – але не більш, не менш, ніж «Я». «Я» не існує до зустрічі з «Ти» – явище зустрічі з «Ти» саме і є тим місцем, в якому вперше в справжньому змісті виникає саме «Я». Буття «Ми» має тенденцію відчужуватися від світу, вrostати в предметний світ, виступати як зовнішня, сама по собі існуюча реальність. Оречевлення «Ми» з'єднує раціональне й ірраціональне, тому воно трансра-

ціональне. Це є соборність, що лежить в основі будь-якого об'єднання людей. Соборне ціле, частиною якого почуває себе особистість, саме по собі є живою особистістю, єдиним збірним організмом Боголюдства, єдиною вічною всесвітньою Людиною.

Паралельно з М. Шелером Ф. вдався до розробки філософської антропології, однією з ключових тем якої стало вчення про симпатію і любов. Коротко його можна сформулювати в п'яти основних позиціях. По-перше, любов виступає як шлях трансцендування, виходу особистості за межі своєї замкненості та можливість приєднатись до іншого, яку утворює належність кожної особистості до єдиної абсолютної духовної реальності. По-друге, любов розглядається як інтенція на духовну серцевину іншої особистості, яка є разом з тим її головною цінністю. Любов – це «безпосереднє сприйняття абсолютної цінності любимого». По-третє, любов є служінням – «пастям служіння іншому», яке осмислює для нас, між іншим, і всі страждання і хвилювання, які спричиняє нам це служіння. По-четверте, будь-яка любов є формою релігійної любові, а у своєму абсолютному ідеалі вона «переступає межі емпіричного світу і повертає нас у лоно безконечності». Нарешті, по-п'яте, любов виступає матеріальним обґрунтуванням практичної позиції людини у світі, в суспільстві, тією силою, яка долає розбіжність між «своїми» і «чужими», «другом» і «ворогом». Ця метафізична позиція багато в чому визначала і політичні погляди Ф.

Ф. розробив оригінальну метафізику суспільства. Єдину реальність суспільного буття він розглядав як двоєдину, тобто таку, що має два прошарки – внутрішній та зовнішній. Внутрішній – це соборність, внутрішня духовно-містична єдність багатьох «Я», справжня стихія «Ми». Зовнішній – це суспільність, де «Я», тобто особистості, з'являються індивідуально та відокремлено. Подвійність суспільства впливає з подвійності людської натури, а саме з внутрішньо-інтуїтивного та зовнішньо-тілесного відношення людини до буття. Вчення про подвійну, духовно-тілесну натуру людини дуже ретельно розроблене в християнській філософсько-богословській традиції. Але Ф. належить чи не найбільш глибоке та обґрунтоване вчення про подвійний характер суспільства, який співвідноситься із відповідною властивістю людини. Основними чинниками побудови суспільства є сили свободи, солідарності та служіння, серед яких остання – а саме, служіння Богу, – розглядається як вище право людини, на якому тільки й можуть

базуватись всі інші «природні» права. Ф. розробив релігійну версію природноправової теорії, а також виступив одним із найяскравіших у ХХ ст. критиків соціально-політичного утопізму і розвинув філософське обґрунтування ідеології ліберального консерватизму.

ХОМ'ЯКОВ Олексій Степанович (1804-1860) – релігійний філософ, публіцист, один із засновників *слов'янофільства* (стаття «Про старе і нове», 1839). Нар. в Москві. У центрі філософського світогляду Х. – ідея *соборності* (кафолічності) християнської Церкви. Церква, за Х., – це духовний організм, втілений у видимому (історичному) тілі. Усі члени Церкви органічно поєднані один з одним. Видима Церква існує остільки, оскільки вона підкоряється невидимій Церкві, тобто Духу Божому; вона є його виявом. Отже, єдність Церкви є «єдністю численних членів у живому тілі». На цій підставі Х. критикував католицизм, вважаючи, що Церкві не потрібен зовнішній авторитет, вона не має іншого глави, крім Христа. З іншого боку, Х. виступив із критикою протестантизму на тій підставі, що свобода належить Церкві як цілому, а не її окремим членам, які тільки в Церкві знаходять себе і свою свободу. Отже, соборність є поєднанням єдності та свободи, і це притаманно, за Х., тільки православ'ю, адже католицизм – це єдність без свободи, а протестантизм – свобода без єдності.

Начало соборності Х. поширював не тільки на природу Церкви, але й на суспільство в цілому, на людину та її пізнання. Соборність розглядалася ним як загальний метафізичний принцип побудови буття, який силою любові об'єднує множинність у «вільну і органічну єдність» (на відміну від «асоціації» як формального поєднання різних елементів). У гносеології Х., разом з *І. Киреевським*, розвивав вчення про живе знання. Пізнавальний процес складається з трьох стадій: 1) віра, тобто живе знання, яке не потребує доказів, і є не тільки сприйняттям, а й проникненням у дійсність, єдністю суб'єкта і об'єкта; 2) розсудкове (логічне) мислення; 3) «цілісний розум» – соборне пізнання і осягання соборної істини. За Х., пізнання істини не є функцією індивідуальної свідомості, а належить Церкві (тільки якщо вона зберігає свободу, а не нав'язує цю істину зовнішнім авторитетом).

Протиставлення «соборності» і «асоціативності» виступає в історіографії Х. антитезою «істинного братерства» і «умовного договору». Він розглядав світову історію (у великому незакінченому творі, відо-

❖
Ф
•
Х
❖

тому як «Записки про всесвітню історію», або «Семіраміда») як історію народів, кожен з яких має свій неповторний характер, і є своєрідною колективною особистістю. При цьому витоки національної історії пов'язані з перевагою «асоціативного» чи «соборного» начала. За цією ознакою Х. зводив усі світові релігії та культури до двох типів – «кушитського» (покірність необхідності, релігійний магізм тощо) і «іранського» (вільна стихія духу, особистості, творче начало і моральна самосвідомість). Духовна історія людства постає як багатоваріантна боротьба «іранства» з «кушитством». Специфічний характер рос. історії пов'язується з православ'ям та обцинним началом як основою суспільного устрою.

ЧААДАЄВ Петро Якович (1794-1856) – філософ і публіцист. Нар. в Нижегородській губ. Зазнав впливу Шеллінга, з яким познайомився особисто під час закордонної подорожі. Автор «Листів про всесвітню історію» (відомі як «Філософічні листи», написані франц. в 1829-31). Оприлюднення першого з них у журналі «Телескоп» (1836) призвело до закриття журналу і оголошення автора божевільним. Інші листи, а також написана ним заради виправдання «Апологія божевільного», друкувались вже після смерті мислителя.

Система Ч. є філософсько-богословською побудовою філософії історії та філософії культури. Його основна ідея – ідея Царства Божого, яке розуміється в історичному втілення як Церква. Церква є основою християнства і морального закону, її призначення – дати світу християнську цивілізацію. При цьому, чим сильніше відчуває Ч. релігійний сенс історії, тим переконливіше стверджує відповідальність і свободу людини. Людина одним боком належить природі, іншим – підноситься над нею. Це вище начало формується завдячуючи соціальному середовищу, яке Ч. розуміє як включеність індивідуального розуму в колективний, у «світову свідомість», «океан ідей», до якого ми постійно долучаємось, і в якому знаходиться моральний закон. Ч. засуджував індивідуалістичну ідеологію, відокремленість людини від світового цілого, від «вищої свідомості».

Історичне буття розглядається як особлива форма буття, в якому кожен народ є моральною особистістю. Ч. формулював христоцентричне розуміння історії (невіддільність християнства та історичного буття) і відстоював ідею провіденціалізму – здійснення смислу історії

Божою волею. Знаряддям цієї волі виступає Церква. Але релігійна єдність історії передбачає єдність Церкви. На цій підставі Ч. схвалював провіденціальну роль католицької Церкви, яка здійснює таку єдність, і, відповідно, критикував православ'я, що й спричинило невдоволення влади. Критикуючи Росію, Ч. відстоював моральний ідеал істини на противагу «квасному» патріотизму: «Чудова річ – любов до Батьківщини, але є дещо більш прекрасне – любов до істини. Любов до істини прекрасніша, ніж любов до Батьківщини... Краще бичувати свою Батьківщину, засмучувати та принижати її, тільки б її не обманювати». Втім, вважаючи, що досі Росія виконувала тільки завдання дати іншим урок, як не треба жити, Ч. очікував, що в майбутньому вона ще виконає вищу духовну місію. Історіософію Ч. можна розглядати як ранній варіант *західництва*, проте фактично його вплив на становлення рос. філософії (перш за все, в постановці проблем історичної долі Росії) був значно ширшим і глибшим.

ЧЕЛПАНОВ Георгій Іванович (1862-1936) – філософ, психолог, логік, педагог. Нар. в Маріуполі. Закінчив Одеський ун-т (навчався в *М. Грота*), проф. Київського, потім Московського ун-тів, де створив Психологічний ін-т. Блискучий лектор і організатор наукових досліджень. Залишився в Радянському Союзі, але після 1922 відлучений від активної викладацької та наукової діяльності. У цілому стояв на позиціях кантівського критицизму. У дисертації «Проблема сприйняття простору» (т. 1-2, 1896-1904) захищав трансцендентальний реалізм, який сам називав «ідеал-реалізмом». Визнавав невідворотність для системи знання певних постулатів, які обґрунтовуються не логічними доказами, а вірою. Велику увагу приділяв поясненню природи геометричних аксіом, захищаючи апіористичну теорію їх походження. Книга «Мозок і душа» (1900) стала одним із кращих спростувань метафізичного матеріалізму. Відстоював необхідність «наукової психології» (побудованої на ґрунті теоретичної, або філософської психології як філософського вчення про душу), багато уваги приділяв організації психологічних досліджень та вивченню закордонного досвіду експериментальної психології, регулярно друкував огляди сучасних гносеологічних і психологічних наукових напрямів. Автор популярних підручників із філософії, психології, логіки.

ЧЕРНИШЕВСЬКИЙ Микола Івриллович (1828-1889) – філософ-просвітник, письменник, літературний критик. Нар. в Саратові. Автор соціального роману «Що робити?» (1963), написаного під час тюремного ув'язнення. Один із лідерів революційно-демократичного руху в Росії, за виступи проти самодержавства і кріпацтва був засуджений до каторги та заслання.

У магістерській дисертації «Естетичне відношення мистецтва до дійсності» (1855) обґрунтовував тезу «прекрасне є життя». Спираючись на Фойєрбаха, якого визнавав батьком нової філософії, розвивав ідеї антропологічного матеріалізму, проте фактично вульгаризував фойєрбахівський матеріалізм. Праця Ч. «Антропологічний принцип у філософії» (1860) викликала критику П. Юркевича, який писав, що її автор вбачає в душевних явищах лише видозміни органічного життя, що є абсолютно неприпустимим. Відповідь Ч. стала зразком образливої ненаукової полеміки («я не читав статті опонента, проте знаю, що там написано») та ініціювала хвилю цькування філософа-богослова.

Сутність людини Ч. шукав не тільки в її природному, але й у соціальному бутті, намагаючись вирішити питання про створення найкращих для задоволення потреб людської природи суспільних умов. В історіософії Ч. наближався до матеріалістичного розуміння історії в дусі економічного детермінізму та ідеї класової боротьби. В етиці розвивав принцип «розумного егоїзму», згідно з яким вчинки людини повинні строго погоджуватися з її внутрішніми переконаннями (що може вести людину до самопожертви з огляду на необхідність перемоги обраного нею ідеалу).

«ЧИТАННЯ ПРО БОГОЛЮДСТВО» («Чтения о Богочеловечестве») – одна з основних філософських праць Вол. Соловйова, складається з 12 публічних лекцій, прочитаних у 1878 (вперше надруковані в журналі «Православное обозрение» в 1878-81). Ці лекції фактично дали поштовх цілому релігійно-філософському руху, пов'язаному з іменем Вол. Соловйова, стали передвісником рос. релігійно-філософського відродження поч. ХХ ст. Соловйов стисло викладає в «Ч. Б.» основні положення своєї релігійно-метафізичної системи, як вона склалась в перший період його творчості. Разом з тим, поштовхом для цього виступу стала історіософська проблема – проблема

втрапи сучасною цивілізацією (перш за все, мається на увазі західна цивілізація) релігійного сенсу і необхідності відновити релігію як зв'язок людини і світу з безумовним началом. Характерними побудовами безрелігійної цивілізації постають соціалізм та позитивізм – визнаючи їх часткову правду (зокрема, прагнення соціалізму до справедливості), Соловйов розглядає їх як сурогати релігії, нездатні замінити собою необхідність воз'єднання з єдиною реальністю, яка одна може забезпечити моральність життя та істинність знання.

Сучасна людина усвідомлює себе внутрішньо вільною і центром усього, проте в дійсності є тільки безконечно малою та зникаючою точкою на світовій окружності. Сучасна свідомість визнає за людською особистістю божественні права, але не дає їй ані божественних сил, ані божественного змісту, адже сучасна людина і в житті, і в знанні допускає тільки обмежену умовну дійсність, тому вона сама є одним із часткових фактів. Початок істини – переконання в можливості досягнення позитивної безумовності. Тут «віра в людську особистість є разом з тим вірою в Бога, адже божество належить людині й Богу, з тією різницею, що Богу воно належить у вічній дійсності, а людиною тільки досягається». Отже, за Соловйовим, «людське я безумовне в можливості та нице в дійсності». У цьому – зло і страждання, внутрішнє рабство людини, звільнення від якого може відбутись тільки шляхом досягнення того безумовного змісту, тієї повноти буття, яка утверджується безконечним прагненням людського я.

Викладаючи в «Ч. Б.» основи своєї метафізики, філософ пише, що абсолютне першоначало, Бог, відкривається нам у своїй Триєдності. Соловйов намагається шляхом розуму відкрити істину Триєдності Божества. Абсолютне потребує ідеальну дійсність, «інше», для того, щоб проявити себе в ньому – тільки на цьому пляху Абсолютне з Єдиного стає «Всеєдиним». Видимий світ є дійсним у своїй множинності та розмаїтті, – проте, щоб Абсолютне не виявилось більш убогим і відстороненим, ніж видимий світ, треба визнати в ньому ідеальний світ, сферу вічних ідей. Таїну зв'язку умовного і безумовного Соловйов бачить в людині, в її двоприродності. Виходячи з ідеї *всеедності*, він доводить, що видимий світ покладається Богом із самого себе, є Його «інше», тобто природний світ є «тільки інша, неналежна взаємодія тих самих елементів, які утворюють і буття світу божественного». Отже, божественний і небожественний світ «розрізняються між собою не по сут-

ності, а по положенню». «Всі людські елементи утворюють цільний – разом і універсальний, й індивідуальний – організм, організм вселюдський», це є «вічне тіло Божества і вічна душа світу», тобто *Софія*. Безмежність, яка в потенції притаманна Божеству, в окремих істотах «отримує значення корінної стихії їх буття, є центром і основою всього тварного життя». Світова душа, хоча й має все, проте має це все не від себе, а від божественного начала, тому вона хоче мати все інакше, а саме – від себе, а не від Бога. Завдяки цьому світова душа може утверджувати себе поза Богом. Проте відокремлена від Бога світова душа має в собі лише невизначене прагнення до всеєдності, стає «натурою» – і лише в поєднанні з божественним началом душа світу стає вселенським організмом, втіленням божественної ідеї, тобто Софією. І саме в людині світова душа внутрішньо поєднується з божественним Логосом у свідомості, як чистій формі всеєдності.

Людина постає природним посередником між Богом і матеріальним буттям. «Людина поєднує в собі всі можливі протилежності, які зводяться до однієї великої протилежності між умовним і безумовним, між абсолютною вічною сутністю і минущим явищем, або видимістю». Мова тут йде про ідею людини, проте це також означає, що кожен окремий індивід не є тільки скороминущим фактом, а своєю найглибшою сутністю вкорінений у вічному божественному світі.

Але людина не обмежується ані природним, ані Божим началом, вона виступає як вільне «я», що в змозі так чи інакше визначати себе відносно двох сторін свого ества. «Якщо у своїй ідеальній свідомості людина має образ Божий, то її безумовна свобода від ідеї так само, як і від факту, ця формальна безмежність людського “я”, виявляє в ній подобу Божу. Людина не тільки має ту ж саму внутрішню сутність життя – всеєдність, – яку має й Бог, але вона вільна забажати мати її як Бог, тобто може від себе забажати бути як Бог». Це повстання людини в її «самості» затьмарило як космос, так і свідомість людини.

Проте, «якщо сила особистості, самоутверджуючись у своїй окремішності, є злом і корінням зла, то та сама сила, яка підкорила себе вищому началу, той самий вогонь, просякнутий божим світлом, є силою світової всеохоплюючої любові: без сили особистості, що самоутверджується, без сили егоїзму саме добро в людині є безсилим і холодним, виявляється тільки як відсторонена ідея». Сутність добра дається дією Божою, але енергія його вияву в людині може бути лише

перетворенням приборканої сили егоїстичної особистої волі. Так починається повернення до Бога, тобто історичний процес як вивільнення людської самосвідомості й поступове одухотворення людини завдяки внутрішньому засвоєнню і розвитку Божого начала.

ЧИЧЕРІН Борис Миколайович (1828-1904) – філософ, історик, правознавець, публіцист та громадський діяч. Нар. в Тамбові. Навчався на юридичному ф-ті Московського ун-ту, згодом його проф.; московський голова (1882-83). Представник державницької школи в рос. історіографії. Відмічав велику роль особистості в західноєвропейській історії, на відміну від Росії, де особистісне начало підкорене державі. Майбутнє Росії пов'язував з відміною кріпацтва, введенням представницьких форм правління, розвитком політичної культури народу. У працях «Про народне представництво» (1899), «Курс державної науки» (ч. 1-3, 1894-98) розвивав політичну платформу лібералізму, залишаючись, проте, прибічником конституційної монархії. Ґрунтуючи свій лібералізм на визнанні абсолютного значення морального начала в людині, Ч. водночас виступав за консервативну ідею «порядку», за тверду владу, рішуче засуджуючи прояви революційного духу. Захоплення Гегелем визначило його філософську орієнтацію – незважаючи на деякі зміни у ставленні, він постійно орієнтувався на основні філософсько-методологічні положення нім. мислителя і може бути названий послідовним гегельянцем. Високо оцінював діалектику, виходячи з того, що рушійною силою розвитку є внутрішня суперечність начал. Доповнюючи Гегеля, ввів замість тріади тетраду. Дії розуму полягають у поєднанні та розділенні, – отже, єдність і множинність є основними началами розуму. У свою чергу, ці два начала поєднуються двома протилежними шляхами: поєднанням та відношенням. Результатом стають дві схрещені суперечності (єдність – множинність; поєднання – відношення), що й складає тетраду. У низці фундаментальних філософських праць – «Наука і релігія» (1879), «Містицизм в науці» (1880), «Засновки логіки і метафізики» (1894), «Філософія права» (1900) – виступав з позицій раціоналістичної філософії. Визначав розум як верховне, визначальне начало як у суб'єктивному, так і в об'єктивному світі. Для Ч. «розум є законом будь-якого буття». Закони розуму та закони зовнішнього світу співпадають – на цій підставі Ч. критикував агностицизм. Кінцева мета філософії – поєднання повної раціональності

з повною достовірністю. В етиці Ч. відстоював персоналізм, визнаючи особистість єдиною сутністю. З цих позицій полемізував з *Вол. Соловйовим* з приводу праці останнього «*Виправдання добра*». Автор «Історії політичних вчень» (т. 1-5, 1869-1902).

ШЕСТОВ Лев (справж. ім'я та прізвище – Іегуда Лейба Ісакович Шварцман) (1866-1938) – релігійний філософ та літератор. Нар. в Києві, навчався в Московському та Київському ун-тах. Жив переважно за кордоном, з 1914 – у Москві, працював у Київському та Таврійському ун-тах. З 1920 – у Парижі, проф. Сорбони. Осн. праці: «Добро в ученні гр. Толстого і Ф. Ніцше» (1900), «Апофеоз безпідставності» (1905), «Влада ключів» (1923), «На терезах Йова» (1929), «Афіни та Єрусалим: досвід релігійної філософії» (1938, франц.; рос. вид. – 1951) та ін. Ш. справив незаперечний вплив на європейську літературу та філософію. А. Камю ставив його поруч з К'єркегором у витоків філософії екзистенціалізму. Ш. був особисто знайомий з М. Бубером, Е. Гуссерлем, М. Гайдеггером. Саме в К'єркегора (якого сам він відкрив лише наприкінці життя, присвятивши йому монографію «Кіргегард і екзистенціальна філософія», 1938) Ш. запозичив вислів «екзистенційна філософія», який цілком може бути застосований до його власних роздумів в їх відмінності від умоглядної філософії. Безпосередніми джерелами формування світогляду Ш. була рос. письменницька традиція, і перш за все – *Ф. Достоєвський* з його «Записками з підпілля», а також *Ф. Ніцше*.

Вже в перший період творчості Ш. прийшов до визнання абсолютним началом, джерелом усього реального того змісту життя, який людина знаходить у своєму безпосередньому екзистенційному досвіді, що розкривається в емпіричній самотності, у повній відірваності від усього того, що угворює наше «зовнішнє» існування, у відірваності від «спільного світу». Завдання філософії – навчити жити в невідомому. Пріоритет віри вимагає побудови філософії, що виходить з існування живого Бога. Раціоналізм не може приглушити почуття, що остання істина – за межами розуму. Наука шукає необхідності, але в житті панує випадковість – тому наука спотворює життя. Наука не може дати істини, адже істина в єдиному, неповторному, незрозумілому, випадковому.

Ш. рішуче і беззаперечно протиставляв Єрусалим як символ сфери одкровення – Афінам як символу поклоніння «вічним істинам» науки. Він спирався на Тертуліана, вбачаючи перевагу віри над розумом

в абсурдності того, що є предметом віри (втління Христа), точніше – в тому, що цей предмет є виключно індивідуальним, таким, що виходить за межі відстороненої необхідності, є живим (воскреслим), а не мертвим. Ш. не пропагував своїм протиставленням віри і розуму подвійність істини – він справді повністю відкидає істину розуму. Світ «законів природи», каже він, є кошмарним сном, від якого ми повинні пробудитись.

У своїй безкомпромісній позиції пріоритету одкровення над розумом Ш. критикував *Вол. Соловйова*, який, на його думку, не виконав мети побудови філософії одкровення, створивши насправді, подібно Гегелю, діалектичну філософію, і був надмірно прив'язаний до морального на шкоду священному. Відповідно, *М. Бердяєва* Ш. критикував за надмірну антрополатрію, обоження людської свободи. Бердяєв надихається вченням нім. містиків, згідно з яким свобода людини, тобто можливість зла, є плодом темної сили передіснуючого Ніщо, яке обмежує могутність Бога. У своєму намаганні ототожнити добро з Богом Бердяєв зробив Бога до такої міри залежним від людини в боротьбі проти темного вічного Ніщо, що людина стала необхідною Богові, почала відігравати головну роль. Звідси прямий шлях від «боголюдства» до «людинобожжя».

Отже, Ш. намагався побудувати філософію антисекуляризму, «філософію біблійного одкровення», яка протиставлялася ним умоглядній спекулятивній філософії. Головне переконання Ш. полягало в тому, що людський розум, який визнає себе основною складовою людської свідомості й вимагає підпорядкування собі всієї людини і водночас визнає свою підлеглисть світовому розуму, світовій закономірності, втіленням якої є поняття «необхідність», що цей людський розум – єдине і могутнє джерело зла і недосконалості, які панують у світі та в людині.

ШПЕТ Густав Густавович (1879-1937) – філософ-феноменолог, історик, психолог, мистецтвознавець, перекладач. Нар. в Києві, закінчив Київський ун-т, проф. Московського ун-ту. Після революції – акад. та віце-през. Російської академії мистецтв. Заарештований та розстріляний у таборі. Його книга «Явище і сенс» (1914) була першим у рос. філософії детальним викладенням та інтерпретацією філософії Гуссерля. Водночас Ш. розвивав власну концепцію усвідомлення смислу, яка виходить за межі гуссерліанства, намагаючись поєднати ідеї феноменології з ідеями герменевтики. Він писав про те, що «буття розуму полягає в гер-

меневтичних функціях», що відкривають смисл предмета. Явище цього смислу відкривається нам в «організуючій спрямованості різних форм духу в їх соціальній суті: мові, культурі, мистецтві, техніці, праві». Вивченню цих різноманітних форм присвячені його книги «Історія як проблема логіки» (1916), «Внутрішня форма слова», «Естетичні фрагменти» (вип. 1-3, 1922-23), «Герменевтика та її проблеми», «Мова і сенс».

Ш. дав глибокий розгляд функцій слова в осягненні людиною світу, розробив концепцію внутрішньої форми слова, дав трактування естетичного сприйняття як об'єктивного. За Ш., розуміння як синтетична функція розуму забезпечується тлумаченням й інтерпретацією. Саме так, через розуміння й інтерпретацію, герменевтична проблематика (в новому, раціоналізованому вигляді) входить у феноменологію. Герменевтика (з її функцією осмислення та інтерпретації), логіка (функція вираження смислу), прагматична телеологія (функція розуміння мотивації), феноменологія (функція знаходження смислу в його різних положеннях) переплетені в діяльності розуму в єдиний метод, який залежить від своєрідності ейдетичного світу як «дзеркала» здійснених на рівні явищ об'єктивацій діяльності людського духу.

Випереджаючи більш пізні здобутки західної філософії, Ш. актуалізував тематику інтерпретації, повідомлення, комунікації. Вже у статті «Свідомість та її власник» (1916) він критикував концепції приналежності свідомості «Я», тобто суб'єкта, а також конструкції трансцендентального «Я» як центру явищ свідомості й гаранта її єдності. Аналіз індивідуальної свідомості та «Я» нашттовхнув філософа на необхідність дослідження колективної свідомості, яка існує лише у формі різного роду культурних об'єктивацій. Звідси його інтерес до мистецтва, етнічної психології, мови, яку він почав усвідомлювати як ключ до розуміння культури взагалі, а отже, і людини (досліджуючи проблеми філософії мови, розвиваючи концепцію «внутрішньої форми слова», Ш. підходив до ідей сучасної семіотики). Таким чином, Ш. у своєму філософському розвитку йшов від Гуссерля до Гегеля, до дослідження форм об'єктивного духу як об'єктивації діяльності, що може бути усвідомлено як культура. Він звертав увагу на те, що поруч із фізичними і психічними предметами існує «щось третє» – а саме, історичне, яке торує шлях до усвідомлення людини, її свідомості та суб'єктивності.

Переклав рос. мовою «Феноменологію духу» Гегеля (вперше вийшла у 1959).

ЯКОВЕНКО Борис Валентинович (1884-1949) – філософ та історик філософії. Навчався в Парижі, Москві, Гейдельберзі та Фрайбурзі. Один із редакторів журналу «Логос». Брав участь у революційному русі, тому вимушений був емігрувати в 1913. Жив в Італії, Берліні, Празі. Редактор німецькомовного часопису «Russische Gedanken» («Російська думка») та окремих томів «Bibliothèque Internationale de Philosophie». Бувдував власну гносеологію в дусі кантівського критицизму («трансцендентального скептицизму»). Більшість праць присвячена аналізу поглядів західних філософів (Ріккєрта, Шуппе, Вїндельбанда, Гуссерля, Фїхте та ін.), а також історії рос. філософії. Зокрема, одним із перших дав високу оцінку феноменології Гуссерля, водночас вбачаючи в нього новий – «вищий» – психологізм. Нариси історії рос. філософії Я. друкувались нїм., італ., чеською мовами. Наприкінці життя написав велику книгу про В. Белінського, який, на думку Я., поклав у Росії початок справжньому філософуванню (надрукована англ. в Австралії в 1986). Історія філософії, за Я., є процесом сходження до того, щоб усі численні історичні моменти отримали значення моментів системи Абсолютного, на чому й завершиться філософія як наука – єдина за предметом (Сущє), за методом (критичний інтуїтивїзм) і за проблемою (відношення Єдиного і множинного). Власну філософську концепцію Я. характеризував як іманентний гносеологізм, критицизм, феноменологічний плюралїзм, трансцендентальний інтуїтивїзм і філософський абсолютизм. Плюралїзм Я. пов'язаний з рос. персоналістичним інтуїтивїзмом, із прагненням вирїзнити, увічнити будь-яку індивідуальність.

ЧАСТИНА
VIII

ІСТОРІЯ
УКРАЇНСЬКОЇ
ФІЛОСОФІЇ

Бо ж навіть у, здавалось би, одному й тому самому регіональному «просторі» ми зустрічаємо такі несумірні історико-філософські феномени, як, скажімо, Ренесанс і Реформація – спроби витлумачити Реформацію як «різновид» або «продовження» Ренесансу неминуче призводять до спотворення самої суті Реформації.

Одним із подібних до вищенаведених прикладів є нерідко застосовувана щодо специфіки укр. філософії спроба «пояснення» її геоісторичним «знаходженням» між Сходом і Заходом. Взагалі кажучи, поняття «Схід» і «Захід» справді мають стосунок до визначення специфічності укр. філософії, але при цьому можна говорити лише про специфічне значення цих понять – про їх вживання не в розумінні Окцидентальної (Захід, Європа) і Орієнтальної (Схід, Азія) культур, а в розумінні західноєвропейської та східноєвропейської культури. У першому значенні (окцидентально-орієнтальна культура, тобто – європейська і азійська) так можна сказати хіба що про рос. філософію, світоглядні орієнтири якої (від виникнення Московії й до XVIII ст.) формувалися в «туранському», за виразом М.С. Трубецького, тобто «урало-алтайському» етнокультурному регіоні, через що переважна більшість рос. істориків філософії вважає початком рос. філософії лише XIX ст., коли під впливом «європофільських» реформ Петра I рос. культура (і, зокрема, філософська), долаючи півтисячолітню азійсько-туранську (монгольську) інерцію, повільно починає повертатися обличчям до Заходу. Що ж до України, то її культура формувалася і розгорталася в Європейському ареалі (за колоніальної доби перебування у складі Російської – спершу царської, а згодом радянської – імперії цей її напрямок дещо загальмувався, але не згас).

