2.1 Докласична антична давньогрецька фiлософiя.

2.1.1 Натурфiлософiя Мiлетської школи.

Виникла в YI ст. до н.е. в м.Мiлетi, була одним з осе-

редкiв iонiйської фiлософської традицiї. Основними представ-

никами були Фалес (625-547 рр. до н.е.), Анаксiмандр

(610-546 рр. до н.е.), Анаксiмен (588-525 рр. до н.е.).

Вчення мiлетцiв про природний початок свiту протистав-

ляється мiфологiчним уявленням про створення свiту богами iз

хаосу. Мiфи про богiв мiлетцi вважають зайвим припущенням

про стороннi сили, якi свiтовi не потрiбнi для його виник-

нення та iснування. Мiфологiчно-теогонiчне тлумачення свiту

у мiлетцiв замiнюється Логосом (у значеннi 'слово','смисл',

'судження', 'задум', 'порядок', 'гармонiя', 'закон'). Даний

термiн мiлетцями ще не використовувався, їхнє вчення фактич-

но вiдповiдає головним визначенням поняття 'Логос'. Вперше

цей термiн ввiв послiдовник мiлетської фiлософiї Гераклiт,

маючи на увазi космiчний порядок, який забезпечується неза-

лежним вiд людей i богiв законом буття. В спробах визначити

першопочаток цi фiлософи повнiстю ще не вiдмежувалися вiд

мiфологiчної традицiї використовувати чуттєво-наочнi образи,

тому ззовнi їх тексти нагадують мiф, а не аналiтичну систему

понять. Уподоблення першопочатку особливiй природнiй стихiї,

що доступна чуттєвому сприйняттю (це: вода - Фалес, повiтря

- Анаксiмен, вогонь - Гераклiт) продовжує традицiї саме

мiфологiчного опису. Проте вже у Анаксiмандра поняття про

'апейрон', який не дається безпосередньо чуттям, а може бути

осягнутий лише розумом, являє собою крок до суто поняттєвого

вiдображення свiту. Апейрон, однак, ще не уявляється як по-

няття взагалi, вiн визначається як найменша частинка, першо-

речовина, яка з причин мiкроскопiчностi своїх розмiрiв не

може бути вiдчутною.

Визначальна тенденцiя цiєї школи - намагання знайти не-

видиму простим оком єднiсть у видимiй багатоманiтностi ре-

чей. Ця єднiсть може бути опанована тiльки розумом. Причому

вона розглядається як завжди iснуюча в безмежному Космосi.

Першопочаток породжує всю багатоманiтнiсть речей, обiймає

все iснуюче, оформлюючи його в упорядкований Космос, i керує

рухом та розвитком Космосу.

Першi фiлософи стародавньої Грецiї визначили фундамен-

тальну фiлософську проблему виникнення порядку, Логоса iз

Хаосу. Iснування Логосу поряд iз Хаосом суперечить визначен-

ням цих термiнiв. Вирiшення даної суперечностi було здiйсне-

не Гераклiтом завдяки створенню першого вчення про розвиток,

змiни в свiтi шляхом боротьби протилежностей.

2.1.2 Фiлософiя пiфагорiйцiв.

Найчастiше називається 'пiфагореїзм'. Така назва похо-

дитьвiд iменi засновника - Пiфагора (YI ст. до н.е.).

Спочатку пiфагорейство виникло як релiгiйний рух, що

сформувався у релiгiйну громаду в мiстi Кротон (пiвденна

Iталiя - колонiя Грецiї). Основними положеннями релiгiйного

вчення були вiра в живе тiло Космосу (вогнене кулевидне тiло

- мiф про Саламандру), що вбирає в себе безмежну порожнечу i

Хаос безмежного простору, перетворюючи цей простiр у Космос

iз його вiдокремленням усiх речей мiж собою, пiдпорядкуван-

ням речей єдиному законовi. Ця релiгiйна громада була пере-

конана в переселеннi душi людини пiсля її фiзичної смертi в

тiла iнших iстот.

В подальшому (Y-IY ст. до н.е.) серед пiфагорейцiв на-

була поширення фiлософська тенденцiя самоусвiдомлення.

Найбiльш вiдомими пiфагорейцями були Фiлолай, Еврiт, Архiт,

Алкмеон. Поштовхом до створення власної фiлософської системи

було вирiшення проблеми взаємозв'язку Порядку i Хаосу, яке

вiдрiзняється вiд традицiї Мiлетської школи. Основою

вирiшення цiєї проблеми, як i у мiлетцiв, була iдея проти-

лежностей, спочатку єдиного та множинного, потiм межi та

безмежного (або ж оформленої та неоформленої речовини).

Внаслiдок змiшування, поєднання протилежностей - безмежного

та межi - утворюються усi речi, якi ототожнювалися пiфаго-

рейцями з числами. Це ототожнення було можливим за умов

невiддiльностi чуттєво даного i неданого в уявленнi.

Надiлення чуттєво неданого властивостями утворювати закони

для чуттєво даного фактично призвело до створення вчення про

виникнення Космосу iз Логосу, а не першоречовини. Чуттєво

неданим, але реально iснуючим, що пiдкоряє своїм законам усе

чуттєво дане, є число, взаємовiдношення чисел. Тому пiфаго-

рейцi вважали, що тiльки математика може дати знання законiв

Космосу (1 - це точка, 2 - лiнiя, 3 - площина, 4 - тiло то-

що). Знаходження числових закономiрностей свiту готувало на-

родження суто iдеалiстичної фiлософiї. Таблицю множення, те-

орему Пiфагора i т.iн. пiфагорейцi розглядали саме як доказ

їхньої теорiї свiту.

2.1.3 Елейська школа.

Виникла в м.Елеї на пiвднi Iталiї у YI-Y ст. до н.е.

Головними її представниками були Ксенофан, Парменiд, Зенон

Елейський, Мелiсс Самоський, Горгiй.

На вiдмiну вiд мiлетської та пiфагорейської традицiй

розглядати дiйснiсть як узгодження, єднання протилежностей,

елеати аргументовано критикують всi вчення, де визнається

рухома, мiнлива першооснова речей. Елеати обгрунтовують по-

няття про незмiнну сутнiсть iстинного буття, спозiрнiсть

усiх помiтних змiн та вiдношень мiж речами, бо в iншому ви-

падку будь-яке вчення про ту чи iншу рiч стає простою марою,

жодне не є знання опорою анi в теорiї, анi в практичному

життi.

Елейська школа вперше розрiзнила мислення (i мислиме

буття) та чуттєвi данi (i буття, що сприймається чуттєво),

видiлила буття як поняття про дiйснiсть. Завдяки цьому впер-

ше був здiйснений подiл мiж поняттям i тим, що воно позна-

чає, поняття стає окремим предметом дослiдження. Елеати

змогли сформулювати поняття єдностi, єдиного буття як непе-

рервного, незмiнного, неподiльного цiлого, однаково наявного

в усiх елементах чуттєво даної дiйсностi. Поняття 'буття'

стало одним з головних для класифiкацiї вiдомої дiйсностi,

для побудови перших логiчно обгрунтованих систем знання за

принципом поєднання вiдомих уявлень у висловлювання, якi не

суперечать одне одному. Здiйсненi першi спроби аналiзу по-

нять, що використовувались фiлософами, привели до вiдкриття

феномену обмеженностi, суперечливостi понять. Так, вiдомi

апорiї Зенона засвiдчили, що поняття 'єдине-множинне', 'об-

межене-необмежене' та iншi неспроможнi вiдобразити

дiйснiсть, яку за своїми визначеннями вони повиннi вiдобра-

жати. Завдяки цьому вiдкриттю постала проблема створення но-

вих понять, бiльш придатних для пiзнання Космосу. Перш за

все, це - проблема вiдображення засобами логiки змiни, руху,

процесiв.

2.1.4 Фiлософiя Емпедокла i Анаксагора.

Емпедокл iз сицилiйського мiста Агрiгента (бiля 490-430

рр. до н.е.) i Анаксагор iз малоазiйського мiста Клазомени

(бiля 500-428 рр. до н.е.) першими здiйснили поєднання уяв-

лень про рiзноманiтнiсть та багатомiрнiсть дiйсностi з уяв-

леннями про єдине буття.

Емпедокл дiйшов висновку про хибнiсть позицiї щодо

iснування єдиного першоелементу Космосу (як це вважали

представники мiлетської школи), проголосивши такими першое-

лементами вiдразу чотири 'стихiї' - вогонь, землю, повiтря i

воду, якi вiн називав 'коренями усiх речей'. Їх єднання

створює щось нове, не схоже на жоден iз елементiв, нову

якiсть. Самi по собi 'коренi' незмiннi i вiчнi, але

внаслiдок своєї вiдмiнностi одного вiд одного отримують мож-

ливiсть взаємно обмiнюватися мiсцями, що i становить рух.

З'єднання i роз'єднання цих елементiв i дає картину народ-

ження i руйнування усiх речей i процесiв навколишнього

свiту. Досить механiчне тлумачення з'єднань i роз'єднань не

дозволяє довести уявлення про їх об'єднання в нове якiсно

цiле до висновку про iснування нових законiв, яким пiдко-

рюється це якiсно нове.

Сам процес з'єднання i роз'єднання у Емпедокла

мислиться як спричинений дiєю двох космiчних сил - 'Любовi'

i 'Розбрату'. Коли переважає Любов, усе виявляється 'з'єдна-

ним', але таке переважання не вiчне, з периферiї Космосу по-

чинає свiй наступ Хаос, що несе Розбрат i призводить до пов-

ного роз'єднання усiх 'коренiв'. Потiм знову перемагає Лю-

бов. Хоча в уявленнях Емпедокла переважають мiфологiчнi те-

ми, за своїми здобутками вiн - фiлософ, котрий не

вiдноситься до конкретної школи.

Аналогiчне положення i у Анаксагора, який прожив понад

30 рокiв у Афiнах, продовжував 'логiку' Емпедокла,

вiдноситься до певної фiлософської традицiї i створив власну

традицiю, але не може бути вiднесений до певної школи.

Анаксагор, як i Емпедокл, вiдстоює позицiю принципової

множинностi фундаменту Космосу, але фундамент цей скла-

дається не з чотирьох першоелементiв, а з нескiнченного роз-

маїття часточок усяких речовин, що є своєрiдним 'сiм'ям' ре-

чей. Подiбно до 'коренiв' Емпедокла, 'сiм'я' Анаксагора само

по собi незмiнне i непорушне, але, постiйно змiшуючись

вiдповiдно до законiв буття, воно роз'єднується i

з'єднується, утворюючи розмаїття навколишнього свiту.

2.2 Класична антична фiлософiя.

2.2.1 Атомiзм Левкiппа i Демокрiта.

Фiлософiя Левкiппа (прибл.500-440 рр. до н.е.) вперше

поєднує поняття 'буття' iз поняттям 'першоелемент' в поняттi

про атом - неподiльну частинку, яка рухається в порожнечi.

Про Левкiппа не збереглося майже нiяких вiдомостей, однак

про Демокрiта, його видатного учня, iснує досить велика

кiлькiсть суперечливих фактiв. Дiяльнiсть Демокрiта (460-370

рр. до н.е.), за свiдченнями античних авторiв, була спрямо-

вана на розвиток вчення Левкiппа. Тому вчення про атомiзм

розглядається як теорiя Левкiппа-Демокрiта. В нiй

зберiгається елейська концепцiя вiчного, сталого i непоруш-

ного буття (як i самi атоми). Зберiгається i характер

чуттєвого iснування (лише в уявi, а не в думцi) розмаїття

навколишнього свiту:'Лише в уявi iснує колiр, солодке,

гiрке. Насправдi ж iснують лише атоми i порожнеча'. На

вiдмiну вiд елеатiв, змушених заперечувати реальнiсть даного

в чуттях руху, Демокрiт приймає iдею Емпедокла i Анаксагора

про множиннiсть фундаменту свiту. Подiл дiйсностi на

нескiнченну множину атомiв (неподiльнi елементи), однакових

за своєю структурою, але вiдмiнних за формою, вагою, i

нескiнченну порожнечу як реальну умову руху атомiв, дозволяє

теоретично розв'язати проблему єдиного буття i рiзно-

манiтностi данної в чуттях дiйсностi. В поняттi атома знахо-

дить своє вiдносне завершення принцип iндивiдуалiзацiї

(роздiлення на нескiнченну множину часточок, серед яких не-

має жодної абсолютно тотожньої iншiй) цiлiсно-мiнливого (у

iонiйцiв) або цiлiсно-незмiнного (у елеатiв) Космосу.

Атоми рухаються i утворюють найрiзноманiтнiшi з'єднан-

ня, якi сприймаються людьми як рiзнi речi, процеси, що вини-

кають i зникають. Але це розмаїття, стверджує Демокрiт, уда-

ване: немає рiзних речей, процесiв, є лише рiзнi з'єднання

одних i тих самих атомiв. Атомiзм можна розглядати як

фiлософське усвiдомлення реальної життєвої ситуацiї в рабов-

ласницькому суспiльствi, адже атоми тотожнi своєю не-

подiльнiстю i вiдрiзняються лише зовнiшньою, тiлесною фор-

мою, як i люди тотожнi в своїй 'людяностi', але рiзнi за

зовнiшнiстю. Цi атоми рухаються вiдповiдно до необхiдностi в

порожнечi, так i люди рухаються вiдповiдно своєму мiсцю в

суспiльному життi. Соцiальний пiдтекст атомiстичної теорiї

яскраво демонструє римський переклад грецького слова 'атом'

- 'iндивiд'.

Якiсно новим для античної фiлософiї є поняття

'нескiнченностi', 'незнищеностi' Космосу, в якому iснує ба-

гато рiзних свiтiв. Цi свiти не вiдрiзняються iстотно вiд

свiту, в якому ми безпосередньо живемо. Розумiння дiйсностi

в уявi Демокрiта пiдпорядковане принциповi необхiдностi. Ця

необхiднiсть абсолютна настiльки, що не визнає навiть тео-

логiчної її iнтерпретацiї: 'Боги не потрiбнi Космосу'. Вияв-

лення причин i наслiдкiв, якi простягаються у нескiнченний

ланцюг, i є, з точки зору Демокрiта, головним предметом

пiзнання. Там, де виникали питання про можливiсть, випад-

ковiсть, Демокрiт вбачає проблему пошуку невiдомих причин.

Так, його концепцiя ейдосiв - чуттєвих образiв, виявляє себе

як спроба знайти причину розбiжностей мiж поняттям про ато-

марну будову Космосу i чуттєвими даними. Ейдоси виникають як

промiжне утворення мiж об'єднанням атомiв (конкретною рiччю)

i вiдповiдним органом чуття людини. Кожна рiч видiляє у се-

редовище щось подiбне до предмета, котре проникає в око,

тактильнi органи, вухо тощо. Власне образ предмета виникає у

просторi мiж предметом i органом чуття, потрапляючи до

суб'єкта як вiдбиток. Вирiшення проблеми причини

невiдповiдностi мiж уявною картиною буття i чуттєвими даними

стає головним предметом розвитку у класичнiй античнiй

фiлософiї.

2.2.2 Софiстична фiлософiя.

В античнiй софiстицi дуже важко знайти цiлiсну кон-

цепцiю чи течiю, вона має розмаїття вчень, поглядiв рiзних

її представникiв. Однак її спiльною ознакою можна чiтко виз-

начити суспiльне положення софiстiв. Розквiт софiстичної

фiлософiї вiдбувся у перiод Пелопонеської вiйни (431-404 рр.

до н.е.). Найбiльш вiдомими iз старших софiстiв визнають

Горгiя, Протагора, Гiппiя, Продiка, Антифонта.

Горгiй (прибл.483-373 рр. до н.е.). Висунув три

найвiдомiших тези: 1) нiчого не iснує; 2) якщо щось iснує,

то його неможливо пiзнати; 3) у випадку, коли ми можемо щось

пiзнати, то неможливо цi знання передати чи пояснити iншiй

людинi. Докази цих тез будуються на чiткiй логiчнiй фiксацiї

визначень понять. Уся конструкцiя базується на прийняттi

вiдповiдного положення, iз якого виводяться висновки, що су-

перечать розповсюдженим точкам зору.

Горгiй досить чiтко вирiзняє значення слiв, використо-

вує змiни значень в рiзних контекстах. Ця манiпуляцiя мовою,

її логiчною i граматичною структурою, характерна для всiх

софiстiв.

Протагор (прибл.481-373 рр. до н.е.). Вiдомий як один з

найбiльш популярних учнiв Демокрiта. Вiдстоює традицiйний

для софiстiв релятивiзм. Є автором знаменитої тези: 'людина

є мiрою усiх речей, iснуючих - що вони iснують, неiснуючих -

що вони не iснують'. Вказану тезу у Протагора допомагають

зрозумiти суттєвi пояснення Секста Емпiрика про те, що 'Про-

тагор ... мiрою називає критерiй, речами - справи.., що лю-

дина є критерiй усiх справ, дiянь'. Повне роз'яснення кон-

цепцiї Протагора суперечить принципово вченню Аристотеля про

спiвпадiння висловлювань з дiйснiстю. Цi двi рiзнi концепцiї

антиномiчнi, вони не можуть заперечити одна одну. Висновок,

що судження, якi ведуть людину до успiху при завершеннi за-

думаної справи - iстиннi, а успiх у справах є унiверсальною

людською мiрою знань, будується на абсолютно протилежному

Аристотелевi вченню про iстину. Для софiстiв тiльки досвiд

може слугувати джерелом знання, а не 'нус', 'абстрактне

мислення', 'iдея'.

Найбiльш вiдомими молодими софiстами були Фразiмах,

Критiй, Алкiдам, Лiкофон, Полемон. Практична розробка проб-

лем риторики, граматики, логiки стала для них домiнуючою, бо

софiсти бачили своє мiсце саме як вчителiв, наставникiв мо-

лодi. Спираючись на своє переконання про важливiсть мови для

впливу на людей, вони здiйснили головний крок на шляху ви-

никнення фiлологiї. Протагор першим почав визначати роди

iменникiв, здiйснив подiл мови на чотири види: прохання, пи-

тання, вiдповiдь, вказування, i назвав їх коренями мови.

Продiк вiдомий своїми думками про синонiми.

Практичне спрямування школи софiстiв призвело до розме-

жування в античнiй фiлософiї течiй практицизму та споглядан-

ня, усвiдомлення сутi буття.

2.2.3 Фiлософiя Сократа.

Остаточне усвiдомлення мiсця фiлософiї у суспiльствi

було здiйснене Сократом (469-399 рр. до н.е.). Вiн першим

прийшов до висновку, що фiлософiя - це дiяльнiсть по

усвiдомленню, осмисленню та визначенню вiдношення людини до

дiйсностi. Фiлософ - людина, яка змiнює своє вiдношення до

свiту вiдповiдно до змiн обставин буття.

Сократ гостро полемiзує iз софiстами, хоча сам вiн фак-

тично продовжує розпочату ними справу в утвердженнi людини

як головної теми фiлософських мiркувань. Негативне вiдношен-

ня до софiстiв Сократ пояснював тим, що вони 'продавали

знання за грошi кому завгодно'.

Сократ рiшуче повертає фiлософськi дослiдження вiд вив-

чення Космосу, природи до людини як духовної iстоти. 'Пiзнай

самого себе' - такою є головна теза сократiвського

фiлософствування. I таке знання можна здобути в практичнiй

зустрiчi умiв. Сократ принципово вiдмовляється вiд запису-

вання своїх думок, вважаючи дiйсною сферою знання, мудростi

живу бесiду з опонентами, живу полемiку. Саме вiн ввiв по-

няття 'дiалектика' (вмiння вести бесiду, сперечатися).

Розкриваючи проблему людини, вiн ставив питання про

такi характеристики, як 'мужнiсть', 'розсудливiсть', 'добро-

та', 'краса' тощо. Суперечностi у вiдповiдях спiврозмов-

никiв, що їх виявляв Сократ, свiдчили про неможливiсть

звести загальний змiст понять до їх конкретно-iндивiдуальних

проявiв. Вiдкривши неможливiсть iснування загального як

конкретного та iндивiдуального iснування ('краси' взагалi

поряд з красивою дiвчиною, вазою, краєвидом, свинею i т.д.),

Сократ фiксує нову для фiлософiї проблему, визнаючи: 'Я

вiчно блукаю i не знаходжу виходу'.

Фiлософiя Сократа - своєрiдна межа в iсторiї античної

фiлософiї. У всiх досократiвських мислителiв ('досократики')

свiт виступає у виглядi цiлiсностi, яка пiдпорядковує собi

людину - 'одну з' частинок Космосу. Сократ же вирiзняє люди-

ну, визначаючи предметом фiлософiї вiдношення 'людина-свiт'.

2.2.4 Платон.

Платон (427-347 рр. до н.е.) - перший з античних

фiлософiв, чиї працi збереглися. Учень Сократа, Платон у 397

р. до н.е. заснував у Афiнах фiлософську школу, вiдому пiд

назвою Академiя (тому що вона знаходилась у парку, присвяче-

ному мiфiчному героєвi Академу). Свої працi вiн писав у виг-

лядi дiалогiв - 'Учта', 'Гiппiй Бiльший', 'Горгiй', 'Держа-

ва' та iн.

Платон свої головнi зусилля зосереджує на вирiшеннi

вiдкритої Сократом проблеми iснування загального ('краси'

взагалi, 'мужностi', 'добра' тощо). Вiн не мав сумнiвiв у

iснуваннi загального реальним чином, а як воно саме iснує -

нiкому ще не вiдомо. Тому Платон вiдшукує аргументи, котрi

повиннi довести скептикам реальнiсть iснування загального.

Так, вiн вiдзначає, що закони держави не iснують у виглядi

конкретних речей ( текст закону ще не є законом), але реаль-

но впливають на життя суспiльства. Платон долає проблему, що

зафiксована Сократом, завдяки створенню гiпотези про iсну-

вання специфiчних предметiв, вiдмiнних вiд речей навколишнь-

ого свiту. Припустивши iснування реальних предметiв, Платон

розглядає загальне як iдеальний предмет, iдею. Iдеї, що

внаслiдок своєї досконалостi виявляють себе як еталони,

справжня реальнiсть, є дечим первинним вiдносно до конкрет-

них речей як копiй iдей. А чуттєво даний свiт конкрет-

но-iндивiдуальних речей є вiдбитком загальних речей. Отже,

речi повсякденного свiту є спрощеним варiантом iншого свiту,

бiльш досконалого - iдеального. Здатнiстю до безпосереднього

контакту з iдеями надiлена людська душа, яка пiсля смертi

тiла вiддiляється вiд нього i повертається до безтiлесного

царства iдей, бо для iснування тiла i душi повинна бути

вiдповiдна iдея, яка керує процесами в дiйсностi. Душа,

з'єднуючись iз тiлом, втрачає свою iдеальнiсть

(вiдповiднiсть iдеї), забуває все, що споглядала у свiтi

iдей. Але у вiдповiдному станi ( у снi, коли душа не зале-

жить вiд тiла) вона здатна пригадати забуте. Тому в теорiї

Платона пiзнання, в ходi якого формуються загальнi поняття

(про будинок взагалi, добро взагалi, трикутник взагалi), є

процесом пригадування.

Платон першим ввiв у фiлософiю поняття матерiї, яке в

нього позначає небуття, нiщо. Матерiя - це те, чого не

iснує. Завдяки введенню даного поняття йому вдається узгоди-

ти в своїй теорiї наявну реальнiсть iз тiєю, яка була до

неї. Вживаючи поняття 'матерiя', Платон утримує в свiдомостi

принцип, вiдкритий Гераклiтом: 'Iз нiчого може виникнути ли-

ше нiщо'. Все, що iснує, виникло iз чогось, але саме тепер

того, iз чого все виникло, немає, тому ми кажемо, що воно -

матерiя. Цим поняттям знiмається проблема пiзнання того, що

було: його вже немає. Ця властивiсть матерiї перетворюватись

у небуття i перешкоджає створенню свiту, повнiстю

вiдповiдного iдеальному царству. Взаємодiя матерiї та iдей

призводить до пошкодження, деформування iдей, до втрати

конкретними речами тiєї досконалостi, яку мала 'чиста' iдея.

Взаємодiю iдеї i матерiї Платон фiксував математично.

Вiн дуже цiнував фiлософiю Пiфагора, вважаючи, що пiфаго-

рейцi першими усвiдомили роль iдей.

Усi свої дослiдження природи, суспiльства, пiзнання,

мислення Платон пiдпорядковував принциповi визначення мiри

прояву iдей в конкретних речах, де фiксацiя загального виз-

начення iдеальної конструкцiї займала головне мiсце. Вiн шу-

кає iдеальну державу, iдеальний метод пiзнання тощо, розгля-

даючи реальнiсть як прояв iдеального. Тому саме з Платона

починає формуватись усвiдомлена процедура здiйснення

послiдовної дедукцiї.

2.2.5 Арiстотель.

Арiстотель (384-322 рр. до н.е.). У 17-рiчному вiцi

прибув до Афiн, став учнем Платона. Згодом вiн стає учителем

сина македонського царя Фiлiпа II Олександра. Його роботи -

'Метафiзика', 'Топiка', 'Етика Нiкомаха', трактат 'Про душу'

та iншi.

Арiстотель визнається першим, хто здiйснив систематичне

дослiдження праць попереднiх мислителiв. Тому його називають

першотворцем iсторiї фiлософiї. Найбiльшу частину своїх

праць вiн присвячує проблемам метафiзики - науки про суще.

Становлення Арiстотеля як фiлософа вiдбувалося шляхом

вирiшення проблем, що виникали при осмисленнi надбання його

вчителя Платона. Перш за все, це - проблема вiдношення ма-

терiї та iдеї. Послiдовне продовження поглядiв Платона приз-

водило до виникнення суперечностей, котрi ставили пiд сумнiв

подiл дiйсностi на матерiальне та iдеальне. Зокрема, вiчне,

незмiнне iдеальне, якому пiдкоряється кожна конкретна рiч,

не пiдкорює собi матерiю-небуття. Отже, не повинне iснувати

навiть уявлення про матерiю, якщо немає iдеї матерiї. Як мо-

жуть непорушнi iдеї бути причиною руху? Як можуть iдеї, якщо

вони сутнiсть речей, iснувати окремо вiд останнiх?

Критика Арiстотелем Платона навiть у суспiльнiй свiдо-

мостi набула iстотного значення у виглядi афоризму:'Платон

менi друг, але iстина - дорожча'. Аналiзуючи проблеми пла-

тонiвської фiлософiї, вiн усвiдомлює, що причина, сутнiсть

речей, загальне не може iснувати окремо вiд одиничних речей.

Тому потрiбно, враховуючи цю обставину, вирiшити поставлену

ще Сократом проблему неможливостi iснування загального як

iндивiдуального, за умови, що загальне не може iснувати ок-

ремо вiд одиничного, iндивiдуального.

Вирiшення цiєї фундаментальної проблеми здiйснене

Арiстотелем шляхом розвитку поняття 'матерiя'. Вiн розумiє

матерiю як пасивний 'матерiал' буття i тому вона може тiльки

мислитися. Матерiя безпосередньо причетна до спричинення

кожної речi, дана в чуттях рiч завжди iснує в якомусь ма-

терiалi, а iдеї, поняття не мають матерiальностi. Реальне ж

iснування матерiалу дiйсностi вiдбувається тiльки у конкрет-

них формах. Отже, безпосередньою причиною речi може бути

форма. Форма реально iснує тiльки в тому чи iншому матерiалi

- матерiї, але не залежить вiд того, яка саме матерiя оформ-

лена. Тому форма визначається як сутнiсть усiх речей, вона

незмiнна, вiчна, цiлком подiбна до платонiвських iдей, тiль-

ки не iснує вiдокремлено вiд матерiї (форма лише незалежна

вiд конкретної матерiї).

Таке вирiшення проблеми загального i iндивiдуального

породжує нову фiлософську проблему: яким чином матерiя i

форма поєднуються у кожному конкретному випадку? Цю проблему

Арiстотель вирiшує шляхом залучення понять 'можливiсть' i

'дiйснiсть'. Матерiя постає носiєм можливостей, а форма -

дiйсностi. Таким чином, матерiя у Арiстотеля залишається по-

няттям про небуття, як це було у Платона.

В фiлософiї Арiстотеля вперше здiйснюється вирiзнення

мiж дослiдженням причини усього сущого як такого, що прита-

манне всiм речам, та конкретними науками, якi не дослiджують

загальну природу сущого. Саме останнi вважають, що причини

конкретних речей i усього сущого - однi й тi ж самi. Вияв-

лення причини усього сущого наводить Арiстотеля на думку, що

iснує форма побудови усiх iнших форм. Форма, котра будує усi

iншi форми, називається Арiстотелем 'формою форм'. Ця форма

форм визначається як 'першодвигун', незалежне вiд матерiї

iснування форми, вона цiлком логiчно визначена 'божественною

формою'.

У розвиток свого вчення про форми Арiстотель робить

висновок, що саме знання форм побудови iнших форм дає людинi

знання сутностi речей. Дослiджуючи властивостi людини, вiн

наголошує на унiверсальнiй властивостi будувати завдяки

мисленню будь-якi форми руху (тобто форми побудови iнших

форм). Так ним створюються пiдвалини нової науки про форми

мислення - формальної логiки. Арiстотель фiксує першi закони

i правила логiчного мислення. Йому належать класичнi форму-

лювання логiчного закону протирiччя, закону виключеного

третього. Ним створена перша теорiя логiчного силлогiзму.

Здiйснюючи свої науковi дослiдження явищ природи,

Арiстотель скрiзь шукає форму, яка призводить до появи тих

чи iнших речей. У випадку, коли йому вдається зафiксувати

наявнiсть такої форми, вiн формулює загальне визначення за-

кону природи, який керує тим чи iншим процесом. Розглядаючи

проблеми суспiльства, Арiстотель керується цiєю ж методо-

логiєю. Вiн вважає, що вирiшення суспiльних проблем можливе

лише пiсля пiзнання форм, що породжують цi проблеми. Посту-

пово ним визначаються поняття про процес побудови держави,

суспiльства, що в завершеному виглядi стає теорiєю свiтової

держави. Саме цю теорiю використовував його учень Олександр

Македонський. Однак, сталося так, що дiяльнiсть царя Маке-

донiї завершується його випадковою смертю вiд малярiї. Су-

часниками така несумiснiсть досконалої, логiчно обгрунтова-

ної теорiї з впливом реального малярiйного комара на долю

свiтової держави була сприйнята як доказ неспроможностi

рацiональної мудростi бути помiчником у дiйсному життi.

2.3. Посткласична антична фiлософiя.

2.3.1 Давньогрецький скептицизм.

У розвитку фiлософiї пiсля Арiстотеля вiдбулися досить

глибокi змiни, пов'язанi з кризою демократичного суспiльст-

ва, розповсюдженням диктаторських режимiв у всьому елiнсько-

му свiтi. Коло iнтересiв освiченої частини грецького

суспiльства звужується, пiд впливом трагедiї теорiї свiтової

держави Арiстотеля вiдбувається замикання на питаннях при-

ватного життя особи, правил приватної моралi. Послаблюється

загальний iнтерес до теоретичного знання, падає довiра до

пiзнавальної сили людського розуму. Замiсть унiверсальних

завдань свiтогляду, що охоплювали всi галузi знання, питання

науки та фiлософiї, виникає прагнення звести науковi пробле-

ми до практичних правил особистої поведiнки людини, якi по-

виннi забезпечити щастя (щастя розумiється як здатнiсть до

'незворушного' життя, як проста вiдсутнiсть страждань).

З III ст. до н.е. до I ст. н.е. скептицизм як

фiлософське вчення, що пiддає сумнiву саму можливiсть

достовiрного пiзнання об'єктивного свiту, був саме таким

вченням. Найдовершенiшої форми скептицизм досяг у вченнях

давньогрецьких фiлософiв Пiррона, Енесiдема, Агрiппи, Секста

Емпiрика. Вони дiйшли висновку, що марнi спроби знайти оста-

точно встановлену iстину свiдчать про неможливiсть вирiшити

це завдання взагалi. Так, мислення здiйснюється за

вiдповiдними формами, але вибiр найкращої, досконалої форми

мислення потребує використання тiєї чи iншої форми. Отже,

для вiдбору форми потрiбно використовувати форму. А де ж

критерiй вибору логiчної форми, яка стає критерiєм вибору

iншої форми мислення? Такої форми, вiдомої нам як най-

унiверсальнiшої, ми не маємо. Аналогiчною до проблеми не-

досконалостi мислення для встановлення iстини є ситуацiя i з

чуттєвим пiзнанням. Людина не має такого чуттєвого органу,

який перевiряє iншi органи чуття.

Використовуючи логiчнi засоби здiйснення доказiв, скеп-

тики дiйшли висновку, що будь-яка iстина доводиться лише iн-

шою iстиною. А це приводить до кола доведень, або до довiль-

ного вибору аксiом, або до нескiнченої низки запитань. Тому

висновок, що встановлення причини неможливо довести, цiлком

слушний. На пiдставi цих мiркувань, аргументiв (скептики на-

зивали їх 'тропами') обгрунтовувалася рiвнозначнiсть проти-

лежних тверджень, саме тому був проголошений головний прин-

цип скептицизму - утримуватися вiд суджень.

Проте в життi постiйно необхiдно дiяти, приймати певнi

рiшення. Це змушувало визнавати, що при вiдсутностi кри-

терiїв iстини слiд керуватися критерiями практичної по-

ведiнки. Цi критерiї мають спиратися на 'розумну

iмовiрнiсть'. Античний скептицизм постiйно закликає слiдува-

ти тому, до чого нас ваблять вiдчуття та почуття (їсти, коли

вiдчуваєш голод), слiдувати законам та звичаям країни, де

живеш, займатися певною дiяльнiстю, якщо вона приносить тобi

користь. Скептицизм констатує пiдкорення, 'розчинення'

iндивiда як тiлесної iстоти у суспiльно-iсторичному свiтопо-

рядку у тiй мiрi, у якiй людина залишається природною iсто-

тою i тому мусить їсти, спати, вмирати... Разом з тим, є

внутрiшнiй свiт особистостi, в якому людина (хай i обмежено)

виявляє свою непiдвладнiсть зовнiшнiм обставинам. Звiдси i

позицiя можливостi 'вiдгородитися' вiд свiту зовнiшньої не-

обхiдностi i 'втечi' вiд нього у внутрiшнiй, духовний свiт -

'атараксiя'.

Пiзнiй скептицизм залишає позицiю врiвноваженої не-

довiри вiдчуттям та мисленню, надає перевагу чуттєвому пiз-

нанню,бо спирається на практичний досвiд.Давньогрецькi скеп-

тики розробляють поняття про умови, що пiдвищують вiрогiд-

нiсть корисних знань, якi є наслiдком спостереження i експе-

рименту. В цiлому скептицизм був спрямований проти догматич-

ного трактування формальних законiв мислення, розвивав уяв-

лення про вiдноснiсть людського пiзнання.

2.3.2 Епiкурейство.

Епiкур (341-270 рр. до н.е.) заснував фiлософську школу

в Афiнах, використовуючи головнi положення фiлософiї Де-

мокрiта (вчителем Демокрiта був послiдовник Демокрiта

Навсiфан). Водночас Епiкур створює зовсiм нову атомiстичну

теорiю. Вiдмiннiсть полягає в тому, що у Демокрiта рух

атомiв здiйснюється у порожнечi виключно за законом падiння

тiл пiд власною вагою, у Епiкура - поряд iз дiєю закону

падiння з'являється ще один чинник - атом виявляє

властивiсть 'самочинного вiдхилення' вiд 'лiнiї не-

обхiдностi'.

Iдея Епiкура про самочинне вiдхилення атомiв є спе-

цифiчним вiдображенням факту з'явлення у людей нових якостей

- iндивiдуальної свободи, певного мiнiмуму соцiальної авто-

номiї особи. Людина - цей 'соцiальний атом' - набуває в собi

(а не в космiчному свiтопорядку, котрий розчиняє iндивiда,

його неповторнiсть) автономного, самодостатнього грунту сво-

го волевиявлення. В цiлому, головна увага Демокрiта звернута

на закони iснування об'єктiв (людина теж лише об'єкт), у

Епiкура - до суб'єкта. Епiкура хвилює не саме по собi вчення

про Космос як сукупнiсть атомiв,а проблема можливостi вiдхи-

лень, випадкiв, суб'єктивного волiння.

Сенс своєї iдеї про самочинне вiдхилення атома вiд

лiнiї необхiдностi Епiкур вбачає в основному правилi муд-

ростi - вмiти вiдхилятися вiд незадоволення, страждань. Тут

слiд звернути увагу, що мова йде саме про 'вiдхилення' вiд

страждань, а не про гонитву за задоволенням бажань. Гонитва

за бажаннями завжди приносить свою протилежнiсть - невдово-

ленiсть.

Епiкур вбачає в теорiї свiту iдей Платона, вченнi про

'перший двигун' Арiстотеля дiю надприродних сил, якi не за-

лишають мiсця випадковi, свободi волi людини. Якщо боги

iснують, то вони живуть у просторах мiж свiтами i не втруча-

ються у земнi справи.

Послiдовно дотримуючись атомiстичної теорiї, Епiкур ро-

бить висновок, що душа людини - тiлесна. Смерть тiла є

смерть душi, бо сутнiсть душi - рух атомiв у тiлi.

Вiдповiдно до такого розумiння людини, її суб'єктивних

властивостей, вiн розроблює послiдовно сенсуалiстське вчення

про пiзнання. Свiт пiзнається за допомогою мислення та

чуттiв, мiж якими немає великої рiзницi, бо i чуття, i

мислення спричиненi рухом атомiв. Критерiями iстини визна-

ються чуттєвi сприйняття (витiкання образiв, викидiв iз ре-

чей), поняття (або загальнi уявлення, тотожнi спогадам).

Епiкур створює життєстверджуючу етику, яка за своїм

спрямуванням оптимiстична i утилiтарна. Моральне життя пот-

ребує дотримання мiри в усьому. Iдеал - у задоволеннi при-

родних, а не надуманих бажань. Справедливiсть у тому, щоб не

шкодити iншому i не зазнавати шкоди вiд iншого. В основi

взаємозв'язкiв людей лежить особиста вигода, що розповсюд-

жується i на безкорисливу дружбу. Мудрiсть (фiлософiя) не

тiльки дає знання, але i духовну насолоду. Мудрець - не без-

турботний пустельник, що вiдiйшов вiд життя, а знавець жит-

тя, який пiднявся над буденнiстю, здатний виявляти свою волю.

Епiкуреїзм досить широко впливав на свiдомiсть мисли-

телiв наступних етапiв елiнської епохи, зокрема Риму.

2.3.3 Фiлософiя стоїцизму.

Багато в чому протилежна епiкуреїзму. В фiзицi стоїки

(Зенон з Кiтiону, Клеанф, Хрiсiпп - прибл.III ст. до н.е.)

повертаються до поняття першоречовини, використовуючи вчення

Гераклiта про вогонь як первинну стихiю, з якої все похо-

дить. У свiтi панує невблаганна необхiднiсть, вчать стоїки,

i немає можливостi протистояти їй, тому людина цiлком зале-

жить вiд процесiв, що вiдбуваються у зовнiшньому свiтi, при-

родi взагалi. Проте слiд уважно вивчати природу i її процеси.

Хоча вивчення природи нездатне завадити слiпiй необхiдностi,

воно дозволяє, знаючи причини подiй, пiдкорятися їм так, щоб

найменше страждати.

'Пневма', 'дух', дихання, правогонь розливаються у свi-

тi, створюючи усе: тварин, людей, застигають у неорганiчних

тiлах. Але правогонь - вже не слiпа стихiйна сила (як це бу-

ло у вченнi Гераклiта), а художньо-творча, тотожня iдеї Пла-

тона, яка розумно створює Космос, керує ним. Тому правогонь

- це i провидiння, рок, доля. Космос, знов як у перших фiло-

софiв, розумiється єдиним органiзмом, єдиним тiлом. Це тiло

живе, воно побудоване iз рiзних функцiональних частин, про-

низаних пневмою. Ззовнi Космос має форму кулi, в якiй все

вiдбувається необхiдно i цiлеспрямовано,iнакше Космос розпа-

деться i стане мертвим. Вiдповiдно, для кожної частинки Кос-

мосу є своє мiсце. У випадку, коли частинка не виконує своєї

функцiї, Космос її руйнує, використовуючи елементи, з яких

складалась ця частинка, для побудови нової.

Узгоджено iз вченням про Всесвiт, розроблена вiдповiдна

етика. В етицi стоїки також протилежнi епiкуреїзмовi, насам-

перед у питаннях про розумiння мети життя, свободи волi. Для

стоїкiв доля, рок - незаперечна iстина, а свобода розгля-

дається як ухил вiд законiв Космосу, тому - неможлива. Дiї

людини рiзняться лише за тим, яким чином - добровiльно чи за

примусом - вiдбувається невiдворотня необхiднiсть. Доля веде

i того, хто добровiльно пiдкоряється, i силомiць притягує

того, хто без розсуду противиться. Мудрець (фiлософ) це той,

хто любить свiй рок, а тому справдi вiльний, бо дiє за не-

обхiднiстю. Таке розсудливе життя, смиренне перед не-

обхiднiстю, вгамовує афекти (пристрастi), дарує щастя.

Саме стоїки запропонували термiн 'логiка', який

сьогоднi загальновживаний. Вони розумiли за ним словесний

вираз чуттєвих данних про зовнiшнiй свiт, уявлення та за-

гальнi поняття. Логiка стоїкiв була спрямована на аналiз

вiдношень, якi панують у свiдомостi та мисленнi.

Стоїцизм, поряд iз скептицизмом та епiкуреїзмом, був

одним iз найвпливовiших напрямкiв фiлософської думки антич-

ностi у перiод заснування та розпаду свiтової держави

Олександра Македонського.

2.4. Посткласична антична фiлософiя у стародавньому Римi.

2.4.1 Римський епiкуреїзм.

Грецiя, її культура та фiлософiя, мала величезний вплив

на становлення римської державностi, культури, фiлософiї.

Початковi етапи розвитку римської фiлософiї були пов'язанi з

перекладами з грецької. Неможливiсть однозначного перекладу

призвела до посилення образностi мови, втрати строгої

логiчностi. Недаремно фiлософськi погляди Лукрецiя Кара вик-

ладено в поетичнiй формi, а римськi неоплатонiки вважали не-

можливим побудувати фiлософську систему, яка спирається

тiльки на строгi, визначенi поняття. Еклектизм у стародавнь-

ому Римi стає не тiльки характерною рисою бiльшостi вчень,

але й претендує на роль самостiйного фiлософського вчення.

Одним з перших вчень, яке проникло до Риму, було епiку-

рейство. Це вiдбулося приблизно в II ст. до н.е. Легкiсть,

iз якою вчення Епiкура прижилося в Iталiї, пояснюється тим,

що для розбагатiлих римських аристократiв - елiти суспiльст-

ва - новiтня фiлософiя асоцiювалася з гедонiзмом (вченням,

згiдно якого найвищим благом i метою життя є насолода). Те,

проти чого боровся Епiкур, стало основою розповсюдження його

вчення.

Першою школою епiкуреїзму в Римi стала школа Сiрона та

Фiлодема поблизу Неаполя. Якщо Сiрон залишається у вiдносно-

му затiнку (кiлькiсть згадувань про нього незначна), то

Фiлодем - дуже вiдома персоналiя в фiлософiї. Цiлий ряд його

праць було вiдкрито при розкопках Геркуланської бiблiотеки,

засипаної попелом пiд час виверження Везувiя у 79 р. н.е.

Фiлодем прибув до Iталiї приблизно у 80 р. до н.е. Тут

вiн познайомився з вiдомим тодi меценатом Пiзоном. В маєтку

Пiзона i була заснована епiкурейська школа. Дiяльнiсть Фiло-

дема та грошi Пiзона дали вiдчутнi результати. Скоро маєток

перетворився у культурний центр, рiвного якому не було в тi

часи. Часто навiдували цей дiм Вергiлiй, Горацiй. Окрiм ши-

рокої просвiтницької дiяльностi, Фiлодем займався i теоре-

тичними фiлософськими розробками. Йому належить ряд праць з

питань логiки, в яких аналiзується iндукцiя як метод, з'ясо-

вується роль аналогiї в пiзнаннi, а також проводитьсся кри-

тика стоїкiв з рiзних питань.

Дуже вiдомим послiдовником епiкурейства в Римi був Тит

Лукрецiй Кар (I ст. до н.е.). До нас дiйшла повнiстю його

поема 'Про природу речей', у якiй вiн детально розробляє

атомiстичну концепцiю. В цiлому вчення Лукрецiя лише зовнi

схоже на систему Епiкура. Лукрецiй, як i Епiкур, вважає, що

людське щастя має двох головних ворогiв: страх перед загроб-

ною вiдплатою i перед Богом. Перший випливає з вiри у

безсмерття душi. Причина його полягає у незнаннi. Тому

фiлософiя повинна звiльнити людину духовно, через

просвiтництво. Iз другим страхом складнiше. Лукрецiй не за-

перечує iснування богiв, а лише вчить, що вони не можуть

втручатися у життя людей. Обгрунтовував вiн цей погляд

атомiстичною теорiєю побудови свiту. Ця теорiя пояснювала

всi явища природи, зокрема i богiв, якi складаються з особ-

ливих найтонших атомiв i знаходяться мiж свiтами як сили їх

вiдродження, створення.

Незважаючи на близькiсть поглядiв на природу у Лукрецiя

до поглядiв Епiкура, їх теорiї вiдрiзняються при вирiшеннi

питання про мiсце людини у суспiльствi. Самоусунення вiд

полiтичного життя у Епiкура змiнюється пропагандою активного

полiтичного життя особи у Лукрецiя. Для Лукрецiя, на вiдмiну

вiд Епiкура, головним фiлософським вченням є не етика, а

фiзика - пояснення природи. Людина, котра знає загальнi при-

роднi закони, завжди знайде своє мiсце у суспiльствi.

2.4.2 Стоїцизм у стародавньому Римi.

Iз самого початку стоїцизм стояв осторонь вiд класичних

форм грецької фiлософiї. Бiльшiсть стоїкiв були вихiдцями з

колонiй, а не з метрополiї. Проникнення стоїцизму в Рим

вiдбувалося водночас iз його елiнiзацiєю, тобто поверненням

до традицiй Платона, Арiстотеля. Провiдну роль у цьому

вiдiгравав Панецiй (прибл.185-110 рр. до н.е.). Рiзнобiчно

освiчена людина, вiн немало зробив, щоб очистити вчення

стоїцизму вiд вiдвертого схимництва.

Замiсть протиставлення душi i тiла у Панецiя людина -

гармонiйна iстота, навiть божественний Логос дiє на неї не

ззовнi, а проникаючи в середину, зливаючись iз нею, 'про-

ростає в душi'. Визнаючи провiдну роль долi ('фатуму'), вiн

придiляє увагу i самостiйностi особи. Окрiм верховенства

обов'язку визнається роль насолоди в життi людини. Насолоди

подiляються на природнi та надприроднi. Справжнiй стоїк не

цурається нi тих, нi iнших. Тому етичнi погляди Панецiя

близькi до утилiтаризму. Видiляючи три форми релiгiї - пое-

тичну, фiлософську та державну, - вiн визнає цiннiсть тiльки

державної як регулятора життя суспiльства, основи для вихо-

вання iндивiда.

Дiяльнiсть Панецiя дала потужний поштовх для розвитку

стоїчної думки. Деякi учнi, наприклад Цiцерон, сягнули дуже

значних висот у полiтичному життi, створили свої власнi

системи, трансформуючи стоїцизм настiльки, що їх учення

вiдносять до напрямкiв еклектичної фiлософiї.

Яскравим представником римського стоїцизму був

Посiдонiй (135-51 рр. до н.е.). Вiн продовжив розпочатий Па-

нецiєм процес елiнiзацiї стоїцизму, тiльки доповнював його

iдеями Платона. Поступово лiнiя стоїцизму Посiдонiя

трансформувалася у неоплатонiзм (самостiйну фiлософську

течiю).

З точки зору Посiдонiя свiт являє собою вогнену 'пнев-

му', яка є не що iнше як видозмiна єдиного бога, вона

подiляється на свiт iдей та свiт чисел. З пневми виникають

'сiм'янi логоси' - зародки всiх речей. Душа людини також є

'вогненим диханням'. Пiсля смертi людини вона пiдiймається у

надмiсячний свiт (своєрiдне чистилище), а потiм рухається ще

далi, у найвищi сфери, де благоденствує. Чергова свiтова по-

жежа знову розподiляє свiт на сфери, а душа набуває нового

тiла.

Поєднання богiв iз свiтом людей вiдбувається опосеред-

кованим чином. Опосередковуюча ланка описується у демоно-

логiї Посiдонiя, котра вчить про демонiв як iстот, здатних

спiлкуватися безпосередньо i з богами, i з людьми. Люди ко-

лись були близькi iз богами, тодi вони не чинили злочинiв,

не мали нестаткiв. Але сталося так, що люди почали уподоблю-

вати себе богам, вони створили ремесла, науки, завдяки кот-

рим змiнювали створенi богом речi на створенi людьми.

Людство пiшло шляхом прогресу - створювало все новi та новi

людськi предмети, залишаючи все менше мiсця божественному

свiтовi. Цей рух вперед призвiв до падiння моралi. Тому мета

фiлософiї - повернути людину до демонiчного стану, тобто по-

вернути її до бога. Це можливо лише на шляху виховання у

дусi поваги до законiв, держави, релiгiї.

Найбiльш вiдомим стоїком був Люцiй Анней Сенека ( ).

Життя Сенеки сповнене суперечностей.Вiн закликав до бiдностi

та смиренностi, проте сам жив хабарями, накопичивши великi

скарби, вважався найбагатшою людиною Риму, за що, пiсля вик-

риття Нероном, був змушений покiнчити життя самогубством.

Суперечливiсть його фiлософських поглядiв та реального

життя знайшла вiдображення i у його вченнi. Космогонiчнi

погляди Сенеки були дуже близькими до попереднiх вчень. Як

один iз учнiв Посiдонiя, вiн засвоїв його вчення про душу,

при цьому посиливши тенденцiю розподiлу душi. Душа має

тiлеснiсть i духовнiсть, постiйно переживає внутрiшню бо-

ротьбу протилежних тенденцiй: прагне до спокою i до бороть-

би, до добра i зла тощо. Протилежнiсть ряду тверджень Сенеки

ним не пояснюється, а лише фiксується.

Аналогiчний пiдхiд здiйснено ним i до роз'яснення по-

няття 'Бога', який виступає як вогонь (пневма) i як творча

сила (батько). В той же час Бог не владний над матерiєю,

проте коли свiт дiйде до стану iстинного буття, то вiн стане

божественним, а коли свiт вiдходить вiд iстини, то Бог зни-

щує його у свiтовiй пожежi.

Людська природа (у своєму виникненнi) чиста i непороч-

на. Але тiло стає в'язницею душi. Душа, необтяжена тiлом -

вiльна, тому iстинна насолода душi можлива лише поза тiлом.

Усi люди рiвнi, їх душi здатнi до звiльнення. Проте сам Се-

нека вважає раба рабом по-сутi, а будь-яку працю, де затра-

чуються фiзичнi сили - принизливою для вiльної людини. Така

праця пiдкорює душу тiлу.

Фiлософiя Сенеки є своєрiдним пiдсумком розвитку

елiнiстичної фiлософiї, хоча i не завершує її. Дане вчення

увiбрало в себе безлiч суперечливих тверджень про свiт,

констатуючи кризу античного типу фiлософствування. Теоретич-

но цей крок до подолання кризи фiлософських систем був зроб-

лений на шляху виникнення християнства.

2.4.3 Римський еклектизм.

Процес розповсюдження фiлософських знань у стародавньо-

му Римi характеризується могутнiми процесами зближення

фiлософських вчень та шкiл. Вони почались ще у Грецiї приб-

лизно в II ст. до н.е. Теоретичною пiдвалиною цього явища

став скептицизм, котрий проголосив, що всi фiлософськi школи

мають рiвне право на iснування, тому що всi вони не вiрнi.

Скептики на цей час були домiнуючою течiєю у Академiї, мали

значний вплив на свiдомiсть спiввiтчизникiв. Саме в умовах

Риму, коли рiзнi течiї, якi виникали iсторично в рiзний час,

але прийшли одночасно як рiвнi мiж собою, почався процес

зближення та взаємопроникнення рiзних напрямкiв фiлософiї.

Цьому сприяло те, що римляни самi не належали до родоначаль-

никiв тiєї чи iншої школи i мали змогу споглядати супереч-

ностi рiзних напрямкiв зi сторони. Недаремно бiльшiсть тих,

хто сповiдував еклектицизм, були не фiлософами, а державними

дiячами, ораторами, дiячами мистецтва.

Найбiльш вiдомим римським еклектиком був Марк Туллiй

Цiцерон (106-43 рр. до н.е.), славетний оратор та полiтичний

дiяч, який отримав фiлософську освiту. В Грецiї вiн вiдвiду-

вав диспути провiдних фiлософiв рiзних напрямкiв. Пiзнiше

Цiцерон написав ряд фiлософських праць, в яких намагався

зробити популярний навчальний посiбник для римських громадян,

котрi вивчали основи рiзних фiлософiй. Йому належить заслуга

створення фiлософської термiнологiї на латинi.

У питаннях пiзнання та вченнi про буття Цiцерон був

близький до скептицизму. Полiтичнi погляди досить консерва-

тивнi. Влада, за визначенням Цiцерона, є надбанням шляхетних

народiв, шляхетної верхiвки народу, а простому людовi досить

i видимостi свободи. Iмовiрно тому однiєю з головних цiлей

фiлософiї вiн вважав утiшання людини.

Значним представником еклектицизму був також Марк Те-

ренцiй Варон. Вiн був послiдовником Антiоха з Аскалону,

вiдомого грецького еклектика. У своїх фiлософських

дослiдженнях наближався до стоїцизму.

Iмператор Марк Аврелiй, спираючись на сенекiвську школу

моралiзаторства, створив свою систему еклектичної фiлософiї,

котра опиралася на вiдношення до життя, розроблене грецькими

кiнiками. Його спосiб мiркувань дуже нагадує проповiдь,

одкровення пророка. В його фiлософському вченнi вiдчувається

дуже сильна релiгiйна тенденцiя розвитку свiтогляду.

2.4.4 Неоплатонiзм.

Побудова Римської iмперiї супроводжувалася дуже сильни-

ми змiнами у свiдомостi людей того часу. Посилювалося

тяжiння до суто релiгiйного способу самоусвiдомлення. Це

вiдбилося i на фiлософiї III-IY ст. н.е., яка все бiльше на-

бувала рис теософського вчення.

Неоплатонiзм виникає в античнiй фiлософiї як остання

спроба синтезувати уявлення про Космос та людину в одне

вчення, переважно на пiдставах платонiвської фiлософської

традицiї. Плотiн, Порфирiй, Прокл - найбiльш вiдомi

представники цього завершального в античнiй фiлософiї нап-

рямку думки.

Неоплатонiки конструюють вчення про iєрархiчнiсть будо-

ви дiйсностi. Основою буття є божественне (але безособове,

на вiдмiну вiд прийнятого у християнствi) 'Єдине' як сотання

пiдстава iснування будь-якого буття. Все iнше iснує, як i

Єдине, вiчно, тому питання про походження всього замiнюється

в неоплатонiзмi питанням про залежнiсть одного буття вiд

iншого. I в цьому розумiннi 'Єдине' шляхом поступового

послаблення в низхiдному порядку обумовлює 'розум', потiм

'душу', 'Космос', 'матерiю' (пiд якою розумiється, як i у

Платона, небуття). Чуттєвий свiт у неоплатонiкiв - це

єднiсть iдей розуму, душi та матерiї. Цей свiт протяжний,

тривалий, неiстинний. Душа людини неречовинна, безтiлесна,

вона пов'язана не тiльки з тiлом, але й з божественною ду-

шею. Мета земного життя - звiльнення вiд тiлесностi,

чуттєвостi через вдосконалення морального життя i наступного

пiсля смертi злиття з божеством. Саме в неоплатонiзмi вперше

проводиться iдея трiадичного, низхiдного розвитку будь-якого

предмета, навiть Бога. Це: перебування в собi-вихiд з се-

бе-повернення в себе. Найбiльш детально цю iдею опрацював

Прокл, тому його визнано християнською церквою святим.

Iдеї неоплатонiзму про наявнiсть iдеального свiту, про

втiлення iдеї в матерiю,про безсмертя душi, про пантеїстич-

ний зв'язок божественного та свiтського не загинули разом з

розпадом античного суспiльства. Вони мали значний вплив на

християнську теософiю середньовiччя та на фiлософiю епохи

Вiдродження та Нового Часу.

РОЗДIЛ 3. ФIЛОСОФIЯ СЕРЕДНЬОВIЧЧЯ ТА РЕНЕСАНСУ.

3.1 Арабомовна фiлософiя.

3.1.1 Фiлософська концепцiя мутазилiтiв.

Теолого-фiлософська проблематика була поглиблена у

досить впливовому вченнi, котре виникло у YIII ст. i отрима-

ло назву мутазилiтiв. Найвизначнiшим його теоретиком став

тодi уродженець Iраку Васил Iбн-Ата (699-748 рр.).

Найважливiшi положення, котрi вiн захищає - це на-

явнiсть єдиного Бога та його справедливiсть. Проблема єдино-

го Бога зводилась насамперед до питання про те, якими (i

скiлькома) атрибутами володiє (йому притаманнi) Аллах.

Iбн-Ата рiзко виступав проти множинностi атрибутiв, що при-

писуються Боговi. З приводу цього вiн остаточно розмежувався

зi своїм учителем, теологом Гасаном з Бпсри, i начебто зая-

вив йому,що пориває з прибiчниками пануючої точки зору в

iсламi.Можливо, це i стає приводом для iменування

прибiчникiв нового напрямку в мусульманськiй теологiї мута-

зилiтами (тобто тi, що вiдокремились). Iбн-Ата доводив, що

єднiсть та вiчнiсть Бога виключають множиннiсть i тим бiльше

антропоморфнiсть його атрибутiв, про котрi йдеться у Коранi.

Приписування такого роду атрибутiв божественнiй iстотi зво-

дить її до буття, притаманного скiнченним та скороминущим

речам. Про Бога ж, насправдi, можна лише стверджувати те, що

вiн iснує.

Друге положення, котре вiдстоював Iбн-Ата (потiм успад-

коване мутазилiтами), полягало в доведеннi, справедливiстi

Аллаха, що виключає такий характер його приречення, в

силу якого багато людей засудженi ним на вiчнi та безмежнi

муки. Справедливiсть Бога має з необхiднiстю примусити його

винагородити їх у потойбiчному життi. Людинi, стверджував

Iбн-Ата, притаманна свобода волi, адже саме в цьому вмпад-

ку мова може йти про її вiдповiдальнiсть за тi грiховнi

вчинки, котрi вона скоїла.

Особливу роль у доктринi мутазилiзму вiдiграло запере-

чення Iбн-Атою такого антропоморфного атрибуту Бога,як мова.

Засновник мутазилiзму вiдштовхувався вiд думки про умовнiсть

слiв мови людини, яка спричиняє висновок про те, що Коран не

може бути довiчним в Аллаху, як стверджувало мусульманське

правовiр'я (тому й Мухамед - не творець його, а тiльки

Пророк, що возвiстив його людству внаслiдок природного

одкровення). Коран - створений Аллахом в часi. Це положення

мутазилiзму стало одним з головних догматiв його вчення.

Положення про створенiсть Корана пiдривало незапе-

речнiсть всiх без винятку його висловлювань, абсолютнiсть

його приписiв. Коран, зауважував Iбн-Ата, говорить тiльки

про минулi подiї i, отже, не може передбачати майбутнiх. В

зв'язку з цим вiдкривались можливостi критичного вiдношення

до цього священного i абсолютно непорушного документа

суспiльного та приватного життя.

Мутазилiти створили спозiрну мусульманську теологiю i,

можна сказати, схоластику, котра отримала назву 'калама'

(слово, мова). Радикальнiсть мутазилiзму стала надзвичайно

важливим фактором розвитку вiльнодумства та фiлософiї.

3.1.2 Школа ашарiтiв.

Богослови мусульманства, знавцi священного слова,

пiднесеного пророком, отримали назву мутакалими (вiд арабсь-

кого калам - слово, мова). Найбiльш радикальним представни-

ком фiлософствуючих мутакалимiв став аль-Ашарi (873-935 рр.),

що працював у Басрi та Багдадi. Спочатку прибiчник мутазилi-

тiв,аль-Ашарi у 912 р. порвав з ними i утворив нову формацiю

мутакалимiв, вчення якої довершив його послiдовник Бакиланi.

Ашарити, як основний напрямок серед мутакалимiв, не так

ретельно заглиблювались у фiлософiю у порiвняннi з мута-

зилiтами, котрi, на їх погляд, занадто нею захоплювались.

Ашарити висунули пом'якшену версiю трьох основних теоло-

го-фiлософських проблем, котрим мутазилiти давали бiльш ра-

дикальне вирiшення.

Так, розв'язуючи проблему єдиного Бога, вони застосову-

вали аристотелiвське вчення про категорiї. З десяти ка-

тегорiй вони вважали можливим пристосувати до осмислення Бо-

га тiльки двi: субстанцiю (в розумiннi iснування) i якiсть,

решту ж проголошували вигадкою людського розуму. Взагалi ж

Аллах має безлiч i iнших властивостей, проте вони не можуть

бути осягненi розумом людини. Питання про одвiчнiсть чи

створенiсть Корана ашарити розв'язували в тому розумiннi,

що суть його вiчностi iснує в Боговi, а конкретна словесна

форма була створена у часi. Що ж до свободи волi людини, то

ашарити її заперечували. Проте, водночас, вони вважали, що

Аллах надав людинi такої сили, яка, не маючи повної свободи,

все ж надає йому деяку свободу вибору помiж певними можли-

востями (за якими все ж прихована воля Аллаха).

Згiдно вчення аль-Ашарi, матерiальний свiт складається

з непротяжних атомiв, вiдокремлених один вiд одного пусто-

тою. Простiр, час i рух також мають атомiстичну структуру.

Час складається з окремих моментiв (атомiв часу), мiж якими

немає певного зв'язку - наступний момент не обумовлюється

попереднiм. Згiдно цього ж вчення, Бог - єдина причина

всього iснуючого в свiтi i всього, що в ньому вiдбувається.

3.1.3 Схiднi перипатетики. Аль-Кiндi.

В роки короткочасного панування мутазилiзму розгорну-

лась дiяльнiсть Абу-Юсуфа Якуба Iбн-Iсхака аль-Кiндi

(800-879 рр.). Напевне, близький до мутазилiтських кол,

аль-Кiндi в своєму свiтоглядi пiшов значно далi за них. Му-

тазилiти при всьому їх зацiкавленнi абстрактними питаннями

мусульманської релiгiї залишились на грунтi теологiї.

Аль-Кiндi ж, вiддаючи їй певну данину, основний свiй iнтерес

пов'язував з наукми та фiлософiєю i став 'фiлософом арабiв',

як його часто називали вже в епоху Cередньовiччя. У своїх

фiлософських творах аль-Кiндi торкався логiчних та гносео-

логiчних проблем, якi вiн розробляв, коментуючи працi

Аристотеля. Аль-Кiндi говорив про причинну обумовленiсть

явищ природи i суспiльства, про їх закономiрний характер.

Бога вiн визнає лише 'вiддаленою причиною' всiх явищ. Вважа-

ючи, що 'тiло свiту' конечне i створене Богом, аль-Кiндi на-

магається довести це логiчними мiркуваннями. Велике значення

мала запропонована ним схема трьох щаблiв пiзнання. Перший

щабель пiзнання ( логiка i математика) веде через другий

щабель (природничi науки) до третього - до метафiзичних проб-

лем.

Аль-Кiндi не мислив фiлософiї поза i без комплексу при-

родничонаукових знань. Фiлософiя як вiнець енциклопедичного

наукового знання, так характерна для Аристотеля, вiдрод-

жується у 'фiлософа арабiв'.

Вiн цiлком категорично впевнений в тому, що знання ма-

тематики обов'язкове для того, хто має серйозний намiр зай-

матися фiлософiєю. Аль-Кiндi трактує математику як комплекс

'математичних наук'. Сюди входять 'наука про число', що

включає арифметику i гармонiю ( розрiзнення розмiрного

i нерозмiрного), геометрiю ('наука про вимiрювання площин на

основi строгих доведень'), науку про зiрки (пiд якою слiд

розумiти як астрономiю, так i астрологiю). Четверте мiсце

посiдає 'наука гармонiї', що об'єднує три попереднi. Основу

всiх чотирьох наук складає наука про число.

Пiдкресливши пропедевтичну роль математики, аль-Кiндi

сформулював рацiоналiстичне тлумачення фiлософiї. Вiн погод-

жується з Аристотелем, для якого фiлософiя є 'знання про

все'. Фiлософiя - це також вчення про такi загальнi визна-

чення буття, як матерiя, форма, мiсце, рух, час. Це знання

про iстинну природу речей в мiру здiбностей людини.

Аль-Кiндi скептично ставився до Корана та деяких

релiгiйних догматiв. На погляд мусульманських ортодоксiв,

вiн був єретиком, книги якого пiдлягали знищенню.

3.1.4 Аль-Фарабi.

Аль-Фарабi (870-950 рр.) - визначний продовжувач

аль-Кiндi, знаменитий математик, лiкар i фiлософ, був глибо-

ким знавцем Арiстотеля, написав коментарi до його фiлософсь-

ких та природничонаукових творiв. Подiбно до бiльшостi

мислителiв середньовiччя, Аль-Фарабi визнавав Бога як пер-

шопричину Буття, проте визнавав зовнiшнiй свiт iснуючим са-

мостiйно i незалежно вiд надприродних сил. Матерiальний

свiт, на думку Фарабi, складається з шести природних тiл або

елементiв (простi елементи, мiнерали, рослини, тварини, люди

та небеснi тiла). Свiт пiзнавальний, джерела пiзнання - ор-

гани чуття, iнтелект та умозрiння. Першi два дають безпосе-

реднє знання, а за допомогою умозрiння пiзнається суть ре-

чей.

Аль-Фарабi - перший фiлософ арабомовного Сходу, у якого

є система фiлософських поглядiв, котра охоплює всi сторони

дiйсностi. Перший роздiл класифiкацiї наук утворювала 'наука

про мову'. У фiлософському вiдношеннi бiльш значною є роль

другого роздiлу класифiкацiї, що трактує питання логiки. Для

Фарабi логiка - 'мистецтво', спорiднене з граматичним, 'бо

вiдношення (мистецтва) логiки до iнтелекту i осягнених розу-

мом об'єктiв iнтелекцiї таке ж, як вiдношення граматики до

мови i слiв'. Логiка, з цiєї точки зору - наука тiльки про

правильне мислення, в основу якої покладено закони та форми

аристотелiвського 'Органона'. З великою силою переконання

захищає Фарабi абсолютну необхiднiсть логiки для людини, яка

претендує на знання науки i тим бiльше - фiлософiї.

Третiй роздiл класифiкацiї Аль-Фарабi становить матема-

тика. Як i у Аль-Кiндi, вона мислиться як комплекс

дисциплiн. Всi перерахованi науки, що становлять три перших

роздiли зазначеної класифiкацiї, показують, наскiльки далеко

пiшли арабомовнi вченi вiд елiнiстичної науки.

Четвертий роздiл класифiкацiї мiстить в собi двi науки.

Перша з них - 'природнича наука', або фiзика. Вона розглядає

як природнi, так i штучнi тiла, вивчає притаманнi їм акци-

денцiї. Аспекти мети, матерiї i форми виявляють головний

сенс такого вивчення. Iнша наука того ж роздiлу - метафiзи-

ка, котру вiн називав 'божественною наукою'.

Аль-Фарабi став у близькосхiдних країнах середньовiччя

першим фiлософом, котрий довiв свою систему до розгляду пи-

тань суспiльного життя.

3.1.5 Фiлософськi погляди Iбн-Сiни.

Видатним вченим i фiлософом Середньої Азiї, а також

Iрану, був уродженець Бухари, таджик за походженням,

Iбн-Сiна (Авiцена, 980-1037 рр.). Вiн був одним з найвиз-

начнiших учених-енциклопедистiв - не було жодної науки в тi

часи, якою б не займався Iбн-Сiна. Значною є роль Iбн-Сiни

в галузi фiлософiї. Ним було написано понад 200 творiв, з

них приблизно 50 - присвячено фiлософським питанням. Головна

його фiлософська праця - 'Книга зцiлення'.

Фiлософiя, за визначенням Iбн-Сiни, є наукою про буття

як таке. Предмет її - буття в цiлому. Фiлософiю Iбн-Сiна

подiляє на три частини: фiзику (вчення про природу), логiку

(вчення про шляхи пiзнання природи та людини), метафiзику

(вчення про пiзнання буття в цiлому). Як вчений-природо-

дослiдник i лiкар, вiн визнавав об'єктивне iснування приро-

ди. У своїх природничонаукових працях, дотримуючись точки

зору фактiв, експерименту, Iбн-Сiна часто залишав позицiї

iдеалiзму i релiгiї, схиляючись до точки зору матерiалiзму.

У вченнi про логiку Iбн-Сiна в цiлому подiляє погляди

Аристотеля. Вiн багато зробив, щоб подати логiчне вчення ве-

ликого давньогрецького фiлософа у чистому виглядi. Викладаю-

чи закони та форми логiчного мислення, Iбн-Сiна намагався їх

вивести з самого буття. Логiчнi категорiї та принципи, вка-

зував вiн, мають вiдповiдати речам, тобто закономiрностям

об'єктивного свiту. Це положення мало величезне значення,

якщо врахувати, що в епоху середньовiччя мусульманськi тео-

логи намагались зобразити логiку не як науку, а лише як

мистецтво.

Iбн-Сiна звертав увагу на взаємний зв'язок фiзики,

логiки та метафiзики. Фiзика дає логiцi iдею причинностi,

логiка озброює фiзику методом. Предметом метафiзики є абсо-

лютне буття, оскiльки воно абсолютне. Змiстом її питань є тi

стани буття, якi походять з самого буття та невiд'ємно при-

таманнi йому.

Важливе значення у фiлософiї Iбн-Сiни мало розрiзнення

ним сутi i iснування. У речах конечних сутнiсть не спiвпадає

з iснуванням, так що з поняття про конечну рiч не можна з

необхiднiстю вивести її iснування. В Боговi ж як iстотi без-

конечнiй сутнiсть та iснування спiвпадають, так що з поняття

про Бога з необхiднiстю можна вивести його iснування. Це

розрiзнення було засвоєне Альбертом Великим i вiд нього -

iншими схоластиками. Вплив цiєї думки можна знайти i у

Спiнози (визначення самопричини як того, сутнiсть чого

мiстить в собi iснування).

Начiльне мiсце в метафiзицi Iбн-Сiни посiдає теорiя

еманацiї. Згiдно з цiєю теорiєю, свiт не створений Богом, а

виник з нього природним шляхом, шляхом еманацiї, тобто не

безпосередньо, а через ряд проджуваних ним 'умiв'. Бог не

здатний створити щось без наявностi можливостi, джерело якої

- нестворена i вiчна матерiя. Iбн-Сiна вчив, що якщо Бог

вiчний, то вiчний також i свiт, адже причина i наслiдок

завжди пов'язанi одне з одним: якщо є причина, має бути i

наслiдок. Незважаючи на релiгiйно-богословську оболонку, те-

орiя еманацiї Iбн-Сiни пiдривала основу релiгiйно-мiстичної

iдеологiї. Iдея про вiчнiсть матерiального свiту суперечила

догматам релiгiї.

Фiлософськi та природничонауковi погляди Iбн-Сiни мали

великий вплив на подальший розвиток науки i фiлософiї як на

Сходi, так i на Заходi.

3.1.6 Iдеї суфiзму в працях Аль-Газалi.

Реакцiєю проти матерiалiзму та рацiоналiзму були суфiзм

та ортодоксальна релiгiйно-мiстична фiлософiя. Суфiзм -

вчення, спорiднене з неоплатонiзмом. Воно заперечувало

iстиннiсть i чуттєвого, i рацiонального пiзнання i пропагу-

вав аскетизм, зречення вiд усього земного. Iстинне знання,

згiдно вчення суфiїв, досягається лише шляхом божественного

прояснення, котре вiдбувається шляхом злиття душi людини з

Богом. Iснував суфiзм у формах ортодоксального та єретично-

го. Нерiдко пiд зовнiшньою релiгiйно-мiстичною оболонкою су-

фiзму схiднi мислителi висловлювали гуманiстичнi, а iнодi,

навiть, антирелiгiйнi, iдеї.

Проти перипатетизму у другiй половинi XI ст. виступив

Аль-Газалi (1059-1111 рр.) з твором 'Спростування

фiлософiв'. В основному його критика спрямована проти

Аль-Фарабi та Iбн-Сiни. Вiн виступає проти вчення про

вiчнiсть свiту та його закономiрностi, проти заперечення

iндивiдуального безсмертя. Основнi заблудження названих

фiлософiв (в основному йдеться про Авiцену) полягають у трь-

ох їх твердженнях, що межують iз атеїзмом. По-перше, у

вченнi про одвiчнiсть та нетлiннiсть свiту, в якому вони як

би пiдсумовували вчення дахритiв (найдавнiшi фiлософи, слiд

вважати, такi як, Емпедокл, Анаксагор, Демокрiт) та природо-

дослiдникiв i смiливо протистояли креацiонiстським догмам

мусульманства. По-друге, у вченнi про те, що Аллах знає

тiльки унiверсальне, а не iндивiдуальне, чим сильно обмежу-

вали його всемогутнiсть. По-третє, у їх безособовiй кон-

цепцiї чисто духовного безсмертя, що заперечувала воск-

ресiння з мертвих, iндивiдуальний та фiзичний характер пока-

рання та вiдплати. У боротьбi проти цих принципових 'за-

блуджень' сформувалося вчення самого Аль-Газалi. Поєднуючи

своє вчення з основними принципами суфiзму, вiн надав кала-

мовi тiєї форми, в якiй вiн iснував потiм у близькосхiдних

мусульманських країнах на протязi декiлькох столiтть.

Свою фiлософську боротьбу Аль-Газалi вiв насамперед

проти вчення фiлософiв про вiчнiсть, нествореннiсть свiту та

об'єктивнiсть причинних зв'язкiв, що розкриваються в ньому.

Приймаючи неоплатонiвське вчення про абсолютну необхiднiсть

божественного буття, котре було навiть посилене Аль-Фарабi

та Iбн-Сiною, автор 'Спростування фiлософiв', спираючись на

вчення мутакалимiв про несамостiйнiсть конкретного буття,

вiдкидав одну з головних iдей Авiцени - iдею незалежного вiд

Бога iснування матерiї як джерела потенцiйного буття. Всемо-

гутнiсть Бога та його безперервна творча дiяльнiсть цiлком

вiдкидають самостiйнiсть та незалежнiсть вiд нього ма-

терiального начала. Згiдно Аль-Газалi, свiт створений Богом

з нiчого, божественне провидiння постiйно втручається в

хiд подiй.Подiбно до Ашарi, Газалi заперечує причиннiсть у

природi, заявляючи, що те, що ми звемо причинним зв'язком, є

звична послiдовнiсть подiй у часi.

Аль-Газалi, по сутi, повнiстю виводив мусульманську те-

ологiю з-пiд впливу фiлософiї. Визнаючи надприроднiсть бо-

жественного озарiння, вiн 'реабiлiтував' в очах мусульмансь-

кого правовiр'я мiстицизм суфiїв.

3.1.7 Iбн-Рушд та авероїсти.

Знаменитий фiлософ, юрист i медик Iбн-Рушд (Авероес,

1126-1198 рр.) завершує розвиток арабомовного перипатетизму.

Сучасники казали, що Аристотель пояснив природу, а Авероес -

Аристотеля.

Згiдно вченню Iбн-Рушда, матерiальний свiт нескiнченний

у часi, проте обмежений у просторi. Фiлософ вiдкидає

релiгiйну формулу про створення Богом свiту 'з нiчого'. Бог

i природа одвiчнi. Бог - вiчне джерело дiйсностi, матерiя -

єдина основа буття - вiчне джерело можливостi. Матерiя i

форма не iснують окремо одне вiд одного, їх можна роздiлити

лише мисленно. Оскiльки матерiя i форма складають єднiсть,

то можливiсть i дiйснiсть також утворюють єднiсть.

Унiверсальне i вiчне джерело руху - матерiя. Рух - вiчний i

безперервний, адже кожний новий рух викликається попереднiм.

Матерiалiстичнi елементи у фiлософiї Iбн-Рушда поєднуються,

проте, з iдеалiзмом. Все iснуюче, за Iбн-Рушдом, являє собою

iєрархiю, вершину котрої посiдає божество - 'кiнечна причина

буття'. Божество є 'мисляча себе саму думка'.

Iбн-Рушд - один iз засновникiв вчення про 'подвiйнiсть

(двоїстiсть) iстини'. Iстина фiлософiї i iстина релiгiї,

згiдно цього вчення, не суперечать одна однiй, оскiльки ма-

ють на увазi рiзне: релiгiя приписує людинi, як їй чинити,

фiлософiя осягає абсолютну iстину. Велике значення мало та-

кож вчення Iбн-Рушда про загальний iнтелект людського роду в

цiлому. Лише цей унiверсальний розум, як виявлення безпе-

рервного i поступового духовного життя людства, вiчний i

безсмертний. Iндивiдуальний же розум людини скороминущий i

гине разом з людиною.

Стосовно унiверсалiй (загальних понять) Iбн-Рушд дотри-

мувався матерiалiстичного погляду. Згiдно з його вченням,

реальними є лише конкретнi речi, а унiверсалiї - це лише

найменування речей, але вони мають реальну основу, бо в

iншому випадку вони були б хибними. Осягнення загальних по-

нять - мета пiзнання. Велику увагу Iбн-Рушд придiляє логiцi.

Значення цiєї науки вiн вбачає в тому, що вона сприяє пере-

ходовi нашого знання вiд чуттєвих сприйнять i уявлень до

iстини, що осягається розумом. Абсолютна iстина, за Iбн-Руш-

дом, пiзнавана, вона розкривається поступово. Iбн-Рушд зне-

важливо вiдносився до мусульманських теологiв, вказуючи, що

тi доведення, котрi вони застосовують, не можуть встояти

проти наукової iстини. Але, вiдкидаючи теологiю, вiн не за-

перечував релiгiї. Як вже говорилось, вiн розмежовував сфери

фiлософiї i релiгiї, вiдводячи фiлософiї ниву теорiї, а

релiгiї - ниву практики.

В авероїзмi ( iдейно-фiлософськiй течiї, котра мала

джерелом вчення Iбн-Рушда) представники реакцiйного напрямку

середньовiчної схоластики - реалiзму - вбачали свого голов-

ного супротивника. Його представники вiдстоювали iдеї

вiчностi свiту, смертностi душi, теорiю двоїстостi iстини.

Авероїзм жорстоко переслiдувався церквою. Авероїзм як

фiлософська течiя набув значного впливу у Францiї (XIII ст.)

та в Iталiї (XIY-XYI ст.ст.).

3.2. Патристика.

3.2.1 Загальна характеристика патристики.

Фiлософiя середньовiччя не тiльки започатковується в

античному свiтi, але й має в його межах свою класику - пат-

ристику. Патристика - загальна назва напрямку, заснованого

так званими отцями церкви. В теологiї патристика є частиною

догматики чи патрологiї, з якою вона здебiльшого ототож-

нюється. В iсторiї фiлософiї це поняття використовується для

позначення християнських теологiчних та фiлософських вчень

I-YIII ст.ст., коли її представники - Тертулiан, Климент

Олександрiйський, Орiген, Августин захищали християнську

доктрину вiд фiлософiї язичникiв, iудейського свiтогляду,

державної влади, котра спиралася на мiфологiчнi уявлення про

дiйснiсть. Починаючи з III ст., патристика, навпаки, починає

пристосовуватись до теоретичної форми свiтогляду -

фiлософiї, використовує неоплатонiзм для обгрунтування

християнського вiровчення.

Спочатку патристика вiдстоювала догмати християнської

релiгiї в боротьбi проти мiфологiї, утверджувала

несумiснiсть релiгiйної вiри з язичництвом (насамперед - з

фiлософiєю гностицизму). Починаючи з III ст., патристика на-

магається пристосувати фiлософiю неоплатонiзму для обгрунту-

вання принципiв пiзнання бога. Головними iдеями патристичної

теологiї є монотеїзм, супранатуралiзм та креацiонiзм: супра-

натуралiзм та креацiонiзм - визнання надприродностi та

трансцендентальностi Бога, його абсолютної влади над свiтом,

котрий вiн створив з нiчого, його абсолютної благостi та

справедливостi. Людина патристикою тлумачиться як споганена

'першородним грiхом' божа iстота, а її тiло - як вiчне дже-

рело грiха. Головним для патристики є пiзнання шляху до Бога.

3.2.2 Псевдо-Дiонiсiй.

В перiод становлення феодального суспiльства у

Вiзантiйськiй iмперiї (точнiше - в Сiрiї) у другiй половинi

Y ст. були написанi грецькою мовою чотири твори, якi

вiдiграли визначну роль у наступному розвитку фiлософської

думки середньовiччя на Сходi та Заходi. Це були твори про

проблему пiзнання Бога: 'Про божественнi iмена', 'Про

таємниче богослов'я' (часто зустрiчається пiд назвою 'Про

мiфiчну теологiю'), 'Про небесну iєрархiю', 'Про церковну

iєрархiю', якi пiдписанi iм'ям Дiонiсiя Ареопагiта. Проте

загальновизнано, що вiн не мiг бути автором цих творiв через

те, що жив на декiлька столiть ранiше подiй, описаних у цих

трактатах, тому їх автора стали називати Псевдо-Дiонiсiй (а

самi твори - 'Ареопагiтиками').

Ареопагiтики являють собою синтез християнських iдей з

неоплатонiстськими, в якому найчастiше переважали саме неоп-

латонiстськi елементи. Теологiчнi уявлення концентруються в

'Ареопагiтиках' насамперед навколо шляхiв богопiзнання.

Першим iз них є шлях позитивної теологiї. Основа пози-

тивної теологiї - аналогiя мiж реальним свiтом предметiв,

особливо людських iстот, i Богом як верховним та єдиним

творцем. Але Бог - це абсолют, йому притаманнi всi iмена, що

вживаються у Писаннi. Звiдси назва першого твору Ареопагiтик

- 'Про божественнi iмена', де обгрунтовується всеiменнiсть

Бога. Шлях позитивної теологiї, на думку автора твору, вияв-

ляється далеко неадекватним для пiзнання Бога. По-перше, то-

му, що далеко не всi iмена, не всi атрибути, притаманнi лю-

динi, можуть бути вiднесеними i до Бога. По-друге, навiть ту

безлiч атрибутiв, якi можна приписати божественнiй iстотi,

неможливо визнати вичерпною. Кожен з атрибутiв можна ро-

зумiти в рiзноманiтних контекстах, але саме адекватний Бо-

говi контекст його розумiння не може бути даний людинi, адже

Бог - надприродна iстота.