Європейськість укр. культурного (в т. ч. і філософського) буття була східною, а не західною європейськістю. Тому для більш адекватного розуміння змісту укр. (і, до речі, величезною мірою нім. і, у деяких моментах, франц.) історико-філософського процесу необхідно на традиційну парадигмальну методологічну схему (Античність, Середньовіччя, Новий час, сучасність) «накласти» додатково інший парадигмальний контекст: західноєвропейська – східноєвропейська філософія. Ця внутрішньоокцидентальна історико-філософська парадигма фіксує увагу історико-філософського дослідження на характері генетичного зв'язку досліджуваних філософських побудов зі змістом початкової,

вихідної системи європейського (окцидентального) мислення – давньоеллінською філософією.

А характерною рисою формування європейської філософської думки є та обставина, що першою філософською конструкцією, що виростає на її античній еллінській базі, була римська антична філософія (III-I ст. до н. е.), яка засвоює еллінську філософську Античність через етноментальну призму римської свідомості. М.Т. Цицерон, відомий перекладач еллінських філософських текстів на латину, був по суті засновником римської античної філософії. Відомий рос. філософ Г.Г. Майоров, характеризуючи позицію Цицерона, яку нерідко оцінюють як «еклектичну», пише так: «В еkleктизмі Цицерона все частіше вбачають грандіозну спробу створити на новій соціально-історичній основі суто римську філософію, своєрідність якої полягала б в її універсальності й водночас партикулярності. Йдеться про філософію, яка б відповідала і універсалістському духові світової римської держави, й індивідуальним потребам кожного її громадянина. Це філософія, розрахована на всіх і кожного в цьому величезному, строкатому й суперечливому римському світі, мимоволі мала стати еkleктичною, або, краще сказати, синтетичною, такою, що об'єднує в собі та пропускає крізь себе все, що було створене до неї у сфері думок підвладними Риму народами» (Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. – М., 1985. – С. 9).

Тим то, універсалістські інтенції римської (імперської) свідомості настійно утверджуються на всьому величезному обширі імперії. Централістські потреби величезної держави наголошують переважно на «зовнішніх», формально-правових сторонах життєдіяльності її жителів. Людина, індивід цікавить державу головним чином з боку її формально-правового статусу, зовнішнього (байдужого до її приватного, «внутрішнього» світу) її існування в імперському загалі. На користь саме такого переважання в римській культурі формально-правових моментів свідчить високий розвиток у Римі правової культури, адже чи не найвагомішим внеском римської Античності у світову культуру була система «римського права». Така зосередженість на проблемі т. зв. «зовнішньої людини» характеризує і орієнтації римського християнства (після офіційного його визнання державою відповідно до Міланського едикту імператора Костянтина 313 року). «Зовнішні», формально-раціоналістичні акценти домінують, проте переважно

в західній частині Римського світу, – у східній його частині (від Балкан і Малої Азії й далі на схід, тобто на теренах Стародавньої Еллади і створеного завоюваннями Александра Македонського еллінського світу) цей вплив багато в чому був номінальним – тут зберігала свої позиції більш давня і потужніша за своїм культурним потенціалом еліно-елліністична традиція, якій вдалося до певної міри асимілювати окремі цінності стародавніх близькосхідних (Юдея, Месопотамія, Єгипет, Персія) культур. Принципова відмінність між західним і східним римським культурним світом постала з достатньою виразністю після офіційного поділу римської держави на Західну (з центром у Римі) та Східну (з центром у Константинополі) Римську імперію (пізніше найменовану Візантією), що сталося в 395 році. Відповідним чином і християнство, яке вже від свого народження несло в собі західну (римську) і східну (елліно-елліністичну) орієнтації (християнська теологія характеризується у своєму становленні діяльністю «латинських» і «грецьких» апологетів, західних і східних Отців церкви), хоча тривалий час зберігало хай і формальну, але все ж єдність, у 1054 офіційно розпадається (цей розпад називають грецьк. терміном «схизма») на Західну і Східну християнські Церкви.

Середньовічна Європа у своїй західній частині постає на руїнах Західної римської імперії (в 410 році вестготський король Аларіх зруйнував доценту Рим, а в 476 році вождь германського племені скірів Одоакр позбавив престолу останнього римського імператора – малолітнього Ромула Августула, убивши його батька Ореста, і тим поставив останню крапку в історії західної римської імперії). Але ці молоді (багато ще в чому варварські) країни жадібно всотували в себе досягнення вже неіснуючої держави, репрезентовані певною множиною її індивідуальних носіїв – римських інтелектуалів. І вони охоче передавали молодим хазяям нової Європи свої знання і досвід, але робили це спрямовано, нав'язуючи їх саме в римоментальній формі. Римський філософ Боецій, ув'язнений (і пізніше страчений) остготським королем Теодорихом, поспішав у в'язниці скласти програму перекладу на лат. мову грецьк. філософських текстів, починаючи з «Логіки» Арістотеля, з метою надання лат. перекладам однозначної строгості й точності (і, отже, вузької «визначеності»). Подібний підхід до перекладу притаманний і попереднику Боеція – св. Єроніму, перекладачеві на лат. мову Біблії. Цей переклад (пізніше канонізований) називався

«Вульгата» (від лат. *Vulgaris* — «загальноприйнятій», «стереотипізований», «популярний»). У цих діях проглядається прагнення передати своїм нащадкам грецьк. «мудрість» у римоментальній версії, і навіть латиномовно. Ще один римлянин — Косіодор (VI ст.), — який тривалий час служив при дворі остготських правителів Риму, «вписує» остготів у римську історію, перетворюючи їх тим самим на «продовжувачів» історії Риму. Особливо показовою в цьому плані є праця Косіодора «Варії», яка містить численні тексти указів, розпоряджень, едиктів остготських королів. Цим документам властива чисто римська (без будь-якого врахування готської специфіки) форма державно-політичної документації, — це своєрідний римський взірць (стандарт, шаблон) для готських (і будь-яких інших) державців. У такому ж «ключі» діяв і перший енциклопедист Середньовіччя Ісідор Севільський (VII ст.), автор праці «Етимології». Він конструє римоментальну «модель світу» словесним способом, надаючи слову перевагу перед реальністю.

Римські інтелектуали поклали собі за місію формувати свідомість нових господарів Європи (кельто-германських «варварів») як «римську» (римоментальну), і відповідно формувати уявлення навіть про лат. мову як про нібито «єдино можливу культурну мову», виховуючи водночас зневагу до рідних (етнічних) мов нових європейських народів як нібито «плебейських», що «нездатні» виражати високі духовні цінності культури. Тому й засвоєння духовної культури, зокрема філософської, бачилося як латиномовне (і римоментальне) продовження римської історії, у т. ч. історії філософії. Лат. мова надовго стає загальною «мовою культури» Західної Європи, що надає середньовічній західноєвропейській філософії однозначно формалістичного (логіко-раціоналістичного) характеру. Це досить чітко демонструє схоластичний стиль філософування середньовічної західноєвропейської філософії IX-XIV ст. У тогочасних європейських ун-тах навіть термін «діалектика» стає тотожним формальній логіці (під назвою «діалектика» там читалися курси Арістотелевої логіки). Характеризуючи лат. мову середньовічних філософських текстів, Гегель говорить у своїх лекціях з історії філософії: «Вже давно відомо, що коли пишеш латиною, то маєш право бути однолінійним (пласким); те, що дозволяють собі сказати латиною, є незручним для німецького мовлення» (Гегель. Лекції по истории философии // Соч. в 14 томах. — М.-Л., 1935. — Т. 11. — С. 361). І цей римоментальний раціоналізм продовжує панувати

в західноєвропейській філософії Нового часу (XVII-XVIII ст.). Таким чином, у першому наближенні (оскільки діяли й дещо інші, на перших кроках, правда, не досить помітні тенденції) можна зробити висновок про те, що середньовічна (а згодом й ренесансна і новочасна) Західна Європа сприйняла прадавню (елліно-елліністичну) європейську філософську (і взагалі культурну) спадщину через посередництво римської її версії – у римоментальній (і навіть латиномовній) її формі. Маючи ж на увазі людиномірний характер філософського знання (предметом філософії, як відомо, є взаємодія людини з навколишнім світом), ми хочемо підкреслити, що римоментальний варіант філософії орієнтувався на «зовнішню» (логіко-раціоналістичну, формально-правову) філософську «візію» людини.

Зовсім інша ситуація склалася у Східній Європі. Тут, на землях сучасної Волині, Прикарпаття, Поділля та Київщини в V-VII ст. мешкала слов'янська людність т. зв. праякої археологічної культури, якою в V ст. було засноване невеличке поселення, пізніше назване Києвом (за іменем легендарного засновника цієї спільноти – Кия). На землях між Середнім Дніпром, Прип'яттю та Східними Карпатами в VII ст. праяка культура трансформувалася в Лука-Райковецьку, її пам'ятки залишили праукр. племена літописних волинян, хорватів, деревлян, полян, уличів, тиверців. Ця людність і була безпосереднім ґрунтом Київської Русі IX-X ст. Безпосередність історичного розвитку від найдавніших склавинів Волині до сучасних українців «дає підстави вважати, що корені українського етногенезу сягають кінця V ст. н. е.» (див.: Залізняк Л.Л. Первісна історія України. – К., 1999. – С. 224).

У 988 Київська держава (на цей час вона була вже могутньою імперією, що об'єднувала майже всі східнослов'янські й деякі неслов'янські племена) остаточно приймає християнство (перша спроба його прийняття була зроблена ще в IX ст.). І отримує християнство від Візантії, безпосередньої спадкоємниці елліно-елліністичної цивілізації. Інакше кажучи, давня укр. держава Русь сприймає прадавнє європейське культурне надбання від самого її першоджерела – елліно-елліністичного світу. Філософсько ж світоглядним ядром цього світу є не «зовнішня» (як у римському світі), а «внутрішня» людина, тобто людина духовна, або «сердечна» («серце» в біблійній символіці репрезентує дух, духовність). Така «*філософія серця*», або кордоцентризм (від грецьк. καρδιά – серце), кориниться в змісті елліністичного неоплато-

нізму, який став головним змістовним джерелом християнської теології (в рамках Александрійської школи Філона, Орігена та Климента Александрійського і, особливо, християнського неоплатонізму т. зв. «Корпусу Ареопагітики» з коментарями до нього Максима Сповідника).

Київська держава, сприймаючи античну європейську культуру з її елліно-елліністичного (візантійського) джерела, засвоювала її не в грекомовній формі (як Західна Європа – в латиномовній), але в рідномовній (т. зв. староболгарській мові, яку давні русичі розуміли без перекладу) формі. Болгарія, Сербія, Македонія, які прийняли християнство (теж від Візантії) трохи раніше від Русі, мали вже перекладну (з грецьк.) і оригінальну (староболгаромовну) літературу, якою вони постачали Русь. Це відбувається ще за часів т. зв. першого південнослов'янського впливу на Русь X-XI ст. – «Шестоднев» Екзарха Болгарського, переклад «Діалектики» Й. Дамаскіна, «Ізборник Святослава 1037 року» та ін. насичені ідеями неоплатонізму; і другого південнослов'янського впливу на Русь XIV ст. – т. зв. «ісихастичні» ідеї Григорія Палами, висловлені ним у полеміці з раціоналістичною позицією Варлама Калабрійського в 1341-68, і головне – слов'яномовний переклад «Корпусу Ареопагіки», зроблений у 1371 в Афонському монастирі св. Пантелеймона ченцем Ісайєю. Перший список цього перекладу був завезений до Києва митрополитом Кипріяном Цамблаком у XV ст. На базі цієї літератури в Київській державі виникає оригінальна філософія укр. неоплатонізму кордоцентричного спрямування. Вже в XI ст. (у 1051) в Києві з'являється перший філософський твір «Слово про закон і благодать», написаний митрополитом-русичем Іларіоном; у XII ст. розгортається творчість київських філософів Кирила Туровського, Климента Смолятича та ін. Отже, кордоцентричний (орієнтований на «внутрішню», духовну людину) погляд на світ формується вже в ранніх літературних пам'ятках праукр. суспільства княжої доби. За свідченням В. Горського, серце в них виступає «однією з іпостасей, що генерується... образом медіатора, посередника між людиною і навколишнім світом. Воно (серце – *І. Б.*) вважається органом, що з'єднує воєдино всі сутнісні сили людини – думку, волю і віру»; митрополит Іларіон, віддаючи шану Володимирі Великому за введення християнства, говорить, що «в серці князя засяяв розум»... Зосереджуючи в собі розум, віру, чуття і волю людини, серце виявляється центром залучення, причетності до трансцендентного, сакрального, позаземного»

(Горський В.С. Філософские идеи в Киевской Руси XI – начала XII века. – К., 1988. – С. 101-102).

Якщо розвиток середньовічної західноєвропейської філософії, що розгорталася у формально-раціональному річищі римоментальної схоластики (схоластизованого аристотелізму), йшов у напрямку Відродження (що було раціоналістично-натуралістичним «відродженням» переважно римської Античності), то річищем укр. середньовічної думки була неоплатонічно (містично) орієнтована творчість Й. Дамаскіна, Гр. Богослова, Василя Великого, Єфрема Сіріна, Й. Златоуста і, особливо, Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Тож зрозуміло, що результатом такого спрямування не могло бути щось аналогічне західноєвропейському Ренесансу (деякою подобою Ренесансу можна вважати лише появу в Україні XV-XVI ст. «гуманістичних» ідей, запозичених під час навчання на Заході мислителями типу Ю. Котермака, С. Оріховського, П. Русина з Кросна та ін., але вони не мали тривалого впливу на укр. суспільну свідомість). Натомість цей розвиток виявився більш співзвучним реформаційним ідеям того часу внаслідок їх виразно антикатолицького спрямування – адже не можна забувати, що це був час початку активної релігійно-культурної інвазії в Україну і Білорусь створеної Люблінською унією 1569 Речі Посполитої; інвазії, яку очолював войовничий орден єзуїтів. Тому результатом такого характеру розвитку укр. філософії була поява опозиційного Ренесансу феномена Бароко.

На протигагу Ренесансові, який центрував себе на ідеї тотожного реальності Розуму – Ratio, тобто «оприродненого», редукованого до механічної природи духу і, отже, «знедуховленого» духу, Бароко відновлювало Дух («внутрішню людину», «серце») в його унікальності й неповторності, наполягало на єдності (навіть гармонії) духу і природи, але водночас на їх принциповій незліяності. Тим то Бароко не протиставляє Античність християнству (як Ренесанс, який взагалі розглядає християнське Середньовіччя як «темні віки», як «провал» в історії), але гармонізує їх (як це робила східна апологетика, на відміну від західної – згадати хоча б Тертуліана). Від XVII ст. укр. філософія (і культура в цілому) набуває характеру не просто кордоцентричного («філософії серця»), а бароково-кордоцентричного.

Одним із перших речників барокового підходу до світу був (за свідченням Дм. Чижевського) І. Вишенський (XVI-XVII ст.), відомий укр. мислитель, симпатик ареопагітичної філософії, непримирен-

ний борець проти католицької інвазії в укр. землі. Він вважається одним із перших полемістів (учасники руху укр. інтелектуалів, що виступали з активною полемікою проти єзуїтського наступу на православ'я). Потужним центром полемічної думки (з опорою на арсопагітичні ідеї) був знаменитий острозький освітньо-культурний центр, створений у 1576 Костянтином Острозьким. Одним із речників барокового мислення був також відомий філософ і письменник К. Т. Ставровецький (XVII ст.). Серед інших діячів Бароко Д. Чижевський називає М. Смотрицького, П. Могилу, І. Мазепу, але особливо вирізняє *Г. Сковороду* (див.: Чижевський Д. Історія української літератури. – Тернопіль, 1994. – С. 243-244), у світоглядній позиції якого укр. бароково-кордоцентрична культура (особливо філософська) і справді набирає особливого, по суті знакового для укр. культури характеру.

Укр. філософія як окцидентальний тип філософської культури, отже, набуває свого класичного – зрілого – рівня у творчості Сковороди. Це було XVIII ст. – надзвичайно складний (і трагічний) час укр. історії, на яку в сер. XVII ст. (у нещасливому 1654 Переяславської ради) впала темна «ніч бездержавності». Україна потрапила у «залізні» лабеті Московсько-азійської («туранської», за висловом рос. науковця М.С. Трубецького) деспотії, принципово несумірної з укр. окцидентальною духовністю. Проте й сама Московія на цей момент потрапляє в потужне силове поле європофільських реформ Петра I. «Цар Петро, – коментує названий факт вищезгаданий М.С. Трубецькой, – поставив собі за мету європеїзувати російську культуру. Ясно, що для виконання цього завдання годилася лише західноруська, українська редакція руської культури... Навпаки, великоруська редакція руської культури, через своє підкреслюване європофобство і тенденції до самодостатності, не тільки не годилася для цілей Петра, але навіть прямо заважала здійсненню цих цілей. Тому Петро цю великоруську редакцію руської культури налагодився зовсім викоренити і винищити, а єдиною редакцією руської культури, взяту за вихідну точку для подальшого розвитку, узяв українську редакцію. У такий спосіб стара великоруська, московська культура за Петра померла; та сама культура, яка з часів Петра живе і розвивається в Росії, є органічним і безпосереднім продовженням не московської, а київської, української культури» (Трубецькой Н.С. Історія. Культура. Язык. – М., 1995. – С. 363). Саме так, вважає Трубецькой, на межі XVII і XVIII ст. відбулася «українізація

великоруської духовної культури... і руська культура стала єдиною» (там само. — С. 367); наслідком цього було виникнення «загальноруської» (Трубецької), або рос., як точніше було б сказати сьогодні, культури. Остання, за Трубецьким, була західноруською за своїм походженням, але «руська державність була за своїм походженням великоруською, а тому й центр культури мав переміститися з України до Великої Росії», тому й культура ця «стала не специфічно великоруською, не специфічно українською, а загальноруською» (там само. — С. 367). «Загальноруською» («общерусской») ця культура стала, проте, не в плані буквального запозичення Московією укр. («західноруської») культури і такого ж буквального «самознищення» культури «великоруської», як можна зрозуміти міркування Трубецького. Укр. культура, як культура окцидентальна, лише відіграла роль активного медіатора в реалізації грандіозного задуму Петра I «європеїзувати» азієсько-туранську Московію (недаремно головою «ученої дружини» — своєрідного «мозкового центру» по створенню і реалізації петровських реформ — був один із найталановитіших професорів Києво-Могилянської академії, укр. мислитель, письменник і вчений Теофан Прокопович). «Загальноруська» культура формується на базі киеворуської (давньоукр.) — європейської — культури як нова культура нової (орієнтованої на Європу) Великої Росії — Російської (вже не Московської, а Петербурзької) імперії. Сама ж укр. культура продовжувала свій розвиток поряд із рос. Інша справа, що ввійшовши політично до складу Московської держави, що за царювання Петра I стала Російською імперією, Україна почала зазнавати все зростаючого колоніального тиску (економічного, політичного і, звичайно ж, духовного). Це виявилось насамперед у спробах привласнити (оголосити суто рос. надбанням) здобутки питомо укр. культури, а згодом (від «Истории государства Российского» сконструйованої Карамзиним у XIX ст.) привласнити й чисто укр. історію, проголосивши початком «рос. історії» 882 рік — час, коли до початку формування прарос. етносу (кін. XI — поч. XII ст.) лишалося ще більше 200 років.

Внаслідок активної рос.-імперської експансії на межі XVIII-XIX ст. Україна починає втрачати свою багатовікову культурну першість перед колишньою Московією. Своєрідним символом цієї втрати стало закриття в 1817 Києво-Могилянської академії, перетворення її на одну з рядових духовних академії Російської імперії. Укр. громадськість не мирилася з такою ситуацією, але, лише скориставшись тимча-

совим «лібералізмом» імператора Александра II, їй вдалося вирвати дозвіл імператора на відкриття в 1805 у Харкові ун-ту (та й то не за державний кошт, а за зібрані серед дворянства Слобожанщини добровільні пожертвування). Ун-т, зрозуміло, був російськомовним, але, за твердженням укр. культурного діяча П. Голубенка, не був «явищем російської культури і не був дарунком російської держави... Своїм студентським і професорським складом Харківський ун-т цілком відповідав духові укр. культурно-освітньої традиції, студенти були переважно українці, а професори здебільшого не російського походження, репрезентанти західного світу... Харків став першим осередком українського культурного руху і відродження нової української літератури» (Голубенко П.І. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. – К., 1993. – С. 114).

Ігнорував царський уряд і численні звернення укр. громадськості відкрити ун-т у центрі укр. культури Києві (не для того закривала Росія Києво-Могилянську академію, щоб натомість відкрити в Києві ун-т). Проте польське повстання в листопаді 1830 змусило імператора Миколу I всерйоз подумати про створення Київського ун-ту, оскільки, як пише укр. історик О. Субтельний, «першочергова мета російської політики полягала в послабленні польських впливів на Правобережжі України». У 1831 створюється комісія для створення Київського ун-ту, що «мав постати тврдинею самодержавства, православ'я і народності в Південно-західному краї», у 1834 було відкрито в Києві «Імператорський ун-т св. Володимира» (зрозуміло, з рос. мовою навчання). Царський міністр освіти С. Уваров прямо заявив, ще метою ун-ту є «поширювати російську освіту й російську національність на спольщених землях Західної Росії» (див.: Субтельний О. Україна: історія – К., 1992. – С. 191). Восени 1834 Київський ун-т почав працювати у складі першого (і спочатку єдиного в ньому) філософського ф-ту.

Але ж на яку філософську традицію міг спертися тогочасний ун-т у Росії, якщо нова (вже не старомосковська), а власне рос. світоглядна думка тільки формувалася? Нова («європеїзована») рос. філософія (також і богослов'я), яка, за свідченням М. Бердяєва, починалася в XIX ст. іменами І.В. Киреевського, О.С. Хом'якова, В.С. Соловйова та ін., була «безгрунтовою» («безпочвенной»). Претендуючи на оригінальність («російськість»), вона вже не могла відверто послуговуватися здобутками традиції української (подібного роду спроби, наприклад – проголосити Г. Сковороду «першим російським філософом» – практичного успіху

не мали: занадто вже укр. виявився Сковорода для такої ролі, що мушили визнати зрештою – вже на початку ХХ ст. – такі авторитетні рос. історики філософії як О.І. Введенський, Е.Л. Радлов, Г.Г. Шпет та ін.). Тож вони шукають відповідного «ґрунту» в авторитетних течіях тогочасної європейської думки, насамперед – німецької. «Вся наша найбільш оригінальна й творча думка, – зауважує Бердяєв, – склалася під впливом германського ідеалізму» (Бердяєв Н.А. О характере русской религиозной мысли // Н.А. Бердяев о русской философии. – Свердловск, 1991. – С. 9). Чому ж саме «германський ідеалізм»? Відповідь легко зрозуміти, якщо мати на увазі характерні для класичної нім. філософії риси «універсальності» та «всезагальності», близькі імперській ментальності колишніх московитів, що стали росіянами, на основі яких сформувалася одна з найхарактерніших рис рос. філософії ХІХ ст. (властива обом провідним течіям цієї доби – слов'янофільству і західництву) – ідея «всеєдності».

Що ж до філософської позиції професорів Київського ун-ту, то ситуація виявилася істотно відмінною. Адже Київський ун-т, хоча й був задуманий як «російський», існував все ж в україноментальному «кліматі». Провідні філософи ун-ту П. Авсенев, О. Новицький, С. Гогоцький та ін. були вихованцями Києво-Могилянської академії (яка, вже навіть після «реорганізації» в Духовну академію, ще кілька десятиліть зберігала україноментальні традиції «Могилянки») і тому вплив «германського ідеалізму» тут «накладався» на докорінно відмінну від питомо рос. філософську традицію. Тому київські філософи (за твердженням Д. Чижевського) не просто «засвоювали» чужу традицію, але виявляли власну «самостійну творчість, що була часто не лише віддуком, але й відповіддю Заходу». «Віддук» київських професорів філософії на «германський ідеалізм» був істотно відмінним від рос.-московської ідеї «всеєдності». Так, провідні «гегельянці» Київського ун-ту Новицький і Гогоцький критикують гегелівське раціоналістичне тлумачення релігії. Гогоцький (автор першої в Російській імперії філософської чотирьохтомної енциклопедії – «Філософського лексикону») заявив, що «найцінніший зміст духовного світу живе в переконаннях серця, а не в поняттях розуму», відверто виявивши свою приналежність до давньої україноментальної кордоцентрично-барокової традиції, змістовно («парадигмально») ближчої до західноєвропейського неогегельянства – нім., франц., італ., ніж імперсько-месіаністична рос. рецепція Гегеля.

Сказане ще більшою мірою стосується відмінності київської та рос. рецепції шеллінгіанства. Рос. думка тяжіла головним чином до класичного Шеллінга – автора раціоналістично-універсалістської «філософії тотожності». Укр. думці імпував пізній Шеллінг – автор екзистенційно-романтичної «філософії одкровення» (яка, до речі, була джерельним, безпосереднім імпульсом у формуванні творчості С. К'еркегора – родоначальника західноєвропейського екзистенціалізму). Послідовником шеллінгіанства був і перший ректор Київського ун-ту М. Максимович (учень одного з перших пропагандистів Шеллінгової філософії в Російській імперії, вихованця Києво-Могилянської академії Д. Кавунника-Веланського). У своїй праці «Размышление о природе» Максимович формує принципи філософії гармонії серця і розуму. Приділяючи велику увагу етнографічним і фольклорним проблемам укр. духовної культури, він робить спробу «характереологічного» аналізу рос. та укр. пісенного фольклору (який, до речі, справив значний вплив на творчість Гюголя). «У російських піснях, – відзначає Максимович, – виявляється дух, покірний своїй долі й підлеглий її волі. Росіянин не звик брати діяльної участі в її переворотках життя... Він бажає немов відділитися від усього... закривши руками вухо, хоче начеб загубитися в звуку. Через це російські пісні визначаються глибокою тугою, безнадійним забуттям». Українські ж, «виражаючи боротьбу духу з долею, відрізняються поривами пристрасті, короткою твердістю і силою почуття, але й природністю вислову. В них бачимо не забуття й не безнадійний сум, але більше гнів і тугу, в них більше дії». Український «дух, не знаходячи ще в собі самому особливих форм для повного вияву почуття, що зароджується в його глибині, мимоволі звертається до природи, з якою він через своє дитинство ще приятелює і в її предметах бачить, відчуває щось подібне до себе».

Наприкінці XIX – на поч. XX ст. серед ун-теських філософів бачимо одного з перших в рос. імперії речників філософії персоналізму О. Козлова, погляди якого мали вплив на формування таких відомих філософів XX ст., як М. Бердяєв і М. Лосський. Позитивістська тенденція «монодуалізму» з елементами «філософії життя» (в дусі Е. Гартмана) і канто-шеллінгіанських мотивів характеризує позицію проф. Новоросійського (в Одесі), а згодом Московського ун-ту М.Я. Грота; однією з найкращих філософських позицій вважав філософію Платона проф. О. Гіляров, який називав свою філософську позицію «синехологізмом»;

позиції неокантіанства відстоював професор психології та логіки Г. Челпанов (згодом він перейшов до Московського ун-ту).

Вже через 11 років після свого відкриття Київський ун-т показав, що попри всі сподівання царського уряду він не став опорою «самодержавства, православ'я і народності» — в ньому створюється таємне Кирило-Мефодіївське тов-во, що ставило за мету побудову федерації слов'янських республік; до тов-ва входили М. Гулак, М. Костомаров, П. Куліш, *Т. Шевченко* та ін. У 1847 тов-во було викрито, учасників заарештовано, головні його члени отримали різні терміни заслання. Програма тов-ва — «Книга буття українського народу» — була написана Костомаровим і завершується такими словами: «Голос України не затих. І встане Україна з своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар. Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським». (Костомаров М. Книга буття українського народу // Кирило-Мефодіївське товариство: у 3-х т. — К., 1990. — Т. 1. — С. 169). Головна ідея філософської позиції П. Куліша — внутрішня людина, уособленням глибинного ества якої є серце. Кордоцентрично-екзистенційна лінія кулішевого світогляду пронизана антеїстичним (теж властивим укр. менталітету) мотивом — орієнтацією на землеробську культуру; в цьому суть т. зв. «хуторянської філософії» Куліша, уґрунтованої в природу, рідну землю людини-хуторянина, яка, мов дуб зелений «твердо на своїй рідній землі стоїть». Що ж до Шевченка, то в його творчості головна тема — Україна, яка, з одного боку, постає як певна соціальна спільність, презентована історичною дійсністю сьогодення (поневолена чужинцями), і, з другого боку, як духовно-ідеальна спільність нашої минувшини (представлена високими морально-етичними заповідями «козацької слави»), що має відродитися в прийдешньому. Перехід від славного минулого до ганебного неслав'я сьогодення (його символічний образ — «Україна-покритка») був результатом не тих або інших реальних історичних подій і фактів (Шевченко пише про них лише як про зовнішню оманливу «поверхню» невидимих, але глибоких — «космічних» — чинників), а своєрідної моральної катастрофи, що сталася як «розплата» («кара») за гріховність. Так само й майбутнє «оновлення», відродження «нашої слави»

має статися наслідком втручання вищих моральних сил добра і справедливості. Щодо ідеї слов'янофільства, яка була провідною в програмі Кирило-Мефодіївського тов-ва, то можуть викликати здивування репресії рос. уряду до членів товариства з огляду на те, що слов'янофільські орієнтації були чи не офіційними установками зовнішньої та внутрішньої політики рос. держави від XVIII ст. і до наших днів. А суть ситуації розкривається тою обставиною, що в слов'янофільські ідеї (широко використовувані не тільки росіянами, але, як бачимо, й українцями) вкладався різний (навіть протилежний) зміст. Зіставимо для прикладу розуміння «слов'янської ідеї» провідними національними поетами Росії та України – Пушкіним (вірш «Клеветникам России») і Шевченком (поема «Єретик»). Говорячи про польське повстання 1830, Пушкін так оцінює його перспективи:

Кто устоит в неравном споре –
Кичливый лях, иль верный росс?
Славянские ль ручьи сольются в русском море?
Оно ль иссякнет? Вот вопрос.