Iнший шлях - негативна теологiя, яка становить найбiльш

адекватний спосiб людського осмислення божественної iстоти.

Саме з негативною теологiєю пов'язанi мiстичнi вчення Псев-

до-Дiонiсiя про Бога, сформульованi в трактатi 'Про таємниче

богослов'я'. Суть негативної, заперечуючої теологiї полягає

в послiдовному запереченнi вiдносно Бога будь-яких власти-

востей, будь-яких атрибутiв, що спостерiгаються та мисляться

в навколишньому свiтi, через те, що Бог навiть приблизно не

може бути схожий з ними. Завдяки цьому 'всеiменний' Бог як

предмет пiзнання в позитивнiй теологiї стає 'безiменним' Бо-

гом як об'єктом пiзнання в негативнiй теологiї.

Псевдо-Дiонiсiй переймає неоплатонiстськi iдеї, наприк-

лад, iдею Бога як початку, середини й кiнця iснуючого. Свiт

був створений Богом, його нескiнченною добротою й любов'ю,

вiн же i намагається i повернутись до Бога - нескiнченного

добра, любовi, щастя. Таким чином, трансцендентальний Бог

може бути уявлений водночас i як iманентний усiм видам iсну-

вання, що беруть участь у його вдосконаленнi. Насамперед ць-

ого досягають iстоти, якi утворюють 'небесну iєрархiю' (ан-

гели, духи), а потiм люди, якi за допомогою церкви спiлку-

ються з Богом.

У цiй концепцiї провiдну роль вiдiграє саме концепцiя

про iєрархiчне впорядкування свiту, котра обгрунтовувала

роль церкви. Фiлософiя iєрархiї обгрунтовувала як структуру

християнської церкви, так i структуру феодального суспiльст-

ва. Подiл мiж духовною та свiтською владою знайшов своє пер-

ше теоретичне висвiтлення. Звiдси виникла величезна попу-

лярнiсть 'Ареопагiтик' у наступнi вiки та титул їх автора -

'Iєрархiчний доктор'.

3.2.3 Августин та його послiдовники.

Августин Блаженний Аврелiй (13.ХI.354 - 28.YIII.430),

єпiскоп Гiпона, створив онтологiчне вчення про Бога як

абстрактне буття, наслiдував неоплатонiстську онтологiю, ви-

ходив не з об'єкта, а вiд суб'єкта, вiд самодостатньостi

людського мислення. Буття Бога, згiдно з вченням Августина,

можна вивести безпосередньо iз самопiзнання людини, а буття

речей - нi. Психологiзм найбiльше проявився у його вченнi

про час як сутнiсть, що не може iснувати без душi, яка

пам'ятає, чекає, споглядає дiйснiсть. Новим фiлософським

досягненням Августина стало висвiтлення проблеми реальної

динамiки конкретного людського життя у протилежнiсть конк-

ретнiй iсторiї суспiльства. У трактатi 'Сповiдь' розглядаючи

людину вiд появи немовляти до особи, що самоусвiдомлює себе

християнином, Августин створив першу фiлософську теорiю, де

дослiджується психологiчна сторона життя.

Дослiджуючи iсторiю як цiлеспрямований процес, у трак-

татi 'Про град Божий', що був написаний пiд впливом вражень

вiд покорення Рима ордами Аларiха у 410 р., Августин визнає

iснування двох видiв людської спiльноти: 'град земний', тоб-

то державнiсть, яка заснована на 'самозакоханостi, доведенiй

до презирства Бога', i 'град божий' - духовна спiльнiсть,

основана на 'любовi до Бога, доведенiй до презирства до са-

мого себе'.

Послiдовники Августина були скорiше iсториками, анiж

систематизаторами. Вони розв'язували в бiльшостi практичнi

питання етичного характеру. Виходячи з настанов арiстоте-

левської логiки та фiлософiї, вони мiркували про дiйснiсть,

а фiлософiю пiдпорядковували теологiї.

Видатним дiячем та вiдомим фiлософом пiзньої античностi

був Анiцiй Манлiй Северин Боецiй (480-524 р.р.), який

здiйснив велику кiлькiсть перекладiв iз старогрецької мови

на латину, що перетворилась у головну мову культури та

освiченостi. Найбiльш цiнною визнається його перекладацька

та коментаторська дiяльнiсть в галузi логiки та гносеологiї.

Боецiй переклав та прокоментував усi основнi твори з логiки

Арiстотеля.

Головними теологiчними трактатами Боецiя вважаються

'Про святу трiйцю', 'Про втiшення фiлософiєю', де дається не

арiстотелевська, а платонiвська концепцiя вiдношення загаль-

ного до одиничного. Згiдно неї, людський розум не потребує

чуттєвого пiзнання як початкового етапу, а може осягнути

сутнiсть простим напруженням своїх вищих пiзнавальних

здiбностей. Загальне, з цiєї точки зору, iснує само по собi,

самостiйно i людський розум має здатнiсть його безпосереднь-

ого осягнення.

Розвиваючи iдею Августина про вирiзнення iндивiдуально-

го буття людини та суспiльного буття в iсторiї, Боецiй роз-

повсюджує її на поняття буття взагалi, що дозволило йому

поставити проблему, яка стала провiдною для наступної се-

редньовiчної фiлософiї. Це онтологiчна проблема розрiзнення

у кожнiй речi її iндивiдуального iснування у всiй його конк-

ретностi та її загальної сутностi, буття взагалi як

вiдповiдної речi (дерево, плоди, земля i т.д., як щось за-

гальне у протилежнiсть конкретному яблуку, яблуньцi, дiлянцi

землi конкретного господаря). Саме видiлення сутностi як за-

гального начала для пiзнання та тлумачення буття взагалi ви-

являється бiльш важливим для пiзнання, анiж конкретне iсну-

вання будь-якої iндивiдуальної речi. Але тiльки по вiдношен-

ню до них i може бути зроблене розрiзнення цих двох рiзно-

видiв буття - безпосереднього та загального, глибинного.

3.2.4 Тетулiан.

Тертулiан (прибл.160 - 221) є найбiльш яскравим вираз-

ником впевненостi про несумiснiсть фiлософiї та християнсь-

кого вiровчення, тiєї основоположної лiнiї, що була сфор-

мульована у 'Посланнях апостола Павла' i пiдкреслювала, що

християнське одкровення 'усуває мудрiсть свiту всього'.

Квiнт Тертулiан був вихований у традицiях римської юри-

дичної культури, прохолодно i навiть вороже вiдносився до

абстрактних систем грецької фiлософiї. 'Жалюгiдний Арiсто-

тель' встановив для єретикiв дiалектику - 'мистецтво будува-

ти i руйнувати, мистецтво саме по собi безплiдне, але таке,

що породжує численнi суперечки, а тим самим i єресi'.

Доводячи тезу про несумiснiсть фiлософiї та християнсь-

кого вiровчення, Тертулiан став раннiм виразником його прак-

тичного розумiння. Воно виходить з того, що соцiальна

функцiя фiлософiї вiдмiнна вiд релiгiї. Соцiальна функцiя є

незалежною вiд того чи iншого фiлософського обгрунтування,

якого вона, власне, не потребує. Мiж Афiнами та Iєрусалимом,

мiж Академiєю та церквою, мiж язичниками-єретиками та

християнами не може бути нiчого спiльного. Пiсля Христа не-

має потреби у якiй-небудь допитливостi, а пiсля Євангелiя

немає потреби в дослiдженнях. Вiдкидаючи фiлософiю Платона,

Арiстотеля, Епiкура, Гераклiта, Емпедокла, вiн проголошує

фiлософiв патрiархами єретизму.

Тертулiан висуває тезу про несумiснiсть вiри та розуму,

пiдкреслюючи, що сила вiри прямо пропорцiйна безглуздостi

положень, у котрi вiриш. Дана позицiя є досить показовою для

iррацiонального свiтогляду не тiльки християнського вiров-

чення, але, по сутi, i для будь-якого монотеїстичного вiров-

чення, для будь-якої iррацiоналiстичної фiлософiї.

Програмна зневага до розуму, проголошена Тертулiаном,

усе ж не могла вберегти його вiд вирiшення важливих питань

шляхом логiчної побудови думки, без чого не могла обiйтись

молода християнська теологiя: про природу Бога i людської

душi. I тут християнський апологет пiдпав пiд вплив уявлень

римського стоїцизму. Вiн дiйшов висновку, що єдиний Бог,

звiсно, є не чимось iншим, як дух, проте це дух, рiвний

нiщо. Вiн аж нiяк не матерiальний, а тiлесний, як це уявля-

лось стоїками у їх вченнi про пневму. Аналогiчним чином i

душа, яка вiдрiзняється вiд людського тiла як щось бiльш

тонке i текуче, все ж тiлесна. Адже iнакше неможливо поясни-

ти, як дух розповсюджується по всьому тiлу, використовує їжу

та вiдчуває. В зв'язку з цим Тертулiан, всупереч Платоновi,

висловлюється навiть на користь сенсуалiзму. У вiдповiдностi

до цього вiн уявляв будь-яку людську душу не як таку, що

вселилась iззовнi, а як таку, що виникла за допомогою Бога

iз сiм'я i передається з тих пiр вiд поколiння в поколiння i

зберiгає в собi як образ верховного творця, так i першород-

ний грiх прабатькiв Адама та Єви, зберiгається в людськiй

душi як деяка пневма, рiвна нiщо. Дане вчення вiдкидало роз-

повсюджене в мiфологiї уявлення про вiчне переселення душi з

тiла в тiло. З нiщо приходить - в нiщо пiде.

3.2.5 Ориген.

Ориген (185 - 254) пiшов шляхом поєднання елементiв

християнства з платонiзмом. Олександрiйський вчений написав

велику кiлькiсть богословських творiв. Трактат 'Про начала'

(написаний приблизно в 230 р. грецькою мовою) вiдомий як

перша спроба дати систематичний виклад усiх 'Iстин' христи-

янства.

На цей виклад дуже вплинули принципи неоплатонiзму.

Справа в тому, що Ориген пройшов навчання у фiлософськiй

школв Аммонiя Саккаса, котрий мав вирiшальний вплив на вiдо-

мого фiлософа Плотiна. Фiлософський пiдхiд Оригена до трак-

тування Бiблiї виявився насамперед у алегоричному тлумаченнi

багатьох її положень. Саме Ориген був першим християнським

теологом, який обгрунтовував нематерiальнiсть Бога, доско-

налiсть та вiчнiсть якого, на його думку, з необхiднiстю ви-

магають саме такого уявлення. Iнша вирiшальна властивiсть

Бога, також уперше приписана йому Оригеном, полягає в його

нескiнченностi. У Бiблiї немає такого тлумачення, але воно,

по сутi, випливає з положень негативної теологiї, яка вима-

гає заперечення вiдносно Бога всiх можливих предикатiв. Ви-

користовуючи, услiд за Фiлоном, цi положення, Ориген набли-

зив поняття Бога до неоплатонiстського поняття абсолюту, але

разом з тим зберiг i бiблiйнi визначення Бога як окремої

особи, яка здатна бути доброю, закоханою в людство.

Нескiнченнiсть божественної iстоти випливає з її нема-

терiальностi: те, що безтiлесне, не може мати якихось меж.

Вiчнiсть Бога, доводив фiлософ-богослов, передбачає i

вiчнiсть процесiв творiння. Бог кожного разу створює свiт,

обмежений у просторi, але, оскiльки будь-який свiт має не

тiльки початок, але й кiнець - також обмежений божественною

волею у часi - услiд за ним Бог створює новий свiт i цей

процес не має кiнця, бо творення має трансцендентальну суть.

Наш свiт, проте, має суттєву вiдмiннiсть вiд iнших створених

Богом свiтiв, бо саме в ньому божественний Логос постає в

образi людини (iстоти, здатної самостiйно творити добро i

зло), i цим Бог проявив свою рятiвну функцiю - надав мож-

ливiсть стати необмеженою простором i часом сутнiстю. Людина

у своїх справах має можливiсть стати невмирущою, приєднатися

до вiчного творiння свiту.

Приписуючи духам властивiсть мати свободу волi, Ориген

намагається зняти з Бога вiдповiдальнiсть за зло, яке панує

в свiтi, що стає в наступних християнських вченнях класичною

формулою теодiцеї (боговиправдання). Падiння духiв мало

вирiшальний вплив на долю свiту, але Бог не дозволяє йому

вiчно перебувати у злi. Через Христа, носiя божественного

Логоса, Бог перед усiма iстотами вiдкриває можливiсть

спасiння, котрої нiхто не може втратити, поки не продасть

душу сатанi, через те, що кожен, намагаючись повернутися у

лоно верховного отця (так званий окатарсис), допомагає у

творiннi кращого свiту. Повернення до Бога, до духовної пов-

ноти буття складає новий етап у буттi свiту. Ориген досить

оптимiстичний у своїх мiркуваннях, бо вважає, що навiть са-

тана при певних обставинах може врятуватися (за умови повер-

нення Боговi всiх загублених ним душ).

З точки зору взаємовiдносин християнського вiровчення

та фiлософiї процес повернення до Бога має гностицистський

характер, бо Ориген пов'язує цей процес iз вдосконаленням

людського пiзнання. Тут фiлософiя розглядається як найкращий

шлях до християнського вiровчення.

Вчення Оригена у рядi положень виявилося непридатним

для ортодоксальної церкви. Згодом оригенiзм був офiцiйно

засуджений церковним собором.

3.2.6 Арiй.

Арiй продовжував традицiї боговчення Оригена, нама-

гався внести в християнство логiчнi принципи доказу, перш за

все у вчення про Бога-отця та Бога-сина. Оскiльки останнiй,

згiдно з Писанням, народжений Богом-отцем, а тiдьки верхов-

ний Бог являє собою вiчну iстоту, то Бог-син не може бути

повнiстю рiвним йому. Тим самим Iiсус проголошується Арiєм

не єдиносутнiм з Богом-отцем, як на цьому наполягала

бiльшiсть священникiв, а лише подiбносутнiм. Хоча i Христос

i не позбавлявся цим твердженням божественної природи, але в

якiйсь мiрi наближався до мiнливих речей та iстот свiту тва-

ринного i, як вважалось бiльшiстю церковних iєрархiв, втра-

чав значну частину свого божественного авторитету (а разом з

цим, вважали церковники, падав i їх авторитет).

Навколо цього питання християнської теологiї розгорну-

лася запекла боротьба представникiв пануючої церковної

верхiвки проти послiдовникiв Арiя. Вплив останнiх був досить

значним у Олександрiї та Єгиптi, розповсюдився пiзнiше i на

iншi країни. До арiанства примикало багато християн, що були

невдоволенi зростаючим деспотизмом офiцiйної церкви, яка

освячувала ще бiльший деспотизм iмператорської влади. На

Нiкейському соборi 325 р. перемогла антиарiанська лiнiя. Це,

зокрема, пояснюється тим, що її рiшуче пiдтримав iмператор

Костянтин. Не вiруючи у християнство i не вдаючись до знання

богослiв'я, Костянтин мав потребу у єдинiй, монолiтнiй

церквi, а не в церквi, що руйнувалась чварами, боротьбою

рiзних угрупувань. Арiани були вiдлученi вiд християнської

церкви, а для закрiплення переваги над ними виробили знаме-

нитий нiкейський символ християнської вiри: 'вiрую в отця, i

в сина, i в духа святого'. Головним його змiстом було засуд-

ження того, що отримало пiзнiше назву субординацiоналiзму,

тобто пiдпорядкування Бога-сина Боговi-отцю, бо ставило пiд

сумнiв повноцiннiсть божественного втiлення Христа, а разом

iз цим - i вiру в єдинорятiвну роль християнської церкви.

3.2.7 Афанасiй.

Афанасiй (295 - 373 р.р.) був спочатку дияконом та

таємним писарем єпископа, потiм наступником померлого

Олександра, патрiарха Олександрiї; вiдстоював класичну для

християнства позицiю про єдиносутнiсть Сина Божого з Бо-

гом-отцем. На соборi в Нiкеї, скликаному в 325 р. iмперато-

ром Костянтином, погляди Афанасiя зiткнулися у суперечцi з

поглядами Арiя. Собор схилився до того, що Бог-отець та

Бог-син мають єдину сутнiсть. Проте спочатку перемога Афа-

насiя була вiдносною. У схiднiй частинi церкви панував

арiанiзм, а германцi, насамперед готи та iншi (окрiм

фракiйцiвв), також були арiанцями. Тiльки пiсля смертi Афа-

насiя, у 380-381 р.р., синодом була пiдтверджена теза про

єднiсть Бога-отця та Бога-Духа Святого, яка стала основним

церковним законом. До беззаперечного виконання був прийнятий

догмат про триєдинiсть Бога. Цим завершувався процес форму-

вання християнського монотеїзму у боротьбi з язичництвом,

полiтеїзмом. Германськi народи вiдвернулися вiд арiанства до

католицизму тiльки у YI-YII ст.ст.

3.3 Схоластика.

3.3.1 Загальна характеристика схоластики.

Ще у кiнцi Y - на початку YI ст. склалася система

освiти середньовiччя. В школах викладання будується

вiдповiдно системi 'семи вiльних мистецтв', але в обмеженому

виглядi - трьохдорiжжя, чотирьохдорiжжя. Саме в цих школах

зароджується система середньовiчної фiлософсько-теоретичної

думки - схоластика (школа). Трохи пiзнiше, у XII ст., вини-

кають першi унiверситети, на базi яких схоластика набуває

класичного виду.

Схоластика - це тип релiгiйної фiлософiї, для якого ха-

рактерне принципове панування примату теологiї над усiма

iншими формами пiзнання, знання. Витоки схоластики можна

знайти у пiзньоантичнiй фiлософiї, насамперед - у Прокла,

котрий абсолютизував дедуктивiзм (шукав вiдповiдi на всi пи-

тання, виходячи з текстiв Платона).

Схоластику подiляють на ранню та пiзню. Рання схоласти-

ка (XI-XII ст.) склалася в умовах становлення феодального

ладу у Європi та папської влади Риму; вона повнiстю знаходи-

лася пiд впливом августинiвського платонiзму (Ансельм Кен-

терберiйський). В цей перiод схоластика часто має опо-

зицiйний характер, i не тiльки завдяки вченням окремих єре-

тикiв, а й у принципах окремих визнаних напрямкiв можна

знайти iдеї, що суперечать вченню поборникiв чистої вiри

(принципи схоластичного рацiоналiзму протистоять вченню Пет-

ра Дамiнiанi, Ланфранка, Бернара Клервоського та iн.).

Мiж ранньою та пiзньою схоластикою видiляють перiод

зрiлої схоластики (XII-XIII ст.), яка розвивалася в середнь-

овiчних унiверситетах, її центром визнається Паризький

унiверситет, де культивувався платонiзм, який поступово ви-

тиснявся аристотелiзмом (Альберт Великий, Фома Аквiнський).

Пiзня схоластика (XIII-XIY ст.) розвивалася пiд впливом

загострення iдейних суперечностей епохи розвинутого фео-

далiзму. Iоан Дунс Скот протиставив iнтелектуалiзму вчення

Фоми Аквiнського свiй волюнтаризм, вiдмову вiд закiнченої

теоретичної системи на користь iндивiдуалiзму. Розвивається

теза про наявнiсть двоїстої iстини, яка руйнує 'гармонiю'

вiри та розуму, затверджену в попереднiй перiод розвитку

схоластики приматом теологiї.

3.3.2 Iоан Скот Ерiугена.

Iоан Скот Ерiугена (810 - 877 р.р.), котрий переклав на

латину знаменитi 'Ареопагiтики' i коментарi до них

вiзантiйського мислителя Максима Сповiдника, репрезентує

освiтницьку тенденцiю в середньовiчнiй фiлософiї.

Ерiугена в своєму вiдомому трактатi 'Про роздiлення

природи' змальовує свiтовий космiчний процес, який почи-

нається (у неоплатонiстськiй манерi) з 'першої природи',

представленої абсолютною 'божественною єднiстю'. Остання по-

роджує еманацiю ('другу природу') - божественний Розум, Ло-

гос, 'син божий'. 'Роздiлення природи', яке починається на

цьому рiвнi, представлене тут безтiлесними родовими та видо-

вими iдеями. 'Третя природа' - свiт конкретних чуттєвих

предметiв. Одиничне, iндивiдуальне є 'нестiйким буттям',

котре неминуче гине, повертаючись у божественну першооснову

- це 'четверта природа', що непомiтно знову перетворюється у

'першу'.

Центральним у космiчному процесi, по сутi, виявляється

людство, людина. Принаймнi саме її грiхопадiння призводить

до роздрiблення буття на одиничне, а необхiднiсть спокути

визначає повернення до божественної єдностi 'четвертої при-

роди'. Ерiугена вважає, що найважливiшим шляхом пiзнання

iстини є шлях пiзнання i любовi до людської природи.

3.3.3 Ансельм Кентерберiйський.

Ансельм Кентерберiйський (1033 - 1109 р.р.), котрий був

Кентерберiйським архiєпiскопом, сформулював знамените 'онто-

логiчне доведення буття Бога'.

Керуючись схоластичним принципом 'не для того мiркува-

ти, щоб вiрити, а вiрити, щоб зрозумiти', прагнув максималь-

но перетворити логiку на суто 'формальну' (байдужу до

змiсту), технiчну дисциплiну, яку ми знаємо сьогоднi як

'формальну логiку'. Виходячи з такого розумiння дiалектики i

взагалi фiлософiї, Ансельм дiйшов висновку, що Бог iснує,

оскiльки iснує поняття найвищої, максимально досконалої

iстоти. Дане доведення може набути рис переконливостi лише в

рамках такої традицiї мислення, яка започаткована саме Пла-

тоном i Августином - уявлення про об'єктивне iснування за-

гальних понять ('унiверсалiй', як їх iменували в середнi

вiки). Така позицiя отримала назву реалiзму (оскiльки виз-

нається реальним iснування 'унiверсалiй', чогось загально-

го). Реалiзм визнає, що Бог створив iдеальнi, загальнi,

унiверсальнi предмети, вiд яких утворилися одиничнi речi,

якi в порiвняннi з iдеальними, унiверсальними мають безлiч

вiдмiнностей, але сутнiсть яких полягає саме у схожостi з

унiверсальними формами, у наближеннi до найдовершеннiшого.

3.3.4 Росцелiн.

Канонiк Росцелiн (1050 - 1120 р.р.) на противагу ре-

алiзму висунув учення номiналiзму, що носило опозицiйний ха-

рактер. Це вчення твердить, що 'унiверсалiї' є лише iменами,

номiналiями, назвами. Насправдi ж реально iснують лише оди-

ничнi речi.

Полемiка мiж реалiстами та номiналiстами стала визна-

чальною для всiєї подальшої iсторiї середньовiчної фiлософiї.

Реалiзм настоював на iстотностi реальностi саме єдностi

'триєдиного Бога'. Номiналiзм справдi реальними вважав 'ли-

ки' ('iпостасi' Бога) трiйцi. Обидва напрямки спиралися на

рiзнi роздiли святого Писання - Старий i Новий Заповiт. Так,

в Старому Заповiтi творення Богом свiту вiдбувається через

безпосереднє утворення буття, вiд якого пiзнiше народжується

слово: 'I створив Бог свiтло, i сказав - це добре'. В Новому

Заповiтi - 'I сказав Бог - хай буде свiтло, i виникло

свiтло'.

Реалiсти, кажучи про єднiсть 'божественної трiйцi',

вiдстоювали, по сутi, традицiйну об'єктивно-iдеалiстичну те-

зу про незалежне вiд матерiально-чуттєвого свiту iснування

iдеальних, загальних понять - 'унiверсалiй', тим самим нада-

ючи останньому статус єдино справжньої реальностi. Щодо

послiдовникiв Росцелiна, то вони, твердячи саме про ре-

альнiсть iснування лише одиничного, iндивiдуальних окремих

речей, iпостасей трiйцi, пов'язували реальне iснування лише

з чуттєво-конкретним iснуванням iндивiдуальних об'єктiв.

3.3.5 П'єр Абеляр.

Полемiка мiж номiналiстами та реалiстами проходить че-

рез весь перiод зрiлого середньовiчного суспiльства, набува-

ючи то бiльш рiзких, то бiльш прихованих форм компромiсу,

як так званий 'концептуалiзм'. Позицiї останнього були впер-

ше сформульованi видатним мислителем середнiх вiкiв П'єром

Абеляром (1079 - 1142 р.р.).

Характерною рисою абелярiвського типу фiлософствування

було повернення до авторитету розуму як iнструмента та кри-

терiю в пошуках iстини. Провiдний у фiлософсько-теологiчних

пошуках принцип середньовiччя - пiдпорядкування розуму вiрi,

в дослiдженнях Абеляра починає трактуватись вiдмiнним вiд

попередникiв чином - як пiдпорядковане зрозумiлим освiченим

та простим людям формам, а не тiльки тезовим висловленням.

Абеляр наполягає на рацiонально-доказовому сприйняттi

iстини, оскiльки її необхiдно людинi не тiльки сприймати,

але й вмiти захищати. Послiдовно проводячи рацiоналiстичний

аналiз теологiчної лiтератури, Абеляр знаходить численнi су-

перечностi, а то й просто помилки не тiльки у авторитетних

церковних авторiв, але й в самому святому письмi. Цi моменти

були вiдображенi ним у книзi 'так i нi'. Така спроба

рацiоналiстичного захисту християнського вчення призводила

до критичного аналiзу останнього. Христос витлумачується ним

як втiлення божественного розуму, чому вiн дiйшов висновку,

що необхiдно ототожнити поняття 'християнин' i 'фiлософ',

зрiвнявши фiлософiю та теологiю. Самого засновника христи-

янства Абеляр потрактовує як фiлософа-рацiоналiста, котрий

вербує своїх прихильникiв невблаганною силою логiчних аргу-

ментiв. Така iнтерпретацiя нiяк не сполучувалась з тра-

дицiйним тлумаченням Христа i тому, природно, викликала зви-

нувачення у єресi.

Надаючи рацiоналiстичного тлумачення теологiї i тим са-

мим самоцiнностi людського розуму, Абеляр формулює iдею ав-

тономiї (по вiдношенню до 'божественної любовi' - i 'благо-

датi') моральних (добрих i злих) вчинкiв людини. Принципова

автономiя розуму i совiстi створювала теоретичнi засади

рацiоналiстичної альтернативи офiцiйнiй схоластичнiй орто-

доксiї.

3.3.6 Роджер Бекон.

Один з найвидатнiших мислителiв європейського середнь-

овiччя XIII ст. Роджер Бекон (1214 - 1292 р.р.) категорично

заперечував проти теорiї 'двоїстої iстини' i взагалi проти

розподiлу фiлософiї та теологiї. Вiн захищає iдею єдностi

фiлософiї та теологiї як таких, що не суперечать одна однiй,

оскiльки друга вчить, для чого всi предмети призначенi Бо-

гом, а перша - як i через що виконується це призначення.

Проте єднiсть фiлософiї з теологiєю мислиться Беконом не як

пiдпорядкування другiй першої, а як визнання рацiональної

необхiдностi фiлософiї, її, так би мовити, 'суверенностi',

самоцiнностi щодо теологiї. Ним наголошується рiзниця мiж

ними внаслiдок вiдмiнностi предметiв пiзнання.

Всi науки, вважає Бекон, повиннi служити теологiї. У

цьому полягає цiннiсть наук. Саме теологiя вiдповiдає на пи-

тання про 'божественний' порядок, про сутнiсть Бога, святої

трiйцi, слави i благодатi божої. Для висвiтлення ж усiх

iнших питань теологiя користується фiлософiєю (питання руху

небесних тiл, матерiї i сутностi, питання про види тварин i

рослин, час i вiчнiсть свiту, про перебування душi в тiлi

людини, питання про нескiнченнi види матерiальних утворень i

проблеми пiзнавальностi свiту). На всi цi питання теологiя

лише коротко формулює вiдповiдi, взятi з фiлософських обг-

рунтувань. Теологiя вказує на властивостi надприродних сут-

ностей, фiлософiя ж розкриває властивостi навколишнього

свiту.

Критикуючи тертулiанський принцип 'надрозумностi' дог-

матiв теологiї, Бекон вважає розвиток фiлософiї необхiдним

для торжества теологiї та позитивного пiзнання створеного

Богом свiту взагалi. За допомогою обгрунтованих розумом

знань християнство може навертати до Христа iновiрцiв, не

вдаючись до насильства та хрестових походiв.

Посилаючись на позицiї помiркованого номiналiзму, Бекон

вважає природу iндивiдуального бiльш фундаментальною. Саме

iндивiдуальне, неповторне визначається ним як суттєве. Бог,

мiркує Бекон, створював свiт не заради 'унiверсальностi' лю-

дини, а для окремої особистостi, Бог створював не людину

взагалi, а Адама.

Свою програму розвитку наукового пiзнання Бекон виклав

у своїх трьох головних працях: 'Великий твiр', 'Менший твiр'

i 'Третiй твiр', якi разом складають енциклопедiю тогочасно-

го знання про дiйснiсть.

3.3.7 Альберт Великий.

Альберт Великий (Альберт фон Больштедт) був видатним

домiнiканським схоластом. Людина надзвичайної працездат-

ностi, Альберт штудiював твори Арiстотеля, Авiцени, Аль-Фа-

рабi, Августина та iнших. Найбiльший вплив на нього справили

погляди Арiстотеля. Саме пiд їх впливом вiн пише головнi

свої трактати (їх повне видання у 1890 р. нараховувало 38

томiв).

У вiдповiдностi до арiстотелiвської класифiкацiї значна

частина цих творiв подiляється на три групи. Першу з них

складають твори з логiки ('рацiональна фiлософiя'), другу -

трактати з фiзики, а також математики та метафiзики ('реаль-

на фiлософiя'), третю - трактати з моральних питань ('мо-

ральна фiлософiя'). Альбертовi належить ряд власних природ-

ничонаукових трактатiв з мiнералогiї, ботанiки, зоологiї.

Широта природничонаукових, фiлософських та теологiчних iнте-

ресiв Альберта стала пiдставою для його почесного звання

'всеосяжний доктор' та ще бiльш почесного титулу 'Великий'.

Його теологiчнi iнтереси вiдiгравали визначальну роль

стосовно усiх iнших. Найбiльш повно вони сформульованi у на-

писанiй ним 'Сумi теологiї'.

Разом iз своїм учнем Фомою Аквiнським Альберт вiв за-

пеклу боротьбу проти авероїзму, розповсюдженого у Паризькому

унiверситетi. В значнiй мiрi в процесi даної боротьби скла-

лося його власне тлумачення ряду грунтовних понять арiсто-

телiвської фiлософiї, переосмислених стосовно християнської

доктрини. Цiкавою в цьому планi є досить висока оцiнка ним

арiстотелiвської логiки, в контекстi якої розв'язувалася ним

фундаментальна для схоластики проблема унiверсалiй шляхом

розгорнутого вчення про дедукцiю, про вiдношення поняття до

дiйсностi. Це дозволило Альбертовi здiйснити велику

аналiтичну роботу по визначенню змiсту великої кiлькостi по-

нять, виявити їх обмеженiсть, багатозначнiсть. Так, фунда-

ментальне для арiстотелiвської фiзики поняття 'першодвигун'

вiн замiнює на бiльш вдале 'нескiнченне буття'. Але скрiзь

вирiшальним для Альберта було пiдкорення понять вирiшенню

теологiчних проблем.

Альбертовi не вдалося створити струнку фiлософсько-тео-

логiчну систему. Це завдання виконав його найвидатнiший

учень i соратник Фома Аквiнський.

3.3.8 Фома Аквiнський.

Спрямувавши свою дiяльнiсть на боротьбу з авероїзмом,

заперечуючи дуалiзм вiри та розуму та стверджуючи їх

єднiсть, гармонiйне узгодження, Фома Аквiнський (1226 - 1274

р.р.) дає класичне для теологiї визначення ряду схоластичних

проблем, якi столiттями хвилювали мислителiв.

Всупереч вченню авероїстiв про подвiйну форму iстини,

Фома стверджує, що суперечнiсть мiж двома положеннями завжди

означає, що одне з них хибне. А через те, що в божественному

одкровеннi не може бути нiчого хибного, то з наявностi супе-

речностi випливає, що помиляється розум, а не вiра,

фiлософiя, а не богослов'я.

Фiлософiя i релiгiя, згiдно вчення Фоми, мають ряд за-

гальних положень. Положення цi вiдкриваються як розумом, так

i вiрою. В тих випадках, коли є можливiсть вибору, лiпше ро-

зумiти, нiж просто вiрити. На цьому грунтується iснування

iстин розуму ('природного богослов'я'). 'Природне бо-

гослов'я' - найвищий рiвень розвитку фiлософiї. Однак, слiд

завжди пам'ятати, стверджує Фома, що безпосереднє пiзнання

надприродного неможливе, бо нашi можливостi обмеженi

чуттєвiстю i розумом, який на неї спирається (тобто природ-

ними можливостями). Саме тому вiн вважає неправомiрним 'он-

тологiчний аргумент' Ансельма Кентерберiйського. Натомiсть

Фома висуває свої п'ять доведень буття божого. Всi вони ма-

ють не прямий, а опосередкований характер.

В першому доведеннi стверджується: 'Все, що рухається,

має причиною свого руху щось iнше', тобто саморух предметiв

неможливий, що потребує вiд нас вiри в першодвигун, або в

Бога. Друге доведення виходить з арiстотелiського поняття

'продуктивної причини'. Так само, як i в першому доказi,

мiркування доводиться до висновку про iснування первинної

'продуктивної причини', якою i є Бог. Третє доведення вихо-

дить з iдеї неможливостi допущення випадкового характеру

свiту. Оскiльки свiт iснує, повинна бути причина, але причин

без причин не буває, отже повинна бути абсолютно необхiдна

причина, якою може бути лише надприродне - Бог. Четверте до-

ведення апелює до факту iснування у свiтi рiзних ступенiв

тих або iнших якостей. Але в такому разi повинно iснувати

якесь абсолютне мiрило, по вiдношенню до якого цi рiзнi сту-

пенi набувають визначеностi як одне. Таким абсолютним мiри-

лом (найвищим i абсолютним ступенем будь-яких якостей) може

бути лише Бог. П'яте доведення виходить з арiстотелiвського

розумiння причинностi як обов'язково цiлеспрямованої. Але

якщо свiт причинно обумовлений, то вiн i цiлеспрямований,

отже, має бути той, хто цiлеспрямовує iснування свiту.

У фiлософському пiдгрунтi свого богослов'я Фома спи-

рається головним чином на Арiстотеля. У вченнi про буття

('метафiзицi') вiн стверджує, що будь-яке буття - i iснуюче

в дiйсностi, i тiльки можливе - може бути лише буттям оди-

ничних, окремих речей. Фома називає таке буття субстанцiєю.

Основнi поняття вчення Фоми - поняття дiйсностi та можли-

востi. При цьому 'Матерiя' - це 'можливiсть' прийняти форму,

а форма є дiйснiсть по вiдношенню до матерiї, що вже прийня-

ла форму. Завдяки цьому подiлу, запозиченому в Арiстотеля,

Фомi вдається дати класичне для схоластики вирiшення пробле-

ми унiверсалiй (завершити суперечку мiж номiналiзмом та ре-

алiзмом). Бог творить не унiверсалiї чи iндивiдуальнi речi,

а матерiю та форми. Iз форм-образiв можуть бути створенi як

унiверсалiї, так i iндивiдуальнi об'єкти в результатi

поєднання форми i матерiї. Отже, не має значення, чи

унiверсалiю, чи iндивiдуальний предмет вважаємо ми першим,

бо вони витiкають iз форм-образiв, якi творить лише Бог.

Згiдно з Фомою, матерiя не може iснувати окремо вiд

форми, проте форма може iснувати окремо вiд матерiї у видi

образiв. Це означає, що нiщо матерiальне не може iснувати

незалежно вiд вищої форми, чи Бога, а також що Бог - iстота

чисто духовна. Тiльки для тiлесних речей природного свiту

необхiдне поєднання форми з матерiєю.

Вчення Фоми Аквiнського отримало назву томiзм. Дане

вчення у формi неотомiзму i досi є офiцiйною католицистською

доктриною.

3.3.9 Дунс Скот.

Головним для Дунса Скота (бл.1265 - 1308) було питання

про вiдношення богослов'я до фiлософiї. Власний предмет бо-

гослов'я - Бог, предмет фiлософiї (метафiзики) - буття.

Пiзнання Бога за допомогою фiлософiї обмежене. Людський ро-

зум осягає в буттi лише те, що вiн може взяти вiд наших ор-

ганiв чуття; тому у людини не може бути нiякого знання про

нематерiальнi субстанцiї, такi як Бог або ангели. Чере те,

що Бог, на думку Дунса Скота, є буттям нескiнченним, то до-

вести буття Бога - означає довести, що iснує нескiнченне

буття. Це можливо довести, лише йдучи вiд наслiдкiв до їх

останньої та найвищої причини - Бога. Проте люди не здатнi

осягнути дiї Бога через те, що Боговi притаманна абсолютна

свобода вибору. Вiн мiг би, наприклад, створити зовсiм iнший

свiт, анiж наш, або взагалi не створювати його.

На вiдмiну вiд iнших номiналiстiв, Дунс Скот важає, що

загальне не є тiльки продуктом розуму, воно має пiдстави в

самих речах. Щоб пояснити iснування одиничного, iндивiдуаль-

ного, слiд вважати, що загальна сутнiсть сама по собi не є

нi унiверсальною, анi одиничною. Усi форми - родовi, видовi,

одиничнi, - початково iснують у свiдомостi Бога. Загальне

iснує i в речах (як їх сутнiсть), i пiсля речей (як поняття,

якi наш розум вiдокремлює вiд цих сутностей).

Душа, за Дунсом Скотом, - форма людського тiла. Вона

створюється Богом при народженнi людини i за її життя

невiд'ємна вiд тiла. Вона i єдина, i безсмертна. У вченнi

про пiзнання Дунс Скот пiдкреслював активнiсть душi. Знання

складається i з того, що йде вiд нас, i з того, що йде вiд

предмета, котрий пiзнається. Якою б значною не була ак-

тивнiсть душi, все ж у пiзнаннi ми залежимо i вiд предмета.

Що стосується дiяльностi людини, то над усiма її видами па-

нує не розум, а воля, котра є вищою за розум. Тим бiльше

вiльна воля Бога.

Таким чином, елементи критики схоластики, наявнi у

вченнi Дунса Скота, розвиваються не в iнтересах науки та

фiлософiї, а в iнтересах теологiї. Дунс Скот стверджує, що

фiлософiя безсильна у справi спасiння людини, тому що вона

iгнорує все особисте, прямує тiльки вiд загального до за-

гального. Вона виводить усе не з волi Бога, а з необхiдностi.

3.3.10 Уiльям Оккам.

Уiльям Оккам (бл.1300 - бл.1350 р.р.) написав ряд бо-

гословських та фiлософських праць - з логiки та з фiзики

Арiстотеля. Вiн завершив розпочату ще його попередниками

критику фiлософських доведень iснування Бога, проголосивши,

що буття Бога - предмет релiгiйної вiри, а не фiлософiї,

котра спирається на доведення.

За Оккамом, тiльки чуттєве, наочне знання (що зветься

iнтуїцiєю) може засвiдчити iснування чого б то не було i

тiльки одне воно стосується фактiв. Вчення про роль чуттєвої

iнтуїцiї та досвiду в пiзнаннi пов'язане у Оккама з двома

iншими важливими положеннями його теорiї пiзнання: вимогою

простоти пояснення (принцип економiї) та положенням про те,

що реально iснує одиничне (номiнальне).

За Оккамом, завдання знання - осягнення реально iсную-

чого часткового, одиничного. Загальне iснує тiльки в свiдо-

мостi суб'єкта, котрий пiзнає. Поза свiдомiстю та поза душею

будь-яка рiч є одиничною. Хоча все реальне, за Оккамом, оди-

ничне, все ж iндивiди можуть бути розподiленi розумом на

класи, тобто розподiленi за родами та видами. В самих речах

намає нi загального, анi часткового. I те, i друге притаман-

не тiльки нашому способовi сприйняття однiєї i тiєї ж речi.

Як же вiдбувається перехiд думки до загального (до

унiверсалiї)? Для пояснення цього переходу вiн вводить по-

няття про 'iнтенцiю', тобто про направленнiсть думки, про

логiчнi та психологiчнi акти чи знаки. Всi загальнi поняття

(унiверсалiї) - знаки (термiни), що логiчно позначають

об'єкти.

Унiверсалiї не притаманнi самiй речi, вони завжди iсну-

ють пiсля неї, iснують тiльки у свiдомостi, проте вони не

полишенi повнiстю об'єктивного значення. Хоча унiверсалiя

тiльки знак, але такий, що замiщує не будь-якi предмети, а

тiльки тi, якi самi по собi схожi мiж собою. Тому номiналiзм

Оккама iнодi називають 'термiнiзмом' (вiд слова 'термiн').

'Термiнiзм' Оккама пов'язаний з його вченням про досвiд. Че-

рез те, що реальними є тiльки одиничнi речi, то пiзнання

об'єктивного свiту починається з досвiду i проходить по ка-

налам вiдчуттiв. Первинний вид знання - це наочне знання,

котрим пiзнається одиничне. Вслiд за ним iде 'абстрактне'

знання, або 'знання про загальне'.

На цих засадах Оккам будує свою теорiю науки. Науки

подiляються на реальнi та рацiональнi. Реальнi науки розгля-

дають поняття з точки зору їх вiдношення до речей,

рацiональнi - з точки зору їх вiдношення до iнших понять, а

не до речей.

3.4 Фiлософiя Ренесансу.

3.4.1 Неоплатонiзм Плетона.

Фiлософiя Ренесансу, особливо в Iталiї, орiєнтувалася

перш за все на систему Платона. Дана тенденцiя мотивувава-

лася тотальною схоластизацiєю вчення Арiстотеля, котра була

закладена у теологiї томiзму. Платонiзм у антисхоластичнiй

фiлософiї Ренесансу стає символом людяностi, визнається син-

тезом попереднiх надбань у фiлософiї, теологiї, грецькiй на-

уцi та схiдних доктринах.

Розповсюдженню платонiзму в Iталiї сприяв пiзнiй

вiзантiйський неоплатонiк Георгiос Гемiстос (1360 - 1425),

котрий прийняв iм'я Плетон, спiвзвучне з 'Платон'. Його

дiяльнiсть у Флоренцiї, де вiн проповiдує iдеї Платона, була

спрямована на повне заперечення арiстотелiзму. Плетон цiка-

вився схiдними мiстичними теорiями, каббалою та зороастриз-

мом, що дозволило йому зробити висновок про безпiдставнiсть

претензiй християн на абсолютну iстину.

Центральною iдеєю фiлософiї Плетона було вчення, що

свiт знаходиться у залежностi вiд Бога, але не Бог створив

дiйснiсть, вона iснує вiчно. Тому iдея християнства про тво-

рення свiту iз нiчого, iдея 'абсолютної волi творця' виз-

нається хибною. Не тiльки свiт, але й сам Бог знаходяться в

залежностi вiд абсолютної необхiдностi, яка спричинює всi

подiї. Саме це забезпечує гармонiйну єднiсть свiту, де мiсце

Бога - пiдтримувати всесвiтню гармонiю, що робить свiт бо-

жественим. Мiсце людини - бути 'середньою ланкою', що

поєднує тiлеснi та духовнi властивостi свiту в єдине гар-

монiйне цiле. Тому та людина, котра реалiзує в собi вiдно-

шення до свiту, проникнуте моральнiстю (тотбо найвищою фор-

мою духовностi), стає богоподiбною.

Плетон не посилається на неоплатонiстську iдею ема-

нацiї. У своєму поясненнi будови свiту використовує старо-

давнiй пантеон грецьких богiв. Зевс стоїть на чолi наявного

свiту, виявляючи себе як абсолютне буття, долю сущого. Подiї

вiдбуваються не безпосередньо, а через посередництво особли-

вої субстанцiї у природi, яка має божествену сутнiсть. Таке

визнання рiвностi природи i Бога у подальшiй iсторiї

фiлософiї буде розвинуто в пантеїзм.

Фiлософiя Плетона в Iталiї знайшла широке розповсюджен-

ня. Вiн почав першим розглядати неоплатонiзм не у виглядi

середньовiчної християнiзованої теологiї, а у свiтськiй

фiлософськiй формi, де людина стає центром теоретичної

системи.

3.4.2 Неоплатонiзм Пiко делла Мiрандоли.

У творчостi Пiко делла Мiрандоли (1463 - 1495) пантеїзм

стає центральною iдеологiчною iдеєю. Свiт розглядається

iєрархiчно: вiн складається з ангельської, небесної та еле-

ментарної сфер. Чуттєвий свiт виник не з 'нiщо', а з вищого

безтiлесного початку, з 'хаосу', неупорядкованiсть якого

гармонiзує розум, Розум. Свiт - довершена система, яка скла-

дається з протилежних тенденцiй, гармонiйно поєднаних у

прекрасне цiле. Суперечливiсть свiту полягає у тому, що, з

одного боку, вiн природний, сам по собi, а з iншого - конк-

ретне становлення свiтових подiй є виявом волi божества. Бог

не iснує окремо вiд природи, вiн присутнiй у всiх процесах.

Однак тут не класична натуральна пантеїстична система, яка

ототожнює принцип Бога i природи. У розумiннi Пiко, Бог най-

довершенiша сутнiсть свiту, без якої свiт не може iснувати

як Космос, упорядкована цiлiснiсть.

Людину, її властивостi, її долю визначає не надприрод-

не, конкретна доля є наслiдком природної активностi особи. У

своєму творi 'Про достойнiсть людини' (1486), який вiн на-

писав для дискусiї, вказується, що людина є особливим мiкро-

космосом, котрий неможливо порiвняти та ототожнити з неопла-

тонiвською структурою свiту (елементарний, небесний та ан-

гельський свiт), бо людина проникає своєю присутнiстю верти-

кально у всi цi свiти. Людина сама є творцем своєї долi,

особистостi, своє iснування будує виключно завдяки власному

волiнню, вiльному виборовi, свободi. Тому людина

вирiзняється тим, що вона постiйно йде до божественої до-

вершеностi. Однак, якщо Бог є постiйним творiнням гармонiї,

благого, то людина, окрiм здатностi бути творцем гармонiї,

має здатнiсть руйнувати, творити хаос, бути творцем зла. Бог

карає людину за заподiяне зло, чи єднає iз собою за створене

благо. Людська природа суттєво вiдрiзняється вiд тваринної,

вона довершенiша, бо людина сама здатна творити гармонiю, а

не бути частинкою гармонiї, створеної iншим суб'єктом, люди-

на - це iстота, здатна за власною свободою волi єднатися з

божеством. Ця здатнiсть не дана людинi з народження, вона

формується, людина сама у собi її створює, бо людина 'тво-

рець свого щастя'.

У фiлософiї Пiко делла Мiрандоли антропоцентризм уперше

стає розвинутим принципом, людина стає центральною фiгурою

подiй у свiтi, у вiчнiй боротьбi добра i зла.

3.4.3 Арiстотелiзм П'єтро Помпонаццi.

Перехiд до свiтського вивчення Арiстотеля вiдбувся че-

рез перiод його систематичної критики неоплатонiками.

Арiстотелiки Ренесансу здiйснили це через вирiзнення арiсто-

телiзму i томiзму, критикуючи томiзм класичним надбанням

Арiстотеля.

П'єтро Помпонаццi (1462 - 1525) у своїй дiяльностi яск-

раво виявляє змiни, якi вiдбулися в старому, середньовiчному

розумiннi Арiстотеля при перетвореннi арiстотелiзму у ре-

несансний. Його вчення зберiгає зовнiшню форму середнь-

овiчної традицiї, однак утримує в собi нову фiлософiю, що

протистоїть схоластичнiй традицiї. У межах теорiї двоїстої

iстини Помпонаццi розвиває iдею незалежностi фiлософiї вiд

теологiї; фiлософiя повинна виходити з наукових принципiв,

створених завдяки рацiональному пiзнанню. Релiгiя потрiбна

лише для духовного виховання народної бiльшостi.

До головних трактатiв Помпонаццi вiдносяться: 'Про

безсмертя душi', 'Про причини явищ природи', 'Про долю, сво-

боду волi, предначертання та божествене провидiння'. Вирi-

шення питання про безсмерття душi здiйснюється Помпонаццi

завдяки тезам свiтогляду Ренесансу про необхiднiсть природ-

ного пояснення подiй, котре вiдкидає мiсце чуда. Вiн поси-

лається на вчення Арiстотеля про залежнiсть iдей вiд по-

чуттiв, про неможливiсть iснування душi без тiла - душа при-

родна i тому смертна. Безсмертя душi неможливо рацiонально

пояснити, в нього можна тiльки вiрити. Уявити людину

безсмертною можна лише тому, що ми користуємось загальними

поняттями, абстрагованими вiд одиничного, часткового, окре-

мого. Те, що людина має поняття про нематерiальнi,

безсмертнi духовнi сутностi, тодi коли їх нiхто не мав змоги

вiдчути, доводить, що вони є абстракцiями, створеними вiд

реально даної нам одиничної чуттєвостi. Головна властивiсть

людини полягає не у досягненнi безсмертя, як навчають се-

редньовiчна етика та теологiя, а у можливостi свiдомо побу-

дувати своє щастя i блаженство завдяки здатностi рацiонально

дiяти, пiзнавати свiт. Помпонаццi першим починає будувати

систему понять моралi, орiєнтовану на свiтськi, антропо-

логiчнi цiнностi, а не на християнський аскетизм.

Розглядаючи проблеми спричинення явищ природи, Помпо-

наццi робить висновок, що їх рацiональне пояснення можливе

лише при прийняттi тези про природнiсть причин рiзноманiтних

процесiв. Свiт пiдкоряється єдиному вiчному законовi

постiйних змiн, усе виникає, змiнюється i зникає. Це веде до

постiйного повторення у самозамкненому круговертi речей. Ви-

падковi подiї є виявом загальної необхiдностi круговороту

речей, бо у природi можливе лише те, що не заперечує приро-

ди. Тому все, що iснує, має природну сутнiсть, вiдповiдає

їй, не може зникнути з природи взагалi, бо тодi природа

втрачає саму себе, свою єднiсть у спричиненому послiдовно

круговертi. Круговорот речей розiмкнеться, якщо той чи iнший

природний фрагмент не зможе вiдновитися пiсля своєї заги-

белi. Отже, якщо свiт iснує, то все в ньому пiдкорене не-

обхiдностi, котра схожа на фатум, рок, долю свiту. Людина

також пiдкорена вiдношенню причин та наслiдкiв. Вона може

вибирати, але при цьому її вибiр обумовлений зовнiшньою для

неї природою, середовищем.

Запропонована свiтоглядна позицiя Помпонаццi не залишає

мiсця у свiтi для Бога, бо Бог не може мати свободи власної

волi, його дiяльнiсть строго детермiнована природними зако-

нами (а Бог, як iснуюче за межами природи i нездатне вплива-

ти на неї для нас, пiдкорених природi - фантастична

сутнiсть). За таких мiркувань чи є Бог, чи його немає - лю-

динi все-рiвно.

3.4.4 Фiлософiя природи Миколи Кузанського.

Нiмецький кардинал Микола Кузанський (1401 - 1461) був

одним з перших творцiв нового сучасного способу мислення, що

почав формуватися на межi середньовiччя та Ренесансу. Його

космологiчнi погляди не переходили за межi релiгiйних пог-

лядiв. Як церковний дiяч, вiн повнiстю пiдкорявся системi

середньовiчного теологiчного контрактату.

Фiлософське вирiшення Кузанським проблеми вiдношення

Бога i свiту має теоцентричне спрямування. Вiн використовує

арiстотелевський принцип пiзнання дiйсностi чуттями, розумом

та iнтелектом, вважаючи, що пiзнавальнi можливостi людини

обмеженi скритою сутнiстю, котра має необмежену глибину. Не-

обмежене знання можливе лише у формi символу, загальної

абстракцiї, яка виявляє властивостi дiйсностi у формi людсь-

ких уявлень, а тому може вiдображати те, чого в свiтi немає,

тобто фантазiї. Основу такої символiки Кузанський вбачає в

математицi. Аналiзуючи математичнi засоби вiдображення

дiйсностi, вiн робить ряд епохальних висновкiв. Так, розгля-

даючи поняття нескiнченого, докази iснування нескiнченостi,

Кузанський стверджує, що дане поняття є продуктом перемiщен-

ня натурального ряду чисел у простiр нашою уявою. У самому ж

просторi нiякого натурального ряду нескiнчених чисел не iс-

нує, ми творимо насилля над природою, пiдкоряючи її нашiй

уявi. Розум пiдкорений законовi протилежностей, про що вчили

ще давньогрецькi фiлософи, для думки важливо 'так' чи 'нi',

коло чи багатокутник. Однак, у самому розумi протилежностi

можуть i зливатися, коли ми їх розглянемо у нескiнчених виз-

наченнях. Нескiнчений багатокутник перетворюється у коло.

Якщо Бог визнається нескiнченим у своїх можливостях та їх

визначеннях, то у ньому зливаються всi протилежностi, нiякi

спроби розуму не здатнi тодi виявити його сутнiсть. У

нескiнченому втрачає сенс рiзниця мiж найменшим та найбiль-

шим. Ми не можемо знайти межi свiту, бо обмеження уявляється

нами через натуральний ряд чисел, що насиллям над дiйснiстю

нашого розумiння. Тодi ми повиннi визнати божественiсть свi-

ту, для якого нашi поняття є зовнiшнiми. Божествений свiт

здатний поєднати у собi абсолютно протилежнi тенденцiї.

Здатнiсть людини завдяки мисленню це зрозумiти свiдчить про

божественiсть самої людини. Хоча абсолютне злиття людини з

божеством вiдбулося лише у Христi. Людина - це також Бог,

однак не в абсолютному, а в обмеженому розумiннi. Людина -

не просто частина цiлого, а сама є чимось цiлим, iндивiду-

альним, невичерпним.

Визначаючи предмет пiзнання, Кузанський розвиває пан-

теїстичну традицiю у фiлософiї, згiдно якої Бог iснує

невiдривно вiд чуттєво даного свiту. Пiзнання цього свiту,

тобто Бога, є справою розуму, а не вiрування, котре бажає

охопити Бога лише в уявнiй формi. Хоча розум сам часто дiє

за допомогою уяви,але мисляча людина завдяки фiлософiї спро-

можна знайти свої помилки, вiдокремити уявне вiд iстинного.

3.4.5 Натуральна фiлософiя Джордано Бруно.

Творчiсть Джордано Бруно (1548 - 1600) проходила пiд

впливом астрономiчних досягнень М.Копернiка. Пантеїзм Бруно

є найбiльш радикальним та послiдовним серед усiх вчень

представникiв iталiйської фiлософiї природи. До головних

трактатiв Бруно вiдносять 'Про причину, принцип та єдине',

'Про нескiнченiсть Космосу та свiтiв'.

Основою теоретичної системи Бруно є концепцiя про

єднiсть свiту, що забезпечується праосновою всесвiту - Єди-

ним. Єдине розглядається ним як самодостатня сутнiсть, що не

потребує зовнiшнього втручання нiяких сил. Бруно називає

єдине дуже часто матерiєю, однак, не можна визнати, що су-

часнi визначення матерiї є придатними для брунiвського ро-

зумiння. В Єдиному спiвпадають одне i рiзноманiтне, мiнiмум

i максимум; у єдностi самодостатнiсть iснування кожного

особливого фрагменту, 'кожна рiч являє себе єдиною, але не

єдиним чином'. Багатоявнiсть одного й того самого за

сутнiстю свiдчить про пiдпорядкованiсть всього видимого

свiту єдиному законовi. У своїй методологiї Бруно пан-

теїстично ототожнює матерiю i рух, природу i свiтову душу

(часто називаючи її Богом). В його вченнi матерiя пронизана

'унiверсальною дiючою причиною - розумом - першою i головною

силою свiтової душi; свiтова душа - унiверсальна форма буття

Єдиного'. Отже, на вiдмiну вiд сучасних уявлень, для Бруно

не стоїть проблема форми органiзацiї мислячої матерiї. Ма-

терiя є мислячою за своїм основним принципом. 'Матерiя не

може iснувати без форми, i навпаки, форма виявляє себе як

внутрiшня сторона матерiї, вона не може бути чимось прив-

несеним iз зовнi, надбаним'.

Теза про нескiнченiсть всесвiту має фундаментальне зна-

чення для космогонiї Бруно. Космос розглядається ним як по-

рожнеча, яка повнiстю заповнена нескiнченим розмаїттям ма-

терiальних утворень. Тому казати, що Космос має певне мiсце

- безглуздо. Свiт матерiальний i оформлений (тобто має душу)

скрiзь, тому немає нiякого потойбiчного джерела подiй, дже-

рела руху. Це дозволило Бруно висловити гiпотезу про iсну-

вання iнших суспiльств на iнших планетах.

У своїй теорiї пiзнання Бруно використовує гiпотезу,

згiдно якої через людську душу дiє вселенська свiтова душа,

котра не вiдокремлюється вiд душевної матерiї (тобто усе має

форму). Однак, душi вiдрiзняються одна вiд одної. Людська

душа вiдмiнна вiд душi тварин своєю особливою конфiгурацiєю,

яка залежить вiд будови тiла. Пiзнання починається iз

чуттєвого сприйняття, потiм утворюються уявлення, потiм здо-

ровий глузд i розум. Чуттєвого пiзнання недостатньо для поя-

ви глузду та розуму, тому Бруно визнає два етапи процесу. На

першому утворюються уявлення пiд дiєю органiв чуттiв, а на

другому, частково незалежному вiд першого змiстовно, - вини-

кають судження, думки, iдеї.

Пантеїстична фiлософiя природи Бруно завершує розвиток

ренесансного осмислення буття. Наступний етап розвитку був

пов'язаний з ерою, де природознавство стає експериментальним

та математизованим.

3.4.6 Iдеологiя централiзованої держави Нiкколо

Макiавеллi.

Найбiльш вiдомими творами Макiавеллi (1469 - 1527) бу-

ли: 'Нотатки про першi десять книг Тiта Лiвiя', 'Правитель',

'Флорентiйський лiтопис'. Центральним мiсцем у фiлософiї

Макiавеллi є iдея постiйного всесвiтнього кола як результату

впливу 'фортуни', що забезпечує природний плин процесiв. Не-

обхiднiсть ним розумiється не фаталiстично - людина може

свiдомо використовувати фортуну i досягати успiху, усе зале-

жить вiд здатностi людини використати її чи протистояти їй.

Розвиваючи своє вчення про фортуну, Макiавеллi розроб-

ляє систему понять, придатних для суспiльного використання

знання про подiї у суспiльному життi. Насамперед, вiн вiдок-

ремлює полiтику вiд теологiчних та релiгiйних уявлень.

Полiтика розглядається ним як автономна система людської

дiяльностi, котра визнається уособленням свободи людської

волi в межах необхiдностi. Полiтику визначає не Бог, не

абстрактна мораль, а природнi закони життя та людська

психiка. Проведене ним дослiдження iсторичної та полiтичної

практики приводить до виявлення того, що полiтична

дiяльнiсть має розгалужену систему мотивiв: реальнi iнте-

реси, жадоба влади, корисливiсть, бажання збагатiти та iн.

Макiавеллi висуває цiлу низку конкретних пропозицiй для

тих, хто стає 'на шлях долi', щоб такi люди були саме прави-

телями нового типу - абсолютним властителем, деспотом. Така

людина не повинна бути обмежена нiякими апрiорними схемами,

релiгiєю, моральними принципами та своїм власним словом.

Тiльки керуючись детальним аналiзом фактiв, можна керувати

державою. Одна мораль придатна для правителя - хто

сильнiший, той правий. Лише таким шляхом можна опанувати

стихiєю людських вчинкiв, котрi витiкають iз психологiчно

обумовлених бажань. Правитель не може покладатися на випа-

док, божествене провидiння, вiн повинен сам стояти обличчям

до дiйсностi, розраховувати тiльки на власнi сили при форму-

ваннi своєї долi.

Мораль сили Макiавеллi часто визнається зразком

полiтичного цинiзму, аморальностi в полiтицi. Саме до його

фiлософiї правлiння часто використовують тезу 'мета виправ-

довує засоби досягнення її'.

3.5 Розвиток фiлософiї в Українi перiоду Барокко.

3.5.1 Братськi школи та Києво-Могилянська Академiя.

Вiдновлена в 1632 р. видатним науковим i полiтичним

дiячем України Петром Могилою на основi об'єднання шкiл

Київського братства та Києво-Печерської Лаври, яка на про-

тязi двох столiть виконувала роль центру науки, освiти,

мистецтва, осередку духовностi українського народу та всiєї

Схiдної Європи. Задумана як загальноосвiтня вища школа,

Київська академiя навчала граматики, поетики, риторики,

фiлософiї, геометрiї, арифметики, музики ('сiм вiльних на-

ук'), слов'янської, української, грецької, латинської,

польської мов. Незважаючи на протидiю росiйського царату, в

академiї велася робота над формуванням i розповсюдженням ук-

раїнської лiтературної мови. Про це свiдчать працi випуск-

никiв XYIII ст. - Г.Граб'янки, Г.Кониського, Ф.Прокоповича,

М.Довгадевського, М.Казачинського, Г.Сковороди та iнших.

Важливе мiсце у академiї займала математика. У другiй

половинi XYIII ст. було створено клас чистої математики, де

вивчали алгебру i геометрiю, а також - клас змiшаної матема-

тики, де викладали архiтектуру, астрономiю, механiку,

гiдравлiку, математичну хронологiю i математичну логiку.

У академiї вперше для схiдних слов'ян почалося система-

тичне викладання фiлософiї. Фiлософськi курси Київської ака-

демiї вiдображають становлення нової антифеодальної культу-

ри, перехiдний характер такого фiлософствування втiлився у

системах, що мають елементи фiлософiї середньовiччя та Ново-

го часу.

В боротьбi проти розповсюдження в Українi теологiчних

вчень католицизму академiки створювали свої теологiчнi вчен-

ня для обгрунтування православ'я. Звернення до схоластичної

проблематики закладало грунт для переосмислення досягнень

середньовiччя на пiдставi нових iдей. В Українi схоластика

розповсюджувалася на початку XYII ст. в середовищi братчикiв

iз братських шкiл. На початку XYIII ст., за свiдченням

Ф.Прокоповича, схоластичнi мудрування розглядаються як прой-

дений етап у життi академiї. Серед вчених, котрi багато в

чому вiдiйщли вiд схоластики, слiд видiлити Хр.Чарнуцького,

А.Дубнєвича, I.Левицького, Ф.Лопатинського.

Фiлософське надбання Арiстотеля визнається вихiдним у

лекцiйних курсах у академiї. Широко використовувалася спад-

щина Платона, неоплатонiкiв: А.Саккаса, Порфирiя, Плотiна,

Прокла, Августина. Значною популярнiстю серед академiкiв ко-

ристувалися стоїки, особливо їх концепцiя про двонатурнiсть

сущого. Постiйно робилися звернення до середньовiчних

фiлософiв - Авiцени, Авероеса, Дунса Скотта, Вiльяма Оккама.

3.5.2 Розмежування фiлософiї та теологiї.

Одним з перших, хто ще у першiй половинi XYII ст. робив

кроки у напрямку звiльнення фiлософiї вiд пут теологiї i

схоластики, був Й.Конович-Горбацький. У своїх творах вiн

здебiльшого посилається на джерела гуманiстичної фiлософiї

епохи Вiдродження, античних авторiв. Широко залучаються iдеї

Е.Роттердамського, Р.Агрiколи, Ш.Шимоновича, С.Орiховського.

На початку XYIII ст. прихильниками звiльнення науки вiд

теологiї стали Хр.Чарнуцький, П.Малиновський, А.Дубнєвич,

М.Козачинський та iн. Проти слiпої вiри авторитетам церкви

виступав Ф.Прокопович. Вiн постiйно радив звертатись до пер-

шоджерел знання для вироблення свого погляду у науцi. Розум,

котрий черпає не з джерел першого гатунку, ряснiє брехнею i

лише краплинами правди.

Важливим кроком у розвитку теоретичної думки в Українi

було проникнення європейського рацiоналiзму, започатковане

гуманiстами епохи Вiдродження та Реформацiї. Так, Д.Туптало

(Дм.Ростовський) та Ф.Прокопович висловлювалися про не-

обхiднiсть фiлолого-критичного вивчення Святого писання для

правильного його розумiння i перекладу. Прихильниками

релiгiйної толерантностi були Л.Баранович, В.Ясинський,

Й.Краковський, Ф.Прокопович, котрий мав за улюблене

прислiв'я: 'смачне вино споживаючи, не питай звiдки воно, а

в добрих мужiв - про їхню релiгiю та звiдки родом'. Вважа-

лося, що вiдмiннсть релiгiйних уподобань не повинна ставати

на перешкодi вивчення фiлософiї, наук i культури iнших на-

родiв.

Серед українських вчених теорiєю 'двох iстин' користу-

валися I.Гiзель, Й.Конович-Горбацький, Ф.Прокопович. На по-

чатку XYIII ст. про певну самостiйнiсть науки вчили

Я.Яворський та Ф.Лопатинський, котрi не намагалися повнiстю

розмежувати сфери знання та вiри, хоча видiляли примат вiри

над знаннями.

Ученням, яке певним чином поривало iз схоластикою i

вiдкривало фiлософiї шлях до вивчення природи, був деїзм,

який визнавав Бога як причину буття, але заперечував боже

втручання до явищ природи i суспiльного життя. Свiт пiсля

створення Богом пiдкоряється законам природи. Деїстичне тлу-

мачення знаходимо практично у всiх академiкiв. Так,

I.Гiзель, визнаючи створення свiту Богом, водночас вважає,

що у природi все вiдбувається за природними законами, до

яких пристосовується навiть Бог. Аналогiчної думки дотри-

мується i Ф.Прокопович, який взагалi визнавав первиннiсть

природи, створеної Богом, у кожнiй конкретнiй причинi.

Поступово деїзм перероджувався у пантеїзм, котрий вважав, що

Бог i природа - єдине цiле.

Елементи пантеїзму зустрiчаємо у навчальному фiлософсь-

кому курсi I.Гiзеля, котрий почав вчити про нерозривнiсть

природи i Бога, свiту. 'Бог, - писав мислитель, - власне не

має певного мiсця, тому що внаслiдок своєї наближеностi пе-

ребуває не десь у конкретному мiсцi, а скорiше за все - усю-

ди'. Таке твердження свiдчить, що рацiоналiстичний погляд на

дiйснiсть, котра пiдкоряється просторовим i часовим власти-

востям, перенесено i на Бога.

Ототожнення Бога з природою знаходимо i в пiзнiх працях

Ф.Прокоповича. 'Пiд природою, - писав вiн, - розумiють Бо-

га... цiле визначення природи збiгається з Богом стосовно

природних речей, у яких вiн з необхiднiстю iснує i якi ру-

хає'. Схожу думку знаходимо i у С.Яворiвського, М.Козачинсь-

кого, Г.Кониського, Г.Сковороди.

3.5.3 Проблеми буття у фiлософськиз курсах.

У курсах академiкiв постiйно чиняться спроби дати

унiверсальне визначення матерiї онтологiчним шляхом, без

урахування її вiдношення до свiдомостi. Матерiя розгля-

дається як загальний i єдиний субстрат усiх матерiальних ре-

чей, один iз принципiв або початкiв природних речей, як не-

повне визначення субстанцiї. Повною субстанцiєю визнавалося

лише природне тiло як єднiсть матерiї та форми.

Матерiя i форма - два необхiдних принципи природного

(фiзичного) тiла, без наявностi яких воно не може iснувати.

При цьому визнається, що матерiя зумовлює кiлькiснi власти-

востi природного тiла, джерелом якiсних рiзноманiтностей

визнавалася форма.

Поступово в навчальних курсах зароджується тенденцiя до

зближення понять 'матерiя' та 'форма', до лiквiдацiї

двоїстої структури тiла, до визнання в матерiї властивостi

формоутворення. Слiд звернути увагу, що в українськiй тра-

дицiї було характерним протиставлення не матерiї та духу, а

матерiї i форми. Київськi професори рiшуче виступали проти

закрiплення в схоластичних вченнях первинного значення фор-

ми при спiвставленнi матерiї та форми. I.Гiзель, Й.Конович,

Й.Краковський, С.Яворський послiдовно стверджують примат ма-

терiального при такому спiввiдношеннi, що єднає їх погляди з

традицiями епохи Вiдродження.

Проте така точка зору не була системно-послiдовною, бо

зустрiчаємо в їх працях елементи схоластики. Матерiю продов-

жують розглядати з точки зору її можливостей приймати новоi

форми. Тобто, матерiя пасивна в своїх фундаментальних

властивостях. Активнiсть - властивiсть форми. Слiд вiдзначи-

ти позицiю I.Кононовича-Горбацького, який визнавав, що 'ма-

терiя не пасивна, як вважав Арiстотель, а активна, бо з неї

виникають всi форми'. I.Гiзель також iнодi наполягав на то-

му, що 'матерiя активна i дiюча'.

Важливим був висновок про однорiднiсть матерiальних

тiл. Протиставлення земної речовини i небесної (божественно-

го ефiру) - один iз фундаментальних недолiкiв на-

турфiлософiї, знаний вiд Арiстотеля. Його заперечували С.Ку-

лябка, М.Козачинський, Г.Кониський. I.Гiзель прямо заявляв

про однорiднiсть небесної i земної матерiї на пiдставi

пiдкорення обох одним законам - математицi. Ф.Прокопович

стверджував, що матерiя небес нiчим не рiзниться вiд матерiї

пiдмiсячних тiл. У цьому вiн вiдходив вiд Арiстотеля.

Й.Туробойський, I.Левицький, М.Козачинський, А.Дубнєвич

вчили, що 'Перша матерiя несотворима... вона має власне

iснування', Й.Туробойський казав, що 'перша матерiя - то

перший суб'єкт'. Такої позицiї дотримувались не всi ака-

демiки. Так, для Яворського Бог був творцем природи i

вiдповiдно першоматерiї як першооснови iснуючих речей.

Ф.Прокопович, визнаючи Бога як основу всього сущого, разом з

тим вважав, що матерiя не виникає i не руйнується, а

зберiгається: 'Першу матерiю не можна нiколи не створити,

анi зруйнувати, також нi збiльшити, нi зменшити ту, як ство-

рив Бог на початку свiту, i якою, i в якiй створена, такою

залишається до цих пiр, i буде залишатися завжди'. Така дум-

ка спирається на вчення про кругообiг речовин в природi.

I.Гiзель в 1646 р. висловлює думку про кiлькiсне самозбере-

ження матерiї: 'Матерiя є в однаковiй кiлькостi i до того ж

одного i самого вигляду, якою вона була в тiлi дерева, а

потiм перебувала в тiлi вогню, який виник з цього дерева'

(М.В.Ломоносов i Лавуаз'є висловлять таку думку тiльки через

столiття).

Розглядаючи рух як узагальнене поняття, Гiзель, Яворсь-

кий вчать, що воно стосується рiзноманiтних змiн, якi

здiйснюються у природi незалежно вiд того, що вони собою яв-

ляють - просторове перемiщення, якiсне чи кiлькiсне перетво-

рення. Дане вчення про рух спиралося перш за все на новi ге-

ографiчнi уявлення: змiна рiчищ рiк, конфiгурацiї островiв i

материкiв, геологiчнi зрушення, що спричиняли утворення гiр

та долин, що за бiблiйними традицiями вважалося неможливим,

бо створений Богом свiт не має власних законiв змiн. Гiзель

загострював вчення про саморух тiл принципом пiдкорення

усього сущого руховi та спокоєвi. Ф.Прокопович вчив, що

'Природа є принципом та причиною руху i спокою, тобто якщо

речi рухаються, їх рух зумовлено природою, i якщо перебува-

ють в спокої, то їх спокiй зумовлює знову-таки природа, i

тому рухаються тiла, чи перебувають у спокої, вони по своїй

природi рухаються або перебувають в спокої'.

Простiр i час розглядалися академiками в традицiях

фiлософiї Нового часу: загальнi, об'єктивнi властивостi при-

родних тiл. Спостерiгається помiтний вiдхiд вiд арiстоте-

левського розумiння простору як нерухомої поверхнi, що ото-

чує тiло, до розробленої в середньовiччi концерцiї 'де'

('ивi'), котра розглядає простiр 'iманентною' для тiла особ-

ливою реальнiстю, котра виявляє себе у промiжку, що займає

тiло в системi тiл, якi щiльно прилягають одне до одного.

Опираючись на працi Торiчеллi, Галiлея, а також на традицiю

арiстотелiвської школи, академiки вiдкрито заперечували

iснування порожнечi i визнавали невiд'ємнiсть простору i

часу вiд природного тiла.

Взагалi концепцiя часу вiдрiзняється вiд вчення про

простiр, бо вона спиралася на середньовiчну традицiю розгля-

ду часу в iєрархiчнiй системi, котра дуалiстично подiляла

час на земний та трансцендентний. Час дiлився на зовнiшнiй,

внутрiшнiй, на час незмiнних сутностей i на божествену

вiчнiсть. Однак, вже у XYII ст. робилися спроби на основi

iдеї неоплатонiзму наблизити це вчення до об'єднання часу

матерiальних речей з божественою вiчнiстю.

3.5.4 Теорiї пiзнання.

В академiчних курсах зростає тенденцiя визнання важли-

вої ролi чуттєвого досвiду в процесi пiзнання. Думка про те,

що 'будь-яке пiзнання залежить вiд чуттiв, що в iнтелектi

немає нiчого, чого б не було ранiше у вiдчуттях', проходить

через усi лекцiйнi курси.

Виходячи з теорiї образiв, започаткованої ще в античнiй

фiлософiї, розвинутої томiстами, академiки визнавали образи

своєрiдними матерiальними утвореннями, котрi вiдриваються

вiд предметiв та дiють на органи чуття, викликають мо-

дифiкацiю анiмальних духiв, що перебувають в них. Анiмальнi

духи рухаються порожнiми трубочками до мозку, де так званi

iмпресивнi образи перетворюються у експресивнi: обра-

зи=вiдбитки. Проте, у Кониського розвинулась критика цiєї

теорiї.

Загальновизнаним серед академiкiв було, що саме мозок є

органом усiх внутрiшнiх вiдчуттiв, у якому збираються i впо-

рядковуються iмпресивнi образи. Функцiя мозку - утворення

'загального вiдчуття', осмислення змiсту вiдчуттiв. 'Ми не

тiльки бачимо дерево, а й знаємо, що його бачимо, коли чуємо

звук, то знаємо, що чуємо. Самi органи зору чи слуху цих

функцiй не мають, отже - їх виконує мозок, як орган загаль-

ного вiдчуття', - писав Краковський. Дану властивiсть нази-

вали рефлексiєю, котру вважали властивою лише людинi, бо

тварина теж бачить дерево, але не знає, що вона його бачить

i не здатна розповiсти iншим.

Вчення про розум, на вiдмiну вiд вчення про вiдчуття,

спирається на концепцiю 'чистої дошки', згiдно якої весь

змiст пiзнавальних актiв формується в ходi впливу на особу

зовнiшнього свiту. Виступаючи проти платонiвської теорiї

пригадування, академiки використовували данi життєвої прак-

тики, фiзiологiчнi уявлення, психологiчнi факти. Тобто кри-

тика здiйснювалася шляхом спирання на фактуальнi данi, а це

свiдчить про виникнення наукової методологiї. Так, Кониський

писав: 'Якщо б знання набувалося пригадуванням, то й слiпий

був би здатен набувати знання про кольори, а глухий - про

звуки'.

Опираючись на релiгiйнi традицiї, вченi Академiї вважа-

ли можливим iснування розуму незалежно вiд вiчуттiв, мозку -

вiд тiла. Це спиралося на загальну концепцiю безсмертя

душi.

Рацiоналiстична методологiя спиралася на розробку вчен-

ня про активнiсть людини в дiяльностi. Визнавалося, що люди-

на здатна не тiльки пiзнавати свiт, а й сама може творити

речi. Можна продовжити своє життя, пiзнавши властивостi

цiлющих трав, вод, предметiв. Людина здатна будувати ме-

ханiзми, що можуть розмовляти, рухатися, працювати.

У теорiї душi остання розглядалася як упорядник

взаємозв'язку матерiї та форми, а Бог визнавався головним

суб'єктом такого впорядкування.

РОЗДIЛ 4. ФIЛОСОФIЯ НОВОГО ЧАСУ ТА ПРОСВIТНИЦТВА.

4.1 Формування фiлософiї Нового часу.

4.1.1 Френсiс Бекон.

Фiлософiя Френсiса Бекона (1561 - 1626) пiдкорена

свiдомiй спробi формування науки та наукового пiзнання.

Трактат у виглядi проекту (котрий не був завершений

повнiстю) 'Великого вiдродження наук', доповнений у 1620 р.

трактатом 'Новий Органон', є найбiльш популярним в фiлософiї

минулого та сьогодення.

Бекон послiдовно пiддає критицi фiлософiю як форму

споглядання i пропагує фiлософiю як науку про реальний свiт,

котра базується на дослiдному пiзнаннi. Такою позицiєю вiн,

власне, висловлює нову фундаментальну iдею, що лягає у фун-

дамент сучасного природознавства, об'єктивного пiзнання

дiйсностi. Його творчiсть у багатьох мiсцях пронизана комп-

ромiснiстю концепцiї 'двоїстої iстини', тобто iстини одкро-

вення, iстини про Бога (теологiчної iстини) та iстини

фiлософської, тобто iстини, вiдкритої в науковому пiзнаннi.

Мiсце науки Бекон вбачав у вирiшеннi суспiльних проблем

i суперечностей сучасного йому суспiльства. Визначаючи мiсце

науки, Бекон визначає цiлi наукового пiзнання: 'iстиннi цiлi

науки, щоб не займалися нею нi заради свого духу, нi заради

вчених дискусiй, нi заради приниження iнших, нi заради ко-

ристi та слави, нi заради влади, а заради того, щоб мати вiд

неї користь та успiх самого життя суспiльства'. Цьому спря-

муванню науки пiдкорює Бекон i науковi методи, завдання яких

вбачається ним у пiзнаннi об'єктивного, реально iснуючого

свiту. Незалежним вiд суб'єктивних спрямувань людини знаряд-

дям такого пiзнання вiн визнає експеримент та його наслiдки.

Iдеалом наукового знання визнається вiдсутнiсть розбiжностi

мiж думками та речами. Саме для подолання такої розбiжностi

Бекон формулює принципи наукового методу в 'Новому Орга-

нонi'.

Згiдно з теорiєю двоїстої iстини, Бекон здiйснює

розрiзнення чуттєвої та розумної душi людини. Розумна душа

входить в людину за божественним провидiнням, вона є предме-

том теологiї, а чуттєва душа має всi характеристики

тiлесностi, вона є предметом фiлософських дослiджень. Таким

подiлом вiн створює для науки концепцiю, котра дозволяє вив-

чати людину, її вчинки. Вихiдним моментом пiзнавальної

дiяльностi ним визнається чуттєвiсть. Тому Бекона часто на-

зивають засновником емпiризму - фiлософського напрямку, що

будує свою гносеологiю, аналiзуючи чуттєве пiзнання i

досвiд. Головна теза емпiризму полягає в такому трактуваннi:

'немає нiчого в розумi, що до цього не пройшло через чуття'.

Теоретичне обгрунтування емпiризму, дане Беконом, визнається

найдовершенiшим серед рiзних напрямкiв фiлософiї та серед

природознавцiв.

Емпiрiя - досвiд, спирання на експериментальне

дослiдження (а не на iзольоване чуттєве сприйняття) - є для

нього вихiдним пунктом нового наукового методу, який допов-

нюється систематичною логiчною роботою. Саму логiку вiн ро-

зумiє як знаряддя пiзнання - органон. Однак, запропонована

i детально опрацьована Беконом логiка кардинально

вiдрiзняється вiд аристотелiвської, що спиралася на теорiю

силлогiзму. Критика Беконом силлогiстики базується на вияв-

леннi того факту, що дедуктивна логiка не здатна вiдiйти вiд

знакiв, слiв до понять. Нiяка освiчена людина не може

сумнiватися у тому, що два термiни, якi спiвпадають у се-

редньому термiнi, спiвпадають взаємно. Однак,вважав при цьо-

му Бекон, силлогiзми будуються з суджень, суждення - iз слiв,

а слова є лише знаками понять. Для iстинного пiзнання важли-

во мати справу з самими поняттями та їх джерелом.

Створення нової науки та фiлософiї, вважав Бекон, мож-

ливе лише пiсля усвiдомлення причин, що ведуть до помилок.

Головну ваду вiн вбачає у застосуваннi традицiйних форм

мислення, якi базуються на логiчнiй науцi Аристотеля, роз-

повсюдженiй серед європейцiв християнством. Така логiка

створює своїх iдолiв (розповсюдженi помилки). Бекон вирiзняє

чотири види iдолiв: iдоли роду, iдоли печери, iдоли ринку,

iдоли театру. Iдолiв роду та печери вiн визнає вродженими,

такими, що випливають iз природних властивостей душi, тодi

як iдоли ринку та театру є набутими в iнтелектуальному роз-

витку людини. Iдоли роду криються в самих чуттях людини. Усi

чуттєвi сприйняття, думки вiдносяться до властивостей люди-

ни, а не до дiйсностi. Людина як криве люстерко, змiшує свою

природу та природу речей, не вирiзняючи їх чiтко. Подолання

недолiкiв людської природи полягає у послiдовному дотриманнi

правил нової iндуктивної логiки, котру запропонував Ф.Бекон.

Головне з цих правил полягає у постiйнiй емпiричнiй пе-

ревiрцi уявлень людини: вiдповiдають нашi уявлення дiйсностi

чи нi. Iдоли печери - це особистi вади конкретної людини,

причина котрих може бути рiзною: погане виховання, психiчна

неврiвноваженнiсть, власнi уподобання, власнi упередження

тощо. Якщо iдоли роду є обумовленими загальною для усiх лю-

дей природою - створювати судження по аналогiї iз власними

здiбностями, то iдоли печери обумовленi iндивiдуальною при-

родою особи, властивi лише вiдповiдним групам, iндивiдам.

Iдоли площi - перешкоди, що виникають внаслiдок спiлкування

мiж людьми за допомогою слiв. У багатьох випадках значення

слiв були встановленi, не виходячи iз сутностi речей, а на

основi випадкового враження вiд зустрiчi з предметом. Iдоли

театру - перешкоди, що народжуються серед вчених з причини

некритичного засвоєння помилкової думки. Iдоли театру не

властивi людинi вiд народження, вони виникають внаслiдок

пiдкорення розуму хибним уявленням.

Використання дедуктивного методу (дедуктивної форми по-

будови думки) часто призводить до випадкiв, коли незначна

помилка в загальному судженнi, при створеннi визначення

властивостей одиничного, стає вирiшальною в уявленнi людини.