Читаємо Шевченка:

...і брат з братом обнялися,
і проговорили
Слово тихої любові
Навіки і віки!
і потекли в одне море
слов'янській ріки.
Слава тобі, Шафаріку,
Вовіки і віки!
Що звів еси в одне море

Слов'янській ріки!
... твоє море,
Слов'янськеє, нове!
Затога вже буде повне,
І попливе човен
З широкими вітрилами
І з добрим кормилом,
Попливе на вільнім морі
На широких крилах

Маємо і у Пушкіна, і у Шевченка постичний образ єдиного моря і слов'янських річок, що впадають у нього. Але образи ці, за всієї їхньої зовнішньої схожості, достотно відмінні за змістом, – шевченкове море є не рос. (як у Пушкіна), але й не укр. (чи чеське, чи якесь там ще мононаціональне) море – воно просто **ВОЛЬНЕ** (свободне) для всіх слов'ян море, а не «простір» їхньої національної уніфікації (трансформації в росіян).

Отже, попри цілеспрямовану руйнацію укр. культури і взагалі укр. самобутності, методичну русифікацію укр. культурного, економічно-господарського та ін. простору, Україна не тільки змогла зберегти

свою відмінність навіть у розумінні спільних для неї та Росії проблем (як у тлумаченні слов'янської ідеї Пушкіним і Шевченком), але й спричиняти на рос. культуру (вже європеїзовану певною мірою) помітні творчодайні впливи. Другим, ще потужнішим за наслідками ніж перший (опертя Петром I на «західно-руську», як говорив Трубецької, «київську» культуру задля «окциденталізації» Московії) впливом на рос. культуру явилася творчість М. Гоголя. Екзистенційно-кордоцентричний, уґрунтований в україноментальних глибинах барокової свідомості, гоголівський творчий геній парадоксально (завдяки суб'єктивному прагненню стати рос. письменником і, звідси нарочито декларованій російськомовності – «писати треба мовою Пушкіна», щиро висловився Гоголь у розмові з Данилевським) вписався в контекст рос. літератури. Навіть В.Г. Белінський попервах не зміг розпізнати несумірності Гоголевої творчості з «російськістю», проголосивши диканського «сочинителя» главою «натуральної школи» в рос. літературі; то ж зрозумілий гнів «несамовитого Віссаріона», коли, прочитавши «Вибрані місця листування з друзями» – це екзистенційне одкровення Гоголевого духу, – він написав свого горезвісного «Листа до Гоголя» 1847. Характеризуючи епохальне значення творчості Гоголя для становлення (нарешті справжньої) рос. літератури і культури взагалі європейським (зрештою – світовим) феноменом, рос. літературознавець-дисидент К. Мочульський у своїй фундаментальній праці «Духовний шлях Гоголя» писав: «Гоголю судилося круто повернути всю російську літературу... зрушити її зі шляху Пушкіна на шлях Достоевського. Усі риси, що характеризують «велику російську літературу», що стала світовою, були визначені Гоголем... Із Гоголя починається широка дорога, світові простори. Сила Гоголя була така велика, що йому вдалося зробити неймовірне: перетворити пушкінську епоху нашого письменства на епізод, до якого нема повороту, і бути не може. Він розбив гармонію класицизму, порушив естетичну рівновагу, якої дивом досяг Пушкін. Від Гоголя пішла вся «нічна свідомість» нашої словесності: нігілізм Толстого, безодні Достоевського, бунт Розанова... Її «день» – пушкінський золотом тканий покрив – був скинений... Можна жалкувати за днем, що промайнув так швидко, і здригатися перед страшним, нічним «карликом», автором «Мертвих душ». Але не можна відкидати того, що велика російська література вийшла із «Шинелі» цього «карлика». Без Гоголя, можливо, була б рівновага, антологія,

благополуччя: безконечно продовжений Майков, а за ним безплідність. Після Гоголя – «повне неблагополуччя», світовий розмах і світова слава» (Мочульський К. Духовный путь Гоголя. – Париж, 1934. – С. 86-87). Гоголь «прищепив» рос. культурі невластивий їй питомо екзистенційний дух. І в цьому плані творчість Гоголя виступає співрівною творчості К'єркегора – лідера антиренесансного (антираціоналістичного) повстання в західноєвропейській культурі – сучасника і практично ровесника Гоголя. Цілком доречно тому було б вважати Гоголя укр. (і рос.) К'єркегором. Адже саме з творчого доробку Гоголя постали в Росії Достоевський, Толстой, Чехов, діячі т. зв. «срібного віку» рос. культури. На всю Росію пролунав звернутий до «внутрішньої» людини екзистенційний заклик Гоголя: «Всматриваться в душу человека, зная, что в ней ключ всего. Душу и душу нужно знать теперь, а без этого не сделать ничего. А узнавать душу может только тот, кто начал уже работать над собственной душой своей» (Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Собр. соч. в 7 тт. – М., 1986. – Т. 6. – С. 303-304). Заклик цей збудив шалену лютю одних (Белінський і його симпатики) і оплески інших – тих, хто «вийшов з гоголівської «Шинелі» (Достоевський). «Наш Паскаль» – так коротко, але красномовно оцінив кордоцентрично-екзистенційний сенс творчості Гоголя Л. Толстой. І не випадково саме на Батьківщині Гоголя постала одна з перших у світі Київська школа екзистенційної філософії М. Бердяєва і Л. Шестова. І ця перша у Східній Європі школа екзистенційної філософії, що була відгуком на порух гоголівської душі, постає одночасно з першою в Західній Європі екзистенційною – Мадридською – філософською школою М. де Унамуну – цим відгуком на К'єркегорову творчу потугу. Більше того – метр франц. екзистенціалізму Ж.-П. Сартр твердив, що «біля колиски французького екзистенціалізму стояли два великих росіянина – Достоевський і Бердяєв».

Оригінальним варіантом екзистенційного-кордоцентричної філософської лінії в укр. філософії самій по собі, і водночас її впливом на рос. культуру (зокрема філософську) була творчість вихованця Київської духовної академії (в якій на той час ще не згасла україноментальна традиція «Могилянки») П. Юркевича, який після блискучого закінчення академії (1851) залишається працювати в її стінах і вже через сім років здобуває звання професора. Як відомо, в ун-тах Російської імперії від 1850 було заборонено викладання філософії, але,

коли в 1861 воно було відновлено, то, як пише відомий київський філософ Г.Г. Шпет, тільки Юркевич виявився єдиним на всю імперію проф. філософії, «достатньо філософськи підготовленим, щоб зайняти без попереднього закордонного відрядження ун-тетську кафедру в Москві» (Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Соч. – М., 1989. – С. 48). У 1861 Юркевич очолює кафедру філософії Московського ун-ту, а в 1869-73 працює тут деканом історико-філологічного ф-ту. Серед студентів Юркевича були майбутні знаменитості – філософ В.С. Соловйов та історик В.О. Ключевський; обидва лишили захоплені згадки про його лекції. «Уяви собі, – писав Ключевський у листі до свого товариша П.П. Гвоздьова, – ...аудиторія переповнена студентами... а на кафедру піднімається невеличка людина... і, не сідаючи, стоячи починає говорити експромтом із сильним хохлацьким акцентом... Я не записую за Юркевичем, та й неможливо... Після кожної лекції в голові залишається таке ясне уявлення про все прочитане, що варто лише трохи зосередити увагу, щоб бути спроможним повторити весь порядок думок» (Ключевський В.О. Из писем П.П. Гвоздеву // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М., 1990. – С. 531). Розкриваючи суть своєрідної позиції Юркевича – «філософії серця», – Соловйов пише: «Якби людина виявляла б себе самим лише мисленням...то розмаїтий, багатий життям і красою світ поставав би перед її свідомістю як правильна, але нежиттєва математична величина... у справжній душі немає такого одностороннього мислення... Кращі філософи і великі поети були свідомі того, що серце їхнє було істинним місцем народження тих глибоких ідей, які вони передали людству, що ж до свідомості... то вона надавала цим ідеям ясності та визначеності, притаманної мисленню» (Соловьев В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича // Собр.соч. и писем в 15 тт. – Т. 1. – М., 1992. – С. 179). Як й інші укр. філософи, Юркевич малює реальність плюралістичною, а не моністичною, складеною з трьох сфер: а) «ноуменального світу», ідеального царства «вічної правди» (подібного до царства ідей Платона); б) реального світу, що є царством розумних істот; в) феноменального світу – примарного існування тілесності. Активна взаємодія цих світів і становить гармонію (у своєму розмаїтті) цілісного світу. Гармонійна взаємодія світів все ж не означає їх повної «прозорості». Насамперед це стосується реального світу розумних істот, коли розум відтворює світ загального. Разом з тим, він не може принципово

визначити індивідуально-неповторне. Особистісно-індивідуальне, непроникне для голови, становить те, що представники класичної філософії (Сковорода, Гоголь, кирило-мефодіївці) називали «серцем», від якого вела давня (від К.Т. Ставровецького і, навіть, від Іларіона) тенденція ще з докласичних часів. «У серці людини лежить джерело тих явищ, які закарбовані особливостями, що не впливають з жодного загального поняття чи закону» (Юркевич П.Д. Серце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. – М., 1990. – С. 92). Такого роду кордоцентрична позиція була абсолютно неприйнятна для питомо рос. (особливо в її т. зв. «революційно-демократичному» крилі) філософії. То ж, подібно до хамського листа Белінського до Гоголя, М.Г. Чернишевський «со товарищи» піддав образливому цькуванню Юркевича в «демократичній» пресі за те, що той «посмів» дати негативну оцінку вульгарному матеріалізму дисертаційного «опусу» вождя рос. «революційної демократії».

У 2-й пол. XIX ст. в Україні поширюється т. зв. «громадівський» рух, пов'язаний з іменами *М. Драгоманова*, *С. Подолинського*, *М. Павлика* та ін., що проводив велику культурницьку роботу. Пожвавлюється демократична активність і в Галичині (підпорядкованій на той час Австро-Угорщині). Визнаним лідером цього руху був *І. Франко* – видатний укр. поет, філософ, громадський діяч. Помітну роль у національно-культурницькій і освітній діяльності відіграє тут знаменита «Руська трійця» *М. Шишкевича*, *І. Вагилевича* і *Я. Іловацького*. Впливовою культурно-філософською постаттю на Слобожанщині був і відомий вчений-мовознавець *О. Потебня* з його оригінальною «Філософією мови». Не тільки в Україні, але й за її межами стає відомим ім'я *В. Лесевича*, уродженця Полтавщини, знаного не тільки як соціаліст-народника, але й як впливового філософа-позитивіста, прихильника емпіріокритицизму.

На поч. XX ст. у Києві виникає одна з перших у світі груп екзистенційної філософії (т. зв. «Київська школа екзистенціалізму»), представлена всесвітньо відомими іменами *Л. Шестова* і *М. Бердяєва*. Останній в ранній молодості захоплюється антропологічно-гуманістичними ідеями *К. Маркса*, беручи активну участь у діяльності т. зв. «легального марксизму» (до «легальних марксистів» належав ще один наш земляк зі Слобожанщини – економіст і філософ *М. Туган-Барановський*). Поч. XX ст. ознаменований літературно-естетичною,

філософською творчістю таких велетнів укр. романтично-художньої творчості як *Л. Українка* та *М. Коцюбинський*.

У 1917 в Україні настає бурхливий і багато в чому трагічний період її історії – роки давно жаданої, але до болі короткої незалежності, за якими прийшла понад семидесятирічна неволя у складі тоталітарного СРСР.

За короткий час існування незалежної України (1917-18) багато робилося для відродження національної культури. Було створено 150 укр. гімназій (а в старих, російськомовних, введено як обов'язкові предмети укр. мову, історію та географію України, історію укр. літератури). Київський ун-т св. Володимира в жовтні 1918 було урочисто відкрито як перший Державний Укр. Ун-т, а наприкінці жовтня того самого року в Кам'янці-Подільському відкрився другий Укр. державний ун-т, у Полтаві почав працювати історико-філологічний ф-т. Було відкрито Державний Укр. Архів, Національну Галерею Мистецтва, Укр. Історичний Музей та Укр. Національну Бібліотеку (наприкінці гетьманської доби тут налічувалося вже понад 1 млн. книжок, серед яких багато стародруків та інших унікальних видань). 24 листопада 1918 урочисто відкривається Українська АН з трьома відділами – історично-філологічним, фізико-математичним і соціально-економічним – на чолі з проф. Володимиром Вернадським (1863-1945). Крім того, створюються Укр. Театр драми і опери, Укр. Державна Капела під проводом О. Кошиця та Державний Симфонічний оркестр під проводом О. Горілого. Укр. мовою видаються підручники з різних галузей знань.

Втрата Україною незалежності поклала край цьому яскравому, але нетривалому спалахові укр. культури. Наприкінці 1920 Червона Армія остаточно встановлює контроль над укр. землями (за винятком Галичини, Волині, Буковини і Закарпаття, що ввійшли до складу відповідно Польщі, Румунії та Чехо-Словаччини), а в 1922 Україна у формальному статусі Української Соціалістичної Радянської Республіки входить до складу СРСР. Настає нова (на цей час – «більшовицька») Руїна.

На всеросійській нараді працівників політосвіти в 1920 Ленін поставив завдання «побороти весь опір капіталістів – не тільки військовий і політичний, але й ідейний, найглибший і наймогутніший». На виконання цього завдання в Україні було ліквідовано ун-ти з метою «усунення цитаделей ворожої буржуазно-кадетської професури», а на їх місці створено ін-ти «народної освіти». Так, у Києві ліквідація ун-ту

супроводжувалася взагалі закриттям гуманітарних ф-тів – юридичного та історико-філологічного. Медичний ф-т виділено в окремий ін-т. Створений на базі ун-ту Вищий ін-т народної освіти (ВІНО, з 1926 – КІНО) брав на себе завдання готувати працівників народної освіти «для всіх типів масової школи».

Упередженість щодо гуманітарних цінностей, гуманітарної культури взагалі (закриття гуманітарних ф-тів ун-тів – хоча, на перший погляд, і дрібний, але надзвичайно показовий факт) – типова риса рос. (ленінського-сталінського) «марксистського» світогляду, успадкована ним від рос. «нігілізму» ХІХ ст. Згадаймо, що серед висланих Леніним у 1922 за кордон «буржуазних» інтелігентів переважна більшість була гуманітаріями. Не зайве нагадати, що офіційна, партійно-державна філософія СРСР («діамат») тлумачилася Сталіним як вчення про природу (з якою ототожнювався світ загалом). Тож не дивно, що доміантою тоталітарного світогляду радянської держави стає відвертий технократизм (для партійно-державного жаргону радянської доби характерними є вислови типу: «письменники – інженери людських душ», «людський матеріал», «кадри», «людський фактор» тощо).

Показовим, особливо в повоєнний час, є той факт, що партійна еліта (члени ЦК, обкомів, міськомів, райкомів партії) на 80-90% складалася з вихідців з інженерно-агрономічного середовища (всі перші секретарі ЦК Компартії України повоєнного часу – від Хрущова до Щербицького – були за освітою інженерами). Відповідним чином склалася традиція обирати президентами АН, ректорами ун-тів тощо майже виключно представників природничих і технічних наук.

Особливо згубними виявилися ці технократичні інтенції російськокоментальної радянської «культури» для укр. національної культури, її альтернативної щодо технократизму екзистенційно-гуманістичної ментальності. Ліквідувавши на початку 20-х років ун-ти, радянська влада почала збільшувати кількість студентів з «робітничо-селянського середовища», організовуючи робітничі ф-ти (з 1921 по 1926 кількість останніх в Україні зростає з 7 до 31), призначаючи до вузів і технікумів комісарів з широкими повноваженнями, проводячи (починаючи з 1921) регулярні «чистки» серед студентів і викладачів.

Вища школа офіційно проголошується полем «ідеологічної боротьби». У циркулярному листі ЦК КП(б)У, розісланому до всіх губкомів та осередків у вузах «Про боротьбу з буржуазною ідеологією

у вузах» (кін. 1922), пропонувалося проводити постійну роботу серед студентів на підри́в авторитету немарксистських професорів в їх трактуванні суспільних наук. Протиставляти на кожній лекції буржуазним теоріям (індивідуалізм, ідеалізм, опортунізм, теорія «науки для науки» тощо) теорію революційного марксизму і не перейматися тим, що не завжди вдається глибоко обґрунтувати заперечення. «Такий класовий підхід до формування нового покоління інтелігенції спричинився до майбутнього істотного зниження її інтелектуального рівня, до її дегуманізації. Політична влада вимагала від нової інтелігенції перш за все не високого професіоналізму, а вірності системі».

Отже, марксизм, точніше марксизм-ленінізм (термін «ленінізм» виникає на поч. 20-х у працях Сталіна та Зинов'єва), стає єдино допустимою в суспільно-гуманітарній (і, звичайно, у філософській) сфері точкою зору. Тому відразу після перемоги радянської влади в Україні тут виникають навчальні та наукові-дослідні установи для підготовки відповідних фахівців і проведення дослідницької роботи.

У 1922 у Харкові організовується Комуністичний ун-т ім. Артема, створюється також кафедра марксизму і марксознавства, на базі якої в 1924 виникає Укр. ін-т марксизму (з 1927 – Укр. ін-т марксизму-ленінізму, УІМЛ). У 1931 УІМЛ входить до складу Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських ін-тів – ВУАМЛІН. З 1927 починає виходити теоретичний орган УІМЛ – «Прапор марксизму» (пізніше – «Прапор марксизму-ленінізму», в 1934-36 – «Під марксоленінським прапором»). До УІМЛ входив філософсько-соціологічний відділ, керівним органом якого була Президія – С. Семковський (голова), В. Юринець (заступник голови), Р. Левік, Я. Блудов, Н. Білярчик, В. Беркович, О. Бервицький, Е. Фількенштейн, С. Тенес, Ф. Беляєв, Г. Овчаров, Ю. Мазуренко. Відділ складався з кафедри філософії (С. Семковський – зав. кафедри, В. Юринець, В. Асмус, Р. Левік, Я. Розанов) і кафедри соціології (В. Юринець – зав. кафедри, С. Семковський, Т. Степовий, Ю. Мазуренко, А. Хвиля, П. Демчук). Найбільш помітними серед них були постаті С. Семковського, В. Юринця і П. Демчука, які активно працювали не тільки на ниві філософії, але й втручалися у сферу літературознавчу.

Говорячи про укр. літературу 20-х, хотілося б не тільки звернути увагу на її оригінальність, на буйне суцвіття талантів, а й на виразну її спрямованість до світоглядно-філософської тематики, її гострий інтерес до філософських проблем. Все це створювало неповторну

атмосферу творчої співпраці укр. художньої та філософської інтелігенції – ту атмосферу, яка становила один з істотних моментів того культурного феномена, який називають укр. відродженням 20-х років.

На перший погляд, сам феномен культурного відродження за умов панування «монологічного» партійно-державного марксистсько-ленінського світогляду видається чимось принципово неможливим. Проте його існування – реальний факт. Більше того, творчість діячів цього відродження *Миколи Хвильового* (1893-1933), *Миколи Зерова* (1890-1937), *Михайла Ялового* (1891-1934), *Олеся Досвітнього* (1891-1934), *Євгена Плужника* (1898-1936), *Миколи Вороного* (1871-1940), *Михайла Драй-Хмари* (1889-1939), *Валер'яна Підмогильного* (1901-1937), *Миколи Куліша* (1892-1937), *Григорія Косинки* (1899-1934), *Дмитра Фальківського* (1898-1934) та багатьох інших не була опозиційною щодо радянської влади і навіть соціалізму (переважна їх більшість була навіть членами КП(б)У). Водночас це була героїчна спроба зберегти (навіть творчо розвинути) укр. національну культуру з притаманною їй неповторною ментальністю укр. народу.

Проте збагнути цей «парадокс» не так уже й важко, якщо згадати (про це вже йшлося в одній з попередніх тем), що Ленін, відмовившись напередодні жовтневого перевороту від жорсткості «об'єктивістської» позиції Плеханова й меншовиків, наголосивши на «творчому» характері своєї марксистської позиції (всупереч плеханівській «ортодоксальності»), не встиг через хворобу і ранню смерть надати своїй «творчій» позиції характеру тієї системи тоталітарного мислення, перші кроки до якої він почав здійснювати у статті «Про значення войовничого матеріалізму» (1922), а також актом висилки за кордон великої групи гуманітарної інтелігенції. Така система тоталітарного мислення (з діаматом як своїм філософським ядром) була створена, як уже зазначалося, в 30-х Сталіним. Тому між 1922 (хворобою Леніна) і початком 30-х, коли Сталін приступає до творення тоталітарного «марксизму», втіленням якого став короткий курс історії ВКП(б), вирізняється період своєрідної ідеологічної «відлиги», що в Україні збіглася зі сприятливим для вітчизняного відродження процесом, яким була т. зв. «українізація».

У перші роки радянської влади багато хто з комуністів національних республік прийняли за чисту монету ленінську тезу про «суверенність» радянських республік, про право їхніх народів на розвиток

національної мови, культури тощо. У республіках починаються процеси розвитку національних культур (згодом дістали назву «коренізації»).

«Українізація» (так називали цей процес у нас) зустріла глухий опір широких кіл членів КП(б)У. Та це й не дивно: адже більшовицька партія в перші роки її існування в Україні складалася в основному з неукраїнців. На першому з'їзді КП(б)У, що проходив у липні 1918 в Москві, українці становили меншість. У партійному середовищі популярною була теорія «прогресивності» рос. культури (оскільки її носієм був переважно російськомовний в Україні пролетаріат) і нібито «відсталості» культури укр., оскільки головним її носієм було селянство.

І все ж у червні 1923 Раднарком УСРР мусив ухвалити постанову «Про заходи у справі українізації шкільно-виховуючих та культурно-освітніх установ», а у вересні було видано декрет ВУЦВК та РНК УСРР «Про заходи забезпечення рівноправності мов і про допомогу розвитку української мови». Українізація почалася. Вона відіграла роль своєрідного каталізатора, який прискорив процес творчого пошуку місця укр. художньої та світоглядної культури, культури взагалі у світовому культурному процесі. Від початку 20-х років між творчими групами укр. літературно-художньої інтелігенції, такими як «Плут» (Спілка селянських письменників України, заснована 1922) і «Гарт» (Спілка пролетарських письменників України, заснована на початку 1923 В. Елланом-Блакитним), точилися дискусії з цього питання. Згодом вони переросли у відому літературну дискусію 1925-28.

Сталін, здолавши на поч. 30-х своїх політичних суперників, активно взявся до творення не закінченої Леніним тоталітарної світоглядної системи. І перші «приморозки» вдарили вже в 1926. 24 квітня того року Сталін надсилає листа Л. Кагановичу (тодішньому Генеральному секретареві ЦК КП(б)У) та іншим членам Політбюро, в якому висловлює здивування з приводу вимоги Хвильового про «негайну дерусифікацію пролетаріату», про необхідність для укр. поезії «тікати якнайшвидше від рос. літератури», про його спробу відірвати культуру від політики тощо. «У той час, коли західноєвропейські пролетарі та їх комуністичні партії повні симпатії до “Москви”, – писав Сталін, – до цієї цитаделі міжнародного революційного руху і ленінізму, в той час як західноєвропейські пролетарі із захопленням дивляться на прапор, що майорить у Москві, український комуніст Хвильовий не має сказати на користь “Москви” нічого іншого, крім як закликати

українських діячів тікати від “Москви” “якнайшвидше”... Шумський (тодішній нарком освіти в Україні. — *І. Б.*) не розуміє, що оволодіти новим рухом на Україні за українську культуру можна лише борючись з крайностями Хвильового в рядах комуністів. Шумський не розуміє, що тільки в боротьбі з такими крайностями можна перетворити рощу українську культуру і українську громадськість в культурі на громадськість радянську».

Репресії проти укр. інтелігенції почалися раніше: в 1924 відбувся судовий процес над т. зв. «Центром дії» в Києві й над спеціалістами Кадіївського рудоуправління; в 1925 — процес над спеціалістами Дніпрорівського заводу; в березні 1930 — горезвісний процес над Спілкою визволення України (СВУ) та ін.

У грудні 1930 на зустрічі з партосередком Московського ін-ту «червоної професури» Сталін указав на наявність серед філософів двох ухилів — механіцизму та «меншевіствующего идеализма». У січні 1931 такі «ухили» знайшлися і в Україні. У «механістичній» ревізії марксизму-ленінізму було звинувачено С. Семковського, в «ідеалістичній» — В. Юринця. У 1933, не витримавши цькування, застрелився М. Хвильовий. У цьому році було звільнено з роботи директора Ін-ту філософії ВУАМЛІНу Юринця (репресовано його було через три роки). В 1933 було репресовано завідувача кафедри діамату ВУАМЛІНу, «контрреволюціонера і шпигуна» П. Демчука.

У 1936 на сторінках всесоюзного журналу «Під знаменем марксизму» зі статтею «До результатів боротьби на філософському фронті України» виступив заступник директора Ін-ту філософії ВУАМЛІНу М. Шовкопляс. Він «зарахував» Я. Білика, П. Демчука, Є. Гірчака, В. Юринця, Т. Степового, Г. Овчарова, М. Логвина до групи «націоналістів-фашистів»; О. Бервицького, Р. Левіка, Я. Блудова, О. Андріанова, Н. Білярчика, О. Милославіна, Д. Ігнатюка — до «контрреволюційної групи меншовицько-зінов'євських елементів»; М. Нирчук, Я. Розанов та ін. потрапили до «блоку націоналістів і троцькістів»; С. Семковський, Г. Єфименко, Ф. Гофман — до «болота», яке йшло за «троцькістами та націоналістами».

У жовтні 1933 було розгромлено творчий колектив харківського театру «Березіль», а його керівника Леся Курбаса як «фашиста» заслано на Соловки. У 1935 був заарештований письменник М. Куліш і члени т. зв. «націоналістично-терористичної групи професора Зерова».

У 1937 припиняє існування ВУАМЛІН. У пресі повідомлялося, що тут нібито «звила собі гніздо банда контрреволюціонерів-троцькістів і націоналістів». Так трагічно обривається укр. відродження 20-х, навічно закарбувавшись у пам'яті народу як «розстріляне відродження» (за висловом Ю. Лавріненка).

На довгі роки (аж до другого філософського відродження під час «хрущовської відлиги» 60-х) в історії укр. філософії (як і в інших республіках більшовицько-московської імперії) запанувала догматична схоластика сталінізму. Вищість «авторитету» Сталіна у філософських питаннях «підтверджувалась» і офіційними партійними документами. У 1934 секретар ЦК КП(б)У П. П. Постишев прямо поставив перед укр. філософами завдання: «Показати роль т. Сталіна в дальшому розвитку й розробленні філософської спадщини Маркса – Леніна».

За передвоєнне десятиріччя (1931-41) в результаті масових репресій в Україні змінилося три покоління філософії («покоління» змінювалося кожні два-три роки), а ті, хто пройшов через страхітливо-криваві «сита», зрозуміло, практично вже не був здатний на прояв самостійної думки.

І все ж паростки живої думки пробивалися крізь товстий шар «асфальту» офіційно-державної «класики» марксизму-ленінізму. На відкритому в 1944 філософському ф-ті Київського ун-ту та у створеному в 1946 Ін-ті філософії вітчизняної АН зростало нове покоління філософів, яке вже в 50-ті роки заявило про себе іменами М. Омеляновського, В. Шинкарука, М. Злотіної, А. Петрусенка, Б. Лобовика, Ю. Осічнюка, В. Босенка та ін.

Смерть Сталіна в березні 1953 і спроби нового керівництва партії й держави дещо «підновити» і навіть «лібералізувати» тоталітарний режим, що знайшло вираження в критиці новим лідером СРСР М.С. Хрущовим культу особи Сталіна на XX з'їзді КПРС, сприяли створенню ситуації, схожої на ідеологічну «відлигу» 20-х (термін «відлига» ввійшов у вжиток з легкої руки письменника Іллі Еренбурга). Така «відлига» настає в 60-х, набувши в народі означення «хрущовська».