Тому мислення вiд загального до особливого та одиничного,

згiдно висновку Ф.Бекона, не можна визнати строгим у науко-

вому пiзнаннi. Знання рiзних перешкод, що виникають при

дослiдженнi природи, запобiгає виникненню деяких помилок.

Однак, це знання лише негативне, а не позитивне, таке, що

спрямовує пiзнання. Вивчаючи iсторiю науки, Бекон дiйшов

висновку, що iснує два шляхи дослiдження: метод догматичний

(дедуктивний) та метод емпiричний (iндуктивний). Саме

емпiризм дозволяє звiльнити пiзнання вiд суб'єктивiзму дог-

матики, робить пiзнання позитивним, незалежним вiд уяви.

Вчений, який керується iндукцiєю, пiдкоряє свою суб'єктив-

нiсть властивостям дiйсностi, тому має знання, котрi не за-

лежать вiд особистих уподобань, авторитету та iнших iдолiв

пiзнання. Об'єктивне знання природи проголошується iдеалом

науки. Однак, i чистий емпiризм не дозволяє пiти далi фактiв,

явища до пiзнання сутi.Тому потрiбна iнтелектуальна перероб-

ка емпiричного матерiалу. Iстинний метод пiзнання складаєть-

ся з iнтелектуальних дiй по переробцi матерiалу, який отри-

мано через досвiд.Вчений, що керується таким методом, схожий

на бджолу, що збирає нектар, та не залишає його у первинному

виглядi, а переробляє нектар на мед.

Бекон систематично критикує побудовану на арiстотелiзмi

схоластичну систему розумiння причин та наслiдкiв, класифi-

кацiю родiв та видiв. Пiдкреслюючи значення математики, вiн

розробляє своє розумiння предмета пiзнання. Пiзнання форм

реальностi Бекон вiдносить до сфери метафiзики (фiлософiї),а

пiзнання природних причин, скритої вiд чуття структури дiй-

сностi - до предмета фiзики, котра широко використовує мате-

матику. Ним пропонуються три види таблиць, котрi роблять на-

укову iндукцiю послiдовним засобом пiзнання. Перша таблиця -

позитивнi iнстанцiї. В нiй збираються випадки, якi з тими чи

iншими властивостями узгоджуються, хоча носiї цих властивос-

тей виявляються не тотожнiми. Це дозволяє мати рiзноманiтнi

прояви однiєї властивостi у рiзних носiях. Друга таблиця -

негативнi iнстанцiї, тобто вiдхилення чи вiдсутнiсть наяв-

ностi очiкуваного. Ця таблиця перераховує випадки, коли

властивiсть вiдсутня,хоча за зовнiшнiми ознаками вона повин-

на бути наявною. Порiвняння цих таблиць дозволяє вченому на

кожний позитивний випадок знайти негативний, що засвiдчує

розбiжнiсть мiж сутнiстю та формою.Третя таблиця - ступенiв,

чи порiвнянь. Вона дає дослiдниковi ступенi залежностi наяв-

ностi вiдповiдної властивостi вiд iнших властивостей. Мате-

матичний аналiз ступенiв залежностi одних властивостей вiд

iнших у багатьох випадках дозволяє вiдкрити залежностi та

закономiрностi, якi при їх подальшому вивченнi, при їх пода-

льшiй математизацiї можна зафiксувати у формi строгої мате-

матичної конструкцiї - закона науки. Закони науки вiдобра-

жають математично сформульоване вiдношення причин та наслiд-

кiв, знаючи якi, можна успiшно використовувати природу у

людських потребах.

Пiзнання природи, констатує Бекон, суттєво

вiдрiзняється вiд пiзнання людини, чи антропологiчного

пiзнання. Антропологiя розглядає людину як окрему одиницю та

члена суспiльства. В останньому випадку таке знання складає

полiтику. Наука про людину подiляється на науку про тiло -

фiзiологiю та науку про душу - психологiю. Хоча душа, на

думку Бекона, має матерiальну основу, але її неможливо вив-

чати засобами математики, бо вiдношення причин та наслiдкiв

процесiв у душi не пiдкорюється кiлькiсним властивостям.

Причину такого непiдкорення Бекону не вдалося виявити, тому

вiн визнавав, що дану проблему повинна вирiшити майбутня на-

ука.

4.1.2 Рене Декарт.

Рене Декарт (1596-1650) знаменує сформованiсть

фiлософiї Нового часу. Найбiльш вiдомими його творами є:

'Правила для керування розуму', 'Мiркування про метод',

'Мiркування про першу фiлософiю', 'Начала фiлософiї'.

Декарт - автор ряду дослiджень, що стосуються рiзних

сфер пiзнання. Його науковi пошуки приводять до закладення

основ геометричної оптики. Вiн створює анатомiчну схему

людського ока. Саме Декарт висунув iдею умовного рефлексу та

створює модель рефлекторної дуги нервової дiяльностi. Заслу-

ги Декарта у створеннi сучасної математики значнi та добре

вiдомi.

Декарт пiдтримує антисхоластичну спрямованнiсть

фiлософiї Ф.Бекона. Однак, вiн не може погодитись з Беконом

у оцiнцi дедукцiї як методу пiзнання. Декарт значну увагу

придiляв математичним дослiдженням, а, як вiдомо, математика

будується i розвивається насамперед у формi дедуктивної

системи знання. Тому, визнаючи наявнiсть вказаних Беконом

'iдолiв', Декарт звертає увагу на проблему спрямованностi

емпiричного пiзнання, iндукцiї. Вiн знаходить докази тези,

що здiйснення iндуктивного пiзнання, експерименту вiдбу-

вається тiльки пiсля попереднього планування дiй. А попе-

реднє планування дiй у своєму кiнцевому результатi має буду-

ватися завдяки використанню загальних положень як вихiдних

для думки, тобто шляхом дедукцiї. Таким чином, iндукцiї без

попередньо здiйсненої дедукцiї бути не може. Однак, дедук-

тивному мисленню завжди загрожують 'iдоли'. Дану проблему

Декарт вирiшує, запропонувавши сумнiв у виглядi методо-

логiчної процедури.

Декартовий методологiчний сумнiв, або 'критика усiх

визначень', будується не як абсолютний скепсис, заперечення

визначень взагалi, а як шлях, засiб уникнення помилок. Пер-

винну форму iстини Бекон вбачає у чуттях, в емпiричностi.

Для Декарта це - помилкова точка зору, вiн перераховує ви-

падки, коли чуття вводять людей в оману i робить висновок,

що неможливо вiрити тим засобам пiзнання, якi 'хоча б один

раз обманювали нас'. Таким чином, нi авторитет та здiйснена

з його допомогою дедукцiя, анi наш досвiд та здiйснена з йо-

го допомогою iндукцiя, не можуть бути визнанi як науковий

метод. Тому Р.Декарт ставить питання про досягнення

достовiрностi знання самого по собi, впевненостi в iстинi,

яка повинна бути вихiдною посилкою i тому сама не може опи-

ратися на iншi посилки. Таку достовiрнiсть вiн знаходить у

мисленнi. 'Якщо ми вiдкинемо та проголосимо помилковим усе,

у чому хоч трохи можемо сумнiватися, то ми не можемо

сумнiватися лише у тому, що здатнiсть мислити свiдчить про

iснування. Бо буде абсурдом вважати, що мислячи про самого

себе, можна заперечувати факт iснування думки про власне

iснування. Думка, яка заперечує iснування самої себе, не

варта нiякої уваги. Тому факт, який висловлюється у сло-

вах:'мислю, отже iсную', найдостовiрнiший iз усiх, якi перед

кожним, хто фiлософствує, виявляються'.

Математика, основу якої складають iдеальнi конструкцiї,

досягає найвищого ступеня ймовiрностi. В порiвняннi з iншими

науками математика найменше залежить вiд зовнiшньої реаль-

ностi i найбiльше - вiд мислячого Я. Тому саме математика

найкраще вiдповiдає принциповi достовiрностi знання. А на-

явнi в математицi аксiоми можна завжди обгрунтувати принци-

пом достовiрностi знання самого по собi. Однак, математика -

наука, що будується шляхом дедуктивної форми думки. Вiдкритi

Ф.Беконом 'iдоли' свiдчать про наявнiсть недолiкiв у де-

дукцiї. Враховуючи цю обставину, Р.Декарт пропонує метод

рацiональної дедукцiї, котрий повинен узгоджуватися з чотир-

ма вимогами: 1) припускати у якостi достовiрних такi поло-

ження, котрi уявляються розумовi чiткими та ясними, не вик-

ликають сумнiвiв у своїй iстинностi; 2) роздiляти кожну

складну проблему, задачу, на складовi частини, пiдпроблеми

чи задачi; 3) поступово здiйснювати перехiд вiд доведеного

до недоведеного; 4) не робити нiяких прогалин у логiчному

ланцюжку дослiдження. Принцип методологiчного сумнiву та

рацiональна дедукцiя повиннi допомогти у подоланнi недолiкiв

простої дедукцiї, разом з цим вирiшуючи проблему 'першої

iндукцiї', яку без попередньої дедукцiї здiйснити неможливо.

Однак, при цьому постає проблема 'першої дедукцiї' - звiдки

взялися першi загальнi поняття, котрими користується думка?

На це питання Декарт вiдповiдає тезою про наявнiсть вродже-

них iдей.

Обгрунтування iснування вроджених iдей Декарт знаходить

в своїх фiзiологiчних дослiдженнях. Здiйснивши велику

кiлькiсть дослiдiв експериментального характеру над рiзними

тваринами, вiдкривши факт скорочення м'язiв (частiше за все

цей дослiд повторюють на лапках жаби, капнувши кислотою на

свiжий зрiз) частини тiла, вiдокремленої вiд цiлого тiла,

вiн робить висновок, що в кожному тiлi є iдея руху самого по

собi. Скорочення лапки тварини при подразненнi її кислотою

припиняється через деякий час, що, на думку Декарта,

свiдчить про вiдокремлення iдеї вiд тiла. Вбита тварина -

вже не жива, але iдея руху може в нiй перебувати. Зовнiшньо

частина тiла ще не змiнилася, але може й не рухатися при

подразненнi, отже iдея це тiло iже полишила. Таким чином,

iдеї можуть бути i не бути в тiлi, а тiло iснує без явних

змiн. Живого тiла без iдеї не iснує, а це свiдчить, що живi

тiла народжуються з iдеями. Дослiдження руху iдей в тiлах

живих iстот привели до створення Декартом класичної схеми

замкнутої рефлекторної дуги. Дана модель описує систему реф-

лексiв, котрi виявляють себе у зовнiшнiх формах руху живих

тiл.

Вiдкриття можливостi iснування iдеї на протязi деякого

часу у мертвому тiлi та можливостi зникнення iдеї iз мертво-

го тiла при вiдсутностi наочно фiксованих змiн у ньому спря-

мували думку Декарта на шлях вчення про дуалiзм душi i тiла.

Розвиваючи цю тезу, вiн робить висновок про iснування неза-

лежних одна вiд другої двох субстанцiй свiту. Субстанцiя, що

виявляє себе у рiзних просторових властивостях - матерiя, та

субстанцiя, що не має просторових форм виявлення - мислення.

Цi субстанцiї можуть єднатися, утворюючи живi органiзми, чи

iснувати окремо, утворюючи свiт фiзичних тiл та свiт вiльно-

го духу - божественний свiт. Найдовершенiшою формою буття є

Бог, який iснує сам iз себе, є причиною самого себе.

Субстанцiя свiту, що iснує просторово - матерiя, не мо-

же наповнювати простiр, iснуючи нерухомо. Вона завжди у

русi, що зобов'язує нас заперечувати теорiю атомарної будови

свiту, бо iнакше ми повиннi визнати нерухомi частинки - най-

меншi та неподiльнi елементи буття (атоми). Рух кожного тiла

(Декарт розглядає тiла лише механiстично) вiдбувається з

причин, якi лежать за межами даного тiла. Вiтрильник ру-

хається завдяки дiї вiтру, завдяки течiї рухається водяний

млин, ядро вилiтає з гармати завдяки згоранню пороху тощо.

Користуючись даним принципом, вiн заперечує можливiсть iсну-

вання порожнечi. Декарт ставить питання про перший поштовх,

котрий надав рух усiм тiлам. Суб'єктом цього поштовху вiн

визнає Бога.

Дуалiзм Декарта зробив можливим двоїсте тлумачення його

вчення, котре швидко розповсюдилося та знайшло багатьох

послiдовникiв у Європi.

4.1.3 Томас Гоббс.

Класичний представник англiйської фiлософiї перiоду

англiйської буржуазної революцiї Томас Гоббс (1588-1688)

послiдовно розробляє систему рацiоналiстичної фiлософiї, яка

охоплює не тiльки вчення про буття, пiзнання, а й вчення про

суспiльство, державу.

Своє вчення про рацiональнiсть пiзнання вiн виклав у

працi 'Про тiло' (1655), де обгрунтував тезу про чуття як

початкову стадiю пiзнання. Вiн вбачає мету пiзнання в

рацiональному осягненнi сутностi, причин явищ. Визнання

рацiонального методу обгрунтовується ним посиланнями на

досягнення механiстичного природознавства у Європi. Широко

застосовуючи факти з iсторiї нової науки, Гоббс доводить, що

тiльки опираючись на розум, систематичне мислення, можна

досягти iстини. Саме Гоббс висуває тезу про надуманнiсть те-

орiї двох iстин (вiри та розуму) i проголошує наявнiсть лише

однiєї - iстини розуму, науки. Поняття iстини визначається

ним як властивiсть наших знань бути вiдповiдними власти-

востям речей. Вiн стверджує, що iстина - це властивiсть на-

ших суджень, i заперечує визначення iстини як властивостi

об'єктiв. Тому нi чуття, нi вроджена iнтуїцiя, анi одкровен-

ня не можуть бути iстинними, якщо вони данi не у формах суд-

ження про свiт.

Гоббс на вiдмiну вiд Декарта, який ототожнював матерiю

з розповсюдженнiстю, робить висновок, що розповсюдженнiсть,

простiр є властивiстю матерiальностi взагалi, а не тiла зок-

рема. Такими властивостями, чи акциденцiями, є рух, спокiй,

колiр та ряд iнших. Доказом факту, що простiр є властивiстю

матерiї, а не тiла, вiн вважає здатнiсть тiла змiнювати свою

форму. Ця мiнливiсть фiксується по вiдношенню до незалежного

простору, а вiдповiдно до цього, простiр не може бути

властивiстю тiла, це незалежна вiд тiла акциденцiя.

Вiдправною позицiєю мiркувань Гоббса про суспiльство та

державу є поняття 'природний стан людей'. Введення даного

поняття дозволило фiлософiї створити першу абстрактно-iде-

альну модель суспiльства, яку можна було використовувати у

виглядi порiвняльного еталону для фiксацiї подiбностей та

вiдмiнностей мiж рiзними станами суспiльства, державами i

т.п. Природний стан людей охарактеризовано у Гоббса як мож-

ливiсть одних людей перешкоджати у досягненнi своїх цiлей

iншим людям. Саме таке положення осiб, якi здатнi ставити

перед собою цiлi та дiяти, їх досягаючи, призводить до при-

родної скритої вiйни мiж усiма людьми. Вихiд з неї було

знайдено у органiзацiї суспiльства. Однак суспiльство може

iснувати лише на спiвпаданнi iнтересiв людей. А це може бути

досягнуте лише на шляху домовленностi, котра є штучною та

формальною. Таким чином, людям був потрiбен механiзм забез-

печення виконання таких домовленностей. Ним стала суспiльна

влада, володарi. Влада здатна iснувати лише за умови вiдмови

людей вiд права повного володiння собою. Саме таким чином на

мiсце природних законiв через утворення держави вводяться

закони штучнi, суспiльнi.

Гоббс вирiзняє три типи держави: 1) влада-зiбрання i

кожний громадянин має право голосувати (демократiя); 2) вла-

да зiбрання, але лише деякi мають право голосувати (аристок-

ратiя); 3) верховна влада тiльки у одного (монархiя).

4.1.4 П'єр Гассендi.

Сучасник Р.Декарта П'єр Гассендi (1592-1655) у 40-х ро-

ках XYII столiття першим розпочав вiдкриту полемiку з кар-

тезiанством. Його працi: 'Метафiзичне дослiдження проти Де-

карта', 'Метафiзичне дослiдження, чи Сумнiв i заперечення

проти метафiзики Декарта' спрямованi проти тез про фундамен-

тальнiсть принципу 'методологiчного сумнiву' та

'достовiрностi мислячого Я'.

Гассендi доводить, що не тiльки мислення, а й кожна дiя

людини може бути прийнята у якостi вихiдної достовiрностi,

якщо результати дiї спiвпадають з планованими. Розвиваючи

своє поняття дiяльностi, вiн робить висновок, що думка про

самого себе без зовнiшнього об'єкта, без вiдношення до нього

як зовнiшнього, просто неможлива. Треба вiднестися до себе

не як до Я, а як до не-Я, щоб мислити про себе. Таким чином,

самодостовiрностi свого мислення бути не може, бо ми мислимо

себе як не-Я, як щось зовнiшнє, хоча даємо йому iм'я 'Я'.

Достовiрнiсть нашого мислення, таким чином, здобувається пе-

реведенням свого Я в не-Я. Я маю план зробити цю рiч. Роблю

її, вона постає передi мною, i тiльки тодi Я переконуюся в

достовiрностi своїх думок, якщо не-Я спiвпадає з моїми пла-

нами. Отже, нiякi вродженi iдеї не здатнi стати основою

рацiонального мислення. Рацiональнiсть досягається лише з

досвiдом успiшної дiяльностi.

Гассендi розробляє послiдовну систему сенсуалiстського

вчення про пiзнання. Основу цього вчення складає переконання

незаперечностi iндуктивiстської гносеологiї, яка визнає ви-

никнення загальних понять шляхом узагальнення одиничних явищ.

Користуючись даною гносеологiєю, вiн розробляє

вiдповiдне вчення про будову свiту, котре зводиться до до-

казiв атомiстичної будови навколишнього свiту. Пропаганда

античної атомiстики, розгорнута Гассендi, його астрономiчнi

спостереження, працi з iсторiї науки мали велике значення

для формування природознавства XYII ст.

4.1.5 Картезiанство.

Картезiанство складається з багатьох напрямкiв та течiй

фiлософiї другої половини XYII ст., серед яких можна знайти

навiть взаємовиключнi. Картезiанська фiлософiя (Картезiй -

латиною Декарт) саме у Декарта вбачає свої витоки.

Найбiльш вiдомим картезiанцем, як правило, визнають

Нiколо Мальбранша (1638-1715). Керуючись принципом дуалiзму

душi та тiла, вiн розвиває тезу Декарта про надприродну при-

чину першого поштовху матерiї до вчення про неможливiсть

iснування природних причин. В кожному конкретному випадку

спостереження дiй та наслiдкiв, при систематичному

дослiдженнi конкретного явища ми не здатнi виявити кiнцевої

природної причини. Причина iснує, а виявити її - можливостi

немає. Таким чином, слiд визнати, що причини мають надпри-

родний характер - божественний. Розглядаючи тi чи iншi

властивостi речей, вiн дiйшов висновку, що властивiсть не

iснує як частина чогось, вона народжується, утворюється саме

тодi, коли ми її фiксуємо (як правило, це виявляється у

взаємодiї предметiв). Нiж сам по собi не має властивостi

рiзати, вiн рiже саме тодi, коли ми залучаємо його до

вiдповiдної взаємодiї предметiв. Отже, причиннiсть виникає

кожного разу по новому, тобто утворюється. А якщо вона утво-

рюється, то слiд визнати, що є суб'єкт її створення. Таким

суб'єктом Мальбранш визнає Бога.

Вiдповiдним чином будується вчення Мальбранша про

пiзнання. Вiн видiляє три типи пiзнавальних здiбностей:

чуттєве пiзнання, пам'ять та уява, чистий розум. Видiляє вiн

i чотири шляхи пiзнання: безпосередньо через речi; через

iдеї речей; через внутрiшнє чуття; через уяву або аналогiю.

Оскiльки цiлями пiзнання визнається знання причин рiзних

наслiдкiв (а кiнцевою причиною є Бог), то людина не здатна

знати речi повнiстю, як не здатна знати Бога у всiй повнотi.

Таким чином, людськi знання не можуть бути копiями речей,

знання виявляють себе у виглядi абстрактних уявлень про

свiт. Найкращою ж формою уявлень про свiт є знання iдеї тiєї

чи iншої речi, як вчив про це ще Платон. Носiєм усiх iдей є

Бог. Таким чином, якщо ми маємо тi чи iншi iдеї, то вони

надходять до нас вiд Бога.

Неоднорiднiсть картезiанства найкраще виявляється на

постатi Блеза Паскаля (1623-1662), одного з творцiв науки

Нового часу. Двоїстiсть природи людини розповсюджується

Паскалем на рiзноманiтнi прояви суспiльних явищ. Людина є

поєднанням душа тi тiла. Мораль - поєднання доброго та зло-

го. Полiтика - закону та беззаконня.Однак, ця дуалiстичнiсть

є причиною нашої нездатностi до пiзнання свiту таким, яким

вiн є. Усе буття, починаючись iз чогось кiнцевого, має

нескiнченну багатоманiтнiсть проявiв, яку не спроможний охо-

пити нiхто iз просторово та часом обмежених, окрiм творця

свiту. Iснування для нас людей, незалежних субстанцiй, якi

можуть бути лише єднанням духовної та матерiальної (не

пiдкореної законам простору та пiдкореної законам простору

субстанцiї) субстанцiї накладає вiдповiдне обмеження - ми

сприймаємо матерiальнi речi у формах духовностi, а духовнi

речi - у виглядi матерiальностi. Це робить людину безпорад-

ною перед свiтом, бо такi нашi знання вже за своїми визна-

ченнями не вiдповiдають дiйсному положенню.

Паскаль вiдомий серед природознавцiв як видатний мате-

матик, фiзик, працi з гiдростатики та обчислення

ймовiрностей якого увiйшли до золотого фонду класичної нау-

ки. Однак, саме цi працi надихнули Паскаля на висновок про

обмеженнiсть рацiоналiстичної методологiї. Його математичнi

дослiдження дозволили вiдкрити парадоксальнiсть мiж проявами

реальностi та можливостями математики в їх охопленнi.

Дослiдження конкретного предмета вiдкриває необмежену множи-

ну iнших предметiв (свiтiв), якi складають цей взятий для

вивчення предмет. Однак, кожен iз предметiв, що входить у

структуру першого, взятого для дослiдження, являє нам новий

свiт необмежених властивостей, об'єктiв, структур. Таким чи-

ном, ми маємо справу з множиною, котра складається з

нескiнченної кiлькостi елементiв, кожен з яких має свою

нескiнченну кiлькiсть елементiв, тобто рiвний множинi,

пiдмножиною якої є вiн. З точки зору математики дане вiдно-

шення дорiвнює нулю, але кожна неупереджена людина бачить,

що перед цiєю парадоксальнiстю свiту саме математика нуль, а

не свiт з його властивостями.

Обмеживши пiзнавальнi можливостi еталона наукового

пiзнання (а саме таким була в тi часи математика), Паскаль

вказує на обмеженнiсть також i чуттєвого пiзнання. Таким чи-

ном, нi рацiоналiзм, анi емпiризм не здатнi задовiльнити на-

ше прагнення пiзнати свiт; мислення та розум лише використо-

вують закладенi в нас iз народження фундаментальнi iдеї

(Паскаль тут посилається на Декарта). Розглядаючи цi фунда-

ментальнi поняття за допомогою того чи iншого наукового ме-

тоду, ми переконаємося, що рацiональних доказiв їх iстин-

ностi не iснує, а є лише вiра, котра спрямовує нашi думки та

дiї на використання iдей. Таким чином, основою буття людини

в свiтi є усвiдомлення свого єднання з Богом, вiра, а не

мислення чи розум, iррацiональне, а не рацiональне.

Здатнiсть єднатися з Богом дана кожному конкретному

iндивiдовi по-рiзному, це мiстичний процес, який вiдбу-

вається в людському серцi, початок цього процесу лежить в

любовi до Бога.

4.2 Розвиток сенсуалiстичної фiлософiї.

4.2.1 Джон Локк.

Джон Локк (1632-1704) вiдомий як творець класичного

сенсуалiзму, творець трактату 'Досвiд про людський розум'

(1690). За своєю спрямованнiстю фiлософiя Локка має антиде-

картiвське направлення.

Локку першому вдалося довести, що мислення загального

грунтується на чуттєвому сприйняттi сущого та сутностi, що

знання загального та iстина побудованi на досвiдi.

Сенсуалiзм у теорiї пiзнання Локка тiсно пов'язаний з мето-

дологiчним емпiризмом: вiн визнає роль розуму, однак обмежує

його значення. Функцiя розуму полягає, за Локком, в комбiну-

ваннi емпiрично створених суджень. Ним заперечується iсну-

вання 'вроджених iдей' i стверджується поняття 'рефлексу'.

Продуктивним методом створення наукових знань визнається

iндуктивний метод Декарта.

Душа людини (мислення),на думку Локка, позбавлена врод-

жених iдеальних структур, iдей, понять, принципiв. Вiн про-

голошує душу 'чистим аркушом', на який лише досвiд накладає

свої письмена.

Локк розумiє досвiд насамперед як вплив речей навко-

лишнього свiту на нас, на нашi чуття. Разом iз цим ним

видiляється досвiд внутрiшнiй - як дiяльнiсть душi, думки.

Iдеї, якi виникають через зовнiшнiй досвiд, вiн називає

чуттєвими; iдеї, якi виникають iз внутрiшнього досвiду -

рефлексiями. Як зовнiшнiй, так i внутрiшнiй досвiд приводять

до виникнення лише простих iдей: про наявнiсть чи

вiдсутнiсть чогось, властивостей твердого чи м'якого, ко-

рисного чи шкiдливого тощо. Для виникнення загальних iдей

потрiбнi мiркування. Однак, мiркування не являють собою сут-

ностi душi, бо душа може iснувати i без мiркувань (у тварин,

комах). Мiркування - це певна властивiсть людської душi, то-

му їх не можна визнати первинними, як це вважав Декарт.

Складнi iдеї, як, наприклад, поняття субстанцiї, виникають

на базi сприйняття сукупностi таких простих iдей, як вага,

форма, колiр тощо. Сукупностi простих iдей повторюються,

внаслiдок чого виникає уявлення про щось таке, що є носiєм

цих iдей.

Локк запропонував подiл якостей на первиннi та вто-

риннi, уявлення про якi виникають на пiдставi зовнiшнього

досвiду. Первиннi якостi виникають через вплив на нашi орга-

ни чуття об'єктiв з рiзноманiтними властивостями. Вони

свiдчать про рiзноманiтнiсть свiту. Такими визнаються

просторовi властивостi, маса, рух тощо. Уявлення про вто-

риннi якостi виникають внаслiдок рiзноманiтностi наших ор-

ганiв чуттiв: смак, колiр, запах, звук тощо. Цi властивостi

iснують лише для нашої свiдомостi, наших почуттiв. Проблема

вирiзнення первинних i вторинних якостей визнається Локком

як найважливiша для фiлософiї, науки, бо якщо першi є реаль-

ними сутностями свiту, то другi - лише номiнальними, а люди

часто не бачать рiзницi мiж ними i приписують дiйсностi такi

властивостi, котрих реально не iснує.

Вiдмiннiсть реальних i номiнальних сутностей спрямовує

думку Локка на перегляд iснуючих класифiкацiй буття, тра-

дицiйних принципiв створення таких класифiкацiй. Згiдно з

Локком, реально iснують лише iндивiдуальнi об'єкти як носiї

властивостей. Тому рiзноманiтнi роди, види, класи, групи

визнаються лише номiнальними поняттями, що фiксують

властивiсть рiзних речей бути схожими. Разом iз тим,

схожiсть не можна визнати суттєвою ознакою, бо це є

номiнальне визначення, котре не завжди вiдповiдає реальним

властивостям речей.

Локк вiдрiзняє два ступенi знання: правдоподiбне та

беззаперечне. Беззаперечне знання є продуктом мислення,

мiркування. Воно не може бути отримане шляхом безпосередньо-

го зовнiшнього досвiду. Правдоподiбне - продукт безпосе-

реднього емпiричного досвiду. Таке знання дає вiдповiдну

думку, яка ще не пройшла процедури мiркування, порiвняння з

iншими думками. Саме беззаперечне знання має наукове значен-

ня. Це знання має три стадiї: спекулятивну (iнтуїтивну, кот-

ра опирається на узагальнююче мислення внутрiшнього

досвiду); демонстративну (така, що є мiркуваннями над даними

зовнiшнього досвiду); чуттєву (яка керується уявленнями без-

посереднього чуття).

Поширення сенсуалiстської методологiї Локком на пiзнан-

ня суспiльних явищ дозволяє внести змiни у поняття 'природ-

ного стану людей', котре запропонував Гоббс. Локк стверджує,

що природний стан - це не вiйна усiх проти всiх, а стан

рiвностi мiж людьми, що забезпечується необмеженою свободою

особи робити iз собою та своїм майном все, що завгодно. Об-

меження накладається лише на право обмежувати свободу iншої

людини. Тому i влада, котра дається суспiльною угодою воло-

даревi, не є абсолютною. Вона завжди обмежена - iнодi бiль-

ше, iнодi менше, - природними законами. Таке поняття природ-

ного стану людей дозволяє створити поняття доцiльностi роз-

подiлу влади, яке стало базовим для усiх сучасних демокра-

тичних конституцiй, на 'законодавчу', 'виконавчу' та 'феде-

ральну'. Вiдношення мiж ними будуються на системi противаг,

обумовлених суспiльною угодою обмежень однiєї влади iншою. В

основi угоди лежить право обох сторiн, у випадку невиконання

тих чи iнших положень, розiрвати її.

Фiлософiя Локка настiльки вплинула на свiтогляд

англiйцiв, що сьогоднi часто вказують: 'для англiйцiв

висновки, побудованi на спостереженнi емпiрiї, означають те

саме, що i фiлософствування'. Для свiтової фiлософської дум-

ки вплив Локка визначається тим, що пiсля нього фiлософiя,

вiдокремлена вiд здорового глузду, котрий спирається на данi

чуттiв, визнається схоластичною i не вартою уваги.

4.2.2 Фiлософiя Джона Толанда.

Учень та послiдовник Д.Локка, Д.Толанд (1670-1722) про-

довжив та поглибив критику релiгiї з позицiй деїзму та ма-

терiалiзму, сприяв подальшому розвитковi вiльнодумства. У

своїх антирелiгiйних виступах вiн критикував релiгiйне не-

терпiння, вiдкидав iдею безсмерття душi, потойбiчного життя.

Основою походження релiгiйних вiрувань Толанд вважав хибнi

уявлення про душу як самостiйне нематерiальне начало. В

основних фiлософських творах - 'Листи до Серени' (1704),

'Пантеїстикон' (1720) - Толанд розвинув матерiалiзм i набли-

зився до атеїзму, хоча залишився в цiлому в межах деїзму.

Матерiалiзм Толанда примикав до вчення Б.Спiнози. У

Всесвiтi iснує тiльки одна матерiя, вважав вiн. Вона є

вiчною, нiким не створеною, керується об'єктивними законами,

складається з елементарних частинок. Порожнечi не iснує.

Всесвiт єдиний, нескiнченний i складається з безлiчi свiтiв,

являє собою систему вихорiв або коловоротiв матерiї.

Значення фiлософiї Толанда у розвитку матерiалiзму по-

лягало в тому, що вiн, визнаючи рух атрибутом матерiї, почав

долати обмеженнiсть метафiзичного тлумачення руху. Поза ру-

хом, на його думку, матерiя позбавляється будь-яких якостей.

Вiд руху залежать форми усiх тiлесних iстот, їх народження,

розвиток та загибель. При цьому Толанд не зводив усi форми

руху до механiчного, розумiючи його бiльш широко - як за-

гальну внутрiшню активнiсть матерiї. Внутрiшня активнiсть є

джерелом i механiчного руху як просторового перемiщення, яке

є лише окремим випадком руху. Необхiдно мати на увазi

розбiжнiсть мiж внутрiшньою енергiєю, саморухом або суттєвою

активнiстю будь-якої матерiї i тими просторовими рухами або

перемiщеннями, котрi являють собою лише рiзноманiтнi мо-

дифiкацiї суттєвої активностi. Тут Толанд пiдходить до проб-

леми саморуху матерiї, але його вченню бракувало iдеї само-

розвитку. В процесi руху, за Толандом, нiчого нового не ви-

никає, рух у Всесвiтi - круговорот.

Виходячи з розумiння внутрiшньої активностi матерiї,

Толанд критикував iдеї духовної субстанцiї та нематерiальної

душi.

Радикальним чином розв'язував Толанд питання про

спiввiдношення вiри та розуму. Вiн не тiльки проголошував

первиннiсть розуму перд вiрою, як це робив, наприклад, Локк,

але й намагався довести, що 'iстинна вiра' нiчим принципово

не вiдрiзняється вiд знання, оскiльки передбачає розумiння.

Проте, якщо вiра є знанням, то 'розум бiльш важливий, анiж

одкровення'. I хоча Толанд заперечував висновок, що таке по-

няття вiри робить непотрiбним одкровення, не важко помiтити,

що фiлософ, насправдi, приходив до заперечення значення вiри

i одкровення, проголошуючи безумовний прiоритет розуму.

Матерiалiзм Толанда та його критика релiгiї мали знач-

ний вплив не тiльки в Англiї, а й у Францiї - на французьких

матерiалiстiв XYIII ст.

4.2.3 Джордж Берклi.

Джордж Берклi (1684-1753) послiдовно дослiджує можли-

востi чуттєвого пiзнання дiйсностi, наслiдуючи головнi прин-

ципи фiлософiї Локка, але, разом з тим, висвiтлюючи слабкi

мiсця сенсуалiзму матерiалiстичного. На основi роздумiв про

властивостi субстанцiї як носiя властивостей речей Берклi

робить висновок, що субстанцiя принципово не дана чуттям.

Натомiсть вiн схиляється до думки, що саме людськi чуття

виступають основою, субстанцiєю речей, якi сприймаються як

сукупнiсть рiзних властивостей. У своїй першiй працi 'Досвiд

нової теорiї зору', спираючись на науковi дослiдження роботи

ока, оптичнi пояснення процесу бачення, Берклi робить висно-

вок, що людське око принципово не здатне щось бачити без

вiдповiдних iдей речей. У працi 'Трактат про принципи людсь-

кого знання' Берклi робить остаточний висновок, що

субстанцiєю може бути лише дух, чи суб'єкт, котрий сприймає

чуття. Щоб довести це, вiн використовує аналiз рiзних

чуттєвих властивостей людини i стверджує, що чуттєве сприй-

няття кольорiв, руху, смаку, форм речей неможливе без

вiдповiдних iдей, котрi повиннi бути наявними до самого

сприйняття речi, чи виникати водночас iз чуттями. Вказуючи

на суперечливiсть ситуацiї, коли iдея може iснувати до

сприйняття речей (бо мати iдею фактично означає наявнiсть

чуттєвого сприйняття), Берклi проголошує помилковою думку

про можливiсть iснування матерiальної, немислячої субстанцiї.

Усi речi є лише 'комплексами наших чуттiв'. Їх iснуван-

ня можливе виключно завдяки нашiй свiдомостi. Тому для

Берклi важливо вирiшити проблему, звiдки цi 'iдеї' виникають

у наших думках. Дане питання наштовхує Берклi на не-

обхiднiсть обмеження абсолютностi створеної ним фiлософської

позицiї суб'єктивного iдеалiзму вченням рацiоналiстичного

порядку про свiт як результат однiєї верховної духовної при-

чини - Бога.

Вiдповiдним чином визначає Берклi змiст природознавства

як неадекватного пiзнання створеного Богом. Визнаючи, що

єдиною причиною рiзних явищ можна назвати лише дух, Берклi

стверджує лише теологiчну мудрiсть та iстину. Аналiз

вихiдних понять природознавства (причиннiсть, рух, сила,

простiр i час) Берклi пiдсумовує твердженням, що поняття

'причина' емпiрично нiяк не доводиться. Ми лише користуємося

поняттям про причину як iдеєю причини, а не вiдкриваємо та-

кого феномену поза суб'єктом, бо для доведення природничона-

уковим чином слiд послiдовно перевiрити усi можливi варiанти

причин, чого нiхто нiколи не робив. Поняття простору i часу

Берклi визнає у випадку узгодження досвiду суб'єкта про

рiзнi вiдчуття: однi пiсля iнших, однi поряд з iншими.

Намагання Берклi уникнути солiпсизму (визнання єдиною

реальнiстю свiдомостi суб'єкта, уявою котрої є свiт) було

нездiйсненним при збереженнi створених ним фiлософських по-

зицiй. Тому наприкiнцi свого життя Берклi починає тяжiти до

класичного об'єктивного iдеалiзму, взiрцем котрого вiн виз-

навав Платона.

4.2.4 Давид Юм.

Давид Юм (1711-1776) продовжує лiнiю англiйської школи

сенсуалiзму. На вiдмiну вiд Локка (котрий вбачав джерело на-

ших чуттiв у реальностi поза суб'єктом) та Берклi (який вба-

чав джерело наших чуттiв у духовi, або у божествi), Юм вва-

жає, що неможливо довести остаточно нi точку зору першого,

нi точку зору другого фiлософа.

Юм робить спробу керуватися лише тим, що можна довести

емпiричним шляхом, вiдкидаючи гiпотетичнi тлумачення. Тому

вiн визначає, що людина може оперувати лише змiстом наших

чуттiв, а не поняттям про їх субстанцiю. Нашi сприйняття

свiту не дають можливостi довести нi його iснування, нi його

вiдсутностi. Така агностична позицiя обгрунтовується у вiдо-

мих творах Д.Юма 'Трактат про людську природу' (1738),

'Дослiдження людського розуму' (1751) та iн. Усi 'духовнi

сприйняття' ним роздiляються на два рiзновиди: перший охоп-

лює бiльш сильнi i визначається термiном 'враження', якi

дiють при баченнi, тактильному вiдчуттi тощо; другий - iдеї

(уявлення), котрi визнаються ним менш сильними i точними.

Усi нашi iдеї чи враження являють собою копiї чуттєвих

комбiнацiй. Визнаючи за думкою лише здатнiсть роздiляти та

об'єднувати, Юм стоїть на позицiях чiтко окресленого

сенсуалiзму.

Керуючись позицiєю Локка, Юм вирiзнює чуття, якi утво-

рюються рiзними чуттєвими органами, на вiдмiну вiд вражень,

котрi є певним результатом внутрiшнього стану суб'єкта. Ро-

зум сам по собi не здатен нiчого додати до вражень, вiн лише

роздiляє або об'єднує їх. Юм визнає досвiд найголовнiшою

складовою пiзнання. Однак, досвiд у нього вiдноситься лише

до оволодiння нашої свiдомостi враженнями. Досвiд розгля-

дається ним як утворення схем суб'єктивних дiй розуму з

об'єднання чи роздiлення вражень.

Мiж враженнями та iдеями iснують три типи вiдношень: 1)

будуються на виявленнi подiбностей та вiдмiнностей; 2)

вiдбивають послiдовностi в просторових та часових визначен-

нях; 3) вiдношення причини та наслiдкiв. Саме третiй тип

розглядається Юмом як головний у природознавствi (досвiдi

побудови схем суб'єктивних дiй з образами природної реаль-

ностi). Дослiдження поняття 'причина' дозволяє Юму дати обг-

рунтування, що дане поняття не має пiд собою нiякого

емпiричного значення, окрiм фiксацiї послiдовностi явищ -

одне пiсля другого. Усi причини пояснюються ним як вiдношен-

ня просторового спiвiснування та часової послiдовностi. Тоб-

то, поняття 'причина' розглядається Юмом як похiдне вiд по-

нять 'час' та 'простiр'. Детально аналiзуючи конкретнi ви-

падки, Юм робить висновок, що мислення, розум не здатнi дати

кiнцевого визначення подiй, причин та наслiдкiв.

Фiксуючи своє вiдношення до попереднього наукового

пiзнання, до iсторiї фiлософiї, Юм вважає, що фiлософськi

системи, механiка є узагальненням досвiду суб'єкта в зручних

формах.

4.3 Розвиток рацiоналiстичної фiлософiї в Захiднiй

Європi.

4.3.1 Бенедикт Спiноза.

Рацiоналiзм, який сформувався в окремий напрямок пiд

впливом розповсюдження фiлософiї Р.Декарта, пiсля перiоду

послiдовної критики сенсуалiстами переживав етап кризового

стану.

Фiлософiя Бенедикта Спiнози (1632-1677) являє собою

вiдновлення рацiоналiстичної традицiї з урахуванням традицiй

емпiризму. Трактат 'Удосконалення розуму' (котрий не був

повнiстю завершений) та книга 'Засади фiлософiї Декарта'

Б.Спiнози звертали увагу фiлософiв на той факт, що поняття

'субстанцiя' за своєю сутнiстю позначає тi властивостi ре-

альностi, якi не данi чуттям принципово. Субстанцiональнiсть

не може бути вiднесена нi до якої з конкретних речей чи їх

сукупностi, бо усi речi є її виявленнями. Чуттєвiсть,

емпiрiя має справу лише з одиничними об'єктами, тому вона не

може осягнути субстанцiю, бо усi речi не можуть бути одразу

данi чуттям. Узагальненням простих iдей в одну складну (про

субстанцiю) неможливо створити поняття про такi якостi,

котрi не властивi жоднiй з конкретних речей, чи жоднiй з

простих iдей. Таким чином, поняття 'субстанцiя' при своєму

виникненнi повинно мати зовсiм iншу, неемпiричну природу.

Дане поняття визнається продуктом розуму, який створив по-

няття про те, що iснує саме по собi та виявляє тiльки саме

себе. Воно не потребує для свого виявлення iнших речей, з

яких повинно складатися. Розглядаючи питання про походження

даного поняття, Спiноза робить висновок, що змiстовно

'субстанцiя' не вiдрiзняється вiд поняття про Бога. З до-

казiв, якi вiдносяться до цього висновку, можна констатува-

ти, що Спiноза ототожнює Бога iз субстанцiєю.

Бог не стоїть тепер над природою, не є її творцем як

зовнiшня сила, а знаходиться прямо у природi як її iмманент-

на причина, властивiсть. Таке розумiння субстанцiї приводить

до вирiшення проблеми дуалiзму душi i тiла, котру поставив

Декарт. Протяжнiсть та мислення, якi в фiлософiї Декарта

визнаються незалежними одна вiд одної субстанцiями, злива-

ються у фiлософiї Спiнози в одну. А цi її властивостi - лише

два атрибути поряд iз багатьма iншими атрибутами (атрибут -

невiд'ємна властивiсть). Усi атрибути мають властивiсть бути

необмеженими сутностями, бо жодна окрема рiч чи явище не мо-

жуть iснувати без наявностi усiх атрибутiв. У протилежнiсть

субстанцiї та її атрибутам, якi носять характер безмежностi,

для опису обмежених одиничних об'єктiв Спiноза використовує

поняття 'модус' (те, що iснує за рахунок зовнiшнiх причин).

Iснування модусiв характеризується не тiльки обмеженнiстю

взагалi, а й мiнливiстю, рухомiстю у межах атрибутiв

субстанцiї (часу i простору). Вiдношення мiж субстанцiєю i

модусом являє собою вiдношення частини i цiлого. Субстанцiя

визначається здатнiстю творення, а модус - її продуктом, ут-

воренням, витвором субстанцiї.

Субстанцiя має внутрiшню властивiсть - необхiднiсть

свого iснування. Виявлення цiєї властивостi вiдбувається че-

рез мислення (атрибут субстанцiї). Мислення розглядається

Спiнозою як властивiсть тiла мати непросторовi атрибути.

Мислення саме по собi є атрибутом субстанцiї, котрий виявляє

себе не в кожному тiлi. Людина саме та просторова ор-

ганiзацiя субстанцiї, модус, яка здатна мати i непросторовий

атрибут - мислення. Доводячи iснування непросторових власти-

востей дiйсностi, Спiноза вказував, що рух тiла завжди

вiдбувається згiдно до вiдповiдної траекторiї. Просторово

нiякої траекторiї в свiтi ми не знайдемо, завжди бачитимемо

конкретне тiло, яке змiнилося у порiвняннi з попереднiм мо-

ментом. Об'єднавши у своїй головi цi моменти, ми самi ство-

римо просторово фiксовану траекторiю. Однак, для тiла, яке

рухалося, такої траекторiї просторово (матерiально) не

iснує, хоча тiло дiйсно рухається по траекторiї. Реальнiсть

iснування траекторiї (рух небесних свiтил та iнше), яка ра-

зом iз тим не iснує як тiлесне, просторове дане, свiдчить

про реальне iснування непросторового атрибуту субстанцiї.

Саме цю властивiсть Спiноза називає мисленням i вiдрiзняє її

вiд причини як тiлесної властивостi, вказуючи, що мислення

не причинне, а необхiдне. Необхiднiстю детермiнуються усi

процеси у свiтi. Кожний конкретний процес має свою причину,

лише субстанцiя має причину в собi самiй.

Домiнування необхiдностi у фiлософiї Спiнози розповсюд-

жується навiть на такi сфери буття, якi для усiх попереднiх

детермiнiстiв залишалися у полонi випадку, тобто у сферi

афектiв. Афект (вiдчуття) для Спiнози завжди є результатом

дiї зовнiшнiх предметiв на тiло чи виявленням дiї непросто-

рового атрибута. Тому гносеологiчна концепцiя Спiнози має

абсолютно рацiоналiстичне трактування. Вiн роздiляє пiзнання

на три ступенi: ступiнь iстини - досягається розумом без-

посередньо, незалежно вiд досвiду (математичнi аксiоми то-

що); ступiнь мiркувань розуму - вiдбувається опосередковано

за допомогою правил мислення (побудованих на певних

аксiомах, законах), вiн потребує доведень; ступiнь уявлення

- в основi лежать чуттєвi сприйняття навколишнього свiту.

Вирiшення Спiнозою етичної проблематики не вiдокрем-

люється вiд поняття субстанцiї (Бога). В центрi його уваги -

питання про можливiсть iснування в абсолютно детермiнованому

свiтi свободи. У розумiннi Спiнози субстанцiя - єдина основа

необхiдностi та свободи. Саме Бог (субстанцiя) - абсолютно

вiльний, бо все, що вiн здiйснює, витiкає з його власної не-

обхiдностi, з творiння ним необхiдностi. Необхiднiсть тво-

риться, а не iснує незалежно вiд акту творiння. Людина як

модус особливого роду має обмеження своєї волi у зовнiшнiх

обставинах. Однак, при використаннi цих зовнiшнiх обставин

для творiння, для досягнення людських цiлей свобода i не-

обхiднiсть не суперечать одне одному, а стають основою

взаємного iснування. Без необхiдностi, без врахування за-

конiв буття неможливо людинi виявити своє волiння. Сваволя

обставин позбавляє людину свободи волi, лише необхiднiсть

протiкання процесiв буття дозволяє виявити власну волю по

використанню цiєї необхiдностi людиною - свободу осо-

бистостi. Так Спiноза робить висновок, що свобода полягає у

пiзнаннi необхiдностi.

4.3.2 Готфрiд Вiльгельм Лейбнiц.

Готфрiд Вiльгельм Лейбнiц (1646-1716) уособлює заверше-

ний тип рацiоналiстичної фiлософiї. В його вченнi знайшла

своє мiсце як рацiоналiстична проблематика, так i проблема-

тика сенсуалiстичного та емпiристичного напрямкiв.

Ядром фiлософської концепцiї Лейбнiца є вчення про 'мо-

нади' - монадологiя. Монада розглядається як проста не-

подiльна духовна субстанцiя буття. Спираючись на вiдомi з

античної фiлософiї докази, Лейбнiц заперечує можливiсть

iснування єдиної субстанцiї, про яку вчив Спiноза. Лейбнiц

стверджує, що поняття єдиної субстанцiї заперечує можливiсть

iснування руху, мiнливостi буття. Тому вiн звертається до

нескiнченної множини субстанцiй - монад.

Монада - самодостатня одиниця буття, здатна до актив-

ностi, саморуху, дiяльностi. Монада - це проста субстанцiя.

Складна субстанцiя завжди залежна вiд простих, а тому склад-

не утворення взагалi не можна визнати субстанцiєю. Тому мо-

нади не змiнюються пiд впливом iнших монад, кожна з них є

самодостатньою, а тому являє собою самодостатнiй свiт, непо-

рушну гармонiю, котра є найсильнiшою у свiтi. Як найдовер-

шенiшi гармонiйнi утворення, монади i мiж собою мають єдине

вiдношення - 'гармонiю'. У випадку, коли в свiтi iснує двi

одинакових монади, слiд визнати, що вони будуть тотожнiми.

Таким чином, монади рiзняться за своїми якостями.

Монади мають три головних рiзновиди за ступенем свого

розвитку. Нижча форма характеризується 'перцепцiєю' (духовно

пасивною здатнiстю сприйняття). Вищi монади здатнi мати чут-

тя та чiткi уявлення. Їх Лейбнiц називає 'монадами-душами'.

Монади найвищого ступеня здатнi до 'аперцепцiї' (свiдомостi)

i їх називають 'монадами-духами'. Монади не мають просторо-

вих (фiзичних) властивостей, тому вони чуттєво не данi. Вони

данi лише розумовi. Чуттєво данi тiла є комбiнацiями монад,

якi вирiзняються тим, iз яких монад вони складаються. Людина

уособлює собою таку сукупнiсть монад, у якiй провiдну роль

вiдiграють монади, що здатнi усвiдомлювати. Об'єднання монад

є невипадковим, воно визначене 'завбаченою гармонiєю', котра

виявляє себе у самозмiнi монад узгоджено з iншими монадами.

Причини змiни монад можуть бути зовнiшнiми та внутрiшнiми.

Кожна з монад утримує в собi як минуле, так i майбутнє. Зав-

бачена гармонiя дозволяє стати наявними усiм якостям, котрi

маються в кожнiй з монад у невиявленiй формi.

Процес пiзнання, таким чином, розглядається Лейбнiцом

як розвиток здатностi до створення та усвiдомлення iдей. Вiн

заперечує iснування вроджених iдей, людина з народження має

лише деякi вродженi принципи (iнстинкти). Чуттєве пiзнання

ним розглядається як нижча ступiнь рацiонального пiзнання.

Знаменитий вираз 'немає нiчого в розумi, що не пройшло

ранiше через чуття' Лейбнiц доповнює положенням - 'крiм вит-

ворiв самого розуму'. Розум вiдкриває суттєве, необхiдне, а

чуття - випадкове, емпiричне. Тому i iстини бувають рiзними:

емпiричнi - iстини факту; розумовi - iстини теорiї. До iстин

розуму Лейбнiц вiдносить головнi положення математики та

логiки.

Математику i логiку Лейбнiц розглядає як головнi науки

розуму, котрi сповiщають людинi про свiт, не даний чуттєво.

Це науки про 'усi можливi свiти' (на вiдмiну вiд фiлософiї,

яка визначається ним як наука про цей дiйсний свiт).

4.3.3 Христiан Вольф.

Послiдовник Лейбнiца видатний нiмецький фiлософ

Христiан Вольф (1679-1754), котрий доопрацьовує лейбнiцiвсь-

ку фiлософiю до рiвня рацiоналiстичної схематичної доктрини,

створює завершену формальну фiлософiю здорового глузду на

базi уявлень про розум.

Свою фiлософiю Вольф розглядає як засiб досягнення за-

гального блаженства на пiдставi завбаченої гармонiї, котра

лежить у первиннiй основi буття усiх творiнь. Вважаючи, що

гармонiя свiту перебуває у абсолютно могутнiй iстотi (Бог),

котра створює свiт, керуючись логiчними принципами, Вольф

розробляє поняття про систему знання. В основу системи зак-

ладено вказаний теологiчний принцип. Вольф видiляє фiзичне

знання - про 'простi субстанцiї', рух i просторовi вiдношен-

ня тiл, якi пояснюються механiчними силами, розглядаються як

шляхи встановлення гармонiї. Видiляється ним наука 'пневма-

тологiя' - про дiяльнiсть духiв, математика - про причини

речей, етика, право, полiтика - про волю як властивiсть

душi, фiлософiя - про зв'язок усiх духовних i тiлесних сут-

ностей.

Займаючись систематичною формалiзацiєю та узгодженням

накопичених фiлософiєю знань, послiдовно даючи визначення

поняттям, якi не повиннi заперечувати однi одних, Вольф роз-

робляє принципи аксiоматичної побудови наукової теорiї. Данi

принципи стали помiтним поштовхом для розвитку природоз-

навства у XYIII ст.

4.4 Фiлософiя Просвiтництва.

4.4.1 Денi Дiдро.

Денi Дiдро (1713-1784) - автор вiдомих праць 'Думки про

пояснення природи', 'Розмова Д'Аламбера з Дiдро',

'Фiлософськi принципи матерiї та руху'. У своїх працях вiн

обгрунтовує принципи послiдовного матерiалiзму, згiдно яких

єдиною реальнiстю може бути лише матерiя i рух. У єдиний

процес еволюцiї свiту Дiдро вмiщує iснування людини,

суспiльства. Найбiльш вiдомою є дiяльнiсть Дiдро iз створен-

ня 'Енциклопедiї наук, мистецтв i ремесел', якiй вiн вiддав

бiльш як 20 рокiв життя.

Уся природа, згiдно поглядiв Дiдро, знаходиться у

постiйному русi та еволюцiонуваннi. Усе, що iснує, колись

виникло i зникне, перетворюючись на щось iнше. Рiзно-

манiтнiсть iснуючих матерiальних форм є головною причиною

процесуальностi свiту. Розглядаючи конкретний процес змiни

форм iснування, ми можемо постiйно фiксувати усе новi та

новi форми, фрагменти змiни конкретної форми, але нiколи не

зможемо побачити нескiнченої множини форм реальностi, якi

iснують при змiнi одного предмета на якийсь iнший. Не маючи

можливостi виявити безмежну множину форм реальностi, люди

користуються поняттям 'матерiя', яке засвiдчує нам, що iснує

реальнiсть, навiть якщо вона не вiдома конкретними виявлен-

нями. Дiдро вважає, що розмаїття форм матерiї створюється

зiткненням та об'єднанням рiзноякiсних елементiв.

Дiдро вiдстоює вчення про єднiсть матерiї та свiдо-

мостi, висловлює думку, що у потенцiйному виглядi вiдчуття є

всеунiверсальною властивiстю матерiї. Розглядаючи виникнення

свiдомостi, розуму як iсторичних явищ, Дiдро створює першу

еволюцiонiстичну концепцiю становлення бiологiчних видiв.

Однак, вiн розглядав еволюцiю лише у виглядi накопичення

властивостей, ознак, котрi сумарно дають феномен нового

бiологiчного виду. Свою гносеологiчну концепцiю Дiдро будує,

керуючись принципами сенсуалiзму (насамперед - локкiвсько-

го). Вiн видiляє три види пiзнання: спостереження, обмiрко-

вування, досвiд. Спостереження збирає факти, обмiрковування

- комбiнує їх, досвiд - перевiряє результати цих комбiнацiй.

Не подiляючи думку про те, що ми можемо звести мислення лю-

дини до вiдчуттiв, Дiдро розробляє концепцiю психiчної

дiяльностi, згiдно якої судження, почуття не зводяться до

елементарних чуттiв, а останнi - це їх умова, а не сутнiсть,

умова виникнення психiки, а не сама психiка.

Разом iз Гельвецiєм i Гольбахом Дiдро обгрунтовує вчен-

ня про вирiшальну роль середовища для формування осо-

бистостi. Вiн вважає, що свiдоме перетворення навколишнього

середовища є головною умовою покращення людини, суспiльства.

Тому свiдомiсть законодавцiв оцiнювалась ним як вирiшальний

фактор суспiльного прогресу. Спираючись на теорiю 'суспiль-

ної угоди', вiн активно доводить право народу фiзичною силою

змiнювати систему державного устрою суспiльства.

Широкого визнання набула естетична концепцiя Дiдро.

Розкриваючи змiст поняття 'прекрасне', вiн робить висновок,

що уявлення про прекрасне можна визнати вiдображенням реаль-

них вiдношень зовнiшнього свiту. Визнаючи мистецтво

'наслiдуванням природi', включаючи до поняття 'природи' i

суспiльне буття, Дiдро стверджує, що у природi немає нiчого

зайвого, всi особливостi будови людського тiла, матерiальних

предметiв спричиненi природними законами, котрi адекватно

фiксуються лише митцями. Послiдовна критика класицизму доз-

волила Дiдро виробити принципи реалiзму, якi найяскравiше

виявиили себе у концепцiї театрального мистецтва. На проти-

вагу теоретикам класицизму, якi розглядали театральну дiю

лише як комiчну або трагiчну, Дiдро вводить теорiю 'серйоз-

ного жанру', яка проголошує можливiсть театрального зобра-

ження буденного життя простих людей, а не царiв чи героїв,

якi завжди здаються нам або комiчними, або трагiчними. Зоб-

раження в театрi буденного життя, згiдно теорiї Дiдро, пот-

ребує показу у театральнiй драмi чи комедiї зiткнення не ха-

рактерiв, а суспiльних вiдносин, людей, якi виконують певнi

суспiльнi функцiї.

4.4.2 Вольтер.

Франсуа Марi Аруе (псевдонiм - Вольтер) (1694-1778) ба-

гато сил доклав до розв'язання проблеми активностi суб'єкта

пiзнання, дiяльностi. Маючи помiтнi здобутки у рiзних сферах

своєї дiяльностi, в iсторiї фiлософiї Вольтер залишається

засновником фiлософської концепцiї 'суспiльної природи люди-

ни'.

Вольтер одним з перших почав розглядати фiлософiю як

зброю розуму у боротьбi проти антирозумного суспiльства.

Висуваючи тезу про активну роль суб'єкта, суспiльну природу

людини, вiн спирався, перш за все, на теорiю природного пра-

ва, створену Локком. Суспiльнiсть людини розумiлася Вольте-

ром як життя людської iстоти в суспiльствi: дiяльнiсть особи

вiдбувається лише через суспiльство, конкретнi цiлi

iндивiдiв мають суспiльну природу. Виходячи з поняття при-

родної рiвностi людей, вiн розумiє рiвнiсть лише як рiвнiсть

полiтичну, рiвнiсть перед законом, державним правом.

Соцiальну та економiчну нерiвнiсть вiн розглядає як основу

збереження суспiльної рiвноваги та нормального розвитку

суспiльства.

Свободу людини Вольтер також розумiє лише як абстрактне

право, поняття про iдеальну модель, а не реальнiсть. Свобода

може бути розглянута науково лише як свобода волi осо-

бистостi, а не як природний суспiльний феномен. У своїх

пiзнiх працях ('Фiлософський словник') пiд впливом

н'ютонiвського поняття детермiнiзму Вольтер робив спроби

знайти зовнiшнi щодо особи причини, що впливають на волеви-

явлення. Однак, головними чинниками, якi виявляють себе у

свободi волi, Вольтер визнає суб'єктивнi причини. Тому iнте-

лектуальний розвиток особи у його фiлософiї визнається го-

ловним здобутком суспiльства. У статтях про реформи у

суспiльствi вiн створює вчення про 'освiчене керiвництво

державою' як основу суспiльної злагоди.

Спрямовуючи свою фiлософiю у практичне русло, Вольтер

активно виступає проти причин, котрi позбавляють людину сво-

боди волевиявлення, розумiючи цi причини як внутрiшнi. Тому

критика релiгiйної догматики стає для Вольтера однiєю iз

провiдних його фiлософських тем. Вiру, основану на 'одкро-

веннi', Вольтер протиставляє деїстичнiй релiгiї розуму.

Розглядаючи Бога як найвищу причину iснування людської волi

та дiяльностi суб'єкта, вiн вбачає докази iснування божества

у розумно побудованому свiтi природи. Однак, вiн вiдкидає

усi тези про властивостi Бога, визнаючи їх бездоказовими та

непотрiбними, такими, що суперечать розумовi. Вольтер запе-

речував вчення Бейля про можливiсть iснування держави, яка

складається лише з морально чистих атеїстiв. Виступаючи про-

ти офiцiйної церкви, Вольтер постiйно глузує над релiгiйною

догматикою. Так, у питаннi про причини зла та

вiдповiдальнiсть Бога за це зло, у знаменитому творi

'Кандiд' Вольтер у саркастичнiй формi доводив, що нiякими

софiзмами не можна виправдати iснування у свiтi зла та

страждань невинних людей, особливо дiтей. Тi, хто виправдо-

вує лiссабонський землетрус 1755 року, казав вiн, коли заги-

нули за декiлька хвилин десятки тисяч людей, дорослих i

дiтей, злочинцiв та святих, тi нiколи не можуть бути

провiдниками до кращого буття людства.

Пiд впливом локкiвського сенсуалiзму Вольтер створює

своє вчення про психiку. На думку Вольтера, ми не можемо ма-

ти знань про природу духовної субстанцiї. Дослiдник має

справу не з самою духовною субстанцiєю, а лише з її проява-

ми, деякими властивостями. Вирiшуючи питання про виникнення

душi, не можна науково визначити момент часу, коли душа ут-

ворена: нi вiчне її iснування, нi момент зачаття людини, нi

у розвитку ембрiона, нi у момент народження iстоти тощо.

Визнаючи наявнiсть душi, ми визнаємо наявнiсть маленького

божества у людинi, яке здатне вносити змiни у дiючий природ-

ний порядок з суб'єктивних причин, як чисте волевиявлення.

У своїх поглядах на процес пiзнання Вольтер здiйснює

спробу поєднати сенсуалiстичний емпiризм з моментами

рацiоналiзму. Тому, рахуючись iз тезою про походження знань

вiд органiв чуттiв, вiн визнає iснування чистого, абсолютно-

го знання (логiко-математичне, моральне, фiлософське). Од-

нак, вiдносно Бога може iснувати лише одна iстина, але дати

вичерпну вiдповiдь на це питання Вольтеровi не вдалося.

4.4.3 Жан-Жак Руссо.

Найвпливовiший дiяч Просвiтництва Жан-Жак Руссо

(1712-1778) вiдомий своїми творами 'Думки про походження та

основи нерiвностi мiж людьми' (1755), 'Суспiльний договiр'

(1762), 'Емiль, або Про виховання' (1762). Головна тема

праць Руссо - доля людини у суспiльствi, де iснує штучна

культура, котра заперечує природнi властивостi окремої особи.

Рацiоналiзм XYII-XYIII ст. не придiляв уваги чуттєвiй

дiяльностi людини як вiдокремленiй вiд iнтелекту та волi.

Руссо першим висуває тезу, що чуттєва дiяльнiсть, почуття

людини є не тiльки самостiйною чи особливою формою

суб'єктивностi, а що це є головною формою духовної дiяль-

ностi. Саме вiд Руссо починається лiнiя у фiлософiї, котра

висуває на переднiй план духовного життя неусвiдомленi,

пiдсвiдомi, iнстинктивнi цiлеспрямованi мотиви дiй особи.

Навiть совiсть та генiальнiсть у Руссо розглядаються як най-

вищi форми iнстинктивностi, що вiдокремленi вiд розуму.

Руссо першим висуває тезу, що розвиток iнтелекту порушує

природну гармонiю, баланс мiж здатностями iндивiда та потре-

бами органiзму, послаблює природнi сили людини.

Вже у першому творi (дисертацiя 'Думки про науки та

мистецтво', за яку Руссо отримав премiю Дiжонської академiї)

вiн доводить, що наука та мистецтво з часiв Вiдродження не

вдосконалили, а погiршили суспiльство. Так, розподiл працi

стає причиною порушення природної цiлiсностi та гар-

монiйностi людського життя. Спецiалiзацiя перетворює людину

на функцiонера великого механiзму, породжуючи професiйний

кретинiзм особи, робить природнi властивостi органiзму за-

лежними вiд людей iнших професiй. Це породжує вiдчуження лю-

дини вiд самої себе, коли iндивiдуальнiсть особи протистав-

ляється суспiльному мiсцю iндивiда. Згiдно з Руссо, головна

причина людських страждань - протирiччя мiж реальним станом

людини та її природними властивостями, мiж природою людини

та суспiльними iнститутами, мiж особистiстю та громадянством.

Протирiччя мiж природою та культурою, згiдно Руссо, не

може бути вирiшене шляхом повернення до дикого стану. Гар-

монiйнiсть, цiлiснiсть буття людини може бути повернена у

суспiльствi, а не в 'чистому природному станi'. Джерело про-

тирiччь цивiлiзацiї вiн вбачав у соцiальнiй нерiвностi лю-

дей, котра виникає з приватної власностi - на землю, знаряд-

дя працi. Загальний шлях подолання суперечностей суспiльства

Руссо бачив у змiнi системи освiти, методiв виховання.

У своїй системi виховання на перше мiсце Руссо висуває

почуття. Саме почуття людини спрямовують її конкретне воле-

виявлення. Воля є зовнiшньою формою виявлення чуттєвої

дiяльностi суб'єкта. Суспiльне буття, таким чином, являє со-

бою специфiчну систему переробки, змiни чуттєвої дiяльностi.

Суспiльнi вiдносини утворюють те, що спiльне усiм людям, i,

разом з тим, протистоїть iнтересам кожної людини окремо.

'Мiж волею усiх та спiльною волею часто iснують суттєвi

вiдмiнностi. Воля усiх приймає до уваги частковi iнтереси та

являє собою сукупнiсть iндивiдуальних волевиявлень. Коли

вiдняти iз цих волевиявлень тi, котрi взаємно заперечують

одне одного, то залишиться спiльна воля'. У своєму поняттi

'суспiльний договiр' Руссо здiйснює спробу вирiшити про-

тирiччя мiж штучним та природним. Створюючи суспiльний до-

говiр, люди втрачають частину своєї власної свободи, необме-

жене право на все, що вони, згiдно iз своїми чуттями, бажа-

ють. Однак, при добровiльному вступi в договiр iндивiд сам

виявляє своє бажання обмежитись. Тому iндивiд стає громадя-

нином, iстотою, котра виявляє вищий тип свободи, анiж при-

родна свобода - здатнiсть до самообмеження. При чистiй при-

роднiй свободi органiзм обмежують лише зовнiшнi умови, сили

природи, iншi особи. Тобто, така свобода є абсолютною за-

лежнiстю вiд зовнiшнiх обставин. А укладення договору є акт,

коли суб'єкти обмежують самих себе, виявляють себе здатними

керувати собою - тобто стають вiльними самi по собi.

У своїх поглядах на полiтику, державу Руссо розвиває

свою концепцiю 'суспiльного договору', постiйно шукає форму

виникнення умов добровiльного укладення договору. Тому вiн

вiдкидає феодальний устрiй суспiльства як такий, котрий про-

довжує культивування чистих сил природи, обмеження осо-

бистостi зовнiшнiми силами вiдносно почуттiв людини. Прого-

лошуючи суверенне право народа на укладення договору, Руссо

детально розглядає проблеми конституцiйного устрою держави.

4.4.4 Клод Адрiан Гельвецiй.

Послiдовний матерiалiст Клод Адрiан Гельвецiй

(1715-1771) - автор праць 'Про дух' (1758), 'Про людину'

(1793). Вiн визнає iснування лише об'єктивної реальностi,

незалежної вiд людини, розглядаючи саму людину як певну фор-

му iснування матерiї.

Продовжуючи сенсуалiстську лiнiю Локка, Гельвецiй

пiдкреслював, що знання є наслiдком людського досвiду, яке

виникає за допомогою чуттiв та пам'ятi. Вiн заперечував

безсмертя душi, а останню ототожнював iз здатнiстю мати

чуття. Анi розум, анi iдеї ним не визнаються як основа ду-

ховної дiяльностi. Душа може iснувати i без iдей, без розу-

му, але не може iснувати без здатностi вiдчувати. Тому люди-

на розглядається ним як природна iстота, яка здатна iснувати

лише за умов iснування природи (причини виникнення

вiдчуттiв).

Абсолютний детермiнiзм фiлософiї Гельвецiя знаходить

своє вiдображення у поняттi 'абсолютного закона', котрий має

природний характер i пiдкоряє собi людину через закон 'влади

iнтересiв'. 'Iнтерес' поєднує головнi умови iснування люди-

ни, обумовлює людську активнiсть. Хоча Гельвецiй вирiзнює

'природнi фiзичнi потреби' i 'пристрастi', за допомогою по-

няття 'iнтерес' йому вдається зробити їх взаємопов'язаними.

Серед фiзичних потреб на першому планi стоять голод, бiль,

котрi вiн визнає головними рушiйними силами в людинi. Серед

пристрастей - самолюбство.

На поняттях про цi сили людського буття Гельвецiй ство-

рює основнi принципи природної етики. Заперечуючи релiгiйну

мораль, вiн пiдкреслює, що головним критерiєм моральностi є

'користь'. Однак, корисливiсть ним розглядається не

iндивiдуалiстично, а вiдносно суспiльства як 'суспiльна ко-

ристь'. Розглядаючи суспiльство як сукупнiсть iндивiдiв, вiн

вбачає суспiльний iнтерес у сукупному iнтересi бiльшостi,

визнаючи за бiльшiстю право вирiшувати долю iндивiда.

Виходячи з таких методологiчних позицiй, Гельвецiй вба-

чає у вихованнi унiверсальний механiзм вирiшення суспiльних

проблем. Основою правильного виховання вiн визнає 'правильнi

закони' суспiльства, якi має право приймати лише бiльшiсть

народу.

4.4.5 Поль Анрi Гольбах.

Автор книги 'Система природи' Поль Анрi Гольбах

(1723-1789) найбiльш систематично виклав принципи ма-

терiалзiму XYIII ст. Повнiстю вiдходячи вiд теологiчних кон-

цепцiй буття, вiн використовує принцип 'редукцiї' - усi яви-

ща розглядає як виявлення природних сил.

Природа, за Гольбахом, є сукупнiстю рiзних видiв ма-

терiї. Виступаючи проти картезiанства, котре вводило рух у

матерiю за допомогою поняття 'Бог', вiн висуває тезу, що рух

i є iснуванням матерiї. На вiдмiну вiд схожого погляду

Б.Спiнози, Гольбах доводив, що рух не може бути 'модусом'

матерiї, а навпаки, саме рух, взаємодiя є джерелом усiх

властивостей, враховуючи i тi, котрi Декарт i Спiноза вважа-

ли первинними (розповсюдженiсть, вага).

Обгрунтовуючи iдею унiверсальностi руху, Гольбах часто

посилається на Толанда. Вiн вирiзняє два головних рiзновиди

руху. З одного боку, рух, який перемiщує тiла у просторi

(механiчний рух), i з другого - внутрiшнiй рух, який назива-

ють енергiєю, що має своїм джерелом взаємодiю не даних чут-

тям частинок (молекул), iз яких складаються тiла.

З поняттям 'унiверсальностi руху' пов'язане вчення

Гольбаха про абсолютний детермiнiзм. Критикуючи Юма, Гольбах

доводить, що необхiдними можуть бути лише причини та

наслiдки, а не вiра в їх iснування. Поняття 'необхiднiсть'

ми створюємо як узагальнення причин та наслiдкiв, якi дають

нам можливiсть розглядати будь-який процес, будь-якi змiни,

котрi ми вiдчуваємо. Вирiзнення окремих явищ є закономiрним,

як i рух, котрий виникає, пiдкоряється константним законам.

Саме як дiю рiзних законiв ми вiдчуваємо рiзнi явища.

Протiкання руху, змiн у одних i тих самих основах буття зу-

мовлює iснування унiверсальних законiв природи, якi виявля-

ють себе нам через вiдхилення, спричиненi конкретною не-

обхiднiстю. Тому для Гольбаха не iснує випадковостi як

властивостi природи: випадковiсть - це прояв нашого незнання.

Свiт у цiлому розглядається Гольбахом як система причин

та наслiдкiв, у якiй те, що в одному випадку є причиною, у

iншому - є наслiдком. Саме через цю систему причин i

наслiдкiв слiд розглядати людину. Кожна людина як певний ме-

ханiзм може бути розглянута у виглядi системи iз внутрiшнiми

процесами, на котру дiють зовнiшнi механiчнi та енергетичнi

сили. Людина, суспiльство утворюють свої енергетичнi сили,

якi дiють на космос i можуть вносити змiни у всесвiти вза-

галi, а не тiльки у своєму буттi. Тому для Гольбаха дуже

важливо знайти такий спосiб iснування людини, суспiльства,

який узгоджується iз свiтом в цiлому.

4.4.6 Г.С.Сковорода.

У центрi уваги фiлософствування Григорiя Савовича Ско-

вороди (1722-1794) - релiгiйна i моральна проблематика. Вiн

створив практичну фiлософiю, не дбаючи про формальну систе-

матизованiсть своїх iдей. Сковорода багато разiв звертав

увагу на те, що вiн вiдноситься до тiєї традицiї, котра вва-

жає гiдним для фiлософiї лише вивчення людини. Унiверсальний

алегоризм, у якому предмети i явища осмислюються не в усiй

сукупностi об'єктивних властивостей (натурфiлософськи), а

лише в абстрактно-схематичному образi, як символи, притаман-

ний фiлософiї Сковороди. Символ у нього не має утсаленого,

чiтко визначеного, обмеженого значення. Символiка для Ско-

вороди це - свiт, у якому приховується потрiбна людинi iсти-

на, вона може розумiтися як свiтло, за допомогою якого можна

цю iстину висвiтлити, знайти конкретнiй людинi своє особисте

щастя.

Як випускник Києво-Могилянської Академiї, Сковорода

продовжує її просвiтницькi традицiї. З Академiї вiн винiс

знання античної спадщини, розумiння проблематики середнь-

овiччя та Ренесансу. Однак, Сковорода не наслiдує повнiстю

академiчну традицiю, розбiжнiсть починається вже в загаль-

нофiлософськiй орiєнтацiї. В Академiї провiдною тенденцiєю

була арiстотелiвська орiєнтацiя, а у Сковороди знаходимо

тяжiння до платонiзму, котрий в Академiї був головним пред-

метом критики. Якщо в центрi уваги академiчних професорiв є

зовнiшнiй свiт та проблеми його пiзнання, то у Сковороди на

першому планi - етико-гуманiстичнi проблеми, внутрiшнiй свiт

людини.

Перший основоположний принцип фiлософiї Сковороди -

вчення про двонатурнiсть свiту: зовнiшню, видиму та

внутрiшню, невидиму натури. 'В цьому свiтi - два свiти, з

яких складається один свiт: свiт видимий i невидимий, живий

i мертвий, цiлий i розпадливий. Цей - риза, а той - тiло.

Цей - тiнь, а той - дерево. Цей - матерiя, а той - iпостась,

себто основа, що утримує матерiальний бруд, так, як малюнок

тримає свою барву. Отже, свiт у свiтi то є вiчнiсть в

тлiннi, життя в смертi, пробудження у снi, свiтло у тьмi, у

брехнi правда, у печалi радiсть, у вiдчаї надiя', - писав

Сковорода. Невидиму натуру або вiчнiсть, дух, iстину, поча-

ток називає вiн Богом. Бог постає як нематерiальна основа

всiх речей, вiчна i незмiнна першопричина всього iснуючого i

самого себе. Поняттям, протилежним за своїм змiстом до по-

няття Бога, виступає видима натура, або тварь- цим термiном

позначається усе матерiальне. Як рiвнозначнi, вживаються по-

няття 'речовина', 'матерiя', 'стихiя', 'земля', 'плоть',

'тiнь'. Кожна з цих двох натур сама в собi є антитетичною.

Матерiя характеризується виразами та означеннями, що,

подiбно до платонiвського вчення про матерiю, характеризують

її як 'небуття', 'неiснуюче' 'мiсце', 'видимiсть'. Одночасно

з такими визначеннями матерiї для неї притаманнi:

'вiчнiсть', вона 'iснує i лише уявляється', 'гине i нiколи

не може загинути'. Антитетична i друга натура - Бог. Так,

Бог є тотожнiм з природою. 'Чи не вiн є буття усьому? Вiн у

деревi є правдиве дерево, у травi - травою, у музицi - музи-

кою, в будинку - будинком, в тiлi нашiм земним новим є тiлом

i осередком, або головою його. Вiн усяким є в усьому'. Але,

разом iз цим, свiт безмежно протилежний Боговi, який є 'дже-

релом', 'сонцем', 'серцем' свiту.

Згiдно з вченням про iснування невидимого (божого) та

видимого (речовинного) слiд визнати, що неможливе зникнення,

загибель будь-чого. Творець намалював оленя, потiм стер фар-

би. Малюнки зникли, але образи їх не можуть зникнути. Ма-

терiальнi фарби та нематерiальнi образи, iдеї мають рiзну

форму iснування. Першi є мiнливими, перетворюються постiйно

iз одних в iншi, а другi - вiчнi та незмiннi. Про своє тiло

людина повинна мiркувати так само. Усе тiлесне слiд вважати

фарбою, а вiчну мiру невидимої натури, що утримує всю плоть

- його основою. Змiшування в уявi людей в одне цiле цих двох

натур Сковорода називав iдолопоклонством, а не фiлософiєю.

Другим центральним принципом фiлософiї Сковороди є iдея

iснування трьох свiтiв. Використовуючи традицiю на-

турфiлософiї XYI-XYII ст. (М.Кузанський, Дж.Бруно), вiн

подiляє свiт на макрокосм i мiкрокосм, великий свiт i люди-

ну, котра в менш досконалiй формi повторює у собi макрокосм.

Разом iз цим, Сковорода висуває iдею третього свiту як пев-

ної сукупностi символiв, котрi сповiщають нас про невидиму

натуру, невидиму сутнiсть свiту, про Бога. Увесь свiт речей,

Всесвiт є свiтом символiв, який Сковорода часто називав

'Старим свiтом', 'усезагальним свiтом', 'свiтом - свiтiв',

'все-на-все'. Макрокосм розглядається Сковородою як

нескiнчений i такий, що складається з нескiнченої кiлькостi

свiтiв, наче 'вiнок з вiночкiв'. Сутнiсть малого свiту,люди-

ну фiлософ пояснює,спираючись на концепцiю двох натур. Осяг-

нувши невидимiсть, людина наче народжується вдруге.Вона стає

духовною людиною, вiльною, вiчною - бо невидиме не виникає i

не зникає.

РОЗДIЛ 5. НIМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФIЛОСОФIЯ.

5.1 Фiлософiя I.Канта.

5.1.1 I.Кант.

Iммануїл Кант народився в 1724 р. у сiм'ї ремiсника в

Кенiгсберзi. Тут Кант вчився, вчителював, став професором,

ректором унiверситету. У Кенiгсберзi вiн написав усi свої

твори, тут вiн i помер у 1804 р.

Фiлософiю Канта подiляють на два перiоди - докритичний

(до початку 70-х рокiв XYIII ст.) i критичний, коли Кант

розпочав дослiджувати обмеження розуму. Результати своїх

дослiджень вiн виклав у своїх вiдомих працях: 'Критика

чистого розуму', 'Критика практичного розуму', 'Критика

спроможностi судження', i багатьох iнших.

5.1.2 Докритичний перiод.

Визначальним для цього перiоду є робота над проблемами

природознавства та математики, викладання природничонаукових

дисциплiн. Астрономiя, математика, фiзика, антропологiя,

фiзична географiя (вперше ним введена як навчальна

дисциплiна), мiнералогiя - такий неповний перелiк галузей

знання, якi його цiкавили. В своїх природонаукових

дослiдженнях Кант знаходився пiд впливом ньютонiвської кон-

цепцiї всесвiтнього тяжiння (розробив пояснення явищ при-

ливiв та фiдпливiв на основi визначення наявностi вiдштовху-

ючих сил, дiї сил на вiдстанi) та еволюцiйної концепцiї

Ж.Бюффона, його iдеї закономiрної змiни природних тiл та

явищ у часi. Кант виступає як натуралiст-спотерiгач, обгрун-

товує необхiднiсть того, щоб в природознавствi все було по-

яснено природним чином. В роботах цього перiоду було постав-

лене питання про розвиток в природi. Зокрема, в роботi 'Все-

загальна природна iсторiя та теорiя неба' (1775) була розви-

нута космогонiчна гiпотеза в якiй на основi законiв механiки

пояснювалось, яким чином виникла сонячна система, якi етапи

вона пройшла. В подальшому ця гiпотеза отримала назву теорiя

Канта-Лапласа, яка сприяла становленню iсторичного (ево-

люцiйного) пiдходу в природознавствi.

У працях 'докритичного' перiоду Кант перебуває пiд

впливом рацiоналiстичної фiлософiї Лейбнiца. Вiн дотри-

мується точки зору, згiдно з якою зв'язок мiж причинами i

наслiдками подiй не вiдрiзняється вiд логiчного зв'язку мiж

пiдставою та наслiдком. Однак, поступово Кант вiдмовляється

вiд такої позицiї пiд впливом фiлософiї Юма. Для пояснення

явищ природи Кант впроваджує телеологiчний (цiлепокладання)

принцип. Кант починає визнавати, що зв'язок мiж причиною i

дiєю має емпiричний характер (факт буття), а не характер

логiчного висновку. Тому логiки недостатньо для обгрунтуван-

ня природознавства. Разом iз цим Кант залишається на по-

зицiях рацiоналiзму i пiдкреслює, що наука (математика, при-

родознавство), котра складається з положень загальних i не-

обхiдних, не може мати своїм джерелом досвiд, який завжди є

обмеженим, а тому не може бути пiдставою для унiверсальних

узагальнень. Разом iз цим, джерелом для таких знань не може

бути i розум сам по собi. А такi знання iснують, незалежно

вiд того, що ми не здатнi пояснити їх виникнення.

У своїх працях: 'Про хибнi тонкощi чотирьох фiгур сил-

логiзмiв', 'Досвiд залучення до фiлософiї поняття вiд'ємних

величин', Кант зробив узагальнюючий висновок, що джерелом

незалежних вiд досвiду (та передуючих досвiдовi) достовiрних

знань може бути форма чуттєвостi та розсуду, апрiорна форма.

5.1.3 Теорiя пiзнання. Апрiоризм.

Вчення Канта про пiзнання спирається на його концепцiю

про створення суджень. Знання завжди виявляють себе у формi

судження, в якiй думкою фiксується вiдношення чи зв'язок мiж

поняттями - суб'єктом i предикатом судження. Iснують два

рiзновиди такого зв'язку. В одних судженнях предикат не дає

нового знання про предмет у порiвняннi iз знанням, яке

фiксоване у поняттi 'суб'єкт'. Такi судження Кант називає

'аналiтичними'. У других - зв'язок мiж суб'єктом i предика-

том не витiкає з розгляду поняття 'суб'єкт', а предикат

об'єднується iз суб'єктом. Такi судження Кант назвав 'синте-

тичними'. У свою чергу синтетичнi судження подiляються на

два класи: у одному зв'язок предиката i суб'єкта мислиться

вiдповiдно з даними досвiду (такi судження називаються

'апостерiорними'), у другому зв'язок мислиться як незалежний

вiд досвiду, передуючий досвiдовi (такi судження називаються

'апрiорними').