Позитивні зрушення в укр. філософії, що почалися в 60-ті роки й привели до «другого» її відродження, значною мірою були ініційовані діяльністю визначного філософа *Павла Копніна* (1922-1971). У 1958 він очолив кафедру філософії Київського політехнічного ін-ту, наступного року – кафедру філософії Київського ун-ту, а в 1964 став директором

БЕРДЯЄВ Микола Олександрович (1874-1948) – представник київської групи екзистенціально-гуманістичної філософії. У молодості поділяв погляди т. зв. «легальних марксистів», зберігши віру, що в Маркса «є елементи справді екзистенціальної філософії», які відсутні в «більшовицькій» (ленінсько-сталінській) версії марксизму. На початку ХХ ст. Б. бере участь у діяльності підпільних революційних гуртків, за що засланий (1901) до Вологодської губернії.

Водночас Б. полемізує і з рос. (плехано-ленінськими) марксистами. Після поразки революції 1905 в Росії Б. відходить від активної політичної діяльності, розробляє на базі критично-творчого освоєння ідей вітчизняної (Достоевський) та нім. (Я. Беме, Ф. Ніцше та ін.) філософії оригінальну концепцію філософського персоналізму. Після революції 1917 Б. продовжує активні філософсько-релігійні пошуки, виступає ініціатором створення Вільної академії духовної культури (1918-22), за це зазнає репресій з боку радянської влади: восени 1922 разом зі 167 видатними діячами науки і культури колишньої Російської імперії висилається за кордон, до Німеччини. З 1924 Б. проживає в Парижі, де організовує і редагує журнал «Путь» (1925-40). Відтоді Б. – широко відомий і шанований на Заході філософ, творчість якого справляє помітний вплив на західноєвропейську філософську культуру. Лідер франц. екзистенціалізму Сартр спеціально відзначав істотний вплив Б. на формування провідних напрямків франц. філософії: екзистенціалізму і персоналізму. На відміну від моністичної (відповідної рос. світоглядному менталітету) настанови рос. екзистенціальної філософії початку ХХ ст. на «всеедність» (Соловйов, Франк, Карсавін, Булгаков, Лосський та ін.), персоналістський екзистенціалізм Б. орієнтований принципово плюралістично (що відповідало екзистенціально-кордоцентричній філософсько-ментальній атмосфері київської культури). Б. формує філософську позицію з кількох екзистенціальних ідейних компонентів – ідеї свободи, творчості, особистості, мети історії, есхатологічного смислу історії. У результаті виникає дуалістична конструкція діалектично-екзистенціальної альтернативності свободи, духу, з одного боку, і об'єкта – з іншого. Основним предметом філософії Б. є людина-особистість (альтернативна людині-індивіду, біосоціальной, матеріальній істоті), яка є «неосяжною духовною безоднею», що корениться у свободі. «Безосновна безодня свободи» є, за Б., першоджерелом буття, первинним навіть відносно творчого акту Бога. Творчій активності

особистісної свободи протистоїть «об'єктивізація», що призводить до «спадання» свободи в «необхідність», до «відчуження». «Матерія» виступає як своєрідна «хвороба духу», що настає внаслідок «об'єктивізації» продуктів вільної творчості духовної особистості (одним із «симптомів» цієї хвороби є «розпад часу» на дискретні елементи – минуле, теперішнє, майбутнє). Смысл історії, за Б., полягає в звільненні від необхідності об'єктивності, але, оскільки це повністю неможливо в реальному історичному часі (внаслідок його розпадання), мета історії есхатологічно орієнтована на «кінець історії», за яким відкривається новий світ – еон – «іншість» якого полягає в його «позачасовості». Специфіка філософської позиції Б. полягає особливостях україноментальної філософської традиції, що існувала в Києві, сформованої ще творчими здобутками філософії Сковороди, Юркевича, Гоголя, Достоевського. Б. часто посилався на Гоголя як на духовного натхненника своєї творчості – «всі ми вийшли з гоголівської «шинелі». Про «потужність» впливу на Б. київської філософської культури, україноментальної атмосфери Києва свідчать його тісні стосунки з рідним братом Сергієм – укр. журналістом, перекладачем рос. літератури укр. мовою.

ВИННИЧЕНКО Володимир Кирилович (1880-1951) – видатний укр. письменник, мислитель, політичний діяч. Навчався в Київському ун-ті, один з організаторів РУП, пізніше – член УСДРП і член її ЦК, редактор партійного органу «Боротьба». Через переслідування царського уряду в 1903-17 часто жив за кордоном. У 1917-19 брав активну участь в укр. національно-визвольному русі – головний редактор «Робітничої газети», член та заступник Голови Центральної Ради, перший Голова її Генерального Секретаріату (уряду УНР), практичний автор усіх універсалів Центральної Ради, активний учасник антигетьманського повстання. З листопада 1918 до лютого 1919 – Голова директорії, пізніше через політичні незгоди з колегами виїздить до Відня. У 1920 В. робить спробу знайти компроміс з більшовиками, але, не досягнувши угоди, остаточно виїздить до Франції, відходить від активної політичної діяльності, майже цілком присвятивши себе літературній праці.

Як прихильник марксизму й соціалізму, різко розходився з ними в тлумаченні національного питання. У своїй тритомній праці «Відродження нації» (1920) В. писав про укр. народ: «Цей народ, який

до злуки з Росією пишався своєю наукою, літературою, народ, який утворив таку багату пісню, таку глибоку народну музику, ... цей народ, тепер очевидно, уладав, убожив, дичавів. Причиною ж тому було, як виразно доводилось усіма уважними дослідувачами, денаціоналізація, нищення рідних форм розвитку». Потрібно, продовжував В., щоб руський демократ уважніше поставився б до голосів своєї власної руської науки, «яка устами Російської Академії Наук, точно й виразно зазначила, що українська нація не є те саме, що руська; що закони її життя не є закони життя руських; що ламання цих законів руйнує душу цілого народу; що така руйнація є злочинство перед вселюдським поступом» (Винниченко В.К. Відродження нації. — К., 1990. — Т. 1. — С. 61-62). Національна свідомість, за В., не знає ні класів, ні партій, ні віку, ні статі. «З цього погляду інтернаціоналізм спеціально руського видання, інтернаціоналізм, що вимагає одречення від своєї національності й розтворення себе в безфарбній, абстрактній масі людськості, є абсурд. І не тільки абсурд, а лицемірна, шкодлива, просто злочинна пропаганда самогубства, пропаганда убивання життя в собі» (Там само. — С. 73). Вже перебуваючи в еміграції, В. виробив своєрідну світоглядну позицію «конкордизму» (від франц. concordie — згода). Людина має жити у «згоді» сама із собою, з природою, з іншими людьми, з нацією. Саме тут є коріння одного з провідних принципів етики В. — «честності із собою».

В останні роки життя В. пропагував ідею «зближення» капіталізму із соціалізмом з метою відвернення загрози ядерного самогубства людства. Художнє втілення ця ідея знайшла у т. зв. «колектократії» (роман «Слово за тобою, Сталіне!», 1950). У творах В. чітко простежується екзистенційний підхід до міркувань про сенс цивілізації: «Прогрес, рух уперед. Куди уперед? Що, буде більше аеропланів, радіо, електрики? Чи в цьому прогрес? А чи ж більшою буде сума радощів відносно суми страждань? Чи ж більшою?.. Хай мені по совісті скажуть, чи меншою стала у нашому столітті сума страждань порівняно із сумою радощів людських. Меншою... ніж, наприклад, у якому-небудь п'ятому, дев'ятому столітті? Ніхто не може цього сказати» (Винниченко В.К. Рівновага // Твори. — К., 1927. — Т. 27. — С. 82).

Дуже хвилювало В. й питання, чи має сенс діяльність революціонерів. «Ми — худі, фанатичні аскети, ми пустельники, що йдемо на жерців пишних храмів, де стоять божки... Ми хочемо вигнати одгодованих жерців, щоб їхнє місце зайняли худі аскети. Але самі божки,

самі скрижали – незмінні, вічні, єдині, закам'янілі – мусять лишитися». На жаль, ці побоювання В. справдилися.

Виразні у В. й мотиви екзистенційних «межових» ситуацій: «Все дурниця: і мораль, і кохання, і життя – є тільки один біль. Та хіба ще смерть», – читаємо в романі «Записки кирпатого Мефістофеля». Водночас гімном радості, єднання людини з природою, з цілим космосом, безпосереднього прилучення людини до сонячної енергії – звучить роман «Сонячна машина».

ПЛЯРОВ Олексій Микитович (1856-1938) – історик філософії, літературознавець. Нар. в Москві. Закінчив історико-філологічний ф-т Московського ун-ту, з 1887 – на кафедрі філософії Київського ун-ту. Магістерська та докторська дисертації присвячені грецьк. софізму. З 1922 – акад. Всеукраїнської АН. Зразком філософії вважав платонізм. Водночас намагався побудувати власну систему («синехологічний спіритуалізм»), спрямовану на примирення матеріального та ідеального. «Вселенська істота», з точки зору Г., не може бути відірвана від матеріальних процесів, як і свідомість – від мозку. Виступав проти сцієнтистського тлумачення філософського знання, проти редукції філософії до науки. Осн. праці: «Платонізм як підстава сучасного світогляду в зв'язку з питанням про завдання і долю філософії» (1887), «Філософія в її сутності, значущості та історії» (т. 1-2, 1918-19).

Г.Є. Аляев

ГОГОЛЬ Микола Васильович (1809-1852) – видатний укр. мислитель і письменник. Творча особистість Г. формувалася в унікальній духовній атмосфері Полтавщини поч. ХІХ ст., в якій своєрідно поєднувались імперські амбіції петербурзької (укр. походження) «знаті» (Трошинські, Розумовські, Безбородьки та ін.) і укр. інтелектуальної групи (В. Кашніст, «Одна на рабство» якого була єдиним протестом проти указу Катерини ІІ про покріпачення укр. селян; В. Томара – улюблений учень Г. Сковороди, І. Котляревський та ін.). Усе це разом створювало неповторну атмосферу своєрідного «полтавського Петербурга» і не могло не сприяти виникненню у вразливій уяві юного Г. того, що згодом його біографи назвуть «петербурзькою легендою» – чарівної юнацької мрії про сучасну європейську столицю імперії, яка не є «Московщиною». Адже, зауважує з цього приводу Є. Маланюк,

◆
В
•
Г
◆

«не Московщина, але самий-но Петербург то — ідеал, то квінтесенція всіх чудес і маринь, бо то не Росія і вже напевно не Московщина». Керуючись саме цією вимріяною легендою про служіння великій Русі, Г. і вирушає взимку 1828 до Петербурга. М. Шлемкевич у праці «Загублена українська людина» говорить про особливий тип українця — «гоголівську людину». Цей момент наголошує й укр. дослідник-дисидент П. Голубенко: Г. «належав до тієї частини української еліти, яка свої старокиївські імперські традиції і могутні потенції української культури прагнула реалізувати в новій імперській Росії».

Подібна позиція Г. не була, звичайно ж, свідомим «відрефлектованим» переконанням — навпаки, тут правильно було б говорити про нерациональну (навіть несвідому) ментальну орієнтацію. Що ж до свідомої, суб'єктивно-вольової позиції Г., то вона істотно розходилася з його несвідомо-ментальними мріями. За свідченням Г. Данилевського, Г. якось сказав: «нам треба писати по-російськи... треба прагнути до підтримки і зміцнення однієї владної мови для всіх рідних племен. Домінантною для росіян, чехів, українців і сербів має бути єдина святиня — мова Пушкіна, подібно до того, як Євангеліє є святинєю для всіх християн». Г. суб'єктивно вважав себе рос. письменником, принаймні щиро прагнув бути ним. І рос. громадська думка, насамперед в особі тодішнього «владаря дум» рос. різночинної інтелігенції В.Г. Белінського, беззастережно зарахувала його до найталановитіших представників рос. літератури. Белінський навіть підносить Г. до «рангу» провідника «натуральної школи в російській літературі», а «Мертві душі» оцінює як твір «суто російський, національний... стільки істинний, скільки й патріотичний... що дихає пристрасною, кровною любов'ю до плідного зерна російського життя».

І все ж, як зауважив пізніше Бердяєв, у духовному типі Г. було щось не російське, — і це «щось» (спочатку ледь виразно) дещо насторожувало навіть Белінського, який, високо оцінюючи гоголівські збірки «Миргород» і «Арабески», з помітним роздратуванням говорить про «невдачу у фантастичному», про непотрібність «фантастичних» вигадок у «Вії» і «Портреті».

Чари «петербурзької легенди» заважають Г. усвідомити її по суті утопічний характер. Так, навіть поставлена перед самим собою вимога писати «мовою Пушкіна», виявилася зрештою нездійсненною. Спираючись на дослідження відомого рос. філолога, проф. Гельсінг-

форського ун-ту І. Манделшштама, Є. Маланюк показує, як переконливо той доводить, що «мовою душі» Г. була мова українська, що «не тільки словництво, лексика й семантика, але й синтакса – складня цього письменника були українські і що писав він, сказати б, “перекладаючи”» Звичайно, не слід вважати Г. настільки наївним, щоб запідозрити його в буквальному нерозумінні відмінності (й притому істотної) між Україною та Росією. Ні, він хоче бачити «нашу Россию – нашу русскую Россию: не ту, которую показывают грубо какие-нибудь квасные патриоты, и не ту, которую вызывают к нам из-за моря очужеземившиеся русские, но ту, которую извлечет она из нас же». Але (і в цьому корініться трагічна помилка письменника) він щиро вірив у реальність «києворуської» (європейської) минувшини московської деспотії, перейменованої Петром I на «Росію». І точний сенс займенника «наша» стосовно Росії легко прочитується через уживання цього займенника в листах до М. Максимовича (1833): «Туда, туда! в Киев! в древний прекрасный Киев! Он наш, он не их, неправда? Там или вокруг него деялись дела старины нашей»; «Жаль мне очень, что вы хвораете. Бросьте, в самом деле, Кацапию, да поезжайте в гетьманщину. Я сам думаю то же сделать и на следующий год махнуть отсюда».

Після постановки «Ревізора», а надто після публікації «Мертвих душ» ставлення до Г. рос. громадськості починає змінюватися. І особливо вразила Г. реакція Пушкіна на авторське читання перших розділів «Мертвих душ». Пушкін, пише Г., «который всегда смеялся при моем чтении... начал понемногу становиться все сумрачнее, сумрачнее и наконец сделался совершенно мрачен. Когда же чтение кончилось, он произнес голосом тоски: “Боже, как грустна наша Россия”». Укр. літературознавець П. Голубенко наводить негативні оцінки творчості Г. в колах рос. громадськості ХІХ ст. «Гоголь не любит Росію, – твердить В. Гіппіус, – погляньте, яка красива Малоросія і яка Росія... Сама природа Росії не помилувана, вона вся мрячна й брудна». «У Гоголя ані краплі любові до того життя, яке він так немилосердно змальовує, – пише С. Венгеров. – Про Гоголя можна нашевно сказати, що він палко й полум’яно не любив ані російських людей, ані російської природи... Гоголь ставиться до Росії, мов справжній іноземець. Малоросійське світовідчуття... настільки органічно зрослося з Гоголем, що й те нечисленне, специфічно російське, що він знав, карбувалося в його зображенні не стільки як художня емоція, скільки як етнографічна картина».

Ці характеристики відображають внутрішній конфлікт гоголівської душі – ментально-несвідоме неприйняття «іншості» рос. дійсності та свідоме прагнення бути рос. письменником. Г. болісно переживав цей конфлікт, прагнув намалювати «позитивну» картину рос. життя, але не зміг і мусив двічі спалювати рукопис другого тому «Мертвих душ».

«Не можна винуватити його (Гоголя. – А. Б.), – читаємо в Бердяєва, – в тому, що замість образу людини він побачив у Росії Чичикова, Поздрьова, Собакевича, Хлестакова, Сквозник-Дмухановського і т. п. потвор. Його великому і неправдоподібному художеству було дано відкрити негативні сторони російського народу, його темних духів, усе те, що в ньому було нелюдського, спотворюючого образ і подобу Божу. Його вжахнула і зранила ця нерозкритість у Росії людської особистості, ця ряснота елементарних духів природи, а не людей. Гоголь – інфернальний художник. Гоголівські образи – людське клоччя, а не люди, кривляння людей». «Гоголь, – ніби продовжує бердяєвську характеристику Маланюк, – є явищем типowo “нічним”, коли так можна висловитися, “місячним”. І в нашій Ночі Бездержавності він і відіграв роль своєрідного “місяця”, що або згущував тіні на й без того тінювих явищах нашого історичного життя, або й освітлював їх, але світлом фантастично чарівним, часто зловісним, якимсь демонічним і страшним».

Росія в зображенні іншого відомого рос. поета постає як непідвладна ніяким «звичайним» (загальноприйнятим у цивілізованому світі) нормам і правилам, у неї свої норми і правила (які, скажемо від себе, вона б хотіла нав'язати іншим людям):

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить.
У ней особенная стать –
В Россию можно только верить...

Жахливу (сатанинську!) суть тлумаченої в такий спосіб країни збагнув і зумів відобразити в не менш символічно-міфологічній формі наш земляк Г., малюючи буквально в апокаліптичній манері (згадаймо апокаліптичних коней світової катастрофи з Одкровення Іоанна) Росію-тройку, що мчить невідь-куди, й від якої з жахом відсторонюються інші народи: «Русь, куда ж несешься ты? дай ответ. Не дает ответа. Чудным звоном заливається колокольчик; гремит и становится ветром разорванный в куски воздух; летит мимо все, что ни есть на земле, и, косясь,

постораниваються и дают ей дорогу другие народы и государства». А хто ж візник тієї «тройки»? «Не в немецких ботфортах ямшик, борода да рукавицы, и сидит черт знает на чем» — та це ж візник Чичикова Селіфан. Тільки він може керувати «штабом-тройкою»: адже в перекладі з латини Селіфан означає «лісовий бог», «лісовик» — чорт. Згідно з Д.С. Мережковським, Г. був чи не найвправнішим майстром демонології чорта. Недаремно Бердяєв називав його «інфернальним» (від лат. *inferna* — підземне царство, пекло) письменником. Гоголівський міф Росії реалістичний, оскільки це міф-пародія, міф-сатира, що розвіює імперські марення про «вище» («божественне») призначення Росії у світовій історії, викриває фанатизм і догматизм подібного марення.

За свідченням Д. Мережковського, Г. болісно переживав ситуацію нерозуміння, що виникла між його творчістю і рос. публікою. Прагнучи прояснити ситуацію, він пише свої знамениті «Вибрані місця листування з друзями» (цю книгу Гоголь вважав головною працею свого життя), яка з'явилася в книжкових лавках Петербурга в 1847, спричинивши бурхливу (здебільшого негативну) реакцію рос. читацької аудиторії, насамперед — горезвісний «Лист до Гоголя» від 3 липня 1847 від «самого» «несамовитого Віссаріона». Г. всіляко прагнув показати, що громадська думка Росії була введена в оману стосовно його справжньої творчої позиції: «Не судите обо мне и не выводите своих заключений: вы ошибетесь, подобно тем из моих приятелей (натяк на Белінського. — А. Б.), которые, создавши из меня свой собственный идеал писателя сообразно своему собственному образу мыслей о писателе, начали было от меня требовать, чтобы я отвечал ими же созданному идеалу. Создал меня Бог и не скрыл от меня назначения моего. Рожден я вовсе не затем, чтобы произвести эпоху в области литературной. Дело мое проще и ближе: дело мое есть то, о котором должен подумать всякий человек, не только один я. Дело мое — душа и прочное дело жизни».

Люто негативна реакція на «Листування» кумира рос. «демократичної» громадськості є цілком зрозумілою: світ гоголівських персонажів, реалістичний світ, у якому «немає людської подоби, а є лише пики і писки, лише потвори» (Бердяєв), у контексті «Листування» постав лише «поверховим шаром» реальності, лише «примарним» світом, що ховає під собою інший, справжній (хоч і «невидимий», за термінологією Сковороди) світ, світ людської душі й серця. Перший світ — світ

«мертвих душ» – є своєрідним «шифром», до якого необхідно знайти «ключ», щоб досягти світу «душ живих». І цей ключ, на глибоке переконання Г., слід шукати у власній душі: «знайди лиш ключ до своєї власної душі; коли ж знайдеш, тоді цим ключем одімкнеш душі всіх». Звертання до душі як головної справи життя і творчості, на протигагу приписуваній зовні ролі провідника «реалістичної» («натуральної») школи, є типово україно-ментальною, характерною для укр. Бароко (І. Вишенський, І. Орновський, М. Смотрицький, професори Києво-Могилянської академії і, звичайно ж, Сковорода) рисою укр. мислительної культури, і тому розкриває Г. в тексті «Листування» як несумірного з рос. менталітетом мислителя й митця.

Тож не дивно, що не тільки Белінський (людина посередньої освіченості), а й навіть такий інтелектуал, як М.М. Бахтін, порівнюючи Г. з Рабле, знаходить у першого лише «фальш і силуваність». «Це тлумачення, – полемізує з Бахтіним московський проф. Ю. Барабан, – одверто кажучи, хіба що суто термінологічно відрізняється від тривіальних закидів Белінського і його послідовників. Той факт, що духовні й певною мірою художні пошуки Гоголя йшли в річищі зовсім іншої традиції, не те що не раблезіанської, а назагал не народно-сміхової, в річищі традиції “високого” українського Бароко XVII-XVIII ст. – цей факт лишається поза сферою уваги М. Бахтіна. Це вельми давня інерція російської літературної думки: вона доброзичливо сприймала оповіді Рудого Панька, не помічаючи в них нічого, крім “жартів” та “малоросійської” екзотики, а от осягнути в доробку Гоголя те, що йшло від Йоаникія Гаятовського, Дмитра Туптала чи Григорія Сковороди, їй було не до снаги».

На сторінках «Листування» Г. постає не одномірним «реалістом», а багатомірним екзистенційним мислителем, який у сквородинській манері (це відзначає Маланюк) бачить плюралістичність (а не унітарність) життєвого простору людини і прагне не «революційного» нищення світу «мертвих душ», а його «реанімації» (оживлення), екзистенційного подолання розриву між зовнішнім і внутрішнім світами. «Як не красу людської душі, – відзначає цю обставину Д. Чижевський, – Гоголь побачив у мертвості її, навпаки, за ідеал він ставить – бути живими душами... ціллю творчості Гоголя було: оживити душі, роздмухати в людини жар душі, де він починає загасати, показати, що прекрасна душа є природно-прекрасна мета для людини. Між останніми словами,

що він написав перед смертю, були: будьте не мертві, а живі душі...». Трагедія Г. полягала в тому, що романтична «петербурзька легенда» (орієнтація на Росію як на Русь) вимагала, як пише Маланюк, «переходу до цивілізації істотно відмінної... протилежної і ворожої», що починався «чарівною екзотикою “Вечорів”... починає похмурніти вже в “Миргороді”, аж несподівано западається в чорне провалля “Вія”».

Зустріч з рос. літературою, отже, закінчилася особистою трагедією Г. (про що писав у праці «Між двома душами: М. Гоголь» С. Єфремов). Трагічною виявилася вона, проте, і для рос літератури, але ця трагедія стала, так би мовити, оптимістичною. Про це переконливо пише рос. літературознавець-дисидент К. Мочульський у праці «Духовний шлях Гоголя». Г., наголошує він, «судилося круто повернути всю російську літературу... зрушити її зі шляху Пушкіна на шлях Достоевського. Усі риси, що характеризують “велику російську літературу”, що стала світовою, були визначені Гоголем... Із Гоголя починається широка дорога, світові простори. Сила Гоголя була така велика, що йому вдалося зробити неймовірне: перетворити пушкінську епоху нашого письменства на епізод, до якого повороту нема і бути не може. Він розбив гармонію класицизму, порушив естетичну рівновагу, якої дивом досяг Пушкін... Від Гоголя пішла вся “нічна свідомість” нашої словесності: нігілізм Толстого, безодні Достоевського, бунт Розанова. Її “день”, пушкінський золотом тканий покрив, – скинений... Можна жалкувати за днем що промайнув так швидко, і здригатися перед страшним нічним “карликом”, автором “Мертвих душ”. Але не можна відкрити того, що велика російська література вийшла із “Шинелі” цього “карлика”. Без Г., можливо, була б рівновага, антологія, благополуччя: безконечно продовжений Майков, а за ним безплідність. Після Г. – “повне неблагополуччя”, світовий розмах і світова слава».

Так, Г. не зміг реалізувати свою «Петербургську легенду» – і це зрозуміло, адже утопії не перетворюються на дійсність. Але вплив гоголівської творчості на рос. культуру виявився «катастрофічно струсовим».

Гоголівський «струс» загасив «сонячно-аполлонійську... поезію Пушкіна та його плеяди», викрививши «органічний розвій молоді російської літератури». Але «викривлення» це – і в цьому неймовірність вчиненого Г. – полягає в прищепленні рос. літературі й культурі в цілому органічно невластивого їй екзистенційного (україноментального) духу. І в цьому плані творчість Г. постає за своїм значенням

співмірною творчості С. К'єркегора – лідера антираціоналістичного повстання в західноєвропейській культурі (літературі й філософії насамперед), сучасника і майже ровесника Г. Цілком доречно тому з огляду на сказане назвати Г. «українським (і російським) К'єркегором». Саме з творчого доробку Г. (з гоголівської «Шинелі») виходять світового масштабу постаті Достоевського, Толстого, діячів т. зв. «срібного віку» рос. культури – ті, хто вивів рос. культуру на світовий рівень.

На всю Росію пролунав екзистенційний заклик Г. до духовності – «всматриваться в душу человека, зная, что в ней ключ всего. Душу и душу нужно знать теперь, а без этого не сделать ничего. А узнавать душу может только тот, кто начал уже работать над собственной душой своей». Заклик цей збудив шалену лютю одних (Белінський і його симпатика) та ошлески інших – тих, хто «вийшов з гоголівської «Шинелі». «Наш Паскаль» – так коротко, але красномовно оцінив гуманістичне значення творчості Гоголя Л. Толстой.

Бароково-кордоцентричні особливості, притаманні укр. культурі перед входженням України до Московської держави, «становлять у комплексі, – як підкреслює московський проф. Ю. Барабан, – той унікальний для російської літератури, до Гоголя незнаний і абсолютно чужий їй художній феномен, що його я визначаю поняттям гоголівське бароко: гоголівське бароко увірвалося в усталений російський літературний просторінь як чужорodne космічне тіло в усталену систему світових орбіт та ієрархії». Саме на цей бароково-кордоцентричний – екзистенційний – вплив на рос. літературу і вказав видатний рос. письменник і мислитель Ф. М. Достоевський, зауваживши в бесіді з франц. критиком М. де Вогюе: «Ми всі (мається на увазі провідна група рос. письменників 40-60-х XIX ст. – І. Б.) вийшли з гоголівської “Шинелі”».

ГОГОЦЬКИЙ Сильвестр Сильвестрович (1813-1889) – філософ, богослов, педагог. Нар. в м. Кам'янець-Подільський. Закінчив Київську Духовну академію, згодом проф. цієї академії та Київського ун-ту. Автор «Філософського лексикону» (т. 1-4, 1857-73) – першої в Росії філософської енциклопедії. Спеціально досліджував філософію Канта і Гегеля («Критичний погляд на філософію Канта», 1847; «Діалектична система Гегеля, її переваги та недоліки», 1860). Саме з Канта, на думку Г., починається нова епоха, адже він визнав, що справа філософії полягає в усвідомленні сушого через мислення і спрямував філософію на саме

мислення. Водночас Г. вбачав помилку Канта в його теорії пізнання, яка обмежує силу пізнання лише світом явищ. Гегеля Г. поцінював за подолання провалля між буттям і пізнанням, але критикував його за панлогізм, який принижує ідею верховної істоти. Г. намагався розбудувати християнсько-православну філософію, спроможну здолати крайнощі раціоналізму та емпіризму у вищій злагоді віри та розуму, і вбачав шлях до такої філософії у синтезі гегелівського вчення з православною умоглядністю – у своєрідному «оправославленні» нім. ідеалізму. Серед інших праць – «Філософія XVII та XVIII ст. у порівнянні з філософією XIX ст. та відношення тієї та тієї до освіти» (вип. 1-3, 1878-84).

Г.Є. Аляев

ГРУШЕВСЬКИЙ Михайло Сергійович (1866-1934) – видатний укр. історик, мислитель, громадсько-політичний і державний діяч, організатор науки. Закінчив історико-філологічний ф-т Київського ун-ту (1890), магістр і проф. Львівського ун-ту, автор багатотомної (т. 1-10) «Історії України-Руси» та багатьох ін. праць з укр. історії, літератури та ін., голова НТШ (1897-1914), Голова Укр. Центральної Ради, з 1919 до 1924 – в еміграції, з 1924 повертається на Батьківщину, з 1929 – акад. АН СРСР. Учень В. Антоновича, послідовник «народницької школи» в історії, засновник якої О. Т'єрі вважав, що справжня історія є історією народу, а не держави, оскільки панівна еліта завжди схильна до асиміляції із завойовниками.

Г. зазнав в історичних поглядах еволюції від романтичного народництва (в дусі польськ. романтика Й. Лелевеля) через позитивістські настрої до поглядів, орієнтованих на соціологію Е. Дюркгейма. Г. чітко розрізняв українсько-руську етнічну спільноту та Володимиро-Московську («великоруську» – з колоніальних обширів Київської держави, т. зв. «Великої Русі» – історичного аналогу «Великої Греції», як називали античні греки численні колонії власне Греції – античної Еллади) етнічну спільноту. Кожна з цих спільнот (сучасні українці й росіяни) мають власну історичну тяглість. Твердження ж про «спільність» історії цих народів є імперським історичним міфом, старанно накидваним імперськими колами Росії (царської і, особливо, радянської) з метою «обрусення» (термін Катерини II) українців (та й інших підвладних Російській імперії народів – згадаймо пушкінські рядки:

«Славянские ль ручьи сольются в русском море, / Оно ль иссякнет? Вот вопрос»).