У математицi, фiлософiї, природознавствi апрiорнi суд-

ження займають визначальне мiсце. Тому Кант ставить три пи-

тання: 1) як можливi такi судження в математицi; 2) як вони

можливi в теоретичному природознавствi; 3) як вони можливi в

'метафiзицi'. Вирiшення даних питань Кант пов'язує з

дослiдженнями трьох головних пiзнавальних властивостей: 1)

чуттєвостi; 2) розуму; 3) розсуду. Чуттєвiсть - здатнiсть до

почуттiв, розум - здатнiсть до умовиводiв, якi доходять до

iдеї, розсуд - здатнiсть до понять i суджень. 'Iдеї' - по-

няття про єднiсть обумовлених явищ.

Кожна з пiзнавальних властивостей розглядається Кантом

крiзь проблему апрiорностi. Проведене дослiдження дозволило

зробити йому висновок, що iснують апрiорнi форми чуттєвостi

(простiр i час), апрiорнi форми розсуду (категорiї). Спроба

знайти апрiорнi форми розуму призвела до висновку про на-

явнiсть антиномiй розуму.

Розглядаючи математичне знання не як поняття, а як

чуттєве споглядання, або наочне уявлення (чуттєва

'iнтуїцiя'), вирiшуючи питання синтезу суб'єкта i предиката,

Кант роздiляє математику на двi форми: чуттєве споглядання

простору (геометрiя) та чуттєве споглядання змiн у часi

(арифметика). Простiр - апрiорна форма чуттєвого споглядан-

ня. Саме апрiорнiсть надає спогляданням просторових форм

форму загальностi та необхiдностi. Час - апрiорна форма

чуттєвого споглядання змiн, яка надає послiдовностям подiй

загальностi та необхiдностi. Беззастережна загальнiсть i не-

обхiднiсть iстин у математицi не вiдноситься до предметiв

навколишнього свiту: вона має значення для нашого мислення,

вони спрямовує мислення до iстинного результату.

5.1.4 Система категорiй.

Дослiджуючи можливiсть синтетичних суджень у теоретич-

ному природознавствi, Кант робить висновок, що такi судження

можливi, якщо ми визнаємо поняття розсуду (категорiї) неза-

лежними вiд даних досвiду. Категорiї не являють собою вiдоб-

раження змiсту, сповiщуваного чуттями, вони є лише формами,

пiд якi розсуд, як по схемi, пiдводить чуттєвi данi. Тому

синтез чуттєвих даних виникає на пiдставi введення цих даних

у схему понять, яка вiдповiдає певнiй категорiї. Таким чи-

ном, нi поняття, анi чуття самi по собi не дають знань. Чут-

тя без понять - несвiдомi, поняття без почуттiв - порожнi.

Знання завжди є результатом єднання, синтезу почуттiв i по-

нять. На цiй пiдставi Кант зосереджує увагу на емпiричному

та теоретичному рiвнях пiзнання (що використовується до

сьогоднi) на вiдмiну вiд чуттєвого та рацiонального рiвнiв

фiлософiв-попередникiв.

Умовою створення синтетичних суджень у природознавствi,

за Кантом, є 12 категорiй. Цi категорiї подiляються на чоти-

ри види - кiлькiсть, якiсть, вiдношення, модальнiсть.

Кожний з видiв охоплює собою ще 3 категорiї. Кiлькiсть

- єднiсть, множина, цiле. Якiсть - реальнiсть, заперечення,

обмеження. Вiдношення - зв'язок субстанцiї з властивостями,

причиною i дiєю, поняття 'взаємодiя'. Модальнiсть - мож-

ливiсть, дiйснiсть, необхiднiсть. Кожна з категорiй - неза-

лежна вiд iнших, разом iз цим мiж категорiями наявне

спiввiдношення. Друга категорiя кожного виду вiдносно першої

є її протилежнiстю. Третя категорiя кожного виду є синтез,

або єднiсть протилежностей. Як чистi поняття, категорiї є

апрiорними.

Кант розробив складну за своєю структурою концепцiю

зв'язку категорiй як чистих понять розсуду з формами

чуттєвого споглядання. Дана концепцiя спирається на вчення

про 'схематизм' категорiй, або 'фiгурний синтез'. В основi

суджень природничих наук знаходяться загальнi та необхiднi

закони. Будь-яке наукове знання усвiдомлює предмети i явища,

пiдкорюючись трьом законам: 1) закон вiдповiдностi субстан-

цiї; 2) закон причинностi; 3) закон взаємодiї субстанцiй. Цi

закони - необхiдна форма нашого розсуду, без яких вiн не

здатний уявити собi об'єктивний предмет, явище. Людська свi-

домiсть сама будує форми предмета в тому розумiннi, що свi-

домiсть лише у формi загального i необхiдного знання спро-

можна зробити його предметом пiзнання.

Звiдси Кант робить висновок, що речi самi по собi не

можна пiзнати. Нi форми чуттєвостi, анi категорiї не склада-

ють iз себе визначення 'предметiв самих по собi'. Тим самим

обгрунтовується теза про можливiсть пiзнання 'речей для нас'

та неможливiсть пiзнання 'речей в собi', що стає основою но-

вої форми агностицизму.

5.1.5 Трансцендентальна логiка.

Питання про можливiсть апрiорних синтетичних суджень в

фiлософiї ('метафiзицi') Кант пов'язує з дослiдженням

властивостей розуму. Вiн розглядає розум як здатнiсть ство-

рювати умовиводи, що приводить до виникнення iдей. За Кан-

том,'iдеї' - поняття про незаперечне. А оскiльки данi досвi-

ду обумовленi причинами, предметом iдей може бути лише те,

чого нiколи не може сприймати чуття, досвiд.

Розум створює три головних iдеї: 1) iдею про душу як

цiлiснiсть всiх психiчних явищ; 2) iдею про свiт як

цiлiснiсть нескiнченного ряду причинно зумовлених явищ (при-

чин i наслiдкiв); 3) iдею про Бога як причину усiх причинно

створених явищ. Однак, спроба розуму дати вичерпну вiдповiдь

про те, що є свiт як цiле, призводить до суперечнiсть. А са-

ме: можна довести, що свiт не має початку в часi, не має об-

межень в просторi. I можна довести, що свiт почав iснувати

лише з якогось моменту часу, що свiт обмежений просторово.

Можна довести, що частинки, з яких складаються тiла, можуть

бути нескiнченно подiльнi. А можна довести, що вони мають

межу кiнцевої подiльностi. Можна довести, що подiї вiдбува-

ються внаслiдок дiї необхiдних умов. А можна довести, що

подiї вiдбуваються абсолютно випадково, необумовлено. Кожна

iз схем доведення буде логiчно iстинною.

Такi суперечнiсть, як виявив Кант, виникають у розумi з

необхiднiстю. А це свiдчить, що розум сам по собi має супе-

речливий характер. Цi положення визнаються Кантом неiстинни-

ми, бо свiт як цiлiснiсть є принципово не даною нам 'рiччю у

собi'.

Кант пропонує роздiлити логiку на два типи - загальну

логiку i трансцендентальну логiку. Загальна логiка дослiджує

форми поняття, судження, умовиводу, повнiстю абстрагуючись

вiд питання про змiст, котрий мислиться за допомогою тiєї чи

iншої форми думки. Трансцендентальна логiка - звертає увагу

на те, що надає знанню апрiорного характеру, створює мож-

ливiсть виникнення загальних i необхiдних iстин.

Таким чином, фактично вчення Канта про пiзнання є роз-

горнутою трансцендентальною логiкою.

5.1.6 Етика.

В етичному вченнi Кант дотримується принципiв, котрi

вiн розвинув у своїй теорiї пiзнання. Так, що стосується

проблеми необхiдного та свободного в дiяльностi людей, то

вiн вважав, що дана суперечнiсть - уявне: людина дiє не-

обхiдно в одному вiдношеннi, вiльно - в iншому. Людина дiє з

необхiднiстю, оскiльки вона з своїми думками, чуттями

розмiщується серед iнших явищ природи, i в цьому вiдношеннi

пiдкорюється необхiдностi свiту явищ. Разом iз цим, людина є

моральною iстотою. Як моральна iстота, вона належить до

свiту духовного. I в цiй якостi людина - вiльна. Моральний

закон, котрий дається лише розумовi, це 'категоричний iмпе-

ратив', закон, який потребує, щоб кожний iндивiд дiяв так,

щоб правило його iндивiдуального життя, поведiнки ставало

правилом поведiнки кожного.

У разi, коли дiї спiвпадають з моральним законом,

здiйснюються людиною на пiдставi власної схильностi, їх не

можна назвати моральними. Дiя людини буде моральною тiльки в

тому випадку, коли iндивiд здiйснює її з поваги до морально-

го закону. Етика не повинна будуватися з розрахунку на

емпiричне щастя. Суперечнiсть мiж моральною поведiнкою люди-

ни i результатом цiєї поведiнки в емпiричному життi не

знiмається нашою моральною свiдомiстю. Не знаходячи справед-

ливого стану речей у свiтi явищ, моральна свiдомiсть дiє у

свiтi уявному. Iснування таких понять, як 'свобода',

'безсмерття', 'Бог', пояснюється вiрою в уявний свiт, даний

тiльки думкам, але неосяжний для думок (трансцендентний

свiт). Трансцендентнiсть уявного свiту буде iснувати завжди,

бо людина не здатна своїм розумом вийти за межi анти-

номiчностi загальних i необхiдних понять.

5.2 Фiлософiя I.Г.Фiхте.

5.2.1 Iоганн Готлiб Фiхте.

Iоганн Готлiб Фiхте народився у 1762 р. З 1794 р. пра-

цював професором Йєнського унiверситету. В 1799 р. був зви-

нувачений в атеїзмi та звiльнений з унiверситету, пiсля чого

переїхав до Берлiну i займався читанням публiчних лекцiй.

Добровольцем прийняв участь у антинаполеонiвськiй вiйнi i в

1814 р. помер вiд хвороби.

5.2.2 Науковчення.

У своїх перших трактатах Фiхте першочергову увагу

придiляє фiлософсько-моральним проблемам. Так, у працях:

'Досвiд критики усякого одкровення', 'Нотатки про пра-

вильнiсть висновкiв громадськостi по вiдношенню до французь-

кої революцiї', Фiхте зводить поняття 'практичної фiлософiї'

до дiяльностi лише моральної свiдомостi. Вiн виводить мо-

ральнi принципи як вимоги абстрактного розуму. Основу своєї

практичної фiлософiї вiн вбачає в тому, що принципи моралi

повиннi опиратися на теоретичне обгрунтування, маючи зв'язок

iз строгою науковою системою.

Головний твiр Фiхте - 'Науковчення' (1794) - є тракта-

том про науку. Науковi положення, згiдно з його точкою зору,

повиннi спиратись на основоположення, якi є достовiрними

самi собою. Таким достовiрним фактом є визнання суб'єктом

свого iснування - 'Я'. 'Я' охоплює собою все, що може бути

мислимим. Дiяльнiсть суб'єкта, який визнає своє iснування,

розглядається як дiяльнiсть 'Я', котра вiдбувається у формi

переходiв вiд ствердження певної тези до протилежної, а вiд

останньої - до третьої, яка має бути єднiстю першої i дру-

гої. Крiм тези про iснування 'Я', ми можемо видiлити проти-

лежну тезу - 'не-Я'.

Оскiльки визнання суб'єктом факту свого iснування -

єдина достовiрнiсть, з якої може починатися мислення вза-

галi, 'Я' не є iндивiдуальним Я, або субстанцiєю. 'Я' - це

абсолютна умова для послiдовного, наукового мислення. Воно є

основою морального мислення, котра дiє як абсолютна надсвi-

домiсть. Iндивiдуальне 'Я' є вiдображенням абсолютного 'Я',

абсолютної моральностi. Саме iндивiдуальному, емпiричному

'Я' протистоїть емпiрична природа 'не-Я'.

Теоретична фiлософiя, усвiдомивши мiсце 'Я' i 'не-Я',

протиставляє їх одне одному в межах абсолютного 'Я', неначе

результат обмеження, роздiлу абсолютного. Керуючись таким

методом протиставлення i синтезу, Фiхте розглядає систему

теоретичних i практичних категорiй буття i мислення. Такий

метод називають 'антитетичним': антитези не виводять з пер-

шої тези шляхом переходу до протилежного, а ставлять поряд

iз тезою.

Мета дiяльностi людини полягає у виконаннi закону мо-

ралi, обов'язку, якому протистоять природнi властивостi лю-

дини. Цi властивостi походять з фiзичної природи людини, по-

в'язаної з усiм матерiальним свiтом, з 'не-Я', яке протисто-

їть 'Я' i спонукає його до дiяльностi. Умовою виконання мо-

рального закону може бути лише перемога над чуттєвими

схильностями. При цьому Фiхте роз'яснює, що його 'не-Я' не

можна розумiти як кантiвську 'рiч у собi'. 'Рiч у собi' ле-

жить за межами свiдомостi, а у Фiхте 'не-Я' не здатне iсну-

вати як незалежна вiд свiдомостi реальнiсть. Воно виникає як

продукт дiяльностi свiдомостi. Ця дiяльнiсть така, що коли

вона здiйснюється, то в нас немає її усвiдомлення. Тому по-

всякденне мислення взагалi її не фiксує, а сприймає її про-

дукти, як такi що нiби то iснують самi по собi,незалежно вiд

свiдомостi та дiють на свiдомiсть.

Фiлософське мислення, дослiджуючи достовiрнi самi по

собi основоположення, долає цю iлюзiю повсякденного мислен-

ня. Насправдi ця даннiсть є лише необхiдним уявленням, яке

виникає з продуктивної дiяльностi 'Я'. Щоб дiйти усвiдомлен-

ня дiяльностi 'Я', слiд мати здатнiсть розуму до цього. Таку

властивiсть, для котрої не iснує звичного протиставлення мiж

дiянням та його результатом, мiж суб'єктом i об'єктом, Фiхте

називає 'iнтелектуальною iнтуїцiєю'. Таким чином, не теоре-

тичнi положення роблять можливими практичнi, а навпаки,

практичнiсть робить можливою теоретичнiсть. Дiяльнiсть 'Я'

завжди веде до усвiдомлення протилежного. Сама дiяльнiсть

'Я' приводиться в рух чимось протилежним. Необумовлена

дiяльнiсть 'Я' з необхiднiстю вiдтворює протилежностi: мiж

дiяльнiстю та її завданням, мiж предметом i методом, мiж

знанням i незнанням.

При формулюваннi положень своєї фiлософiї Фiхте систе-

матично виводить, фiксує логiчнi категорiї. Керуючись 'анти-

тетичним' методом, вiн рухається вiд теоретичних загальних

положень - через розгляд вiдчуттiв, споглядання, уяви, а та-

кож мислення (розсуду, здатностi судження, розуму) - до по-

ложень практичного розуму з його властивостями та спрямуван-

нями. Викладаючи порядок розвитку категорiй, Фiхте показує,

що суб'єкт послiдовно пiдiйматься вiд нижчих щаблiв теоре-

тичної дiяльностi до вищих. Таким чином, метод 'науковчення'

вiдтворює iсторичний розвиток людського духу,природний про-

цес розвитку здатностi мислення.

5.2.3 Етика. Вчення про свободу.

Головною проблемою етики Фiхте вважав суперечнiсть мiж

необхiднiстю i свободою. Пiд впливом Спiнози вiн визнає, що

воля людини i уся її духовна дiяльнiсть взагалi детермiно-

ванi таким же чином, як i фiзична природа. Людина пiдко-

ряється законовi причинної зумовленостi не тiльки як части-

на або явище природи, а й як суб'єкт громадянського iсторич-

ного процесу. Згадана детермiнованiсть визначається настiль-

ки жорсткою, що Фiхте визнає усi поняття про випадковiсть

лише удаваними,такими, що виникають з недостатнього розумiн-

ня сутi справи, з необiзнаностi.

Як i Спiноза, Фiхте вбачає в свободi не безпричинний

акт, а дiю, що грунтується на пiзнаннi необхiдностi. Однак,

на вiдмiну вiд Спiнози, Фiхте вводить поняття 'ступеня' сво-

боди, що фiксує доступнiсть свободи людям у залежностi вiд

рiвня iсторичного розвитку суспiльства, в якому iндивiд пе-

ребуває, а не вiд iндивiдуальної мудростi. Свобода склада-

ється не з вилученої природної чи суспiльної необхiдностi, а

з добровiльного пiдкорення iндивiда законам та цiлям людсь-

кого роду. Таке пiдкорення базується на суспiльному пiзнаннi

необхiдностi. Постановка проблеми в iсторичному контекстi

допомогає Фiхте показати, що iснують рiзнi ступенi свободи,

зумовленi вiдмiнностями iсторичних епох.

5.3 Фiлософiя Ф.В.Шеллiнга.

5.3.1 Фрiдрiх Вiльгельм Шеллiнг.

Фрiдрiх Вiльгельм Шеллiнг (1775-1854) отримав у

Тюбiнгенi вищу духовну освiту, в Ляйпцiгу вивчав математику

i природознавство. Викладав у Iєнському, Ерлангенському,

Мюнхенському та Берлiнському унiверситетах. В фiлософськiй

еволюцiї Шеллiнга вiдсутнi чiткi межi мiж її етапами, якi

можна назвати як 'фiлософiя природи' (натурфiлософiя - 90-тi

роки XYIII ст.), трансцендентального iдеалiзму (1800 р.),

'фiлософiя тотожностi' (перше десятилiття ХIХ ст.) та

'фiлософiя одкровення'.

5.3.2 Натурфiлософiя.

У фiлософськiй еволюцiї Шеллiнга фiлософiя природи -

найважливiший етап. Якщо для Фiхте значення природи полягало

у тому, що вона протистоїть моральностi, а остання перемагає

природнi властивостi суб'єкта, то для Шеллiнга, навпаки,

природа - самостiйний предмет фiлософського дослiдження.

Перiод натурфiлософських дослiджень Шеллiнга спiвпав iз

вiдкриттями Вольфа, Гальванi, Ерстеда, Фарадея та iнших

дослiдникiв природи фiзичних явищ, хiмiї та фiзiологiї.

Шеллiнг використовував результати цих наукових досягнень у

своєму вченнi про природу.

У своїх працях: 'Iдеї фiлософiї природи' (1797), 'Про

свiтову душу' (1798), 'Перший нарис системи фiлософiї приро-

ди' (1799), 'Загальна дедукцiя динамiчного процесу' (1800),

Шеллiнг спирається не тiльки на Канта, а й на вчення

Ляйбнiца про монади.

До Шеллiнга фiлософи обмежували себе лише загальним по-

няттям 'природи' як механiзму iз своїми законами, власти-

востями. Шеллiнг звернув увагу на необхiднiсть вiдкриття в

природi реально iснуючих 'динамiчних протилежностей'. Вчення

про динамiчнi протилежностi в природi Шеллiнг доповнював

вченням про протилежностi в пiзнаннi. Природа, за Шеллiнгом,

є становленням духовного початку 'iнтелiгенцiї'; якщо в лю-

динi духовнiсть усвiдомлює себе, то в природi вона -

несвiдома.

Розглядаючи природу як силову динамiчну єднiсть проти-

лежностей, Шеллiнг вважає, що через усю природу проходить

протилежнiсть об'єкта i суб'єкта. Прообразом такої протилеж-

ностi вiн вважає полярнiсть полюсiв магнiта: вони одночасно

пов'язанi мiж собою i взаємнопротилежнi. Це - перше виявлен-

ня загального свiтового закону, котрий виявляє себе у проти-

лежностi позитивного i негативного зарядiв у електроди-

намiцi, у протилежномi вiдношеннi кислот i лугiв. Принцип

подiлу на протилежностi Шеллiнг впроваджує для розгляду явищ

органiчного життя. Вiн за допомогою поляризацiї класифiкує

рiзновиди явищ живої природи. На думку Шеллiнга, у природi є

сила, яка має властивостi живої сили. Роздвоєння цiєї сили

дозволяє природi утворювати новi форми природного iснування.

Уся природа - великий органiзм, у якому протилежностi гар-

монiйно поєднуються у єдностi, взаємне заперечення гар-

монiйно вирiшується єднанням. Цiлiснiсть живого органiзму

базується на гармонiях, а гармонiї мають духовну природу.

Тому не живе породжується з неживого, а навпаки: мертве тiло

- продукт життєдiяльностi, результат смертi живого. Таким

чином, початок усiх речей має духовну основу, але ця духовна

основа є несвiдомою, животворною, немислячою.

Найважливiшими досягненнями фiлософiї природи Шеллiнга

було використання iсторичного погляду на природу. Саме

Шеллiнг проголошує, що природа iсторично давнiша за

свiдомiсть. Виникнення свiдомостi є результатом ряду змiн

природи.

Фiлософiя природи Шеллiнга час вiд часу вступала в су-

перечнiсть з досягненнями природничих наук. Тому ця

фiлософiя дуже швидко втратила свiй авторитет у колах приро-

додослiдникiв. Однак iсторично вона вiдiграла визначну роль.

5.3.3 Трансцендентальний iдеалiзм.

Пiсля створення основоположних принципiв 'фiлософiї

природи' Шеллiнг дiйшов висновку, що його вчення вiдповiдає

на питання: яким чином несвiдомо-духовна природа породжує

свiдоме, як iз об'єктивного виникає суб'єктивне. Однак, для

iдеалiстичної фiлософiї завжди стоїть проблема: як

суб'єктивне стає об'єктивним? Спробу дати вiдповiдь на це

питання Шеллiнг здiйснив у 'Системi трансцендентального iде-

алiзму' (1800).

Трансцендентальний iдеалiзм виходить з визнання первин-

ностi суб'єктивного 'Я' по вiдношенню до об'єктивного. Без-

посереднiм предметом вивчення трансцендентальної фiлософiї

проголошується суб'єктивне, його внутрiшнi акти, засобом йо-

го розгляду - 'iнтелектуальна iнтуїцiя'. На думку Шеллiнга,

традицiйне повсякденне логiчне мислення має форму лише

розсуду, дає знання нижче порiвняно з пiзнанням,яке здiйснює

розум. Розсуд, логiчне мислення стоять пiд владою закону су-

перечностi. Розум же не пiдкоряється формальному закону су-

перечностi (закон, згiдно з яким у судженнях забороняється

мати взаємозаперечнi судження). Розум не пiдвладний заборонi

суперечностi, вiн безпосередньо вбачає за суперечностями

єднiсть протилежностей.

Форми пiзнання розумом не спiвпадають з розсудливiстю.

Вони не є умовиводами та доказами. Цi форми є безпосереднiм

уявленням, сприйняттям iнтелектуальної iнтуїцiї. Суб'єктом

такого пiзнання може бути тiльки фiлософський або художнiй

розум, генiй, а не повсякденна розсудливiсть. Тим бiльше, що

мова, котрою розсуд висловлює свої умовиводи, заважає iнте-

лектуальному сприйняттю, бо складається iз сталих форм, вiд-

биткiв розумових процесiв.

У розробцi поняття ступенiв розвитку свiдомостi Шеллiнг

близький до 'науковчення' Фiхте: свiдомiсть починає з по-

чуттiв, потiм пiдiймається до рiвня iнтелiгенцiї, досягає

межi рефлексiї, остаточно завершується актом волевиявлення,

з якого починається практичне 'Я'. На першiй стадiї 'Я'

споглядає себе як обмежене з боку 'не-Я'. На другiй стадiї

до зовнiшнього споглядання приєднується внутрiшнє, са-

мовiдчуття при цьому домiнує. Досягнувши розумiння власної

спонтанностi, самовизначенностi, свiдомiсть починає пiзнава-

ти себе та свої властивостi як пiдвладнi необхiдностi i як

вiльнi.

5.3.4 Фiлософiя тотожностi.

Центральною iдеєю Шеллiнга, котра дозволила йому побу-

дувати систему 'фiлософiї природи' i систему 'трансценден-

тального iдеалiзму', є iдея 'абсолютного розуму, в якому

суб'єктивне i об'єктивне - неподiльнi'. З точки зору

Шеллiнга, 'абсолютним може бути лише самопiзнання безумовної

тотожностi'. Використовуючи вчення Фiхте про те, що межа мiж

протилежностями завжди є їх певним поєднанням, що така межа

взагалi можлива тiльки тому, що протилежностi у чомусь то-

тожнi, Шеллiнг шукає основу абсолютної тотожностi усього

iснуючого, яке має iм'я 'Буття'.

Якщо протилежностi самi по собi виявляються абсолютно

протилежними, вони не будуть мати мiж собою нiчого спiльно-

го, що свiдчить - вони взагалi не є протилежностями, бо коли

одна з тез проголошується, то iнша не може взагалi виявляти

себе, тому що вона байдужа до першої. Зустрiчаються проти-

лежностi мiж собою лише остiльки, оскiльки мiж ними покладе-

но межу, яка не покладена жодною з протилежностей, а покла-

дена окремо вiд них. Таким чином, межа є не що iнше, як дещо

спiльне обидвом протилежностям. Так, коли ми починаємо про-

тиставляти злих i добрих людей, ми вже їх об'єднали за озна-

кою - люди. Там, де ми протиставляємо: бiльше-менше, близь-

ко-далеко, пусте-повне тощо, ми їх попередньо об'єднали по-

няттям 'простiр'. Таким чином, усе, що виявляє себе як про-

тилежностi, обов'язково повинно мати спiльнiсть, бути ото-

тожнене у чомусь, iнакше ми протилежнiсть взагалi не помiти-

мо. Однак, якщо ми бачимо наявнiсть протилежностей, то ми

бачимо i їх тотожнiсть. Чому тодi так складно вирiшується

проблема пiзнання тотожностей протилежностей? Шеллiнг вва-

жає, що тотожностi ми сприймаємо тiльки iнтуїтивно, хоча

постiйно використовуємо їх i в практичному, i в теоретичному

життi.

Те, що в Абсолютi тотожнє, вiчне i бездоганне, у свiтi

речей, навпаки, - подiлене, множинне, неосяжне, змiнюється у

часi, уявляється як процес. Розвиток Абсолюту, за Шеллiнгом,

має цiлепокладаючу форму. Крайнi ступенi його на одному по-

люся дають матерiю, а на протилежному - iдею, iстину пiзнан-

ня. Саморозподiл Абсолюту, єдиного тотожнього самому собi

початку, має своєю метою самопiзнання єдиного, своє власне

самоусвiдомлення Абсолюту. Адже Абсолют не може вдовiльни-

тись лише несвiдомою iнтуїцiєю самого себе. Самосвiдомiсть

абсолютного розуму (Бог) неможлива без iснування людини як

протилежностi, яка має здатнiсть до самозмiни, саморозвитку,

до поступового переходу вiд iнтелектуальної iнтуїцiї до

самосвiдомостi.

5.3.5 Фiлософiя одкровення.

Приблизно в 1815 р. Шеллiнг почав розробку 'фiлософiї

мiфологiї та одкровення', або 'позитивної фiлософiї'. У

своїх працях 'Фiлософiя мiфологiї', 'Фiлософiя одкровення',

'Iсторiя новiтньої фiлософiї' вiн виступив з критикою

рацiоналiстичної фiлософiї за те, що вона вiдповiдає лише на

питання 'як?', а не 'що?', звинувачує її у вiдсутностi уваги

до принципу, який дозволяє усвiдомити суть 'речей'. З його

точки зору, рацiоналiзм визнає виникнення одиничного iз за-

гальних сутностей, не вмiючи пояснити вiдношення мiж собою

цих сутностей, не вмiючи пояснити, як iз останнiх виникають

реальнi одиничнi речi.

Фiлософiя одкровення та мiфологiї, за Шеллiнгом, розг-

лядається у виглядi системи 'теософiї', не обмеженої христи-

янською доктриною. Адже одкровення має мiсце у всiх формах

релiгiйностi, а дохристиянська мiфологiя мала своєрiдне

iсторичне мiсце, за змiстом спiвпадала з iстинними

релiгiйними принципами. Мiфи не потребують тлумачення, вони

мають власний змiст, який прозрiває iснуючу тотожнiсть Абсо-

люту. Тому 'позитивна фiлософiя', подiлена на 'фiлософiю

мiфу' та 'фiлософiю одкровення', об'єднує знання та вiру.

Вiра, за Шеллiнгом, це єдиний шлях до усвiдомлення Абсолют-

ної тотжностi буття. Таким чином, задум Шеллiнга про строгий

рацiоналiстичний виклад фiлософiї тотожностi, у останнi роки

його дiяльностi стає iррацiоналiзм.

Бог, по Шеллiнгу, це перш за усе особистiсть. Рiзниця

мiж Богом i людиною у тому, що Бог, як особистiсть абсолютно

вiльний i нескiнчений, а людина обмежена. У лекцiях 'Про ме-

тод академiчного вивчення' (1803) Шеллiнг обгрунтовує iсто-

рико-критичний метод вивчення Бiблiї. У останнi роки своєї

наукової дiяльностi вiн заперечує даний метод як помилковий

абсолютизм рацiоналiзму.

5.4 Г.В.Ф.Гегель.

5.4.1 Георг Вiльгельм Фрiдрiх Гегель.

Георг Вiльгельм Фрiдрiх Гегель (1770-1831) готувався до

кар'єри пастора в Тюбiнгенському теологiчному iнститутi.

Магiстр фiлософiї, кандидат теологiї пiд впливом французсь-

кої революцiї придiлив велику увагу соцiальнiй фiлософiї.

Разом з Шеллiнгом вивчав Платона i Канта. Пiзнiше видавав з

ним 'Критичний фiлософський журнал'. Працював домашнiм вчи-

телем та займався критичним осмисленням причин виникнення та

соцiальної ролi християнства. З 1801 р. пiсля захисту дисер-

тацiї розпочинає в Iєнському унiверситетi викладацьку

дiяльнiсть. Перша з фундаментальних праць 'Вiдмiннiсть мiж

системами Фiхте i Шеллiнга' (1801) зробила його вiдомим.

Фiлософська позицiя Гегеля склалася на пiдставi критич-

ного ставлення до своїх попередникiв, перш за все Фiхте i

Шеллiнга. Але певна залежнiсть вiд них, зокрема Шеллiнга, не

перешкодила Гегелю в створеннi оригiнальної фiлософської

системи, яка за свою фундаментальнiстю не поступалася

кантiвськiй, та мала суттєву змiстовну новизну, обумовлену

дiалектичними iдеями.

З моменту видання 'Науки логiки' Гегель стає офiцiйним

державним фiлософом Прусiї. У 1818 р. Гегеля запрошують до

Берлiнського унiверситету де вiн працював професором, ректо-

ром до своєї смертi. При життi було видано 'Феноменологiю

духа' (1807), 'Науку логiки' (1812-1816), 'Фiлософiю права'

(1821), 'Енциклопедiю фiлософських наук' (1817, 1827, 1830).

Пiсля смертi Гегеля зусиллями його учнiв i послiдов-

никiв видаються iншi його роботи: 'Лекцiї по iсторiї

фiлософiї', 'Фiлософiя iсторiї', 'Лекцiї по естетицi',

'Лекцiї по фiлософiї релiгiї', що ввiйшли у 18-ттомне

зiбрання його творiв.

5.4.2 Фiлософська система Гегеля.

Одним з найважливiших спрямувань дослiдницької дiяль-

ностi Гегеля було створення 'системи фiлософiї', яка б охоп-

лювала усю сукупнiсть людських знань його епохи в системати-

зованому виглядi. Для нього, як для теоретика, дуже важливим

було вирiшення питання принципових засад здiйснюваної систе-

матизацiї знань, а також питання розчленування створюваної

системи. До їх розглдяу Гегель повертається декiлька раз,

уточнюючи свою позицiю. Так, першим варiантом було розчлену-

вання, що подано в 'Феноменологiї духа'. А саме: Дух як

система явищ людської свiдомостi, самоусвiдомлення та

пiзнання; iсторiя iнтелектуального розвитку людства вiд

примiтивних форм чуттєвостi до початку фiлософських знань;

логiка - як система дiалектичних категорiй, фундамент, на

якому виникає наукова фiлософiя природи.

Бiльш зрiлий варiант розчленування Гегель подає в 'Ен-

циклопедiї':

1.Логiка. '.Фiлософiя природи. 3.Фiлософiя духа.

Оскiльки розробка фiлософської системи здiйснювалась

Гегелем в контекстi дiалектичного мислення, та й характе-

ристики окремих елементiв системи i самої системи несли в

собi дiалектичний змiст розвитку (саморозвитку). Саме в ць-

ому Гегель вiдходить вiд шеллiногвої 'фiлософiї тотожностi'.

Гегель висуває тезу, згiдно з якою мислити абсолютну то-

тожнiсть суб'єкта i об'єкта первiсною є фундаментальна по-

милка. Поняття 'тотожнiсть' пусте без протиставлення йому

поняття 'вiдмiннiсть': розглядаючи якусь тотожнiсть ми одно-

часно фiксуємо i вiдмiннiсть. Згiдно з позицiєю Гегеля

'iстинною фiлософiєю є не фiлософiя тотожностi, а фiлософiя,

головним принципом якої є певна єднiсть протилежного, ця

єднiсть завжди дiяльна (рух, зiткнення), а тому при

вирiзненнях її протилежних моментiв завжди тотожня сама їз

собою'. Гегль вбачав можливiсть декiлькох варiантiв розвитку

системи фiлософського знання. А саме, три члени фiлософсько-

го знання, якими Гегель вважає логiку, прирду i дух, вiн

з'єднує в таких порядках:

1.Логiка (як всезагальне) - природа (як одиничне) - дух

(як особливе).

2.Природа (одиничне) - дух (особливе) - логiка (всеза-

гальне).

3.Дух (особливе) - логiчна iдея (всезагальне) - природа

(одиничне).

Цей третiй порядок, в якому логiчна iдея є серединою,

як всезагальною, всепронiкаючою, був використаний Гегелем в

роботi 'Феноменологiя духа'. Але в бiльш пiзньому розвитку

поглядiв Гегеля, як в згаданiй 'Енциклопецiї', бiльш чiтко

проявляються теоретичнi засади його фiлософської системи,

яку вiн пiдкреслено називав системою 'абсолютного iде-

алiзму', а вихiдне поняття системи - 'абсолютною iдеєю'.

Абсолютний iдеалiзм Гегеля пов'язаний з спробою охопити

весь унiверсум, природний та духовний свiт єдиним поняттям,

яким була 'абсолютна iдея' - першопочаток або субстанцiя

всьго iснуючого. В такiй якостi абсолютна iдея надiляється

атрибутом всезагальностi, по вiдношенню до якого все iнше є

або кiнцева одиничнiсть, або особливим. Абсолютна iдея Геге-

ля розглядається як всезагальне родове начало. З створених

засад Гегель пiддав критицi своїх попередникiв - Канта,

Фiхте, Шеллiнга. Позицiю Канта вiн критикував за припущення

'речi-в-собi', незалежної вiд мислення. А позицiю Фiхте -

суб'єктивiзм, за перетворення об'єктивного свiту в 'не-Я',

природи - в факт свiдомостi. Позицiя Шеллiнга щодо Абсолюту

як єдиної загальної субстанцiї пiзнання i природи, сприйня-

тої спершу, в подальшому критикувалась Гегелем за захоплення

тотожнiстю мислення i буття.

5.4.3 Дiалектична логiка.

До Гегеля логiка, як правило, розглядалась як наука про

суб'єктивнi форми мислення. Гегель не заперечує iснування

такої форми дисциплiни, її корисностi для пiзнання, називає

її наукою про елементарнi форми i закони правильного мислен-

ня - формальна логiка. Гегель намагається подолати

суб'єктивiстське тлумачення логiчних форм i дати їх

об'єктивне тлумачення як форм живого, реального змiсту, форм

розвитку всього конкретного змiсту свiту i його пiзнання.

Тому вiн ставить перед логiчною наукою унiверсальне завдання

дослiджувати усi загальнi закономiрностi розвитку пiзнання,

мислення як першооснови усього iснуючого.

Гегель подiляє свою логiку на об'єктивну, в яку включає

вчення про буття i сутнiсть, та на суб'єктивну логiку -

вчення про поняття (зовнi схожу на традицiйну формальну

логiку, хоч цей подiл i носить умовний характер). вся логiка,

за його думкою, має об'єктивне значення, спiвпадає з науковю

про речi, що осягаються в думках.

Наука про буття, за Гегелем, розглядає дiйснiсть, яка

дана людинi в її чуттєвому сприйняттi. Синтез чуттєвого

сприйняття вiдбувається у дiяннях, якi перетворюють фрагмен-

ти уявлень про буття в єдину цiлiсну дiю по внесенню змiн у

дiйснiсть.

Наука про сутнiсть доводить, що дiяння можуть будува-

тися не тiльки при використаннi даних органiв чуття. Свiдомi

змiни буття можуть здiйснюватись у результатi використання

понять про чуттєво недане - сутнiсть. Кожний предмет скла-

дається iз двох головних властивостей: бути внутрiшньо дифе-

ренцiйованим, складовим iз рiзних частин, властивостей i бу-

ти цiлим, єдиним, неподiльним при взаємодiї з iншим предме-

том. Усвiдомлення факту, що предмети внутрiшньо диференцiйо-

ванi, а разом iз цим - єдинi дозволяє використовувати їх,

враховуючи чуттєво неданi властивостi для чуттєво даних змiн

i, навпаки, iстина полягає у тому, щоб розумiти предмет як

цiле.

Вчення Гегеля про поняття поглиблювало арiстотелiвську

теорiю про форму, яка формує iншi форми. Усе що iснує знахо-

диться у процесi формування ще неiснуючого. Разом iз цим,

неiснуюче знаходиться у формi поняття в iснуючому в зародко-

вому станi. Тому володiння поняттям дозволяє розглядати

iснуюче як вже неiснуюче, недiйсне, вмираюче буття. Дiйсне

буття, те, яке пробиває собi дорогу в iснуючому (яке визна-

чає суть того, що є через те, що буде) межує iз випад-

ковiстю, тими умовами, обставинами, котрi нiколи не вiдтво-

ряться, зникнуть як риштування пiсля побудови храму.

Дiйсне буття завжди є iнтегруючий результат розмаїття

минулого, тому поняття про нього дається у форму конкретної

iдеї майбутнього.

Гегель розвиває дiалектичну думку про те, що будь яке

начало є нерозвинутий результат, а результат є розвинутим

началом. Мислення починається з вiдчуття, походить з

емпiрiї, але це тiльки вихiдний рiвень мислення, початковий

етап власної дiяльностi. Думки, поняття, категорiї, що

дослiджуються Гегелем, утворюють щаблi мислення, що саме се-

бе визначає.

Наявнi загальнi поняття знаходяться у безперервному

русi, у переходах вiд одних до iнших аж до протиставлення

самим собi. У протиставленнях понять вiдкривається власти-

вiсть мислення здiйснювати переходи вiд одного до iншого.

Розвиток понять вiдбувається шляхом переходу вiд од-

нобiчностей, абстракцiй, бiдних змiстовно, до понять багатих

рiзноплановим змiстом.

Гегель розглядає загальнi поняття, iсторично сформованi

у процесi пiзнавального розвитку, такi, як буття, нiщо, ста-

новлення, якiсть, кiлькiсть, межа, сутнiсть, тотожнiсть,

вiдмiннiсть, протилежнiсть, Суперечнiсть, необхiднiсть, ви-

падковiсть, можливiсть i дiйснiсть тощо. Гегелю вдалося до-

вести, що усi загальнi поняття взаємопов'язанi мiж собою, що

вони фiксують рiзнi ступенi поглиблення людиною розумiння

сутностi усього iснуючого.

Логiка Гегеля є системою, логiчна конструкцiя i змiст її

розвивається шляхом руху вiд абстрактного (буття) до конкрет-

ного(iдея). Цей метод руху логiчної науки уявляється Гегелем

рухом самої об'єктивностi.

Гегелiвська iдея розвиває сама себе по правилам дiалек-

тичної трiади: теза - антитеза - синтез. Кожна логiчна кате-

горiя, як i кожний роздiл всього курсу логiки, як iкожна

частина фiлософської системи в цiлому розвиваються трiадич-

ним порядком: буття-сутнiсть-поняття, чутливiсть-розсудок-

розум, одиничне-особливе-всезагальне... Триадичнiсть са-

модiяльностi поняття - це принцип гегелiвської фiлософiї,

випливає з його дiалектичного методу. Дiалектичний синтез

протилежностей здiйснюється або пiдкоренням протилежних

стрiн, категорiй третєй, вищей (причина-дiя-взаємодiя), або

встановленням субординацiї (спiвпорядкування).

Гегель вiдрiзняв два пiдрiвня дiалектичної логiки:

розсудкову дiалектику, яка здатна звести разом i протистави-

ти протилежнi начала, але не може їх синтезувати, показати

їх взаємопереходи, та розумну дiалектику, що вмiє це зроби-

ти. Розвиток останньої є найбiльшим iсторичним досягненням

Гегеля. Узагальненим виразом розумної дiалектики стали три

основних закони: переходу кiлькiсних змiн в якiснi, єдностi

i боротьби протилежностей, заперечення заперечення.

5.4.4 Фiлософiя природи.

Фiлософське вчення про природу займає в творах Гегеля

неаби-яке мiсце, що визначається двома передумовами. Одна з

них випливає iз загальних засад фiлософської системи

об'єктивного (абсолютного iдеалiзму. Згiдно з ним - природа

є iнобуттям iдеї: 'iдея пiсля повної своєї реалiзацiї в

стихiї чистого мислення' здiйснює самозаперечення i перехо-

дить в 'iнобуття', що має зовнiшнє до iдеї буття. Природа,

на думку Гегеля, є прояв саморозвитку її духовної сутностi,

яка виявляє себе в категорiях.

Але суттєвою є i iнша передумова, а саме - незадоволен-

ня загальновикористовуваним в природознавствi способом

мислення, осмислення вiдкритих ним емпiричних фактiв. Нама-

гання розкрити зв'язки мiж рiзними висновками природоз-

навства, якi воно саме неспроможне розкрити, а разом з тим -

мiж рiзними природнiми явищами та процесами, якi ще не зро-

зумiлi природознавцями, спонукало Гегеля загострити увагу на

спiввiдношеннi природознавства ('фiзики') i фiлософiї приро-

ди. Гегель засуджував натурфiлософську тенденцiю умоспогля-

дального заповнення прогалин природничонаукового характеру,

припущення свавiлля уявлень. Вiн намагався вiдновити втраче-

не на той час значення фiлософського узагальнення резуль-

татiв природознавства. За Гегелем, фiлософiя природи має

'пiдхоплювати' матерiал, який створений фiзикою на пiдставi

досвiду, та надає йому подальшого розвитку вже без вико-

ристання досвiду як пiдстави для цього.

Головною проблемою для Гегеля стає характер розвитку

природи, яку вiн вирiшує на засадах розробленої ним дiалек-

тичної логiки. Вiн сприймає iснувавший вже на той час погляд

на природу як результат розвитку до найвищого щаблю - люди-

ни. Але, разом з тим, не визнає тлумачення матерiалiстично

орiєнтованих концепцiй, зокрема Ламарка. Гегель вважає, що

розвиток природи вiдбувається не як наслiдок 'природного

процесу породження', а є лише породженням в лонi внутрiшньої

iдеї, що складає основи природи. Тому природа, за Гегелем,

здiйснює сходження вiд своєї 'безпосередньостi та зовнiшнь-

остi, що є смертю (неорганiчний стан) до входження в саме

себе, щоб 'спочатку стаи живою iстотою' (органiчний свiт), а

потiм породити себе до духовного iснування, що означає по-

родження людського роду. Вiдповiдно до цих щаблiв розвитку

природи (розвитку iдеї як природи), Гегель будує структуру

своєї роботи 'Фiлософiя природи' - 'Механiка', 'Фiзика',

'Органiчна фiзика'. Кожний з роздiлiв, згiдно з прийнятою

Гегелем дiалектичною триадичнiстю, розглядає особливi явища,

що складають, на його думку, структуру розвитку природи.

5.4.5 Антропо-соцiальна фiлософiя Гегеля.

Вчення Гегеля про дух, який характеризується ним як за-

вершаючий щабель розвитку абсолютної iдеї (пiсля iнобуття в

природi), по сутi є спробою сукупного визначення людини в її

соцiально-iсторичному розвитку. Ця спроба втiлюється в

певнiй фiлософiї - антропо=соцiальнiй, - iдеї якої розвинутi

в 'Фiлософiї духу' та викладенi в лекцiях: 'Фiлософiя

iсторiї', 'Фiлософiя релiгiї', 'Iсторiя фiлософiї', 'Естети-

ка', 'Фiлософiя права'.

Дiяльнiсть iдеї є iнтелектуальним цiлепокладанням. Мета

самопiзнання реалiзується абсолютною iдеєю за допомогою

дiяльностi людських поколiнь на протязi всiєї всесвiтньої

iсторiї. В 'Лекцiях по естетицi' Гегель особливо чiтко фор-

мулює єднiсть та вiдмiннiсть теоретичної та практичної

дiяльностi iдеї. Остання реалiзується людиною, яка 'робить

свiт тим, що iснує для неї'. Завдяки працi людина приходить

до самої себе, тобто усвiдомлює себе як особистiсть. Ду-

ховнiсть, що вироблюється в людинi складає суттєвую

вiдмiннiсть людини вiд природи. За традицiєю триадичностi

розвиток 'духу' розглядається Гегелем в трьох формах:

суб'єктивний дух, об'єктивний дух та абсолютний дух.

Вчення про суб'єктивний дух подiляється Гегелем на:

1) антропологiю, предметом якої є 'душа' або 'дух в собi'.

Розвиток душi представлений в виглядi трiади - 'природної',

'чуттєвої' та дiйсної душi. Освiтлення 'природнiх змiн' душi

ведеться в планi вiкової психологiї з елементами педагогiки;

2) феноменологiю духу, предметом якої є 'свiдомiсть', або

'дух для себе' в його обособленнi i вiдношеннi. Це найбiльш

значущий роздiл вчення про суб'єктивний дух, оскiльки розви-

ток свiдомостi охарактеризований в зв'язку з практичним пе-

ретворенням та створенням дiйсностi в процесi трудової

дiяльностi та соцiальної боротьби;

3) психологiю, предметом якої є 'дух як такий', або 'сам в

собi визначаючий дух як суб'єкт для себе'. Суттєва новизна

цiєї частини вчення пов'язана з тлумаченням 'єдностi теоре-

тичного i практичного духу' як 'дiйсно свободної волi', в

якiй втiлений 'свободний дух'.

У вченнi про 'об'єктивний дух' (фiлософiя права) Гегель

дає своє розумiння всесвiтньої iсторiї. Першим щаблем роз-

витку волi Гегель вважає одиничну волю, завдяки якiй деякий

суб'єкт стає правоздатною особою. Другий та третiй щабель

Гегель розкриває в моралi та моральностi як правi суб'єктив-

ної волi. При цьому свої погляди вiн спiввiдносить iз тлума-

ченням моралi Кантом i Фiхте. Вiн вважав за необхiдне розг-

лядати моральнi визначення в контекстi соцiально визначенно-

го буття людей, якi вже розглядались не як абстракцiї, а як

члени рiзних соцiальних утворень. Формами розвитку морально-

го духу Гегель вважає родину, громадське суспiльство та дер-

жаву. При розробцi концепцiї громадського суспiльства вiн

використав висновки такої науки як полiтична економiя, що

було видатною подiєю для нiмецької класичної фiлософiї.

Суттєвим здобутком гегелiвської фiлософiї був також

висновок про розвиток людської культури, що розумiвся досить

широко як формування власне людського життя, що суттєво

вiдрiзняється вiд 'природного стану', в якому перебували

давнi люди. Розвиток культури Гегель вважав спрямованим 'ме-

тою Розуму', яка полягала в тому, щоб наполеглевою працею

була усунена природна простота. Розвиток культури, в ро-

зумiннi Гегеля, неразривно пов'язаний з трудовою дiяльнiстю

та її прогресом.

Суспiльство у своєму розвитку внутрiшньо дифе-

ренцiюється, що виявляє себе у поглибленнi системи суспiль-

ного розподiлу працi. Людина стає частковим елементом

цiлiсного процесу перебудови буття, продукту. Тому iндивiд

втрачає можливiсть побачити у своєму буттi себе як творця

цього буття. Сучасна, для Гегеля, людина перетворюється на

iстоту з рiзноманiтними iнтересами, обов'язками, видами

дiяльностi, що має свою основу в поглибленi структурної ди-

ференцiацiї соцiальної органiзацiї. Людина втрачає здатнiсть

усвiдомлювати у своїй дiяльностi реалiзацiю цiлого, спiльно-

го з iншими людьми суспiльного буття. Лише окремi осо-

бистостi, з причини їх специфiчного суспiльного стану, дiють

свiдомо, реалiзуючи свою iндивiдуальну мету як творцi

дiйсного буття.У якостi приклада Гегель використовує генера-

ла,який усвiдомлює свою залежнiсть вiд бажань, понять iнших

людей, а тому будує свою дiю як iнтегруючу рiзноманiтнiсть

свiдомостi рiзних особистостей. Саме через таких людей, за

Гегелем, прокладає собi дорогу вiд можливого до дiйсного

буття духу iсторiї, абсолютний дух буття.

Лише вченням про абсолютнiй дух люди здатнi подолати

обмеженiсть своєї свiдомостi, перетворитися на творцiв iсти-

ного, дiйсного буття, а не виконувати роль засобу волiння

iншої людини, жити неiстинно, бути за межами дiйсностi, бути

духовно обмеженим лише знанням минулого. Для цього слiд вив-

чати саме фiлософiю, як єдиний засiб подолання обмеженостi,

яку накладає суспiльна диференцiацiя працi.

Необхiдним моментом для створення уявлень про перехiд

вiд об'єктивного духу до суб'єктивного є гегелiвська

фiлософiя iсторiї, предметом якої вважався розвиток

об'єктивного духу до його вищої стадiї, коли вiнстає 'свiто-

вим духом'. Моментами i щаблями його розвитку Гегель вважав

'духи окремих народiв', оскiльки вони включенi в свiтову

iсторiю. А сам 'мислячий свiтовий дух' виступає у виглядi

'вiчно дiйсної iстини', яка керує людськими долями. Трьома

щаблями процесу 'абсолютного духу' виступають в Гегеля

мистецтво, релiгiя i фiлософiя. Фiлософiю, що предстає вищим

щаблем 'абсолютного духу', Гегель тлумачив як синтез i повне

розкриття iстин, що мiстяться в мистецтвi i релiгiї. 'Понят-

тя фiлософiї є iдея, що мислить себе' i тим самим наука стає

пiднесеною до свого начала - логiчного принципу, логiчне

стає також її результатом як духовне.

5.4.6 Вплив фiлософiї Гегеля на духовне життя Нiмеччини.

Фiлософiя Гегеля ще за часи його життя була сприйнята

значною кiлькiстю прибiчникiв та послiдовникiв, що сприяло

формуванню фiлософської школи 'гегельянства'. Вплив iдей Ге-

геля особливо сильним був у 30-тi - 40-вi роки ХIХ ст., коли

вони захопили духовне життя Германiї в рiзних його сферах -

вiд науки до преси. Авторитетнiсть фiлософської системи Ге-

геля спричинила й необхiднiсть її критики з боку тих, хто

негативно ставився до соцiально-полiтичного устрою Германiї.

Зростання пердумов буржуазно-демократичних перетворень спри-

яло увазi до тих моментiв гегелiвської фiлософiї, якi були

оцiненi як скритi революцiйнi потенцiї. Так була закладена

так звана младогегельянська течiя (Г.Гейне).

Оскiльки для духовного житя Германiї важливим було пи-

танння про вiдношення фiлософiї до релiгiї, то серед

послiдовникiв виникло двi течiї, в залежностi вiд того, як

тлумачилась позицiя в цьому питаннi Гегеля. Тi, хто вважав,

що його фiлософiя цiлком спiввiдноситься з християнською ор-

тодоксiєю, - утворили праве крило, або течiю сарогегель-

янства. Протилежне тлумачення породило лiве крило, або мла-

догегельянство.

5.5 Фiлософiя Л.Фейєрбаха.

5.5.1 Людвiг Андреас Фейєрбах.

Людвiг Андреас Фейєрбах (1804-1872) - видатний нiмець-

кий фiлософ, спочатку один з послiдовникiв Гегеля, пiзнiше -

творець самобутньої фiлософської концепцiї матерiалiстичного

спрямування, котра отримала назву 'антропологiчний ма-

терiалiзм'. Протягом деякого часу - професор Ерлангенського

унiверситету, з якого був звiльнений пiсля розкриття його

авторства анонiмної атеїстичної працi 'Думки про смерть та

безсмертя' (1830). Основнi працi: 'До критики фiлософiї Ге-

геля' (1839), 'Сутнiсть християнства' (1841), 'Основнi поло-

ження фiлософiї майбутнього' (1843), 'Сутнiсть релiгiї'

(1845), 'Iсторiя фiлософiї Нового часу вiд Бекона Веруламсь-

кого до Бенедикта Спiнози' (1833) та iн.

5.5.2 Антропологiчна фiлософiя Л.Фейєрбаха.

Фейєрбах запропонував вiдмiнне вiд традицiйного ро-

зумiння фiлософiї, її минулого та сучасностi, ролi в

суспiльствi i вiдношення до релiгiї. За Фейєрбахом, в свiтi

починається нова епоха - постхристиянська. Релiгiя вiдмирає,

її мiсце в культурi звiльняється, i зайняти це мiсце повинна

фiлософiя. Водночас i сама фiлософiя повинна змiнитись: вона

не має стати простим, чи негативним (в гегелiвському ро-

зумiннi), запереченням релiгiї. 'Якщо фiлософiя повинна

замiнити релiгiю, - стверджує Фейєрбах, - то, залишаючись

фiлософiєю, вона має стати релiгiєю, вона повинна включити в

себе - у вiдповiднiй формi - те, що становить сутнiсть

релiгiї, повинна включити переваги релiгiї'. Iнакше кажучи,

повинна бути якась нова (вiдмiнна вiд попередньої) синтетич-

на форма свiдомостi i знання. Нова фiлософiя повинна стати

несхожою i на стару християнську релiгiю, i на стару 'шкiль-

ну' фiлософiю, хоча й потрiбно зберегти краще з них обидвох.

Уточнюючи свої уявлення, Фейєрбах називає нову

'фiлософiю-релiгiю' антропологiєю, 'фiлософiєю майбутнього'.

Водночас сам Фейєрбах бачив сутнiснi вiдмiнностi мiж

фiлософiєю та релiгiєю i вказував на них. В релiгiї сильна

сторона - її свiтоглядна ефективнiсть, її близкiсть до 'сер-

ця' людини, її емоцiй, глибинних особистiсних структур (при

цьому релiгiю Фейєрбах вважає родовою ознакою людини - адже

в тварин релiгiї немає). З iншого боку, гегелiвська

фiлософiя з її абсолютизацiєю мислення, рацiонального

пiзнання виявляється, за Фейєрбахом, рацiоналiзованою формою

теологiї. Фiлософiя - це неначе 'сенс' в релiгiї. Вона також

виростає з сутнiсних сторiн людської свiдомостi. I те, й

iнше повинна об'єднати у собi 'фiлософiя майбутнього', але у

цьому об'єднаннi мають зникнути, усунутись слабкi сторони i

фiлософiї, i релiгiї.

Слабкiсть фiлософiї, за Фейєрбахом, - в її вiдiрваностi

вiд 'серця', манiрнiй вiддаленостi вiд свiту, теоретичному

егоїзмi. Це й повинно бути усунене при злиттi фiлософiї та

релiгiї, а тому фiлософiя повинна перетворитись у практичну

фiлософiю (цей мотив був характерним для усього младогегель-

янства).

Найсильнiшою стороною християнства, яка дозволила цiй

релiгiї стати свiтовою, легко доходити до 'серця' людини,

Фейєрбах вважає мораль. Тому природно, що 'нова фiлософiя'

повинна знайти якусь нову форму морально-етичної свiдомостi.

Фейєрбах здiйснив спробу її виробити. Замiсть християнства

та фiлософiї гегелiвського типу вiн запропонував 'фiлософiю

Людини'. Згiдно його гуманiстичної концепцiї, Людина - це

найвище у цiннiсному вiдношеннi, абсолютна цiннiсть. При

цьому слiд говорити не про окремих людей, а про їх сутнiсть,

тобто про родовий початок. Окрема людина зовсiм не є вмiсти-

лищем усiх людських чеснот - але Людина як така є нескiнчен-

но мудрою, доброю, всемогутньою. Її властивостi - це вона

сама, а без них (тобто без моральних якостей мудростi, доб-

роти, могутностi) Людини зовсiм немає. В людинi все є

цiнним: емоцiйне та психологiчне життя є не менш важливим,

анiж розум. Також вельми важливо, що людина живе в прямому

контактi з природою, бо зовнiшня природа є близькою природi

самої людини. За Фейєрбахом, людська сутнiсть цiлком гар-

монiйно виявляє себе в людському iснуваннi: життя природи та

умови буття знаходяться в глибокiй єдностi з людською

сутнiстю.

Отже, людина, за Фейєрбахом, перебуває та iснує в гар-

монiйнiй єдностi з власною сутнiстю, власними якостями

('предикатами'), зовнiшньою та внутрiшньою природою. Вища ж

єднiсть проявляється в моральному наповненнi цiєї гармонiї,

яка реалiзується у iмперативi, вищому законi для Людини. Цей

закон полягає у вимозi вiдноситись до людини як до найвищої

цiнностi, як до Бога. При цьому людина вiдноситься до себе

як до Бога, коли вона бачить божественне у iншiй людинi. За-

позичена в християнствi заповiдь любовi до Бога i ближнього

перетворюється у Фейєрбаха на основний моральний закон. Саме

Любов (як домiнуюче в людському вiдношеннi до Бога)

надiляється в Фейєрбаха родовим смислом - це любов статева,

родоутворююча, що включає в себе i любов до дiтей, тобто до

продовження самих себе, свого Я. За Фейєрбахом, вiдносини

мiж людьми повиннi включити в себе закон Любовi як деяку

зверхцiннiсть, дати йому увiйти в 'сереце' людей, змiнюючи

вплив релiгiї.

Фейєрбахiвськi уявлення про Людину були отриманi шляхом

критичного перетлумачення християнських iдей. Фейєрбах

вiддав чи приписав Людинi лише тi якостi ('предикати'), якi

релiгiя приписувала Богу. На його думку, Бог - це вiдчужена

та об'єктивована сутнiсть людини (або, iнакше кажучи, Бог

являє собою деяке символiчно закодоване зображення суто

людських властивостей та якостей). Саме в тому, що боги ут-

воренi за образом та подобою людей, i корениться, за

Фейєрбахом, сенс та цiннiсть релiгiйної свiдомостi, основа

її дiйовостi в iсторiї. Але недостатньо лише розумiти приро-

ду релiгiї, вважає Фейєрбах, - критикувати її означає зводи-

ти, або редукувати, релiгiйнi образи та цiнностi до їх зем-

них прообразiв. Перетлумачений таким чином змiст релiгiї са-

ме й веде, за Фейєрбахом, до дiйсного розумiння сутностi лю-

дини.

Фейєрбахiвська фiлософiя виявила значний вплив на фор-

мування свiтової фiлософської думки, зокрема - на младоге-

гельянство та марксизм. Хоча майже вiдразу ж вона була

пiддана критицi сучасниками мислителя, але фундаментальнiсть

поставлених Фейєрбахом питань та глибина його спроби дати

вiдповiдь на них дозволяє вiддати йому належне мiсце серед

гiгантiв свiтової фiлософської думки.

5.6 Фiлософiя К.Маркса та Ф.Енгельса.

5.6.1 Фiлософська концепцiя К.Маркса.

5.6.1.1 Карл Маркс.

Карл Маркс (1818-1883) - нiмецький фiлософ, основопо-

ложник дiалектичного матерiалiзму та матерiалiстичного ро-

зумiння iсторiї, творець нової теорiї полiтичної економiї та

вчення про науковий соцiалiзм. Навчався на юридичному фа-

культетi Боннського та Берлiнського унiверситетiв. Доктор

фiлософiї Боннського унiверситету (дисертацiя 'Вiдмiннiсть

мiж натурфiлософiєю Демокрiта та натурфiлософiєю Епiкура').

В молодi роки перебував пiд впливом гегелiвської фiлософiї i

багатьма дослiдниками фiлософiї Маркса цей перiод його твор-

чостi iменується як младогегельянський. Пiсля знайомства з

працями Фейєрбаха переходить на позицiї матерiалiзму.

Наслiдуючи нiмецьку традицiю iсторико-фiлософського

дослiдження творчостi Маркса, його фiлософiю слiд вiдносити

до останнього етапу розвитку нiмецької класичної фiлософiї,

який репрезентований рiзними представниками гегельянства, що

вирiшували поставленi Гегелем теоретичнi проблеми.

Вирiзняючи фiлософiю Маркса та марксизм, слiд вказати,

що марксизм є полiтичною, iдеологiчною, полiтекономiчною

доктриною, що набула розвитку в працях послiдовникiв Маркса

та в практичнiй дiяльностi полiтичних партiй i рухiв.

Основнi працi: 'До критики гегелiвської фiлософiї пра-

ва' (1843), 'Економiчно-фiлософськi рукописи 1844 року',

'Нiмецька iдеологiя' (1845-47, разом з Ф.Енгельсом), 'Зли-

деннiсть фiлософiї' (1847), 'Манiфест Комунiстичної партiї'

(1848, разом з Ф.Енгельсом), 'Капiтал' (1-й том - 1867, 2-й

i 3-й томи - виданi Ф.Енгельсом вiдповiдно у 1885 i 1894),

'Критика Готської програми' (1875) та iн.

5.6.1.2 Фiлософська антропологiя.

Фiлософсько-антропологiчна проблематика в творчостi

Маркса найбiльшою мiрою виявляється в 'Економiчно-фiлософсь-

ких рукописах 1844 року', котрi були опублiкованi лише у

1832 р.В цiй працi Маркс посилено працював над фундаменталь-

ними проблемами сутностi та iснування людини, її свободи та

рабства, вiдчуження та подолання вiдчужених сил, сенсу

iсторiї. В трактуваннi цих проблем Маркс виявив себе як

творчо мислячий гегельянець з спрямованiстю на критичний

синтез багатьох гегелiвських iдей. При цьому Маркс намагався

критично переосмислити i розвинути фейєрбахiвськi уявлення

про людину, враховуючи при цьому iдеї А.Цешковського,

М.Гесса i особливо М.Штiрнера.

Головним внеском Маркса до розумiння людини є концепцiя

соцiального вiдчуження людської сутнiсної природи. Думка про

соцiальну природу людини в Маркса зустрiчається з самого по-

чатку його фiлософської творчостi, а в повнiй мiрi вона ви-

ражена в 'Тезах про Фейєрбаха', де Маркс говорить про

сутнiсть людини як 'ансамбль суспiльних вiдносин'. Положення

'Тез' були розвинутi Марксом в 'Нiмецькiй iдеологiї', де вiн

полемiзує з Фейєрбахом та Штiрнером. Долаючи позицiї

Фейєрбаха (згiдно якої людина виразила свої сутнiснi власти-

востi в iдеї Бога, надiляючи об'єктивований образ Бога пре-

дикатами любовi, мудростi, сили) i Штiрнера (згiдно якої мо-

ральне i релiгiйне вiдчуження мають однаково репресивну при-

роду, покликану придушувати окремi Я), Маркс частково вико-

ристовує їх iдеї, а також поняття вiдчуження. За Марксом, в

людинi всi її основнi характеристики не є чимось природним,

натуральним чи заданим iз-зовнi. В людинi все є 'олюдненим',

оскiльки людина, як iндивiд, iснує в зв'язках та вiдносинах

з iншими людьми. Iсторичнi традицiї, звичаї, культурнi схеми

та стереотипи, що успадкованi поведiнкою i мисленням, актив-

но впливають на будь-якого iндивiда. Глибиннi, 'родовi' ха-

рактеристики людини (а саме це i є її 'сутнiсть') являють

собою пiдсумок свiтової iсторiї, результат соцiальних дiй.

Тому Маркс вважає абстракцiями водночас поняття 'людини як

такої' та 'Я - iндивiду як такого'. Тодi добро i зло в

людськiй природi, любов чи егоїзм, за Марксом, пояснюються

не самою цiєю природою, а соцiальними обставинами -'переду-

мовами', - що надiляють iндивiдiв тими чи iншими якостями.

Цi обставини є не однозначними, а iсторичними, тобто мiнли-

вими в соцiальному часi. Вони створюються самою людиною або

iндивiдами в плинi змiни соцiальних поколiнь. Данi обставини

є широко варiативними, оскiльки характеристики соцiального

буття (мова, статевовiковi ролi, сiмейнi стосунки, види

життєзабезпечення та трудової дiяльностi) досить рiзно-

манiтнi. Тому соцiальна детермiнацiя особистiсного Я людини

завжди наявна, але не стає настiльки ж абсолютною, як де-

термiнацiя природна. В сучасному йому суспiльствi Маркс ба-

чив вузький вихiд з сфери соцiального детермiнiзму до

соцiальної випадковостi, а тому iндивiд в цьому вiдношеннi

володiє свободою та вибором i може стати на позицiю 'добра'

чи 'зла', наблизитись до любовi чи вiдхилитись до егоїзму.

На думку Маркса, категорiї 'добра' чи 'зла' не можна

прикладати нi до людського роду, анi до окремого iндивiда,

але можна оцiнювати епохи, звичаї, соцiальнi параметри

'обставин' життя людей. Тому соцiальний 'дiагноз' стає в

Маркса основою морально-фiлософських оцiнок людського життя,

свiдомостi та практики. При цьому Маркс багаторазово

пiдкреслював, що оцiнювати епохи i людей потрiбно не за їх

'словами про самих себе', а за соцiальними обставинами i

справами, тому що мораль (навiть у фiлософському зображеннi)

лише манiфестує глибиннi тенденцiї та рухи в соцiальнiй ре-

альностi.

Наявну реальнiсть Маркс оцiнєю досить суворо, поскiльки

в нiй панує соцiальне вiдчуження, коли людська дiяльнiсть та

її продукти 'стають ворожнечими для людини i пригноблюють

її, замiсть того щоб людина панувала над ними'. В найбiльшiй

мiрi вiдчуження, за Марксом, тяжiє над людьми фiзичної прац

(пролетарями), однак те ж саме, в дещо iншому ступенi, можна

сказати про будь-яку людину. Оскiльки вiдчужений свiт люди-

ни, остiльки вiдчужена й сама людина в свому свiтi. Людина

повинна присвоїти собi весь соцiальний свiт, зробити його

своїм, тобто перетворитись у 'цiлiсного', 'унiверсального',

'тотального' iндивiда. Людина спроможна це зробити, тому що

є по своїй сутi соцiально-практичною iстотою.

Людина, створюючи предмети (опредмечування), вiдмiннi

вiд самої себе, реалiзує себе в природi, перетворює її в

олюднену природу. Але це досить складний процес, який протя-

гом бiльшої частини людської iсторiї виступає як спонукува-

ний потребами, що для кожного окремого iндивiда виступають у

виглядi тиску зовнiшнiх умов i обставин життя. Людина сама є

природною iстотою, а тому немає природи поза людиною, розри-

ву мiж людиною i 'зовнiшнiм середовищем'. Людина змушена

постiйно i безперервно створювати собi можливостi для

життєзабезпечення i тим самим опредмечувати саму себе, прак-

тично реалiзовувати свої потенцiї в предметному свiтi. Ство-

рюючи предмети, долаючи зовнiшнi обставини чи пристосовую-

чись до них, виробляючи, реалiзуючи в предметному середовищi

свою сутнiсть, людина водночас змiнює саму себе, а тому не-

має людської практики без самозмiни людини. Тим самим Маркс

оцiнив iсторичне значення працi як самопороджуючого початку

для людського роду.

Найфундаментальнiшим рiвнем соцiального життя Маркс

вважає виробництво, яке тлумачить досить узагальнено - як

загальну субстанцiю людського роду, як практику. В iсторич-

них же формах промисловостi до сучасної йому включно (котрi

досить часто при розглядi поглядiв Маркса ототожнюють з по-

няттям виробництва взагалi) Маркс вбачає пануючою працю у її

вiдчуженнi; таким самим є його оцiночний пiдхiд до iсторич-

ного минулого промисловостi та бувших в минулому форм працi.

Отже, найважливiшими iдеями фiлософської антропологiї

Маркса є надiлення людини (чи iндивiдiв) рангом самостiйної

суверенностi, тобто статусом суб'єкта соцiальної iсторiї, i

розшифрування, розкриття цих положень в поняттi перетвоюючої

практики. При цьому очевидним є спрямування на 'зняття' най-

могутнiших обмежень людської активностi - Бога i природи. В

граничному вiдношеннi стосунки мiж людьми, мiж людиною i

природою, мiж людиною зовнiшньою i внутрiшньою, за Марксом,

повиннi стати 'чистими' i 'прозорими'. Тому наявне буття

становить лише початок дiйсної iсторiї, передiсторiю, яку

потрiбно подолати. Звiдси й стають зрозумiлими деякi

утопiчнi прогнози та проекти, заснованi на фiлософсько-ант-

ропологiчних поглядах Маркса i покликанi стати програмою для

перетворення суспiльства.

5.6.1.3 Фiлософiя iсторiї.

Фiлософсько-iсторичнi погляди Маркса, як i його антро-

пологiя, базуються на поняттях 'вiдчуження' i 'присвоєння'.

При цьому витлумачення 'сутностi людини' i 'сутностi

iсторiї' слугує для взаємного їх обгрунтування.

За Марксом, в основi родового життя людства лежить

практика - активнiсть переслiдуючої свої цiлi людини. Дiючи,

створюючи i руйнуючи, люди творять свiтову iсторiю. Жорсткi

з'єднання та обмеження в досягненнi цих цiлей створенi сами-

ми ж людьми - це набувшi самостiйностi, вiдчуженi та уречев-

ленi результати людської дiяльностi, що не мають трансцен-

дентного чи надприродного характеру. Цi 'застиглi форми'

людського вiдчуження є часовими, вiдносними, iсторичними.

В Маркса в рiзноманiтних формах повторюється єдина

фiлософсько-iсторична (iсторiософська) схематика, згiдно

якої вся iсторiя людського вiдчуження та його лiквiдацiя

вкладається в три щаблi.

Перший щабель - вiдношення 'особистої залежностi', за

яких соцiальне вiдчуження є величезним та всесильним.

Iндивiд тут або повнiстю залежний, або цiлковито обмежений

вузькими рамками пануючих над ним соцiальних спiльнот. Це -

раннi фази людської iсторiї, i вся iсторiя традицiйних

суспiльств до появи сучасного iндустрiального суспiльства

пiдпадає в Маркса пiд дану категорiю.

Другий щабель - вiдношення 'особистої незалежностi'. Це

сучасне Марксу iндустрiальне суспiльство з свiтовими ринка-

ми, найманою працею та правовим забезпеченням особистої сво-

боди iндивiда. Панування соцiального вiдчуження тут найбiльш

вiдчутно втiлене в грошах, якi, за Марксом, являють собою

рiч, або речову форму соцiального вiдчуження. Тому Маркс

вважає другий щабель поєднанням особистої незалежностi з ре-

човою залежнiстю.

На другому щаблi людство накопичує сили для переходу до

третього щабля, до стадiї 'присвоєння' людиною всiх накопи-

чених людством сил та потенцiй. Людина повинна перетворитись

з пiдлеглої вiдчуженим результатам своєї власної дiяльностi

на володаря, пануючого над цими результатами. Не людина по-

винна пiдпорядковуватись вiдчуженим сутностям (подiлу працi,

державним iнститутам, грошам, моралi, релiгiї, iдеологiї),

а, навпаки, все це повинно бути перетворене для слугування

людинi, iндивiдам, людям в їх особистiснiй унiкальностi.

Замiсть 'часткового', 'абстрактного' iндивiда, спотвореного

соцiальним вiдчуженням, котре є найбiльш дiйовим на

iндивiдуальному рiвнi у формi подiлу працi, повинна розвива-

тись людина-iндивiд 'унiверсальних потенцiй', що втiлює в

собi всi накопиченi культурнi потенцiї роду, його вмiння,

знання, таланти.

Основою Марксової фiлософсько-iсторичної концепцiї є

гегелiвський принцип 'заперечення заперечення'. Маркс вважав

людей, що практично дiють, певним 'самодвигуном' та рушiйною

силою iсторiї. Не визнаючи жодних 'зовнiшнiх сил', якi б бу-

ли рушiєм iсторiї, Маркс вважає суб'єктами iсторичного про-

цесу активних, творчих, дiяльних iндивiдiв. При цьому люди й

стають власне людьми, коли вони починають практично видiляти

себе з природи, тобто коли починають 'виробляти власнi умови

життя'.

В плинi iсторичного процесу Маркс видiляє ще один важ-

ливий чинник - власнiсть, i передусiм власнiсть на засоби

виробництва. Рух власностi, її змiни в процесi iсторичного

часу - це те, що розрiзнює попереднi i наступнi форми

суспiльства. Люди, вдосконалюючи свою практику, свою вироб-

ничу дiяльнiсть, змушенi вдосконалювати й свої вiдносини,

'форми спiлкування', змiнювати традицiйнi схеми подiлу працi

i створювати деякi новi типи власностi. Це й становить ме-

ханiзм змiни iсторичних форм суспiльства, або суспiльних

формацiй. Сама ж 'змiна' розумiється Марксом за схемою 'за-

перечення' i оформляється в поняттi 'соцiальної революцiї'.

Вмщевказанi концептуальнi положення фiлософiї iсторiї

Маркса отримали в нього назву 'матерiалiстичного розумiння

iсторiї', автором i творцем якого вiн вважав себе разом з

Ф.Енгельсом.

Марксова концепцiя фiлософiї iсторiї має своєю перева-

гою i, водночас, недолiком принципову вiдкритiсть, неповно-

ту, яка є вiдображенням нескiнченностi iсторичного буття

людства. Саме ця її риса й привела до поєднання в ХХ

столiттi даної концепцiї з рiзноманiтними формами соцiально-

го радикалiзму, що, врештi решт, спричинило величезнi

соцiальнi катаклiзми, якi пережило людство в нашу епоху.

5.6.1.4 Концепцiя методу.

Марксова концепцiя дiалектичного методу цiлковито ба-

зується, за його ж визнанням, на дiалектичнiй логiцi Гегеля,

щоправда, своєрiдно переробленiй та переосмисленiй. Для

Маркса дiалектика виступає як вчення про всезагальнi зв'яз-

ки i найзагальнiшi закони розвитку буття i мислення. Слiд

вiдзначити, що Маркс не створив розгорнутого вчення про

дiалектичний метод, вважаючи, що найдовершенiшу форму такого

вчення, хоча й з iдеалiстичних позицiй, запропонував Гегель.

Свою ж заслугу вiн вбачав у переробленнi гегелiвської

дiалектики з позицiй матерiалiзму, iменуючи своє вчення

'дiалектичним матерiалiзмом'.

Як i Гегель, Маркс вважав основою дiалектики систему

фiлософських категорiй та принципiв: єдностi та боротьби

протилежностей, переходу кiлькiсних змiн в якiснi, запере-

чення заперечення. Основою розвитку свiту, природи,

суспiльства, мислення для Маркса виступає дiалектична супе-

речнiсть. Єднiсть буття i мислення означає, що людське

мислення i об'єктивний свiт є пiдпорядкованими одним i тим

самим законам, котрi вказанi вище, тому вони не можуть супе-

речити одне одному. Водночас ця єднiсть не є тотожнiстю:

якщо всезагальнi зв'язки i розвиток об'єктивної реальностi

iснують поза i незалежно вiд свiдомостi людини, то зв'язки i

розвиток мислення, вiдображаючи об'єктивнi зв'язки i розви-

ток, пiдпорядковуються своїм специфiчним гносеологiчним та

логiчним принципам.

5.6.1.5 Вплив фiлософiї Маркса на свiтову фiлософiю.

Фiлософiя Маркса виявила значний вплив на свiтову

фiлософську думку. Багато визначних фiлософiв ХХ столiття в

тiй чи iншiй мiрi звертались до запропонованих Марксом iдей

(серед таких фiлософiв можна згадати Ж.-П.Сартра, А.Камю,

Е.Фромма, Т.Адорно, Г.Маркузе, Ю.Хабермаса, Р.Арона, Л.Аль-

тюсера, М.Бердяєва, С.Булгакова та багатьох iнших). При ць-

ому в найбiльшiй мiрi таке звернення вiдбувалось в планi

вивчення гуманiстичних iдей Маркса, що стосуються природи

людини, її свободи та звiльнення тощо. Водночас iдеологiзо-

ванi варiанти фiлософiї марксизму-ленiнiзму, що тривалий час

насаджувались в бувшому СРСР, зазнавали нищiвної критики з

боку творчо мислячих фiлософiв.

Попри всю цю критику, руйнацiю створених на основi

iдеологiї марксизму соцiально-державних форм, фiлософська

творчiсть Маркса, його самобутнi iдеї дозволяють зарахувати

його до найвизначнiших фiлософiв та мислителiв у iсторiї

людства.

5.6.2 Розробка Марксової фiлософiї Ф.Енгельсом.

5.6.2.1 Фрiдрiх Енгельс.

Фрiдрiх Енгельс (1820-1895) - товариш i соратник

Маркса, популяризатор його iдей. Не отримавши завершеної

освiти, посилено займався самоосвiтою. Протягом багатьох

рокiв матерiально пiдтримував Маркса i його родину. Пiсля

смертi Маркса займався впорядкуванням та публiкацiєю його

творiв, з-помiж яких видiляються 2-й i 3-й томи 'Капiталу'.

Основнi працi: 'Свята родина' (1845, разом з

К.Марксом), 'Нiмецька iдеологiя' (1845-476 разом з

К.Марксом), 'Манiфест Комунiстичної партiї' (1848, разом з

К.Марксом), 'Анти-Дюрiнг' (1876-78), 'Дiлаектика природи'

(1873-82), 'Походження сiм'ї, приватної власностi та держа-

ви' (1884), 'Людвiг Фейєрбах та кiнець класичної нiмецької

фiлософiї' (1886) та iн.

5.6.2.2 Iсторiя фiлософiї та натурфiлософiя.

Фiлософськi погляди Енгельса найбiльшою мiрою викладенi

в 'Анти-Дюрiнгу' та 'Дiалектицi природи'. Слiд вiдзначити,

що сам Енгельс не був самостiйним фiлософом, а переважною

мiрою популяризував та розгортав фiлософськi iдеї Маркса.

Прослiдковуючи iсторичний розвиток фiлософської думки,

Енгельс обгрунтовував неминучiсть виникнення фiлософiї

марксизму. Вiн доводив закономiрнiсть змiни основних

перiодiв в iсторiї фiлософiї: 1) наївна дiалектика античних

фiлософiв, 2) метафiзична фiлософiя XYII-XYIII ст., 3) iде-

алiстична дiалектика нiмецької класичної фiлософiї, 4) ма-

терiалiстична дiалектика Маркса. Водночас iсторична зако-

номiрнiсть виникнення фiлософiї марксизму полягає, за Ен-

гельсом, в тому, що саме ця фiлософiя дає змогу перетворити

соцiалiстичнi вчення з утопiї на науку. Необхiдно вiдзначи-

ти, що поняття 'закон дiалектики' ввiв саме Енгельс.

Обгрунтовуючи дiалектичний матерiалiзм та ма-

терiалiстичне розумiння iсторiї, Енгельс вважав, що

свiдомiсть є не що iнше як продукт дiяльностi людського моз-

ку, сама ж людина є продуктом природи, а тому закони мислен-

ня i закони природи узгоджуються мiж собою ('суб'єктивна' i

'об'єктивна' дiалектика).

Пiзнання людиною свiту не має жодних меж, поскiльки сам

свiт нескiнченний, i пiзнання абсолютної iстини здiйснюється

через нескiнченний ряд вiдносних iстин.

Нескiнченнiсть свiту, за Енгельсом, проявляється в його

часово-просторовiй нескiнченностi. Водночас свiт є єдиним,

що проявляється в його матерiальностi. Отже, простiр та час

є формами iснування матерiального свiту.

Невiд'ємною характеристикою матерiї є рух i розвиток;

водночас i сам рух є невiд'ємним вiд матерiї. Це зумовлено

тим, що рух являє собою спосiб iснування матерiї, а тому вiн

так само не створюваний i не знищуваний, як i сама матерiя.

Енгельс дає класифiкацiю форм руху матерiї (механiчна,

фiзична, хiмiчна та бiологiчна), вважаючи їх предметом вив-

чення рiзноманiтних наук. В зв'язку з цим вiн також пропонує

таку класифiкацiю наук: науки про неживу природу; науки, що

вивчають живi органiзми; iсторичнi науки. Окреме мiсце в

данiй класифiкацiї вiн вiдводить наукам, що вивчають людське

мислення - формальнiй логiцi та дiалектицi. При цьому

дiалектика для Енгельса виконує роль не лише науки про

мислення, але й науки про всезагальнi закони руху i розвитку

природи, людського суспiльства та мислення (саме вiн запро-

понував дане визначення, котре пiзнiше у фiлософiї марксизму

було розповсюджене взагалi на всю фiлософiю).

Вважаючи, що кожна нижча форма руху матерiї переходить

до вищої шляхом дiалектичного 'стрибка' i що кожна вища фор-

ма мiстить у собi в якостi пiдпорядкованого елементу нижчу

форму (але не зводиться до неї), Енгельс в 'Дiалектицi при-

роди' послiдовно розглянув змiст тогочасної математики, ме-

ханiки, фiзики, хiмiї, бiологiї, переходи вiд однiєї форми

руху матерiї до iншої i вiдповiдно переходи вiд однiєї науки

до iншої. При цьому в кожнiй науцi вiн видiляє досить вагомi

для того часу проблеми: в математицi - проблему походження

абстракцiй, у фiзицi - вчення про перетворення енергiї, в

хiмiї - проблему атомiстики, у бiологiї - проблему походжен-

ня та сутностi життя, клiтинну теорiю, дарвiнiзм. Перехiд же

вiд природознавства до iсторiї суспiльства вiн вбачав у роз-

робленiй ним трудовiй теорiї походження людини.

Дослiдження Енгельса спирались на досягнення сучасного

йому природознавства, а тому наступний розвиток науки багато

в чому спростував енгельсiвськi натурфiлософськi погляди.

Водночас слiд вiдзначити, що саме Енгельсова популяризацiя

фiлософiї марксизму багато в чому спричинила тi перекручення

фiлософiї Маркса, якi мали мiсце в марксистсько-ленiнськiй

теорiї та побудованiй на основi цiєї теорiї соцiальнiй прак-

тицi.

5.6 Фiлософiя К.Маркса та Ф.Енгельса.

5.6.1 Фiлософська концепцiя К.Маркса.

5.6.1.1 Карл Маркс.

5.6.1.2 Фiлософська антропологiя.

5.6.1.3 Фiлософiя iсторiї.

5.6.1.4 Концепцiя методу.

5.6.1.5 Вплив фiлософiї Маркса на свiтову фiлософiю.

5.6.2 Розробка Марксової фiлософiї Ф.Енгельсом.

5.6.2.1 Фрiдрiх Енгельс.

5.6.2.2 Iсторiя фiлософiї та натурфiлософiя.

5.6.3.0 Ленiн жвий в нашiх серцях!

\_