Яскравою ілюстрацією ставлення Г. до агресивних зазіхань рос. більшовиків на незалежну УНР є його слова із статті «Кінець московської орієнтації» (1918): «Першим, що я вважаю пережитим і віджитим...се наша орієнтація на Московщину, на Росію, накинувана нам довго й уперто силоміць, і кінець-кінцем, як це часто буває, справді присвоєна собі частиною українського громадянства... Провідники українського життя довго стояли під владою сил гасел...і я сам не відрікаюсь її. Тільки коли російські керма після угоди з Україною перейшли до революційних соціалістичних кругів, і вони в відношеннях до України виявили себе твердоголовими централістами і об'єдінителями, не здібними чого-небудь навчитися від революції, се сильно захитало такий пієтизм до спільної революції. Ну, а війна більшовиків з Україною рішуче поставила край над сею ідеологією, розв'язала усякі моральні вузли, що ще могли в чіх-небудь очах зв'язувати українця з московським громадянством спеціально. Росія, так би сказати, зняла з Московщини права "особо благоприємливої" нації і дала почуття права кермуватись у відносинах до неї єдино добром українського народу, а не якимись інтересами спільної революції, спільної культури, спільної отчизни, чи що. Я вважаю таке визволення від "песього обов'язку" супроти Московщини незвичайно важним і цінним. Роздумуючи над сим моментом, я думаю, що недаремно пролилась кров тисяч розстріляних українських інтелігентів і молоді, коли вона принесла чи закріпила духовне визволення нашого народу від найтяжчого, найшкідливішого ярма, яке може бути: добровільно прийнятого духовного чи морального закріпощення. Я скажу різко, але справжніми словами: се духовне каліцтво, холуйство раба, котрого так довго били по лиці, що не тільки забили в нім всяку людську гідність, але зробили прихильником неволі й холопства, його апологетом і панегіристом. Таким холопством вважаю ту вірність, ту службовість не за страх, а за совість, глибоку і незбориму, поколіннями виховану, яку українське громадянство виявляло – в одних частях менше, в інших більше – супроти державних, культурних і національних інтересів Росії й великоруського народу».

ДЕМЧУК Петро Іванович (1900-1937) – укр. філософ. Закінчив Віденський ун-т, аспірантуру Укр. ін-ту марксизму. Наук. співроб. кафедри соціології філософсько-соціологічного відділення ін-ту; згодом – проф., зав. кафедри діалектичного та історичного матеріалізму Харківського ін-ту радянського будівництва та права. Критикувався за «деборинщину»; необґрунтовано репресований (1933) і розстріляний (1937), помертньо реабілітований (1961). Д. – учень провідника «гегелізованого марксизму» В. Юринця, полемізував із «механістом» С. Семковським; разом з Юринцем започаткував в укр. радянській філософії напрям т. зв. «критики буржуазної філософії». Д. визначив ірраціоналістичну тенденцію як провідну в західній філософії 1-ї третини ХХ ст., образно характеризує її як «бунт проти розуму».

ДОНЦОВ Дмитро Іванович (1883-1961) – укр. філософ, літератор, політик, фундатор ідеї «інтегрального націоналізму», послідовник М. Міхновського – першого укр. політика ХХ ст., що відверто висловився за незалежність України. «Ми не хочемо, – проголошував Міхновський у брошурі “Самостійна Україна”, – довше зносити панування чужинців, не хочемо більше зневаги на своїй землі. Нас є горська, але ми сильні нашою любов’ю до України». Переслідуваний царським урядом, Д. мусив емігрувати до Австро-Угорщини (1906). У роки 1-ї світової війни Д. – голова «Союзу визволення України», за гетьманату – голова Укр. телеграфного агентства. З 1922 провадив активну політичну роботу у Львові, редагував ряд видань. У 1939 з наближенням до Львова Червоної Армії емігрував до Канади; у 1948-53 викладав укр. літературу в Монреальському ун-ті.

Д. розглядав націоналізм як світогляд укр. народу. Центральний пункт теорії Д. – принцип волі, тлумаченої ірраціоналістично. Його світоглядна позиція багато в чому наснажена філософією Ніцше. Основою, «ґрунтом» національної ідеології він вважав волю нації до життя, влади, експансії; як важливу рису національної ідеології Д. відзначав «національну романтику», що ставить над усе (принаймні над інтереси «поодинокого» індивіда) «загальнонаціональну» ідею. Д. наполягав на «нетерпимості», навіть «фанатизмі», без яких, мовляв не може успішно реалізуватися національна ідеологія. Як і Липинський, Д. вважав, що боротьба за самостійність є справою «активної меншості» (еліти) нації. «Нація глядить у минуле, – писав Д., – звідки в традиціях шукає

свою відправну точку, і в майбутнє, яке має урядити для майбутніх поколінь. Українство мусить усвідомити собі, що його ідея, коли хоче перемогти, – повинна перейнятися поняттям влади над людністю і територією і надихнути собою таку спільну форму господарства, що піднесла б потрійно видатність моральних і фізичних сил України в порівнянні з теперішнім її станом».

ДРАГОМАНОВ Михайло Петрович (1841-1895) – видатний укр. мислитель, історик, соціолог, політолог. Закінчив історико-філологічний ф-т Київського ун-ту (1863), приват-доц. ун-ту (з 1864), доц. кафедри античної історії (з 1875). Разом з В. Антоновичем, М. Лисенком, М. Старицьким брав активну участь в роботі київської «Громади» (організації, що провадила культурницьку роботу), її ідеї знайшли відображення в журналі «Основа», що видавався в Петербурзі М. Костомаровим, П. Кулішем та ін. У 1861-62 аналогічні «громади» виникли також у Полтаві, Харкові, Чернігові та ін. містах України. У 1876 після горезвісного Емського указу, який заборонив не тільки укр. мову, але й усе, пов'язане з укр. культурницькою діяльністю, «громади» були розпущені, багато їх учасників заарештовано. Д., звільнений з роботи в Київському ун-ті особистим розпорядженням Олександра II, мусив емігрувати до Женеви, де він видає укр. громадсько-політичний і науково-літературний збірник «Громада» (до 1882 вийшло 5 томів), а потім – однойменний часопис. Ці видання були, по суті, першою укр. позацензурною пресою за кордоном (подібними до герценівського «Колокола»). Женевський гурток (до нього входили, крім Д., С. Подолинський і М. Павлик) постав першим укр. соціалістичним осередком. У Женеві Д. пориває з рос. революційним середовищем через великодержавно-шовіністичні, диктаторські нахили його керівників. У 1889 на запрошення Софійської вищої школи (згодом – Софійський ун-т) Д. переїздить до Софії, де й проживає останні роки свого життя.

Центральною у світоглядній позиції Д. є ідея поступу, спрямованого на здійснення принципів лібералізму і соціалізму, проте він був проти централістського республіканства (через це й виникли в Д. розбіжності з рос. революціонерами, яких він звинувачував у якобінстві). Соціалістичний ідеал Д. – добровільна організація гармонійно-розвинутих особистостей, анархістське суспільство, або, як висловлювався Д., «безначальство». Шлях до цього й є федералізм. Ідеал «бездер-

жавності», проте, робить Д. певною мірою байдужим до національно-політичної самостійності України («укр. національного сепаратизму», за словами Д.). За це Д. гостро критикував І. Франко, характеризуючи таку позицію як «общерусизм на укр. ґрунті». За своїми філософськими поглядами Д. — послідовник О. Конта, Г. Спенсера, П. Прудона, тобто мислитель позитивістського плану; характерною для Д. є і скептична (подекуди — атеїстична) позиція щодо релігії. І все ж позитивізм і соціалізм Д. значно «пом'якшений» загальним україноментальним контекстом його філософування. Анархістська спрямованість соціалізму Д. полемічно загострена проти усереднююче-унітаристського «духу» рос. «общинного» соціалізму (до речі, дуже недалеким від істини був великий князь Микола Павлович — майбутній рос. імператор Микола I, — коли під час відвідин Англії, оглядаючи «комуністичну» оуєнівську фабрику в Нью-Ленарку, зауважив: «У нас щось подібне робить граф Аракчєєв»).

КИЇВСЬКА ШКОЛА ФІЛОСОФІЇ — творчий напрямок в укр. філософії, що виникає на поч. 60-х ХХ ст. К. ш. ф. відновлює і продовжує реальний зміст філософської позиції К. Маркса, вульгаризованої та спотвореної рос. «послідовниками» нім. мислителя (Г.В. Плеханов, В.І. Ленін, Й.В. Сталін та ін.) в рамках т. зв. діалектичного та історичного матеріалізму (або «марксистсько-ленінської філософії»), що був фактично офіційною філософією СРСР. К. ш. ф. була по суті укр. різновидом філософії неомарксизму, що постала в Західній Європі на поч. ХХ ст. як реакція на активну пропаганду радянськими більшовиками здогматизованого ними і перетвореного на тоталітарну конструкцію вчення Маркса (Е. Бернштайн, Д. Лукач, К. Корш та ін.). Тоталітарний режим, що остаточно сформувався в СРСР на поч. 30-х, репресувавши в Україні (як і всьому СРСР) всіх, хто навіть найменшою мірою був здатний критично-творчо мислити, встановив у філософії монополію «єдино істинної» і «єдино наукової» філософії марксизму-ленінізму. І лише смерть Сталіна (1953) та деяка лібералізація режиму дещо послабили суворість тоталітарного контролю над думками — настала короткочасна «хрущовська відлига».

У 1958 до Києва з Москви приїздить молодий проф. філософії П.В. Копнін. У 1959 він очолює кафедру філософії ун-ту ім. Т. Шевченка і починає читати на філософському ф-ті в абсолютно нетрадиційній

◆
Д
•
К
◆

манері курс теорії пізнання, одночасно він публікує працю (теж нетрадиційну за змістом) «Діалектика як логіка» (1961). Лекції П. Копніна і його книга викликали неабиякий інтерес студентів, аспірантів і викладачів філософського ф-ту, з одного боку, і настороженість (а то й обурення) з боку консервативно налаштованих «зубрів» марксизму-ленінізму. Дійшло до дискусії на філософському ф-ті, де П. Копнін блискуче «відвів» звинувачення в «ревізіонізмі» (були й такі), показавши, що його позиція точніше відповідає поглядам Маркса, ніж позиція його опонентів (нагадаємо, що на цей час вже були надруковані – у 1956 – «Економічно-філософські рукописи 1844 р.» Маркса, невідомі до того в СРСР, а саме в цих рукописах Маркс із достатньою повнотою сформулював свою філософську позицію). П. Копнін наголосив, що філософія Маркса претендує на науковість тільки в методологічному плані (як діалектика і логіка), але філософія є, і це надзвичайно суттєво для розуміння її змісту, ще й світоглядом. А це означає, що філософія не є наукою про найбільш загальні закони природи, суспільства і мислення (як про це писалося у тодішніх підручниках з філософії), а є знанням про взаємовідношення людини і світу (світоглядним знанням). Тому вихідною категорією філософії у Маркса є не матерія, а практика як специфічний спосіб існування людини, свідомість же (а, отже, й пізнання) є не дзеркальним відбитком («відображенням») предметів і явищ об'єктивного світу, але діяльнісним, людським, практичним його (світу) освоєнням. Спираючись на очолювану ним кафедру філософії та в цілому на відділення філософії (на той час – з 1956 по 1965 – філософський ф-т тимчасово був відділенням історико-філософського ф-ту Київського ун-ту), П. Копнін встановлює тісний науковий контакт із молоддю Ін-ту філософії АН УРСР і навіть декого забирає до себе на кафедру «для зміцнення її наукового потенціалу» (йдеться про І.В. Бичку, якого він поставив вести семінарські заняття з теорії пізнання, і В.П. Чорноволенка, який працював над світоглядною тематикою).

У 1962 П. Копнін стає директором Ін-ту філософії АН УРСР, передавши свій лекційний курс із теорії пізнання І. В. Бичку, який на той час захистив кандидатську дисертацію з проблем теорії пізнання в сучасній амер. філософії. В Ін-ті філософії він кардинально реорганізовує роботу, прикладаючи великі зусилля для створення активного творчого колективу – майбутнього ядра К. ш. ф. Йдеться, насамперед, про перетворення традиційного відділу діамату на відділ логіки

наукового дослідження. Велику увагу від самого початку П. Копнін звертає на роботу відділу філософської та соціально-політичної думки на Україні – традиційного на ті часи наукового підрозділу в системі академічних установ союзних республік, в яких «досліджувалися» погляди «тубільних» інтелектуалів, які «відстоювали матеріалістичні і революційно-демократичні позиції» проти теж «тубільних» реакціонерів (ідеалістів, релігійних діячів і націоналістів), і всіляко мріяли про якомога скоріше прилучення до «життєдайних цінностей рос. культури», яка єдина була здатна вивести народи до нарешті справді цивілізованого і щасливого життя. Замість подібного (вже з 30-х напрацьованої «моделі») він орієнтує працівників цього відділу на наукове дослідження і творче осмислення безцінної національної спадщини України: світоглядного, філософсько-теологічного спадку першого вищого навчального закладу у східних і південних слов'ян – Києво-Могилянської академії. На ті часи це був дуже сміливий (адже йшлося про дуже далекий від матеріалізму і, тим більше, від революційного демократизму, матеріал) крок, але крок продуктивний і прозорливий. Працівники цього відділу, насамперед сьогодні добре знані й шановані професори В.С. Горський, В.М. Нічик, А.К. Бичко (тоді ще зовсім юні наукові співробітники), подарували на час отримання Україною незалежності такі потрібні для утворення її національної самосвідомості праці.

П. Копнін інтенсивно працює над формуванням філософського дослідницького кола майбутньої К. ш. ф. У 1964 у Москві публікується колективна праця «Проблеми мислення в сучасній науці», а в наступній московській публікації – «Логіка наукового дослідження» (1965), – яка стала фактично науковим маніфестом К. ш. ф., перший етапний склад названого кола окреслюється остаточно. Позиція самого П. Копніна в цій програмній праці несе в собі ще можливості руху в різних напрямках. М. В. Попович, оцінюючи цю позицію, так говорить про її спрямування: «Цей напрям був пов'язаний з філософськими уявленнями, які одкриваються дослідженням пізнаючого мислення взагалі, тому найважливішою темою дослідження для нього була теорія гіпотези, а це була позиція Маха-Пуанкаре на відміну від лінії Рассела-Фреге – лінії позитивістської редукції філософських понять до їх формально-логічного модусу». Сам М. Попович (він у 1968 очолив, після від'їзду П. Копніна до Москви, відділ логіки наукового дослідження) еволюціонував у позитивістському напрямку, через що ця

лінія розвитку К. ш. ф. закріпилася у свідомості її учасників майже офіційною назвою «червоний позитивізм» (А. Артюх, Є. Ледніков, В. Костюк, С. Васильєв, А. Конверський, І. Добронравова та ін.); останнім часом, проте, Попович виявляє інтерес і до культурологічної тематики (культура України, давньослов'янська міфологія тощо). Що ж до самого П. Копніна, то в останніх працях київського періоду він виявляє інтерес до кантівської (а може неокантіанської?) тематики (його розвідки про «розсудок» і «розум»), і навіть інтуїтивістсько-іраціоналістичної сфери (може, це вплив вчителів його молодості – Б.О. Фохта і В.Ф. Асмуса, – згадати б одну з останніх книжок Асмуса «Проблема інтуїції у філософії і математиці»). Остання ж праця П. Копніна київського періоду – «Вступ до марксистської гносеології» (1968), написана за мотивами курсу теорії пізнання, прочитаного для студентів Київського ун-ту, – «вписує» центральну гносеологічну категорію істини в екзистенційний (у дусі Гайдеггера і К'єркегора) контекст « Краси » і « Свободи ». То ж є підстави вважати, що інший учень П. Копніна – І.В. Бичко, автор екзистенційно орієнтованої книги «Пізнання і свобода» (1969), теж написаної за мотивами успадкованого від Копніна курсу теорії пізнання на філософському ф-ті, – дає початок екзистенційної тенденції (теж укоріненої у творчості Копніна), яка, на відміну від «червонопозитивістської» рецепції М. Поповича, закріпилася у К. ш. ф. йменням «червоного екзистенціалізму» (В. Табачковський, М. Бузький, В. Пронякін, Г. Пилипенко, В. Ярошовець та ін.). Ми назвали лише крайні точки розгортання «веселкового» розмаїття конкретних позицій і поворотів думки представників К. ш. ф. першого етапу (до 1968). А між ними – оригінальні творчо-унікальні позиції С.Б. Кримського, В.В. Косолапова, Є.С. Жарікова, В.П. Чорноволенка, П.Ф. Йолона, М.В. Лученка та ін.

На поч. 60-х до К. ш. ф. долучається потужна філософсько-антропологічна гегеле-феноменологічна позиція декана філософського ф-ту (з 1965) В. І. Шинкарука, сформульована і переконливо обґрунтована у докторській дисертації «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля», що виводить дослідження на проблему людини як самосущого буття і тим пов'язує проблему буття з особливостями людського існування, внаслідок чого в К. ш. ф. вноситься потужний онтологічний наголос і філософія набуває характеру своєрідної феноменології людського буття. Гегелезнавчо налаштована філософія В. Шинкарука розгортає

світоглядно-антропологічну гуманістичну тематику К. ш. ф. У 1968 В. Шинкарук стає директором Ін-ту філософії АН УРСР замість призначеного директором Ін-ту філософії АН СРСР П. Копніна, а в 1971, після передчасної смерті П. Копніна, стає визнаним керівником К. ш. ф. Знаковою (програмною) працею цього етапу школи була колективна монографія «Людина і світ людини» (1977). Створений (і очолений) В. Шинкаруком в Ін-ті філософії відділ філософської антропології (В.П. Іванов, М.О. Булатов, О.І. Яценко, В.Г. Табачковський, А.М. Лой, М.Ф. Тарасенко та ін.) вичленовує і ставить окремим предметом своїх досліджень все нові й нові філософсько-антропологічні проблеми (НТР і культура, нова людина і сенс людського життя тощо).

К. ш. ф. тісно контактує з представниками аналогічних (неомарксистських) напрямів Москви і Ленінграда, Алма-Ати і Тбілісі, Вільнюса і Ростова-на-Дону, а також із зарубіжними однодумцями з Югославії (група «Праксіс»), Чехії (К. Косік), Польщі (А. Шафф) та ін. У своїх творчих пошуках К. ш. ф. спирається на прадавню укр. антропологічну (бароково-кордоцентричну) традицію, що інтенсивно досліджувалась у відділі історії укр. філософії. Зрозуміло, що подібне спрямування досліджень К. ш. ф. не могло не викликати негативної реакції ідеологічного відділу ЦК КПУ – приймалися «грізні» рішення з приводу «недоліків» і «хиб» у спрямуванні наукових досліджень і в кадровій політиці, на голови директора Ін-ту і окремих співробітників сипалися догани, але робота продовжувалася. Головний напрям наукових досліджень К. ш. ф. поступово наближався до екзистенційного («червоного екзистенціалізму») річища його спрямування. І хоча В. Шинкарук спочатку заперечував саме такий напрямок еволюції К. ш. ф., в останній прижиттєвій публікації (він помер у 2001, і на посаді директора його змінив один із ветеранів К. ш. ф., лідер «червоного позитивізму» М. Попович) – «Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми» (2000) – у «Передньому слові» відзначено, що істотною тенденцією розвитку ідей філософської антропології в Ін-ті філософії та за його межами «стала розпочата ще в п'ятидесяті роки гуманізація методологічного інструментарію філософування, нове прочитання діалектики, внаслідок якого остання поступово насичувалася феноменолого-екзистенціалістським змістом (нерідко, можливо, поза свідомими замірами її речників)».

КИСТЯКОВСЬКИЙ Богдан (Федір) Олександрович (1868-1920) – філософ, правознавець, соціолог. Нар. в Києві, навчався в Київському, Харківському, Дерптському та Берлінському ун-тах. Захистив у Берліні дисертацію «Суспільство та індивідуальність». Учасник збірок «Проблеми ідеалізму» та «Віхи», редактор часопису «Критическое обозрение». Проф. Київського ун-ту, акад. Української АН (1919).

Філософія і соціологія права К. базується на неокантіанстві. Осн. праця – «Соціальні науки і право. Нариси з методології соціальних наук і загальної теорії права» (1916). К. намагався опрацювати строю науку про суспільство шляхом створення ефективної методології соціального аналізу. Вважаючи, що раціональне пізнання не здатне в повному обсязі осмислити ідею влади, розробляв поняття «влада», «державна», «індивід», «право», «соціальна взаємодія» та ін., залучаючи методи художньо-інтуїтивного пізнання. Виступав за методологічний плюралізм, але критикував ідею заміни соціальних понять моральними, зокрема трактування *Вол. Соловйовим* держави як «організованого жалю». Викривав правовий нігілізм, який призводить до свавілля влади і анархії мас знизу.

Г.Є. Аляев

КОПНІН Павло Васильович (1922-1971) – видатний укр. і рос. філософ. Закінчив філософський ф-т Московського держ. ун-ту (1944), доктор філософських наук, проф., акад. АН УРСР, чл.-кор. АН СРСР; зав. кафедрами філософії Київського політехнічного ін-ту і Київського державного ун-ту ім. Т. Шевченка (1958-62); директор Ін-ту філософії АН УРСР (1962-68); директор Ін-ту філософії АН СРСР (1968-71).

Репресії другої половини 30-х завдали нищівного удару укр. філософському життю, центром якого був Ін-т філософії у складі ВУАМЛПН'у; більшість науковців була репресована, ВУАМЛПН – закритий. У середині 40-х років ситуація дещо покращується – в 1944 відновлюється у Київському ун-ті філософський ф-т, у 1946 – й Ін-т філософії (в системі АН УРСР). Проте в задушливій атмосфері тоталітарної філософії марксизму-ленінізму з її догматичним компендіумом – сталінською працею «Про діалектичний та історичний матеріалізм» – філософський процес виглядав досить млявим. Але поява в Києві молодого московського професора К., який в 1959 очолює кафедру філософії Київського ун-ту, і публікація його праці «Діалектика як логіка» (1961) помітно змінює ситуацію (зрозуміло, що цьому сприяла т. зв. «хрущовська

віддига», що настала в ідеологічному житті після критики культу особи Сталіна в 1956). К. формулює нове, відмінне від сталінського догматизму, розуміння предмета філософії. Філософія, за К., виявляє себе наукою, завдяки діалектичному методу, що є логікою осягнення об'єктивної істини і достеменного знання. Вона тут виявляє себе діалектикою як логікою. Але ж філософія ніколи не є просто наукою (наукою вона є лише оскільки є діалектикою, логікою, методом), водночас вона є ще й світоглядом, тобто розглядає світ не лише як суще, але й як належне, як те, що має, повинно бути. Саме цим «діалектико-логічним» і «антропологічним» (таким, що «бачить» світ під кутом зору потреб і цілей людини) поворотом в інтерпретації предмета філософії, наголошує В. Шинкарук, К. став одним із засновників того напрямку у філософських дослідженнях в Україні, який дістав назву Київської школи філософії. Ця школа була по суті укр. варіантом філософії неомарксизму, що постала в кінці XIX ст. як адекватне продовження філософських поглядів Маркса (Е. Бернштайн в Німеччині, молодий М. Бердяєв періоду «легального марксизму» в Російській імперії), жорстко альтернативне плехано-ленінській її вульгаризації (реставрації в дусі новочасного матеріалізму XVII-XVIII ст. і навіть вульгарного матеріалізму XIX ст.). Недаремно адепти тоталітарної (ленінського-сталінського штибу) філософії вороже сприйняли філософські «новації» К., кинувши йому звинувачення в «ревізіонізмі». Неомарксизм, ставши впливовим напрямком у XX ст. на Заході, знаходить шлях і до СРСР у контексті широкого ліберально-демократичного руху «шестидесятиництва», одним з виявів якого і була Київська школа філософії.

Творчий шлях К. в Україні починається з філософського ф-ту, який, за твердженням В. Шинкарука, на початку 50-х вже стає центром філософського життя республіки. Працюючи тут (К. читав курс теорії пізнання), К. знаходить своїх перших сипматиків серед студентів, аспірантів і молодих викладачів ф-ту, але водночас він контактує з філософською молоддю Ін-ту філософії, як «найменш ідеологічно заганжованою» (М. Попович) частиною київської філософської спільноти, окремих представників якої він навіть запрошує до себе в ун-т, мотивуючи це потребами «підвищення наукового потенціалу кафедри». А вже в 1962 й сам очолює колектив Ін-ту філософії АН УРСР. У 1964 під керівництвом К. у Москві виходить колективна монографія «Проблеми мышлення в современной науке», а в 1965 – ще одна колективна

монографія (теж під керівництвом К. і теж у Москві) – «Логика научного исследования». Авторськими колективами обох праць було окреслено (звичайно в найзагальнішому плані) основне коло науковців, з яких і почалася Київська школа філософії – тут були представники як академічної, так і ун-тетської філософії. Взагалі кажучи, перейшовши на роботу до Ін-ту філософії, К. продовжував підтримувати найтісніші творчі зв'язки з філософським ф-том, деканом якого на той час був його однодумець В. Шинкарук. Більше того, вже будучи директором Ін-ту філософії, К. запропонував сміливий у своєму новаторстві проект – з'єднати Ін-т філософії й філософський ф-т в єдиний науково-освітній комплекс, працівники якого провадили б не тільки науково-дослідницьку, але й викладацьку роботу. Звичайно ж, консервативне чиновництво Міністерства освіти і АН не могло погодитися з таким «зухвалим» замахом на «священні» міжвідомчі бар'єри, і проект був відкинутий «з порога».

У чому ж полягала філософська позиція К., яка і окреслила тематичне коло дослідницьких інтересів Київської філософської школи? Звичайно ж (і про це свідчить тематика головних праць К. – «Гипотеза и познание действительности», 1962; «Идея как форма мышления», 1962; «Введение в марксистскую гносеологию», 1966; «Логические основы науки», 1968; «Философские идеи В.И. Ленина и логика», 1969 та ін.), він був гносеолог, логік. Але не в традиційному для радянського діамату-істмату розумінні. Сам К. називав свою позицію «логікою наукового дослідження» – саме таку назву отримав новий відділ в Ін-ті філософії, створений замість радянського відділу діамату. М. Попович, який пізніше очолив цей відділ, так змальовує напрям філософських інтересів К. – цей напрям був пов'язаний з філософськими уявленнями, які одкриваються дослідженням пізнаючого мислення взагалі; тому найважливішою темою дослідження для нього була теорія гіпотези (це була традиція Маха – Пуанкаре на відмінну від лінії Рассела – Фреге, лінії позитивістської редукції філософських питань до їх формально-логічного модусу). Звідси негативне ставлення К. до т. зв. «філософських питань природознавства», оскільки К. був переконаний, що філософія має відповідати на свої питання. Опонентам К. іноді здавалося, що він ухиляється від питань класиків науки, насправді ж К. прагнув адекватно перекласти природничо-наукові проблеми на філософську мову і тим самим елімінувати ідеологію з філософії (і тим –

і з науки), щоб надати філософії характеру раціональної діяльності. Аналогічно (як структуротворчий принцип науки) тлумачив К. й «ідею», яка постає чимось подібним до «парадигми» Т. Куна, але на відмінну від неї не є схемою, зразком, консервативним стандартом, але «розгортається» в теорію, не визначаючи її наперед. Такий підхід характерний для розуміння К. філософії як «відкрито системи» (К., пригадує М. Попович, якимось сказав: «Справжнього розуміння світових процесів немає ні в них – на Заході – ні в нас, ... повинно з'явитися щось третє, і ми маємо всіляко сприяти цьому...»).

У своїх гносеологічних міркуваннях (а вони становлять головний зміст філософських пошуків К.) лідер Київської філософської школи прагнув науковості, логічності, раціональності – то ж недаремно чимало учасників школи зосередилася на дослідженнях, що були традиційно сферою інтересів неопозитивізму і аналітичної філософії (М. Попович, Є. Ледніков, С. Васильєв, В. Костюк, А. Конверський та ін.). Цю лінію (М. Попович називає її лінією Рассела – Фреге) філософський сленг шестидесятників позначив як «червоний позитивізм». Але поряд із логіко-раціоналістичним підходом не менш виразно позначається у філософській спадщині К. зацікавленість проблемами ірраціонального, інтуїтивного (чи не нав'язані вони вчителями К.В.О. Фохтом і В.А. Асмусом – згадати б одну з останніх книжок Асмуса «Проблема інтуїції в філософії і математиці»?), а то й прямо антропологічно-екзистенційною тематикою. Так, заключний розділ «Введение в марксистскую гносеологию» – праці, написаної К. за мотивами курсу теорії пізнання, що він читав на філософському ф-ті, – вписує центральну гносеологічну категорію істини в екзистенційний (в дусі Гайдеггера і К'єркегора) контекст «краси» і «свободи». То ж є підстави вважати книгу «Познание и свобода» (1969) ще одного учня К. – І. Бичка, якому К., йдучи до Ін-ту філософії, передав читання курсу теорії пізнання на філософському ф-ті, рецепцією копнінського бачення пізнавального процесу (рецепцією на цей раз вже екзистенційного штибу). Є також всі підстави вважати гострий інтерес К. до відродження філософської спадщини Києво-Могилянської академії – цього центру давньоукр. культури, пронизаної інтенціями кордоцентрично-барокової – екзистенційної – філософії, феноменом того ж самого порядку. Звідси ж інша, відмінна від «червоного позитивізму», але водночас трансцендентально «доповнююча» його, лінія «червоного екзистенціалізму» (І. Бичко, О. Яценко,

В. Табачковський, В. Ярошовець та ін.). І, нарешті, ще один струмочок копнінської думки, що зливається в єдиному річищі Київської філософської школи, — мається на увазі одна з ранніх праць К. — книга «Про логічні погляди М.О. Васильєва», в якій йдеться (у зв'язку з критикою психологізму) про феноменологію Е. Гуссерля. Адже саме феноменологія відіграла вирішальну роль у формуванні екзистенційної позиції таких класиків екзистенціалізму як Ж.-П. Сартр, М. Гайдергер, М. Мерло-Понті та ін. (сам же Гуссерль у 1920-х настійно радив київському екзистенціалісту Л. Шестову, за його особистим свідченням, познайомитись з творчістю патріарха екзистенційної думки К'єркегора для утвердження у своїй екзистенційній позиції). У свою чергу, учень Гуссерля Г. Шпігельберг розкрив у своєму двотомному дослідженні «Феноменологічний рух» глибокий сутнісний зв'язок (за всієї зовнішньої несхожості) між Гегелевою і Гуссерлевою феноменологією. Звідси цілком послідовний рух від Гегелевої «феноменології духу» до антропологічно-екзистенційних підвалин філософської позиції К. такого його симпатика як В. Шинкарук, який змінив К. на посаді директора Ін-ту філософії АН УРСР, а після смерті К. у 1971 очолив і Київську філософську школу (Гегелева феноменологія торувала шлях до екзистенційної манери філософування, також і в рамках нім. й фран. неогегельянства). Підкреслена амбівалентність філософії лідера «Київської школи філософів» зовсім не означає його прагнення «сидіти одразу на двох стільцях» — точніше було б визначити її як цілком природний порух «літати одразу на двох крилах».

КОЦЮБИНСЬКИЙ Михайло Михайлович (1864-1913) — укр. мислитель і письменник. Одна з провідних тем його творчості — відчуження людини, втрата органічного зв'язку з ненькою-землею, природою. Це відчуження — результат «завойовницького» ставлення людини до природного буття. Людина-завойовник «одягає землю в камінь і залізо... бичує святу тишу землі скреготом фабрик, громом коліс, бруднить повітря пилом та димом». У результаті — туга й самотність («Інтермецо»), а то й смерть, як спокута за втрачену гармонію з природою («Тіні забутих предків»). Отже, перемога над природою обертається поразкою людини. Вихід К. шукає в поверненні до природи, «перенесенні» її, так би мовити, в саму людину, в установленні постійного діалогу з природою не як із байдужим буттям, а як зі своїм

«внутрішнім». Це типово екзистенційне змалювання стосунків людини і природи. Започаткувавши в Україні жанр «потоків свідомості», К. змальовує багатоплановість людської психіки, зазирає до незбагненних для раціонального аналізу глибин несвідомого. Його цікавить людська особистість. Звичайно, людина тісно пов'язана з навколишнім природним і суспільним світом. Проте письменника ваблять не зовнішні (природно-соціальні) спонуки людської поведінки, а саме «внутрішні», згідно з якими реалізується індивідуально-неповторне «структурування» світу особистістю, творення власного (не менш багатого за зовнішній) внутрішнього світу індивіда. Людина прагне повноти буття у світі, встановлює зі світом специфічно діалогічний стосунок любові до буття, що детермінується «серцем», а не зовнішньою необхідністю. К. виразно змальовує особливо «побоже» ставлення українця до землі. Творчість мислителя пройнята екзистенційними мотивами любові, смерті, голоду, гріха, провини тощо.

ЛИПІНСЬКИЙ В'ячеслав Казимирович (1882-1931) – укр. мислитель, політ. діяч, дипломат, речник консервативної традиції в укр. політичній філософії. Навчався в Кракові та Женеві (історія і агрономія), один із засновників Укр. демократично-хліборобської партії, брав активну участь в укр. революції. Необхідною умовою успішного державотворчого процесу в Україні Л. вважав орієнтацію на монархію, що мала спиратися на активну аристократичну меншість нації (слігу), здатна повести за собою пасивну більшість нації. «Ми нацією ще не єсть, – писав Л. у листі до А. Жука (1920), – і без держави нею не будемо. Хто не за самостійність, той нищить ідеї нації». Але потужна держава, наполягав Л., неможлива в народі, що не пройшов періоду монархії (про це, зазначав Л., свідчить історичний досвід росіян, поляків і взагалі більшості європейських народів), але державницька ідея не може бути успішною без месіанської ідеології. Месіанізм тлумачився Л. як свого роду віра в наперед визначене («вищими силами») призначення укр. народу здійснити високу місію в історії людства і має стати його романтичним світовідчуттям у змаганнях за незалежність Батьківщини. Централізно постаттю в майбутній Укр. державі мав бути, за Л., «політичний» (а не «етнічний») українець, тобто – громадянин України, незалежно від його етнічної належності.

МІРЧУК Іван (1891-1961) — укр. історик філософії. Навчався у Віденському ун-ті. Викладач (з 1921), ректор (1947-48, 1950-61) Укр. Віденського ун-ту (Прага-Мюнхен), член Укр. Вільної Академії, чл.-кор. Баварської АН. М. вивчав специфіку слов'янського (насамперед — укр.) світогляду і слов'янського світоглядного менталітету («укр. душі») — антеїзм, персоналізм, конкордизм, «свідомість посланництва» та ін.

МІХНОВСЬКИЙ Микола Іванович (1873-1924) — видатний укр. політичний діяч, автор праці «Самостійна Україна», в якій вперше в сучасності було сформульовано ідею незалежної, суверенної укр. держави. Навчався в Київському ун-ті, де вивчав право. У 1893 приєднався до таємного братства Тарасівців (створеного в 1891 у Каневі на могилі Т. Шевченка студентами Бацькевичем, Боровиком і Липою), ставши його ідейним лідером. Саме ним було проголошене гасло повної автономії України — «Україна була, є і буде завжди окремою нацією». У 1900 у Харкові було створено Революційну укр. партію (РУП), для якої М. написав програму «Самостійна Україна», якою РУП керувалася на першому етапі свого існування. Після відходу більшості членів РУП від самостійницьких позицій М. виходить з неї та створює Українську народну партію (УНП). У роки війни М. — військовий правник, на поч. революційних подій 1917 створює Укр. військовий клуб ім. гетьмана Полуботка, виступає активним борцем за розбудову сильного укр. війська і навіть бере участь у підготовці військового виступу за проголошення державної самостійності України. Але спроба виступу не вдалася, і М. відправляють на румунський фронт. У 1918 М. бере участь у протигетьманському повстанні. Після окупації України більшовиками М. переїздить на Кубань, працює там деякий час (у кооперації, шкільництві та ін.). Навесні 1924 М. знову оселяється в Києві, де в травні того самого року перервалося його життя.

Обґрунтовуючи ідею самостійної України, М. підкреслює, що Переяславською угодою 1654 Україна з'єдналася з Росією як «рівний з рівним», як «вільний з вільним». Але вже скоро після укладення цієї угоди Росія почала брутально порушувати її. Тому відповідно до норм права, — міркує М., — «коли один з контрагентів ... переступив контракт, то другому контрагентові залишається вибір або вимагати від свого контрагента виконання контракту в тому розмірі й напрямку,

у якому він був прийнятий обома ними, або, узявши контракт злама-ним у всіх його частинах, зірвати усякі зносини з контрагентом». Такому вибору довго не сприяла та обставина, що у своєму історич-ному процесі наша нація «часто була не солідарною поміж окремими своїми частинами, але нині увесь цвіт української нації по всіх части-нах України живе однією думкою, однією мрією, однією нацією: одна єдина, нероздільна, вільна Україна від Карпатів аж по Кавказ». «Нині ми всі солідарні, бо зрозуміли, через що були у нас і Берестечки і Пол-тава. Ми відродилися з ґрунту, наскрізь напоєного кров'ю наших предків, що лягли в боротьбі за волю України, ми виссали з молоком наших матерів стародавню любов нашої нації до вітчизни та її сво-боди і ненависть до насилля над нами. Як не можна спинити річку, що, зламавши кригу на весні, бурхливо несеться до моря, так не можна спинити нації, що ламають свої кайдани, прокинувшись до життя... усі, хто на цій Україні не за нас, той проти нас. Україна – для україн-ців, і доки хоч один ворог-чужинець лишиться на нашій території, ми не маємо права покласти зброю. І пам'ятаймо, що слава й перемога – це доля борців за народну справу. Вперед, і нехай кожен із нас пам'я-тає, що коли він бореться за народ, то мусить дбати за весь народ, щоб цілий народ не згинув через його необачність. Вперед! Бо нам ні на кого надіятись і нічого озиратися назад!» (Міхновський М.І. Самостійна Україна. Програма Революційної української партії із 1900 року. – Лондон, 1967. – С. 19, 27-28, 29).

ПОТЕБНЯ Олександр Опанасович (1835-1891) – укр. філософ, мовознавець, етнолог. Нар. на Полтавщині (с. Гаврилівка), закінчив історико-філологічний ф-т Харківського ун-ту, студіював у Німеччині (заснавши потужного впливу філософії мови В. Гумбольдта), викладав у Харківському ун-ті, чл.-кор. Петербурзької АН.

Слово в процесі спілкування виявляється «місцем збігу» думок того, хто говорить, і того, до кого мова звернена, тобто «розуміння»: власне, сам інтерсуб'єктний контакт реалізується у слові. Саме у слові ми розуміємо не тільки іншого, а й остаточно самих себе. Одним із центральних пунктів концепції П. є дослідження мовних категорій («мова», «мовлення», «слово», «думка» тощо) в контексті таких соціо-культурних категорій як «народ», «нація», «націоналізм» та ін. Серед багатьох ознак народу (спільна територія, єдність побуту, звичаї та ін.)

як основу П. вирізняє «мовну єдність» – всі інші, в певному розумінні, є похідними від неї. «Мова, – наголошує П. – ...є не тільки однією з стихій народності, але й найбільш досконала її подоба. Як немислима точка зору, з якої було б видно всі сторони речі, як у слові неможливо уявлення, що виключало б можливість іншого уявлення, так неможливою є всеохоплююча, безумовно, найкраща народність. Якби об'єднання людства за мовою й узагалі за народністю було можливим, це було б смертельним для загальнолюдської думки, як заміна багатьох відчуттів одним, хоча б це одне було не дотиком, а зором. Для існування людини потрібні інші люди; для народності – інші народності. Послідовний націоналізм є інтернаціоналізмом». П. рішуче засуджував Емський указ 1876 про заборону укр. мови та ввезення укр. видань в Україну з-за кордону, різко критикував «інтелігентних» представників панівної нації, які вважали, що перехід поневолених націй на мову гнобителів ніби «залучає» перших до культури та цивілізації. «Взагалі денационалізація, – писав П., – зводиться до поганого виховання, до моральної хвороби, до неповного користування наявними засобами сприйняття, засвоєння, впливу, до ослаблення енергії мислі; до мерзоти запустіння на місці витиснутих, але нічим не замінених форм свідомості; до ослаблення зв'язку підростаючих поколінь з дорослими, що замінюється лише слабким зв'язком з чужим; до дезорганізації суспільства, аморальності, підлоти... Іншомовна школа, чи то буде школа у тісному розумінню, чи солдатчина, чи взагалі школа життя, має приготувати з свідомості учнів щось подібне до палімпсесту (пергаменту, з якого стерто первинний текст і написано новий, крізь який іноді проступає старий – *Авт.*)». При цьому П. наголошував на моральній виправданості недовіри поневоленої нації до нації гнобителів, наводячи укр. прислів'я: «Може ти, москалю, і добрий чоловік, та шинеля твоя злодій». П. засуджує ідеал слов'янофілів, пов'язаний із денационалізацією слов'янських племен росіянами, звертає увагу на те, що останні мислять розвиток цивілізації «за чужий рахунок». «Те що ви називаєте загальнолюдським, – звертається він до такого роду носіїв “рос. ідеї”, – є тільки ваше; воно ще не обов'язкове для всіх, але ви хочете його зробити таким, отримати за це платню, але при цьому зберігати переконаність, що задарма потрудилися для блага людству. Ви кажете: “З нами бог”, але цього бога створили ви самі, хоча не без достатньої підстави, не без потреби для вашого власного життя, але без уваги

до того, чи годиться цей бог для інших і чи схочуть або зможуть інші увірувати в нього добровільно, або ж віра в нього має бути втиснута силою». Тим-то для обмеження потягів до русифікації (поніменення тощо) П. пропонує «право національних культур, тобто право народів на самостійне існування і розвиток».

ПРОКОПОВИЧ Теофан (1681-1736) — укр. філософ, богослов, церковний діяч, письменник, учений. Нар. в Києві в родині купця Церейського, рано залишився сиротою і був вихований братом матері Теофаном Прокоповичем, ймення якого філософ прийняв, ставши дорослим. Навчався в Києво-Могилянській академії, потім у колегії св. Атанасія (Рим) та ун-тах Німеччини і Швейцарії (Єна, Галле та ін.). Повернувшись до Києва (1705), читав лекції в КМА (викладав філософію, поетику, теологію, риторику, математику), написав п'єсу «Володимир», у якій звеличував ідею освіченого правителя, маючи на увазі гетьмана І. Мазепу; з 1710 — ректор КМА. Свою філософську позицію, традиційно для тогочасної України орієнтовану на неоплатонізм і східних отців церкви, П. поєднував з ідеями новочасної філософії та природознавства (Декарт, Спіноза, Галілей, Кеплер та ін.), що з ними познайомився, навчаючись у Західній Європі; крім укр. та рос. володів грецьк., лат. а також польськ., англ., франц., нім. та шведською мовами. На вимогу Петра I П. переїздить до Петербурга (1716), де стає одним із найближчих радників царя в проведенні курсу на європеїзацію старомосковської культури. П. об'єднує гурт освічених петербурзьких інтелектуалів (Татищев, Кантемир та ін.) у т. зв. «учену дружину», яка стає по суті «мозковим центром» по розробці Петрових реформ (в т. ч. освітницьких; розробляє проект організації АН, наполягаючи на створенні там кафедр філософії, математики, природознавства та ін. (є відомості, що саме П. порадив Петрові I для покращення міжнародного іміджу країни перейменувати Московське царство на Російську імперію). Велику роль відіграв П. у реорганізації Московської православної церкви. Укладений П. «Духовний регламент» у 1721 став законом, на підставі якого Петро I скасував патріаршество в Росії, підпорядкувавши російську церкву Синодові на чолі з обер-прокурором. Сам П. посів місце синодального віце-президента. Він піклувався про розвиток освіти і науки європейсько штибу в Російській імперії, дбав про підготовку талановитої молоді (зокрема, він опікувався долею

молодого Ломоносова, якого хотіли виключити з академії за те, що той не був дворянином; пізніше за порадою П. Ломоносов поїхав вчитися до КМА, а згодом і закордон).

СЕМКОВСЬКИЙ (справж. прізвище. Бронштейн) Семен Юлійович (1882-1937) – укр. філософ. Закінчив юридичний ф-т Петербурзького ун-ту. Проф. кафедри теоретичних основ марксизму в Академії теоретичних знань (Харків), голова Наук. комітету Укрголовпрофосвіти Наркомосу УСРР; заснував (1921) при комітеті науково-дослідну кафедру марксизму і марксознавства, і при ній філософсько-соціологічну секцію – першу філософську установу в Україні; голова філософсько-соціологічного відділення і зав. кафедри філософії (1921) Укр. ін-ту марксизму (від 1927 – Ін-ту марксизму-ленінізму). У 1934-36 – голова комісії з філософії при АН (Київ) і керівник Харківської науково-дослідної кафедри історії європейської культури. У 1936 необґрунтовано заарештований (одна з причин арешту – те, що він був двоюрідним братом Л. Троцького), у 1937 – розстріляний. С. ще до революції критикував Ленін (за «ліквідаторство», опортунізм, заперечення права націй на самовизначення та ін.), хоча і визнавав його розум і блискучий літературний талант. С. був глибоким знавцем історії філософії, філософських проблем теорії відносності та ін.

СКОВОРОДА Григорій Савич (1772-1794) – укр. філософ, поет, педагог; родоначальник укр. класичної філософії. Нар. в с. Чорнухи на Полтавщині. З 1734 до 1741 навчався в Києво-Могилянській академії. У 1741-50 їздив за кордон у складі Токайської комісії по заготівлі вин для царського двору (відвідав Відень, Пресбург, Прагу, Галле та ін.). Особливо важливою була подорож до Галле, тодішнього центру пієтичної філософії, знайомство з представниками якої справило істотний вплив на формування власної філософської позиції С. (екзистенційно-кордоцентричної її основи). Повернувшись з-за кордону, працює викладачем піітики в Переяславському колегіумі, але був звільнений з посади за нетрадиційний підхід до викладання і в 1751 повертається до КМА, де продовжує навчання в класі богослов'я, проте повного курсу не закінчив – його, як найкращого студента, митрополит Т. Щербаський (покровитель КМА) рекомендує домашнім вчителем поміщикаві С. Томарі в с. Ковраї. Тут С. від 1753 до 1759 (з невеликою перервою)

навчав малолітнього сина Томари Василя різним наукам, розробляючи і практично застосовуючи свою оригінальну педагогічну концепцію «педагогіки серця». У 1759-64 (з перервами) С. викладає піїтику, а згодом і грецьк. мову в Харківському колегіумі. Тут він познайомився з вихованцем колегіуму М. Ковалинським, який відтоді став його послідовником і найближчим другом, а після смерті С. – першим біографом і видавцем його творів. У 1768-69 С. знову викладає в Харківському колегіумі, але після цього назавжди покидає царину офіційної служби. З цього часу починається найзначніший період життя С. – життя мандрівного філософа, – що тривав до самої його смерті. У Ковряях він пише «Сад божественних пісень», а в харківський період – «Байки харківські» і навчальні курси лекцій для Харківського Колегіуму. Головні ж твори – «Наркіс», «Асхань», «Кільце», «Алфавіт», «Ікона Алквіадська», «Боротьба архістратиґа Михаїла з сатаною», «Вдячний Еродій», «Убогий жайворонок», «Потоп зміїний» та ін. – були написані в мандрівний період. Мандрівний спосіб життя гармонійно поєднувався зі специфічним стилем творчості, що природно «вписувався» в літературно-філософський стиль тогочасного мислення в Україні – Бароко. Барокова спрямованість сковородинської думки виявлялася насамперед у принципово нераціоналістичному тлумаченні мислительної діяльності. Навіть самого терміна «розум» С. прагнув уникати, говорячи натомість «думка», «душа», «дух», – поняття ж ці у С. найтісніше пов'язані із «серцем», пронизані кордоцентричним (грецьк. καρδία – серце) змістом. Пізнання тлумачиться в дусі Екклезіастової тези: «Бо при могутності множитьс я клопіт, хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль.» (Екл. 1, 18). «Чисте серце, – читаємо у С. – ...є Дух Святий, дух відання, дух благочестя, дух премудрості, дух поради, дух нетлінної слави і камінь віри». «Глибоке серце – людина є ..., а що ж є серце, коли не душа? Що є думка, коли не корінь, сім'я і зерно всієї нашої плоті, крові, шкіри та іншої зовнішності?». Отже, серце є не просто дух, безодня думок, але й людина («істинна людина») – тим йдеться про інтерпретацію людини не як просто «мисленної» істоти (гносеологічного суб'єкта), а як специфічного роду духовно-сердечного буття, екзистенції (онтологічного суб'єкта в дусі С. К'еркегора). Це – типово барокова (в її кордоцентрично-екзистенційній основі) позиція, яка виразно виявляється у сковородинському визначенні філософії: «Філософія, або любов до мудрості спрямовує все коло справ

своїх на той кінець, щоб дати життя нашому духові, благородство серцю, світлість думкам, як голові всього. Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, блаженне, веселе. Оце й є філософія». Реальність, за С., не є моністично-унітарним буттям, вона є гармонійною взаємодією трьох світів: макросвіту (Всесвіту), мікрокосму (Людина) і символічного світу (Біблії). Великий світ (макрокосм) і малий світ (мікрокосм), будучи відмінними світами, водночас тісно між собою взаємодіють. Взаємодія ця гармонійна, але встановлюється гармонія не автоматично, її ґрунт – творча життєва ініціатива людини. Для кожного людського індивіда існує свій спосіб гармонізації. А інструментом віднаходження вірного життєвого шляху є серце. Головне джерело всіх бід людських – «несродність» (невміння чи небажання творчого пошуку шляхів «сродності» зі світом). Відповідаючи на запитання харківського губернатора Є.О. Щербініна, чому він не хоче взятися до якоїсь «престижної» роботи, С. відповів так: «Світ нагадує театр: щоб зобразити в театрі гру з успіхом і похвалою, то беруть ролі за здібностями. Дійова особа в театрі не за знатність ролі, а за вдалу гру взагалі хвалиться. Я довго міркував про це і після довгого випробування себе побачив, що не можу представити у театрі світу вдало жодної особи, крім низької, простої, безпечної, усамітненої: я цю роль вибрав, узяв і задоволений... лиш людина є найблагородніше його (Бога – Авт.) знаряддя, що має перевагу свободи й повну волю вибору, а тому ціну і звіт за вживання цього права містить у собі». У кожного – унікальний і неповторний спосіб «сродності» і водночас можливість для всіх «сродної» праці й життя. Деякі рос. історики філософії робили спроби «зарахувати» С. до рос. філософії, але мусили визнати «трудність» таких спроб. І головною перепорою в цьому була ментальна несумірність С. з рос. типом філософування (думки з цього приводу знаходимо, наприклад у Бердяєва, Зеньковського та ін.). У філософському доробку С. чітко проглядаються такі специфічні риси укр. менталітету, як антеїзм, екзистенційно-плюралістичне тлумачення світу, кордоцентризм.

УКРАЇНКА Леся (справж. прізви. та ім'я – Косач Лариса Петрівна) (1871-1913) – укр. поетеса, драматург, публіцист, для творчості якої характерна романтично-екзистенційна спрямованість. Міфологічно-антеїстична ідея органічної «сродності» людини з природою, антро-

пологічної «наповненості» природи «проймає» зміст одного з найвідоміших її драматичних творів – «Лісової пісні». Трагічна доля античної Еллади, здобутки високої духовної культури якої безсоромно й брутально грабує, привласнює, видаючи за «своє», імперський Рим, змальована У. в п'єсі «Оргія». Цей твір досить прозоро натякає на аналогічну долю укр. культури в колоніальних «обіймах» північно-східного імперського «родича». Патріот Антей докоряє скульптору Федону, який продав римському багатію Меценату статую музики танцю Терпсіхори. Федон хоче виправдатися тим, що привезена до Риму статуя принесе славу еллінському мистецтву. На те Антей йому мовить: «... Не сподівайся! / Неславу дозволяють нам носити, / А славу Рим бере, немов податок, / І тая Терпсіхора, що продав ти, / Прославить не Елладу, не тебе, / А той багатий Рим, що стяг всі скарби / З усіх країн руками Меценатів...». Драматичний мотив дисгармонійності укр. та рос. ментальності, способів життя виразно звучить у п'єсі «Бояриня». Укр. дівчина Оксана, що вийшла заміж за Степана, – сина одного з представників козацької старшини, який після Переяславської Ради поїхав до Москви і став там боярином, переїздить з чоловіком до Москви, де увесь лад життя виявляється чужим порівняно з укр. Її дивує й ображає, що жінкам тут не вільно бути присутніми в чоловічому товаристві, коли приходять гості; не вільно самій ходити містом та ін. Коли Степан розповідає Оксані, що Дорошенко закликав на допомогу проти Москви татар на Україну, Оксана кидає: «Скрізь горе, скрізь, куди не оберни... / Татари там... татари й тут... / А що ж? Хіба я тут не як татарка / Сиджу в неволі? Ти хіба не ходиш / Під ноги слатися своєму пану / Мов ханові? Скрізь палі, канчуки, / Холопів продають... Чим не татари?». І вже прямим попередником екзистенційного Сизіфа (з «Міфу про Сизіфа» А. Камю) звучать слова ліричного героя Лесинога вірша «Contra spem spero»: «Я на гору круту крем'яную – / Буду камінь важкий підіймать / І, несучи вагу ту страшную, / Буду пісню веселу співать. / Так! Я буду крізь сльози сміятись, / Серед лиха співати пісні, / Без надії таки сподіватись, / Буду жити! Геть думи сумні!»

ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ – філософське вчення, що спирається на біблійну традицію ототожнювати духовну реальність із серцем. Така виняткова оцінка серця (властива переважно східній гілці

християнства) з'являється внаслідок уявлень про серце як нібито безпосереднє місцеперебування душі в людському тілі – звідси серце й стає своєрідним богословським символом душі. Ф. с. протиставляє дух (серце) не тілесності як такої, а лише неодоухотвореній тілесності (нелюдській природі) і так само оприлюдненому духу – розуму (ratio) з його дискурсивною логікою, оскільки останні через свою уподібненість природі (і необхідності) є по суті «знедуховленим духом». Таке розуміння знаходить, вірогідно, перше своє послідовне проведення в т. зв. «Корпусі ареопагітики» – авторитетному богословському тексті V ст. Споріднену філософську позицію зустрічаємо у витоках давньоукр. філософії ще Княжої доби (київський митрополит Іларіон, шануючи князя Володимира за хрещення Русі, відзначає, що «в серці князя засяяв розум»). То ж не дивно, що перекладений у 1371 на староукр. мову «Корпус ареопагітики» дав могутній поштовх поширенню Ф. с. в Україні, зокрема у творчості укр. філософів-полемістів XVI-XVII ст. (Вишенський, Ставровецький та ін.), насажених бароково-реформаційними (антикатолицькими) інтенціями, так само як і богословсько-філософською спадщиною східних «отців церкви», що виходила з ідеї «внутрішньої» (духовної) людини всупереч ідеям «зовнішньої» (формальної) людини західних «отців церкви», творців схоластичного раціоналізму. Ця традиція продовжується Сковородою («Глибоке серце людина є, – наголошує Сковорода, – а що ж є серце, коли не душа?»), Кулішем, Гоголем, Шевченком. Але класичної зрілості набуває названа тенденція в Юркевича, стосовно позиції якого Мірчук і Чижевський чи не вперше вживають сам термін «Ф. с.». У Західній Європі Ф. с. поширюється (так само від лат. перекладу «Корпусу ареопагітики», IX ст.) під назвою «кордоцентризм» через Екгардта, Сузо, Таулера, Беме; зрілої форми набуває в протистоянні схоластичному раціоналізму Суареса і «казуїстиці» Ескобара-і-Мендози – в рамках протистояння Реформаційного руху (нім. пієтизм і франц. янсенізм) та ренесансного раціоналістичного натуралізму. На противагу нав'язаному Ренесансом культу розуму янсеніст Паскаль, визнаючи важливу роль розуму в пізнанні, наголошує на незаперечному пріоритеті серця, – «логіки серця» перед «логікою голови» (розуму). Ми пізнаємо істину не одним розумом, але й серцем; «саме серцем ми досягаємо перші начала, на які потім спирається розум». Кордоцентричну лінію в XVIII-XIX ст. продовжують у Німеччині гердерівська група «Sturm

und Drang» і нім. романтизм, які спираються на ідеї голандськ. філософа Гемстергейса; останній наголошував, що світ є не тільки фізичним феноменом, а й рівною мірою моральним. Моральний аспект світу, одначе, закритий для розуму, та людина долає цю «закритість» за допомогою притаманного їй особливого «морального органу». Один із провідних представників нім. романтизму Новаліс однозначно тлумачить цей орган як серце. У своєму подальшому розвитку Ф. с. та її західноєвропейський варіант (кордоцентризм) стають потужним джерелом сучасної екзистенційної філософії – на Заході через Шеллінга і К'єркегора, на Сході через Київську екзистенційну школу Бердяєва і Шестова.

ФРАНКО Іван Якович (1856-1916) – видатний укр. мислитель, поет, драматург, вчений, політичний діяч. Нар. на Дрогобиччині (с. Нагуєвичі), вчився у Львівському ун-ті (з 1875), закінчив Чернівецький ун-т (у 1891); творча і громадсько-політ. діяльність Ф. відбувалася в Галичині, цьому вельми специфічному регіоні України, який ще з XIV ст. перебував під владою Польщі, тоді як решта укр. земель до XVI ст. знаходилася в більш толерантних (у культурно-політичному плані) умовах Великого князівства Литовського. Але після третього поділу Польщі (1759) Галичина потрапила під владу Австро-Угорської монархії, культурно-політична атмосфера в якій, незважаючи на подвійний (австр. і польськ.) національний гніт, була помітно сприятливішою для формування й розвитку національної самосвідомості українців, ніж у Російській імперії, яка жорстоко душила будь-які прояви національної самосвідомості й самобутності українців (тут вже в 1848 було ліквідовано кріпацтво, а у Львівському ун-ті – найстарішому в укр. теренах – у 1849 було відкрито кафедру укр. мови; в Галичині також активно діяли національно-культурні групи і об'єднання – напр., знаменита «Руська трійка» у складі М. Шашкевича, І. Вагилевича, Я. Головацького, яка ставила за мету об'єднання укр. земель). У радянській літературі знаходимо категоричне твердження про нібито матеріалістичний (і атеїстичний) зміст Франкового світогляду, про його нібито велику близькість до марксизму (в радянському розумінні цього терміна). Ф. й справді шанував Маркса, головним чином як вченого-економіста, і переклав укр. мовою кілька його праць (розділ XXIV «Капіталу») і деякі тексти Ф. Енгельса. Але Ф. категорично

не приймав Марксову ідею диктатури пролетаріату і не погоджувався з його тлумаченням національного питання як нібито другорядного щодо класової боротьби й «підпорядкованого» останній (ідея «пролетарського інтернаціоналізму»). Соціалістичні переконання Ф. базуються на загальнолюдських, а не класових цінностях. Майбутній соціалістичний лад Ф. мислив як вільну федерацію общин, в яких реалізується принцип найширшого самоуправління. Держави «не може бути в соціалістичному суспільстві», оскільки її існування неодмінно має відродити нерівність і призвести до «всевладдя керманичів». Шлях до соціалізму – «народне відродження», засобами якого мають бути культурницька робота, спрямована на підвищення національної самосвідомості народу, та широка освітянська діяльність, що передбачає «плекання мови, письменництва, народної освіти». Не приймаючи марксизм, Ф. мав на увазі насамперед його рос. варіант, оскільки той «виступає проти національного українського руху». Соціалістичні погляди Ф. базувались, головним чином, на стичному ґрунті, бо саме етика вчить людину бути людиною, «змінює тваринну природу людини», «веде до узгодженої праці всіх людей». У такому роді «етизації» соціалізму Ф. та багато інших укр. соціалістів виявляють специфічні риси укр. світоглядного менталітету і водночас близькість до європейського типу соціалістичної думки (згадаймо бернштайніанство, Франкфуртську школу, «філософію надії» Е. Блоха та ін.). І все ж загальна філософська позиція Ф. істотно схиляється в бік позитивістських симпатій. В основі розвитку людського суспільства, вважає Ф., лежать «загальні закони еволюції в органічній природі». Ф., на перший погляд, раціоналіст і скептик щодо мислителів ірраціоналістичного спрямування. У цьому, можливо, відчувається вплив загальнопозитивістської орієнтації Австрійської (власне – Віденської) філософської школи – як от Віденського гуртка М. Шліка чи (вже власне на галицьких теренах) Львівсько-Варшавської школи К. Твардовського. Проте, як, до речі, і на ґрунті Львівсько-Варшавської школи маємо виразну антропологічну контрверзу щодо логіко-позитивістської домінанти в особі С. Балея (україноментальна візія психоаналітичної тематики), так і у творчості Ф., філософськи орієнтованої на Конта, Спенсера, Дарвіна, Бокля та ін. натуралістично-позитивістськи налаштованих авторів, спостерігаємо також контрверзійну щодо позитивізму, екзистен-

ційно налаштовану лінію, особливо помітну у філософській поезії Каменяря (зокрема, в поемах «Похорон», «Мойсей» та ін., або ж у поезії-гімні «Не пора, не пора, не пора, москалеві й ляхові служити...»).

ХВИЛЬОВИЙ (справж. прізвище Фітільов) Микола Григорович (1893-1933) – укр. письменник, культуролог, ідеолог укр. Відродження 20-х (т. зв. «розстріляного Відродження»), організатор мистецьких угруповань ВАПЛІТЕ, ПРОЛІФРОНТ та ін. Філософська позиція Х., формально «марксистсько-ленінська», насправді була особистісною (в дусі І. Франка, М. Драгоманова, інших україноментальних тлумачень соціалістичних ідей) рецепцією марксизму. На початку 20-х між творчими групами укр. літературно-художньої інтелігенції точилися дискусії про місце укр. культури у світовому культурному процесі, на базі яких розгорілася загальноукр. літературна дискусія 1925-28. У ході дискусії Х. у серії памфлетів висуває ідею т. зв. «азійського Ренесансу». Західно-європейське суспільство, наголошує Х., вичерпало свою творчу енергію і скочується до духовної імпотенції. Тому потрібний потужний духовний імпульс, джерелом якого має стати енергія Сходу, щоби заново «збудувати» Європу. Як же має статися «передача» цього імпульсу на Захід? Його може передати лише культура європейського типу. Рос. культура (зокрема, художня) виконати таку функцію принципово нездатна внаслідок свого швидше азійського, ніж європейського характеру, про що свідчить її «пасивно-страждальний» ідеал, або те, що М. Зеров образно змалював як «млявість» рос. «каючогося дворянина». Функцію цю може взяти на себе звільнена від колоніального гніту «азійської» Російської імперії Україна з її чітко вираженим європейським типом культури. Тому необхідно рішуче змінити культурну орієнтацію України з Росії (така орієнтація в останні століття була зумовлена колоніальною залежністю від північного сусіда) на Європу, на західний ідеал «громадянської людини» як активної діяльної істоти. Звідси енергійне гасло Х. – «Геть від Москви!». «Від Котляревського, Гулака, Метлинського, через «братчиків» до нашого часу включно, українська інтелігенція, за винятком кількох бунтарів, – міркує Х., – страждала і страждає на культурне позадництво. Без російського диригента наш культурник не мислить себе. Він здібний тільки повторювати зади, мавпувати. Він ніяк не може втямити, що нація тільки тоді зможе культурно виявити себе, коли найде їй одній

◆
Ф
•
Х
◆

властивий плях розвитку». Не заперечуючи цінності рос. культури самої по собі, Х. наполягає на необхідності самостійного розвитку культури рідного краю. «Давид Штраус, – закидає Х., – ...кинув колись такий цікавий афоризм: “Можливо Сиріус і більший за Сонце, але від нього не спіє наш виноград”. Отже, коли російське мистецтво – велике й могутнє, то це буквально нічого не доказує... Виноград національного відродження не мириться з тим, хоч і прекрасним, – але в силу багатьох і відомих історичних непорозумінь – далеким сонцем». І далі: «Поляки ніколи не дали б Міцкевича, коли б вони не покинули орієнтуватись на московське мистецтво. Справа в тому, що російська література тяжить над нами в віках, як господар становища, який привчив нашу психіку до рабського наслідування». Наводячи слова Белінського про те, що йому видається смішним навіть думати, що в поезії малоросіян може щось розвинутися, Х. зауважує: «Цією красномовною і пікантною цитатою ми зовсім не думаємо обвинувачувати Белінського у шовінізмі, ми цим хочемо підкреслити, якою ненавистю до української поезії було просякнута ту літературу, що в неї радять нам учитись наші москвофіли. Це зовсім не значить, що ми цю літературу не любимо, а це значить, що ми органічно не можемо на ній виховуватись». Орієнтація Х. і його численних однодумців на Європу підтримувалася і одним з авторитетних укр. філософів того часу В. Юринцем, який теж брав активну участь у дискусії: «Є глибока неусвідомлена інтуїція в поклику Хвильового до Європи. Це заклик до створення в нас героїчної, конструктивістськи ясної психіки на місце нашої плаксиво-сентиментальної, рабськи поетичної. Це протест проти нашої розмазаності, безініціативності, пагубний наслідок нашого поневолення в минулім». Світоглядні настанови укр. Відродження 20-х Х. тлумачив як «романтичний вітаїзм» (від лат. *vita* – життя, що являв собою активно-творчу, одухотворено-відроджувальну форму мистецького світовідчуття). Разом з Тичининим «кларнетизмом» («світло-ритмом») романтичний вітаїзм становив смислове ядро стилю укр. Відродження. Визначаючи художню природу романтичного вітаїзму, Х. не вбачає тут суперечності з історичним матеріалізмом. «Історичний матеріалізм, – наголошує Х., – ніколи не відхиляє психологічного фактору. Навпаки, він припускає його дію, вважає її за цілком нормальне явище в громадському житті. Коли психологічний чинник діє в громадському житті, а жива людина ідентична цьому факторові,

то, очевидно, історію робить не тільки економіка, але живі люди». І далі: «Жива людина є громадська людина. Класичний тип громадської людини вироблено Заходом... Отже, не можна мислити соціального критерію без психологічної Європи». Орієнтацію на Європу Х. і його одностайні розуміли не в буквально-вulgарному сенсі «схиляння» перед нею (інакше це було б тим самим «позадництвом» – тільки не «російським», а «європейським»), а «як психологічну категорію, певний тип культурного фактору в історичному процесі». Іншими словами, орієнтація на Європу означає повернення до своїх культурних джерел, відродження укр. (європейської за ментальним типом) культури. Кін. 20-х рр, на жаль, став і кінцем укр. Відродження. Починалася перша хвиля масових репресій. Зрозумівши марність зусиль у рамках тоталітарної радянської імперії національно-культурного Відродження України, Х. покінчив життя самогубством.

ЧИЖЕВСЬКИЙ Дмитро Іванович (1894-1977) – укр. історик філософії, славіст, літературознавець, культуролог. Навчався в Петербурзькому (1911-13), Київському (1913-19), Гайдельберзькому (1921-22), Фрайбурзькому (1922-24) ун-тах, його вчителі – О. Гіляров, В. Зеньковський, К. Ясперс, Г. Ріккерт, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер. Викладав у багатьох ун-тах Західної Європи. З 1924 працює в Празькому укр. ун-ті; багато зробив у справі дослідження проблем укр. та рос. філософії, історії літератури («Нариси з історії філософії на Україні», «Філософія Сковороди», «Історія української літератури від початків до доби реалізму», «Українське літературне бароко. Нариси у 3 тт.» та ін). Велику дослідницьку роботу провадив Ч., вивчаючи вплив нім. філософії на Росію та Україну («Гегель в Росії», 1939). Ч. особливо наголошував на специфіці сприйняття нім. філософії в Росії (на прикладі vulgарного спотворення думки Гегеля В. Белінським та в Україні), близькості ідей нім. містичної діалектики XV-XVI ст. та філософії Сковороди; спільним джерелом цих ідей була «ареопагітична» діалектика V ст. Багато й плідно Ч. працював у галузі вивчення етнонаціональних характеристик філософського знання. Його праці значною мірою збагатили укр. історико-філософську думку ХХ ст., що слід особливо наголосити з огляду на практично непереборні труднощі таких досліджень у тогочасній Україні з її колоніальним статусом «радянської соціалістичної республіки».

ШЕВЧЕНКО Тарас Григорович (1814-1861) – укр. мислитель, поет, художник. Світоглядно-філософська позиція Ш. характеризується (за Д. Чижевським) антропоцентричною налаштованістю на світ, в якому природа є «резонатором людських переживань... відбиває внутрішнє життя людини». Антропоцентризм цей значною мірою виражає загальноромантичні настрої Ш. (духовномесіанська та есхатологічна забарвленість історіософського бачення укр. життєвості), але йде за межі власне романтизму – до бароково-кордоцентричних – екзистенційних – світоглядних обріїв. Знаковою характеристикою екзистенційно налаштованої філософії, звичайно ж, є свобода; остання у специфічному контексті к'єркегорової думки – так само як і східноєвропейського бароково-кордоцентричного мислення – обертається екзистенціалом долі. Адже навіть в античній міфології (всупереч вульгарним уявленням повсякденної свідомості про долю як «невблаганний фатум») доля не тотожна «неминучості» (згадаймо, що одна з Мойр, богинь долі – Лахесіс – не довільно «призначає» майбутнє, але «вибирає» його киданням жереба). Саме так – «стрибком у парадокс і абсурд» – долають раціональну (логічну) необхідність герої К'єркегора, – так чинять і шевченкові літературні герої: «У всякого своя доля / І свій шлях широкий...» («Сон»); «Єсть на світі доля / А хто її знає? / Єсть люди на світі, / Сріблом-золотом сяють, / Здається панують, / А долі не знають – / Ні долі, ні волі» («Катерина»). Доля («лиха доля») може лише «прикидатися» неминучістю в ситуації «відчуження» («розчинення» індивіда в «масі», в якій виникає узагальнений алгоритм діяння за формулою «як усі, так і я»). У ситуації відчуження доля «прикидається» стихією, породжуючи тоскний настрій «покинутості». І єдиний вихід із пастки «загальності» («покинутості» в юрбі) – зробити свій вибір, взяти на себе (а не «розподілити на всіх») відповідальність за чин. І ліричний герой Ш. добре розуміє слухність того, щоби «взяти» (вibrати) хай навіть «сльози», але щоб самочинно «вилити» ними «лихо», і тільки такий спосіб, долаючи масовий чин – «Затоплю недолю / Дрібними сльозами, / Затопчу неволю / Босими ногами. / Тоді я веселий, / Тоді я багатий, / Як буде серденько / По волі гуляти» («Катерина»). Ш. Формує тут екзистенційно цілісний феномен органічної зв'язаності екзистенціалів долі й волі («долі-волі»). Складова «волі» цілісного феномена «долі-волі» і є тією свободою детермінантою, яка творить (нерідко

всупереч природній необхідності й, особливо, сліпій інерції масового людського існування) долю окремої людини, народу і цілої України, творить її як «славну долю». «У нас доля виростала, / Дніпром умивалась... / Подивіться лишень добре, / Прочитайте знову / Тую славу. Та читайте / Од слова до слова» («І мертвим, і живим...»). Чижевський підкреслює властивість шевченкового антропоцентризму зображувати загальні поняття («народ», «країна», «ворог» і т. п.), індивідуалізуючи їх у конкретних (нерідко персональних) образах. Прометей – поневолений народ, що йому хижий орел (Росія – країна-поневолювач) «Що день Божий добрі ребра / Й серце розбиває...» («Кавказ»). В. Шевчук, як і численні його попередники, алегорично глумачить поему «Катерина», вбачаючи в трагічній долі кохання Катерини до москаля-офіцера живу конкретизацію протиприродної, навіть аморальної, події поєднання України з Росією. Прикметною особливістю творчості Ш. є відмова використовувати офіційні (загальні) географічні та етнографічні терміни «Росія» і «росіяни», натомість він вживає негативно забарвлені лексеми «Московія» і «москалі». Це типова риса екзистенційного («приватного», казав К'єркегор) мислителя. Адже Москва для Ш. – не просто центр сусідньої держави, – вона те, що «мучить душу», «чужа земля», «далекий край», «по тім боці моря» – адже далекість Москви від України для Ш. не просторова, а екзистенційна. Етнонім «москаль» вживається Ш. в одному ряду з ворогами України – «Як москалі, орда, ляхи / Бились з козаками» («Тарасова ніч»). «А до того – Московщина, / Кругом чужі люде... / Насміються... Тяжко, батьку, / Жити з ворогами» («До Основ'яненка»). Подібне ставлення і до Петербурга: в поезії Ш. – жодної згадки про столицю імперії під її офіційним йменням, це лише – «город на багнищі», зведений Петром «на благородних костях козачих, на їх трупах катованих» («Сон»). Але це зовсім не ксенофобія: Ш. ніколи не заперечував проти спілкування з Росією як сусідньою країною, він був тільки проти спільного життя з нею в одній державі. «Росія» і «росіяни» – штучні карнавальні маски, виготовлені із староукр. етнонімів «Русь» і «русичі». Московський дух несумісний з укр., він деформує укр. духовність, нищить укр. національну ідентичність. У поезії Ш. виразно відчувається прояв антиренесансної традиції Бароко (насамперед – укр.). Бо ж ренесансний раціоналізм і справді виявився аж занадто натуралістичним (і занадто раціоналістичним) у способі жорсткого

прив'язування пізнавального образу до дзеркальної копії реальності, що безжалюбно елімінує зі змісту знання найменші сліди приналежності самому авторові пізнавальних зусиль – людині. Але знання завжди є суб'єктивним образом реальності, що ігнорує натуралістична позиція, заперечуючи яку Бароко (у т. ч. укр.) тяжіє до фантазмагорійних ситуацій (фантазії, сни, видіння тощо). Цілоком у душі барокової полеміки з раціоцентричною новочасною наукою, Ш. не приймає «вченості» письменних людей, які «Сонце навіть гудять / Не відтіля, кажуть сходить, / Та не так і світить... / Правда, мудрі! / Спасибі за раду, / Теплий кожух, тільки шкода – / Не на мене шитий, / А розумне ваше слово / Брехнею підбите / Вибачайте... кричить собі, / Я слухать не буду...» («Гайдамаки»). Вирване з живого контексту життя свого народу, його культури й історії, знання порожніє, знедуховлюється, стає відчуженим щодо людського існування (екзистенції) псевдознанням, абстрактною риторикою. Екзистенційно-барокова тенденція виводить шевченкову музу на лінію святоотцівської філософії «внутрішньої людини» – людини духовної, «сердечної». Серце ж – цей біблійний символ духовності – репрезентує дух як такий, на відміну від його раціоналістичного «ерзацу» – розуму. Згадаймо в цьому контексті знамените Паскалеве протиставлення «логіки серця» «логіці голови» і наголошення першості «серця» (духу) перед головою (розумом). Недаремно у творчому спадку Ш. серце і душа є одними з найчастіше використовуваних лексем, причому обидві в переважній більшості випадків зустрічаються в парі: «Кого ти без мови, без слова навчила / Очима, душею серцем розмовлять» («Мар'яна-черниця»). «Чиї тяжкі руки / В тілі душу закували, / Серце запалили» («Сон»). «Доки буду мучить душу / І серцем Боліти?» («Давидові псалми»). І, нарешті, «душа» і «серце» стають взагалі неподільним словом-екзистенціалом: «І тихо, весело прийшли, / Душею-серцем неповинні» («Росли у купочці, зросли...»). «Серце» (екзистенціал «душа-серце») нерідко постає у Ш. взагалі самостійним суб'єктом дії, чуття, думки – воно «плаче», «сміється», «розмовляє» і т. ін., розкриваючи кордоцентричний зміст людського існування (екзистенції). «Грає серце козацькеє, / А думка говорить...» («Думка. Тече вода в сине море...»); «Де ж ті люде, де ж ті добрі, / Що серце збиралось / З ними жити, їх любити?» («Катерина»); «То серце на волі з Богом розмовля, / То серце щечече Господнюю славу...» («Перебендя»); «За чорнії брови» / Серце рвалося, сміялось,

/ Виливало мову...» («Думи мої, думи мої...»); «Село. І серце одпочине...» («Княжна»); «Нащо, батько, мати, високі палати, / Коли немає серцем розмовлять?» («Гайдамаки»). Шевченкова кордоцентрична позиція глибоко ґрунтована в укр. світоглядній традиції, зокрема в безперечному впливі М. Гоголя. При цьому йдеться насамперед про близькість до Гоголевого кордоцентрично-екзистенційного гуманізму. «Перед Гоголем должно благоговеть, как перед человеком, одаренным самым глубоким умом и самою нежною любовью к людям, — пише Ш. у листі до В.М. Репніної 7 березня 1850, — ...Гоголь — истинный вестель сердца человеческого! Самый мудрый философ! и самый возвышенный поэт должен благоговеть перед ним, как перед человеком-колюбцем! Я никогда не перестану жалеть, что мне не удалось лично познакомиться с Гоголем. Личное знакомство с подобным человеком неопенимо, в личном знакомстве случайно иногда открываются такие прелести сердца, что не в силах никакое перо изобразить!».

ШИНКАРУК Володимир Іларіонович (1928-2001) — видатний укр. філософ, який очолив після від'їзду П. Копніна до Москви (1968) Київську філософську школу. Закінчив філософський ф-т Київського ун-ту ім. Т. Шевченка (1950), доктор філософських наук (1964), член-кор. АН УРСР (1969), акад. НАНУ (1978), член-кор. АН СРСР (1981), згодом — іноземний член Російської АН. З 1951 працював на кафедрі історії філософії Київського ун-ту; з 1965 — декан філософського ф-ту, проф. (1966); з 1968 — директор Ін-ту філософії НАНУ, член редколегії журналу «Вопросы философии» (Москва), «Комуніст України»; в 1969-71, 1979-89 та з 1995 — гол. редактор журналу «Філософська думка»; з 1984 — голова правління, потім президент тов-ва «Знання» України; засл. діяч науки і техніки України, лауреат Державної премії України в галузі науки і техніки (1982). До антропологічної тематики Київської школи долучається ідеями докторської дисертації «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля», в якій робить наголос на «Феноменології духу» і «Філософії права» (а не на «Науці логіки»), що виводить дослідження на філософію освіти, культури, виховання, на проблему людини як самосущого буття; тим самим Ш. пов'язує уявлення про буття з особливостями людського буття, внаслідок чого філософія постає як своєрідна феноменологія людського буття. На дальших етапах розвитку філософських розмислів Ш. — доповідь на Міжнародному



гегелівському конгресі (Париж, 1966) «Місце права у формотвореннях людського духу у філософії Гегеля»; доповідь на Міжнародному філософському конгресі (Відень, 1968) «Марксистський гуманізм і проблема смислу людського буття»; програмна стаття в першому числі новоствореного укр. філософського часопису «Філософська думка» (1969) «Марксистська філософія і світогляд» та ін. — гегелезнавчо налаштована думка Ш. рухалася в напрямку розгортання світоглядно-антропологічної, гуманістичної тематики Київської філософської школи, що знайшло своє відображення в колективних монографіях співробітників Ін-ту філософії, з якими творчо співпрацювали численні однодумці у вищих навчальних закладах Києва і України. Творче опрацювання світоглядно-гуманістичної, антропологічної тематики було по суті відновленням і розвитком гуманістичного змісту філософії К. Маркса, спотвореної та вульгаризованої в душі ленінсько-сталінського «принципу партійності» в інтересах «освячення» і «консервації» радянського, більшовицького тоталітарного суспільства. Київська філософська школа в цьому відношенні багато в чому виявляла змістовну близькість до філософії неомарксизму, яка у XX ст. стала одним із найпотужніших антитоталітарних духовних рухів у світі. То ж не дивно, що Київська школа знаходила відчутну підтримку неомарксистських кіл інтелігенції Москви, Ленінграда, Тбілісі, Алма-Ати, Вільнюса, ін. республік Радянського Союзу і за його рубежами (київські філософи-гуманісти зустрічалися в 60-70-х з колегами із загребської групи «Праксіс», празьким філософом К. Косіком, польськ. друзями та ін.). Важливою обставиною, що не могла не сприяти успіху гуманістично-антропологічного спрямування філософських пошуків Київської школи, була давня (ще від київського любомудра XI ст. Іларіона — автора знаменитого «Слова про закон і благодать») традиція укр. філософії, що йшла від бароково-кордоцентричних орієнтацій полемістів XVI-XVII ст., «філософії серця» Сковороди, Гоголя, Куліша і Юркевича, гуманістичного романтизму Шевченка, Л. Українки, Коцюбинського, «вітаїзму» Хвильового, «кларнетизму» Тичини і багатьох інших екзистенційно налаштованих (орієнтованих на унікальність і неповторність людського існування) вітчизняних достойників. Зрозуміло, що ідеологічні наглядачі тоталітарної імперії не мирилися з таким спрямуванням розвитку філософії в Україні. В одній з чергових постанов Політбюро ЦК КП України (квітень 1969) зазначалося: «Не завжди

дається класова оцінка досліджуваним явищам і фактам, в публікаціях трапляється некритичне ставлення до деяких концепцій буржуазних вчених, зашочичення їх положень і термінології, недостатньо уваги окремі автори приділяють розкриттю партійного характеру марксистсько-ленінської філософії, її непримиримості до буржуазного об'єктивізму і позитивізму». Приймалися «грізні» партійні рішення, виносилися догани, робилися «оргвисновки» і навіть застосовувалися репресії – двоє науковців Ін-ту філософії були запроторені в мордовські табори. Але, як це не було прикрим для ортодоксальних «марксистів-ленінців» (прихильників звulьгаризованого філософського вчення Маркса, яке насправді виявилось реставрацією механістичного, а подекуди й вульгарного матеріалізму XVII-XIX ст.), здолати антропологічно-гуманістичну філософію Київської школи вони не могли, оскільки починали розуміти (в останні роки існування СРСР), що для цього їм довелось б воювати проти самого Маркса, позитивним розвитком ідей якого і була філософська основа неомарксистської філософії Київської школи. Ще на світанку Київської школи її засновник П. Копнін витлумачив продуктивний (творчий) напрямок розвитку змістовних положень, покладених в основу програмної праці «Логіка наукового дослідження» (1965), за двома принциповими лініями, що збігалися з магістральними шляхами руху двох фундаментальних тлумачень філософського знання 2-ї пол. XX ст. – позитивістського та екзистенційного, одразу «охрещених» мовою молодіжного сленгу тодішніх піонерів Київської школи «червоним позитивізмом» і «червоним екзистенціалізмом». Ш., який йшов до тематики Київської школи «гегелівським» шляхом, рухався, як це переконливо показав В. Табачковський у цікавих нарисах «У пошуках невтраченого часу», приблизно тим же курсом, що і франц. неогегельянці Ж. Валь, Ж. Іпполіт, А. Кожев та ін., які зрештою ступили на ґрунт екзистенційної філософії. Століттям раніше тим же курсом (і теж від Гегеля) пройшов до своїх «Паризьких рукописів» молодий К. Маркс, якого московські «умільці» ще не встигли відреставрувати під механістичний (чи вульгарний) матеріалізм минулого. В. Табачковський, тоді ще молодий випускник філософського ф-ту, прийшовши на роботу до Ін-ту філософії та почувши від Ш., котрий був новим (і теж молодим) директором Ін-ту, програму роботи антропологічного відділу, вигукнув: «То це ж червоний екзистенціалізм?», на що Ш. відказав:

«Ні, навіщо так, це автентичний марксизм». Але на схилі літ, пройшовши набагато більший шлях неогегельянським курсом, Ш. вже не сумнівався в екзистенційному спрямуванні свого антрополого-гуманістичного філософування. В останній прижиттєвій публікації, у «Передньому слові» до колективної монографії свого відділу «Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми» (2000), Ш. пише: «Людиноцентристські філософські пошуки київських філософів-шестидесятників здійснювалися трьома «руслами». Першим є тяжіння до гуманізованої онтології, розгляд загальних особливостей буття крізь призму архітектоніки людського способу буття та культури. Другим – щобільше наближення до екзистенційної антропології з виразним “персоналістичним ухилом”. І, нарешті, істотною передумовою згаданих інтенцій стала розпочата ще в п’ятидесяті роки гуманізація методологічного інструментарію філософування, нове прочитання діалектики, внаслідок якого остання поступово насичувалася феноменологічно-екзистенціалістським змістом (нерідко, можливо, поза свідомими замірами її “речників”». Остання (в дужках) ремарка є незаперечно самокритичною.

ЮРИНЕЦЬ Володимир (1891-1937) – укр. філософ, естетик, засновник філософської школи в укр. літературній критиці, дійсний член АН УРСР (1929). Навчався у Львові, Відні, Берліні й Парижі, закінчив Ін-т червоної професури в Москві (1924), проф. Московського ун-ту, ректор (1925) Ін-ту філософії при ВУАМЛІНі в Харкові. Ю. сприймав марксизм як теорію діяльності (практики). Русійна сила історії, за Ю., – це боротьба людини з природним хаосом, внаслідок чого історія людства трансформується в історію культури, сама ж культура йтиме далі між двома полюсами – стоїчним (гесіодівським) та гедоністичним (анакреонтічним). В естетичній теорії Ю. йшов до синтезу марксизму з феноменологією, а в галузі літературної критики – до синтезу марксизму з літературною герменевтикою. Полемізуючи з фройдизмом і неокантіанством, Ю. велику увагу приділяв критиці догматичному марксизму, чим викликав підозріння в ревізіонізмі (і ще більш серйозно – в націоналізмі). Ю. був репресований (але не заарештований) у 1933, а в 1937 – заарештований і розстріляний. Відомий своїми працями з історії філософії (гегельянство, гуссерлевська феноменологія, фройдів психоаналіз та ін.), Ю. водночас пише літера-

турознавчі праці про творчість Винниченка, Тичини, Бажана та ін. Ю. виступав проти жорсткого розмежування філософської та літературної творчості, вказував на принципову нерозривність раціонально-логічного та образно-інтуїтивного моментів як у науці, так і в мистецтві.

ЮРКЕВИЧ Памфіл (1826-1874) – укр. філософ, представник «філософії серця». Нар. у родині священика в с. Ліпляве Золотоніського повіту Полтавської губ., закінчив Полтавську семінарію, потім Київську духовну академію (1847-51), в якій був залишений викладачем («наставником»). У 1861 після більш як десятилітньої заборони на викладання філософії в ун-тах Росії Ю. було запрошено для читання лекцій у Московському ун-ті. Ю., за словами Г. Шпета, виявився єдиним у Російській імперії «достатньо філософськи підготовленим, щоб зайняти без попереднього закордонного відрядження університетську кафедру». У 1863-73 – декан історико-філологічного ф-ту Московського ун-ту. Похований у Москві на цвинтарі Даниловського монастиря. «Філософія серця» Ю. підводить своєрідний підсумок доби класичної укр. філософії. Ю. вирізняє три сфери реальності: це, насамперед, «царство ідей» або вічної правди – ноуменальний світ (подібний до царства ідей Платона); по-друге, «царство розумних істот», або реальний світ і, нарешті, «царство примарного існування тілесного світу», або феноменальний світ. Активна взаємодія цих світів і становить гармонію цілого (у своєму розмаїтті) світу, проте не означає повної «прозорості» царств, зокрема царства розумних істот. Звичайно ж, розум, оперуючи ідеями, пізнає буття розумних істот, але, будучи сферою загального, принципово не вичерпує індивідуального. Цілком спроможний відповісти на питання, що є розумні істоти, він не здатний сказати, хто вони є. Непроникна для розуму «голови» глибина особистісно-індивідуального є те, що представники укр. класичної філософії від Сковороди до Гоголя називали «серцем» (і натяки на яку знаходимо ще в XVI ст. у К. Ставровецького і, навіть ще раніше – в Лларіона). Розум виявляє загальне в діяльності людей, «серце» ж – основа неповторності людської особистості; тим то в «серці» творяться ті явища і події історії, які принципово неможливо «вивести» із загальних законів. «У серці людини, – міркує Ю., – лежить джерело тих явищ, які закарбовані особливостями, що не вишлювають з жодного загального поняття чи закону». Звичайно, розум, «голова» керує,

планує, але «серце» – породжує. «Серце породжує лише ті явища душевного життя – зауважує Д. Чижевський, коментуючи ідеї Ю., – які не можуть бути з'ясовані загальними закономірностями психіки. В ту сферу, що в ній панує загальна закономірність і правильність, серце не втручається. Воно лише розкриває себе в цій сфері, і то не разом, а почасти, раз по разу. У глибині серця завше залишається джерело нового життя, нових рухів та стремлень, які не вміщуються в закінчені обмежені форми життя душі і роблять її придатною для вічності». Ю. стоїть біля джерела т. з. «конкретного ідеалізму», розвинутого згодом у працях Вол. Соловйова (останній був студентом Ю. в Московському ун-ті й надзвичайно поважав свого вчителя), братів Трубецьких, історика В. Ключевського та ін. Через них вплив Ю. поширюється на школу київського екзистенційного гуманізму, представленого, насамперед, іменами М. Бердяєва, В. Зеньковського та ін.

Алфавітний перелік статей*

- Лббаньяно – 665
Абсляр – 184
Абсолютна ідея – 395
Абсурд – 666
Абсурду філософія – 666
Абхава – 32
Августин – 186
Авенаріус – 568
Авідья – 32
Адлер – 667
Адорно – 668
Адрішта – 32
Айдукевич – 669
Айєр – 670
Академія – 83
Аксіологія – 569
Алексєєв – 988
Алкуїн – 188
Альтюссер – 671
Анаксагор – 84
Анаксимандр – 86
Анаксімен – 87
Аналітична філософія – 672
Аналітичні й синтетичні судження – 396
Анахарсіс – 88
Англійське просвітництво – 313
Андрєєв – 988
Ансельм Кентсрберійський – 189
Антиномія – 397
Антипсихологізм – 675
Антисциєнтизм – 675
Антропологічний поворот – 675
«Антропологія з прагматичної точки зору» – 398
Антропологія філософська – 675
Ану – 32
Анумана – 33
Апейрон – 88
Апель – 675
Аполлонівське і Діонісійське – 570
Апорія – 89
Аппрегензія – 400
Апріорний – 401

* До алфавітного переліку не включені вступні статті до словника в цілому та до окремих його частин. *Курсивом* позначені відсилочні статті.

- Арендт – 677
 Арістотель – 89
 Артха – 33
 Архат – 34
 Аскольдів – 989
 Асмус – 989
 Астаф'єв – 989
 Астіка, Настіка – 34
 Атман – 34
 Атом – 93
 Атомістика – 93
 Афіціювання – 401
 Ахімса – 35
- Бадараяна – 35
 Баденська школа – 572
 Бакунін М.О. – 990
 Бакунін П.О. – 991
 Барт Карл – 678
 Барт Ролан – 678
 Батай – 680
 Батлер – 314
 Бауер – 572
 Баумгартен – 402
 Бахтін – 991
 Бейль – 314
 Бек – 403
 Бекон Роджер – 192
 Бекон Френсіс – 315
 Бентам – 572
 Бергсон – 572
 Бердяєв – 993, 1134
 Берклі – 319
- Бернар Клервоський – 193
 Белий – 996
 Белінський – 997
 Більшовизм – 680
 Бінсвангер – 680
 Бланшо – 681
 Бог – 195
 Богданов – 998
 Бодріяр – 682
 Боецій – 196
 Бозанкет – 682
 Болінгброк – 322
 Больнов – 682
 Больцано – 574
 Бонавентура – 198
 Ботхісаттва – 35
 Бохенський – 683
 Брахман – 35
 Бредлі – 684
 Brentano – 576
 Бруно – 200
 Бубер – 685
 Будда – 35
 Буддизму філософія – 36
 Буденна мова – 686
 Булгаков – 999
 «Бути та мати» – 687
 «Буття і ніщо» – 687
 «Буття і час» – 689
 Бутру – 578
 Бхава – 37
 «Бхагаватгіта» – 37
 Бхрама – 38

Бхуги – 38
 Бьоме – 204
 Бюхнер – 578

Вада – 38
 Вайтхед – 690
 Вайшешика – 38
 Валла Лоренцо – 207
 Валь – 695
 Варна – 39
 Василь Великий – 209
 Введенський – 1001
 Вебер – 695
 Веданта – 40
 Веди – 41
 Верифікаціонізм – 697
 Вернадський – 1002
 Вид і рід – 211
 Винниченко – 1135
 «Виправдання добра» – 1003
 Вишеславцев – 1005
 Віденське коло – 698
 Віджняна – 42
 «Відповідь на запитання: що таке Просвітництво?» – 404
 Віко – 322
 Віндельбанд – 578
 Віталізм – 699
 Вітгенштайн – 700
 «Віхи» – 1006
 Вольтер – 325
 Вольф – 406
 Воля – 581

«Вопросы философии» – 1007
 «Вопросы философии и психологии» – 1008
 Всеєдність – 1008
 Всеєдності філософія – 1010
 Все-життя – 702
 Все-людина – 702
 «Вступ до філософії міфології» – 408
 Втіленість – 702
 Вундт – 581
 В'явахаріка-Парамартхіка – 42
 В'якта-Ав'якта – 42

Габермас – 703
 Гайдеггер – 704
 Гайек – 713
 Гальмування і розгальмування – 714
 Гаман – 410
 Гамільтон – 583
 Гартлі – 326
 Гартман Е. – 583
 Гартман Н. – 714
 Гатчесон – 326
 Гаудапада – 42
 Гегель – 412
 Гегельянство – 415
 Гейзінга – 715
 Гельвецій – 327
 Гельдерлін – 417
 Генералізуючий та індивідуалізуючий методи – 584

Геракліт – 95	Гьосле – 723
Герберт – 328	Ґадамср – 723
Гердер – 419	Ґваттарі – 725
Герменевтика – 716	Ґейлінкс – 333
Герменевтичне коло – 717	Ґелен – 725
Герцен – 1010	Ґенон – 726
Гесіод – 98	Ґете – 423
Гессен – 1012	Ґільберт Порретанський – 222
Ґеффдінґ – 584	Ґільом де Конш – 223
Ґільдебранд – 718	Ґільом з Шампо – 224
Ґіляров – 1137	Ґлюксман – 727
Ґоббс – 328	Ґонсет – 728
Ґоголь – 1137	Ґудмен – 728
Ґогоцький – 1144	
Ґолубинський – 1012	Д'Аламбер – 334
Ґольбах – 333	Дамміт – 729
Ґомеомерії – 99	Данилевський – 1014
«Ното ludens» – 719	Данте – 227
Ґорґій – 99	Дао – 43
Ґоризонт – 720	«Дао де цзин» – 44
Ґоркґаймер – 720	Даршана – 47
Ґотама – 43	«Два трактати про державу» – 334.
Ґригорій Назіанзін – 212	«Дві догми емпіризму» – 731
Ґригорій Нісський – 215	Дворкін – 732
Ґригорій Палама – 217	Дебольський – 1015
Ґріх – 219	Девідсон – 733
Ґрот – 1013	Деїзм – 334
Ґрушевський – 1145	Декарт – 335
Ґуго Сен-Вікторський – 220	Деконструкція – 734
Ґумбольдт – 421	Дельоз – 735
Ґумільов – 1013	Демокріт – 100
Ґуни – 43	Демчук – 1147
Ґуссерль – 721	Деннет – 736

«Держава» – 101
 Дерріда – 737
 Джайміні – 47
 Джайнізм – 47
 Джеймісон – 739
 Джеймс – 741
 Джентіле – 743
 Джива – 48
 Дискурс – 744
 Діалектична теологія – 744
 Діалектичного та історичного
 матеріалізму філософія – 744
Диалогізм – 744
 «Дідахе» – 229
 Дідро – 339
 Différance – 744
 Дільтей – 584
 Діоген з Аполлонії – 102
 Діонісій Ареопатит – 229
 Домінік де Гусман – 234
 Донцов – 1147
 Досократична філософія – 102
 Достоевський – 1015
 Драв'я – 49
 Драгоманов – 1148
 Дунс Скот – 235
 Дух і Порив – 746
 Духкха – 49
 Душа – 106
 Дхарма – 50
 Дх'яна – 50
 Дьюі – 747
 Дюрінг – 590

Дюркгейм – 592
 Дюфрен – 749
 Еволюційна теорія – 340
 Екзистенційна філософія – 749
 Екзистенція – 753
 Еклектизм – 108
 Еко – 754
 Екхарт – 237
 Елеати (Елейська школа
 філософії) – 109
 Елліністично-римська філософія –
 109
 Емпедокл – 111
 Емпіричний метод – 340
 Емпіріокритицизм – 594
 Енгельс – 755
 Енесідем – 112
 Епіктет – 113
 Епікур – 114
 Епікурейська школа – 117
 Епістема – 755
 Епохе – 755
 Еразм Роттердамський – 239
Ерігуена – 241
 Ерн – 1017
 «Етика» – 341
 Євгарій Понтійський – 241
 Євразійство – 1018
 Єдине – 118
 Ельські критики – 755

- Жах – 756
 Жильсон – 756
 Життєвий порив – 594
 Життєвий світ – 757
- Закон достатньої підстави – 594
 Закон трьох стадій – 595
 «Замкнена торгова держава» – 424
 Західництво – 1019.
 Зенон – 120
 Зенон Елейський – 122
 Зеньковський – 1020
 Зіммель – 595
 Зольгер – 427
 Зосередженість – 757
- Іванов – 1021
 Ігнатій Антіохійський – 244
 Ідеалізм – 757
 «Ідеї до філософії природи як вступ до вивчення цієї науки» – 430
 Ідеїзм – 342
 Ідея – 343
 Ільєнков – 1021
 Ільїн – 1023
 Іманентна філософія – 599
 Імператив – 433
 Інгарден – 759
 Індії – 51
 Індукція – 599
 Іntenційність – 759
- Інтеріорність – 760
 Інтерпретація – 760
 Інтерсуб'єктивність – 760
 Інтертекстуальність – 761
 Інтраісторія – 761
 Інтуїтивізм – 600
 Інтуїція – 600
 Інь-Ян – 51
Іоанн Дунс Скот – 245
Іоанн Росцелін – 245
 Іоанн Синаїт – 245
 Іоанн Скот Еріугена – 246
 Іоанн Солсберійський – 248
 Іоаким Флорський – 249
 Іпостась – 250
 Ішполіт – 761
 Іронія – 762
 Істина – 251
 Історичний метод – 343
 «Історія філософії» – 600
 Іустин Флавій – 252
 Ішвара – 52
- Йога – 52
 Йога Патанджалі – 53
 Йонас – 764
- Кабаніс – 344
 Кадворт – 344
 Кама – 53
 Кампанелла – 254
 Камю – 765
Канада – 54

Кант – 435.
 Капіла – 54
 Каппадокійський гурток – 256
 Каринський – 1024
 Карлейль – 602
 Карма – 54
 Карнап – 768
 Карпов – 1024
 Карсавін – 1025
 Картезіанство – 344
Картезій – 345
 Кассірер – 603
 Каста – 55
Категоричний імператив І. Канта – 444
 «Категорії» – 123
 Кембриджські платоніки – 345
 К'єркегор – 769
 Київська школа філософії – 1149
 Киреєвський – 1026
 Кистяковський – 1154
 Кініки – 124
 Кіренська школа – 125
 Клеанф – 126
 Климент Александрійський – 256
 Климент Римський – 258
 Коген – 606
 Кожев – 770
 Козлов – 1027
 Козловський – 771
 Коллінгвуд – 772
 Коллінз – 346
 Комунізм – 773

Комунікативна філософія – 773
 Кондільяк – 346
 Кондорсе – 347
 Конт – 608
 Конфуцій – 55
 Концепт – 259
 Концептуалізм – 259, 347
 Копнін – 1154
 Космізм російський – 1028
 Котарбінський – 774
 Коцюбинський – 1158
 «Критика здатності судження» – 444.
 «Критика практичного розуму» – 448
 «Критика чистого розуму» – 452
 Критичний реалізм – 774
 Крістева – 776
 Кронер – 777
 Кропоткін – 1029
 Кроче – 778
 Ксенофан – 127
 Куайн – 779
 Кудрявцев – 1030
 Кузен – 610
 Кумберленд – 349
 Кун – 781

 Ла Меттрі – 349
 Лавджой – 782
 Лавров – 1031
 Лакан – 783
 Лакатос – 785

- | | |
|---|----------------------------------|
| Ланге – 611 | Локк – 350 |
| Лао-цзи – 56 | Лопатін – 1035 |
| Лапшин – 1031 | Лосєв – 1036 |
| Ласк – 612 | Лосський В.М. – 1037 |
| Левицький – 1032 | Лосський М.О. – 1038 |
| «Левіафан» – 350 | Лотце – 613 |
| Левінас – 786 | Лукаsevич – 799 |
| Леві-Стросс – 788 | Лукач – 801 |
| Левкіпп – 128 | Лукрецій – 130 |
| Легізм – 57 | Луман – 802 |
| «Лекції з історії філософії» – 459 | «Лунь Юй» – 57 |
| «Лекції з філософії історії» – 462 | Львівсько-варшавська школа – 804 |
| Ленін – 791 | Льовіт – 807 |
| Леонтьєв – 1033 | Людина маси – 808 |
| Лесевич – 1033 | Ляйбніц – 354 |
| Лессінг – 465 | |
| Липинський – 1159 | Мадридська школа – 808 |
| «Листи про естетичне виховання
людини» – 468 | Маймон – 471 |
| Лібералізм сучасний – 791 | Майя – 59 |
| Ліберт – 612 | Макінтайр – 808 |
| Лібман – 612 | Максим Ісповідник – 260 |
| Лінгвістична філософія – 793 | Мак-Тартарт – 809 |
| Ліотар – 793 | Мальбранш – 357 |
| «Логіка смислу» – 794 | Мальтус – 614 |
| «Логіко-філософський трактат» –
796 | Мамардашвілі – 1040 |
| Логічна семантика – 797 | Ман – 810 |
| Логічний позитивізм – 798 | Манас – 59 |
| Логос – 128 | Мангайм – 811 |
| «Логос» – 1034 | Мандевіль – 358 |
| Логоцентризм – 799 | Марбурзька школа – 614 |
| Лока – 57 | Маріген – 813 |
| | Марк Аврелій – 133 |
| | Маркс – 814 |

Марксизм-ленінізм – 814
 Маркузе – 814
 Марсель – 815
 Масарик – 817
 Масове суспільство – 817
 Матеріалізм – 817
 Матеріалізм французький – 356
 Матеріалістична філософія
 К. Маркса – 819
 Матерія і ідея – 134
 Мах – 614
 Мегарська школа – 135
 Мейнонг – 822
 Мельє – 359
 Мен де Біран – 616
 Мендельсон – 473
 Менталітет – 822
 Мен-цзи – 60
 Мережковський – 1041
 Мерло-Понті – 823
 Метатова – 824
 Метанонія – 824
 Метафізика – 825
 Метемпсихоза – 136
 Метод – 359
 Методи (канони) досвідного
 дослідження – 617
 Метродор із Хіосу – 137
 Михайловський – 1042
 Мід – 825
 Мілетська школа філософії – 137
 Мілль – 618
 Міманса – 60

Мірчук – 1160
 «Міфологіки» – 826
 Міхновський – 1160
 Мовна гра – 827
 Модерн – 828
 Мокша – 61
 Молешотт – 619
 «Монадологія» – 360
 Монтень – 261
 Монтеस्क'є – 361
 Мор Томас – 263
 Мор Генрі – 361
 Мо-цзи – 61
 Мукаржовський – 828
 Муньє – 829
 Мур – 831
 Муравйов – 1043
 «Наглядати й карати» – 832
 Надлюдина – 619
 «Народження трагедії з духу
 музики» – 620
 «Настанови до блаженного
 життя» – 473
Настіка – 62
 Наторп – 621
 Натуралізм – 362
 Натурфілософія – 137
 «Наука логіки» – 476
*Науки про природу і науки про куль-
 туру* – 623
 Нацизм – 833
 «Незбагненне» – 1043

- Неогегельянство – 623
 Неокантіанство – 625
 Неомарксизм – 833
 Неоплатонізм – 137
 Неопозитивізм – 835
 Неораціоналізм – 838
 Неореалізм – 839
 Неотомізм – 840
 Неофрейдизм – 841
 Несмелов – 1047
 Нігілізм – 627
 Нікола Кузанський – 266
 Нірвана – 62
 Ніцше – 629
 Нова релігійна свідомість – 1048
 Новаліс – 480
 Новгородцев – 1049
 «Новий органон» – 362
 Ноезіс і ноема – 841
 Номіналізм – 268
 Ноумен – 483
 «Нус»-Розум – 139
 Ньютон – 363
 Ньяя – 63
 «Обізнане незнання» – 269
 Оказіоналізм – 364
 Оккам – 270
 Онтичне – 841
 Онтологізм – 1050
 Онтологія – 842
 Оріген – 272
 Ортега-і-Ґассет – 842
 Ортегіанство – 844
 Орфіки – 139
 «Основа загального науковчення» – 483
 «Основні риси сучасної епохи» – 485
 Остін – 844
 Палама Григорій – 273
 Панецій – 140
 Парадигма – 847
 Парадокс Рассела – 848
 Парменід – 141
 «Парменід» – 142
 Парсонс – 849
 Паскаль – 365
 «Пастир» Герми – 273
 Патанджалі – 63
 Патнем – 849
 Патристика – 274
 Патристика нікейська і післянікейська – 276
 Передфілософські уяви давніх греків – 143
 Перипатетична школа – 144
 Персоналізм – 851
 Перспективізм – 852
 «Першооснови теології» – 145
 Першосуще – 853
 Петрарка – 277
 Петро Ломбардський – 279
 «Пір» – 146
 Піррон – 148

- Пірс – 853
 Пітагор – 149
 Пітагорійці – 150
Піфагор – 152
Піфагорійці, піфагореїзм – 152
 Платон – 152
 Плеснер – 855
 Плеханов – 1050
 Плотін – 156
 Плюралізм – 856
 Плюралісти – 160
 «Повстання мас» – 856
 Повсякденність – 858
 Позитивізм – 631
 Полані – 858
 «Поняття свідомості» – 860
 Поппер – 861
 Пор-Рояль – 368
 Посідоній – 161
 Постмодернізм – 865
 «Постмодернізм або культурна логіка пізнього капіталізму» – 867
 Постструктуралізм – 868
 Потєбня – 1161
 Прагматизм – 869
 Праджня – 64
 Празьке лінгвістичне коло – 871
 Прайс – Ш.
 Пракриті – 64
 Пралая – 64
 Прана – 64
 «Предмет знання» – 1051
 «Принципи філософії» – 369
 Природа і культура – 633
 «Природа, історія, бог» – 871
 Природничча історія – 369
 Присутність – 872
 «Про граматиологію» – 872
 «Про людину» – 369
 «Про межі державної діяльності» – 488
 «Про поняття філософії» – 634
 «Про трагічне почуття життя» – 873
 «Проблеми ідеалізму» – 1056
 Прокл – 162
 Прокопович – 1163
 Протагор – 163
 «Протагор» – 164
 «Протестантська етика і дух капіталізму» – 874
 Протокольні речення – 876
Псевдо-Діонісій Ареопажит – 280
 Психоаналіз – 877
 Психологізм та антипсихологізм – 878
 Пуанкаре – 879
 Пуруша – 64
 Пурушартха – 65
 «Путь» – 1057
 Раджас – 65
 Радищев – 1057
 Радлов – 1058
 Райл – 880
 Райх – 881

- | | |
|------------------------------------|---|
| Райхенбах – 882 | Самавая – 65 |
| Ранер – 883 | Самадхі – 65 |
| Рання англійська філософія – 371 | Санкх'я – 66 |
| Рассел – 884 | Сансара – 66 |
| Раціовіталізм – 887 | Сантаяна – 895 |
| Раціоналістичний метод – 371 | Сартр – 896 |
| Раціональне та ірраціональне – 887 | Сат – 67 |
| Реалізм – 281, 887 | Сатта – 67. |
| <i>Реалізм критичний</i> – 888 | Саттва – 67 |
| Рейнгольд – 491 | Свабхава – 67 |
| Релігація – 888 | Світ як воля – 641 |
| Ренан – 636 | «Світ як воля і уявлення» – 641 |
| Ре-сублімація – 888 | Світ як уявлення – 642 |
| Реформація – 372 | «Світло в темряві» – 1059 |
| Ризома – 889 | «Світло невечірнє» – 1062 |
| Рівновага і Розпад – 637 | Свобода – 898 |
| Рід – 372 | Секст Емпірик – 165 |
| <i>Рід і вид</i> – 281 | Селларс – 899 |
| Рікер – 889 | Семантика можливих світів – 901 |
| Ріккерт – 638 | Семіотика – 901 |
| Ріта – 65 | Семковський – 1164 |
| Ріхард Сен-Вікторський – 281 | Сенека – 166 |
| Річ у собі – 492 | Сенсуалістичний метод – 498 |
| Розанов – 1058 | Синергетика – 902 |
| «Розбрат» – 891 | «Система світових епох» – 498 |
| «Розрада від філософії» – 283 | «Система трансцендентального ідеалізму» – 501 |
| <i>Розум-«Нус»</i> – 165 | Ситуація – 905 |
| Розуміння – 892 | «Ситуація постмодерну» – 906 |
| Ролз – 893 | Сковорода – 1164 |
| Рорті – 894 | «Слова та речі: Археологія гуманітарних наук» – 907 |
| Росцелін – 284 | «Слово і об'єкт» – 908 |
| Руссо – 374 | |

Слов'янофільство – 1063
 Слотердак – 909
 Смерть – 910
 Смерть суб'єкта – 911
 Сміт – 375
 Смітґ – 67
 Соборність – 1064
 Сократ – 168
 Сократичні школи – 170
 Соловійов – 1068
 Софіологія – 1071
 «Софіст» – 171
 Софісти – 171
 Софія – 1072
 Спенсер – 642
 Спіноза – 376
 Срібного віку філософія – 1073
 Сталін – 911
 Сталінізм – 911
 Степун – 1074
 «Стовп і утвердження істини» – 1074
 Стоїцизм – 174
 Страхов – 1076
 Стросон – 912
 Струве – 1076
 Структура – 913
 Структуралізм – 914
 «Структурна антропологія» – 917
 Субірі – 917
 Сублімація – 918
 Субстанція – 380
 Сутри – 67

Схоластика – 285
 Сцієнтизм та антисцієнтизм – 918
 Сьорл – 919
 Сюнь-цзи – 68

 Тайхмюллер – 644
 Талес – 176
 Тамас – 69
 Тард – 644
 Тареєв – 1077
 Тарський – 920
 Татіан – 286
 Таттва – 69
 Татхата – 69
 Твардовський – 921
 «Творча еволюція» – 645
 Теза Дюгема-Куайна – 922
 Тейяр де Шарден – 922
 Телезіо – 287
 Теологія – 289
 Теорія мовленнєвих актів – 925
 «Теорія справедливості» – 925
Теорія цінностей – 647
 Теофраст – 177
 Тертулліан – 290
 Тілліх – 927
 Тіло – 928
 Тойнбі – 929
 Толанд – 382
 Толстой – 1078
 Тома Аквінський – 292
 Тома Кемпійський – 298
 Тоталітаризм – 931

- Тоффлер – 933
 Трагічна діалектика – 647
 «Трактат про людську природу...» – 383
 «Трактат про універсальну алгебру» – 934
 Трансцендентальний – 504
 Трансцендентальний – 647
 Тренделенбург – 648
 Тривалість – 649
 Тримурті – 69
 Трійця – 300
 Трубецькой Є.М – 1079
 Трубецькой М.С. – 1080
 Трубецькой С.М. – 1081
 Тулмін – 935
- У-де – 69
 Українка Леся – 1166
 Улука – 70
 Унауно – 936
 Універсалія – 301
 Упамана – 70
 Упанішади – 70
 У-сін – 71
 «У-цзин» – 72
 Уявлення – 649
- Файгінгер – 649
 Фалес – 178
 Фальсифікованість – 938
 Фа-цзя – 72
 Федоров – 1082
- Федотов – 1083
 Фейєрабенд – 938
 Феномен – 940
 Феноменологічна редукція – 940
 Феноменологія – 941
 «Феноменологія духу» – 505
 Фехнер – 650
 Фікціоналізм – 651
 Філон Александрійський – 301
Філософія вседності – 1084
 Філософія діалогу – 946
 Філософія життя – 651
 «Філософія і дзеркало природи» – 948
 «Філософія права» – 511
 Філософія серця – 1167
Філософія срібного віку – 1084
 Філософська антропологія – 949
 Філософський світогляд – 653
 Філософські та релігійно-філософські товариства в Росії – 1084
 Фінк – 952
 Фіхте – 514
 Фішер – 654
 Флоренський – 1086
 Флоровський – 1088
 Фогт – 654
 Фойєрбах – 516
Фома Аквінський – 303
Фома Кемпійський – 303
 Фонтенель – 385
 Форми символічні – 654
 Формула еволюції – 654

Франк – 1090
 Франко – 1169
 Франкфуртська школа – 952
 Франциск Ассізський – 303
 Французьке просвітництво – 385
 Фреге – 953
 Фройд – 955
Фройдизм – 957
 Фромм – 957
 Фуко – 959

Хань Фей-цзи – 73
 Хвильовий – 1171
 Холтон – 961
 Хом'яков – 1094

Целлер – 654
 Цінність культурна – 655
 Цінностей теорія – 656

Чаадаєв – 1095
 Чакри – 75
 Чарвака-локаята – 75
 Челпанов – 1096
 Чернишевський – 1097
 Чжуан-цзи – 76
 Чижевський – 1173
 «Читання про Боголюдство» – 1097
 Чичерін – 1100

Шакті – 77
 Шанкара – 77

Шартрська школа – 305
 Швейцер – 962
 Шевченко – 1174
 Шелер – 964
 Шеллінг – 521
 Шестов – 1101
 Шефтсбері – 386
 Шизоаналіз – 965
 Шинкарук – 1177
 Шіллер – 524
 Шлсгель – 525
 Шляйермахер – 528
 Шопенгауер – 658
 Шпенглер – 660
 Шпет – 1102
 Шриффт понять – 966
 Шруті – 77
 Штірнер – 661
 Штраус – 662
 Шульце – 531

«Що таке філософія?» – 967

Юм – 387
 Юнг – 968
 Юринець – 1180
 Юркевич – 1181

Якобі – 532
 Яковенко – 1104
 Янсенізм – 390
 Ясперс – 970

Список скорочень

австр. — австрійський	кін. — кінець
акад. — академік	лат. — латинський
АН — Академія наук	нідерланд. — нідерландський
амер. — американський	нім. — німецький
англ. — англійський	осн. — основний
араб. — арабський	пол. — половина
бл. — близько	польськ. — польський
брит. — британський	поч. — початок
вид. — видання	проф. — професор
вид-во — видавництво	рос. — російський
голланд. — голландський	санскр. — санскритський
грецьк. — грецький	сер. — середина
давньогрецьк. — давньогрецький	т. з. — точка зору
давньоінд. — давньоіндійський	т. зв. — так званий
давньокит. — давньокитайський	т. ін. — таке інше
доц. — доцент	т-во — товариство
євр. — єврейський	укр. — український
інд. — індійський	ун-т — університет
ін-т — інститут	ф-т — факультет
ісп. — іспанський	франц. — французький
італ. — італійський	швейц. — швейцарський
кит. — китайський	шотл. — шотландський

Зміст

Від редакційної колегії	3
Історія філософії. Вступ	7
Частина I.	
ІСТОРІЯ СТАРОДАВНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ	21
<i>Розділ 1. Філософія в Стародавній Індії та Стародавньому Китаї</i>	<i>23</i>
<i>Розділ 2. Антична філософія</i>	<i>78</i>
Частина II.	
СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ДОБИ	
ВІДРОДЖЕННЯ	179
Частина III.	
ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ XVI-XVIII ст.	307
Частина IV.	
НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ	391
Частина V.	
СВІТОВА ФІЛОСОФІЯ XIX СТОЛІТТЯ	535
Частина VI.	
РОЗВИТОК СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ	663
Частина VII.	
ІСТОРІЯ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	971
Частина VIII.	
ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	1105
Алфавітний перелік статей	1183
Список скорочень	1198

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

СЛОВНИК

За загальною редакцією
доктора філософських наук,
професора **В.І. Ярошовця**

Відповідальні за випуск: *Кушерець Д.В., Харлан Є.А.*

Художник обкладики: *Перловська М.І.*

Комп'ютерне верстування *Біткова А.В.*

НБ ПНУС



699966

Підписано до друку 12.07.2006 р. Формат 60x84 1/16. Папір офс. Друк офс.
Умов.-друк арк. 69,75. Обл.-вид. арк. 64,05. Тираж 1000 прим. Замовл. №40.

Видавництво та друк - ТОВ "Видавництво "Знання України".
03150, м. Київ-150, вул. Велика Васильківська (Червоноармійська), 57/3, к.314.
Тел. 287-41-45, 287-30-97.

Свідчення про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №217 від 11.10.2000 р.