

Національна академія наук України
Центр гуманітарної освіти

РИЖКО В. А., ТРУБЕНКО А. І.

ІСТОРИЧНІ ЗМІНИ ПРИНЦИПІВ
ПАРАДИГМ КЛАСИЧНОГО
ФІЛОСОФУВАННЯ

Нарис до лекцій

Київ-2009

УДК 141 (042.3) Рекомендовано до друку вченою радою
ББК 87.3я7 Центру гуманітарної освіти
Р49 Протокол № 10 від 16 липня 2009 р.

Рецензенти: Лой А.М., докт. філос. наук, професор Київського
національного університету імені Тараса Шевченка
Таранов С.В., канд. філос. наук, доцент Центру
гуманітарної освіти НАНУ

РИЖКО В.А., ТРУБЕНКО А.І. Історичні зміни принципів і парадигм
класичного філософування: Нарис до лекцій. - К.: Акад. праці і
соц. відносин Федер. проф. спілок України, 2009. - 108 с.

У нарисі подаються методологічні рекомендації для аспірантів та слухачів
Центру гуманітарної освіти, які вивчають курс «Історії західноєвропейської іс-
торії філософії» обґрунтовуються основні принципи і парадигмальні (дослід-
ницькі) програми історико-філософського процесу класичного напрямку, ак-
центується також увага на особливостях некласичного філософування (роман-
тизм, вчення Шопенгауера, К'єркегора, Ніцше).

УДК 141 (042.3)
ББК 873я7
Р49
© Рижко В.А, Трубенко А.І. (текст), 2009
© Академія праці і соціальних
відносин ФПУ (макет), 2009

Зміст

СЮЖЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ.....4

ВСТУП.....6

РОЗДІЛ I. КОСМІЗМ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНИЙ ПРИНЦИП
АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ.....13

РОЗДІЛ II. ТЕОЛОПІЗМ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ЙОГО
ПАРАДИГМАЛЬНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ.....33

РОЗДІЛ III. ПРИНЦИП СУБ'ЄКТИВНОСТІ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНА ІДЕЯ
ФОРМУВАННЯ І СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ.....52

РОЗДІЛ IV. НЕКЛАСИЧНИЙ ПОХІД ПРОТИ ПРОСВІТНИЦЬКОЇ
КУЛЬТУРИ.....84

ВИСНОВКИ.....105

ЛІТЕРАТУРА.....105

СЮЖЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ

Класична духовна спадщина базується на принципах, що виражають ті чи інші умонастрої епохи. Принципи філософської класики відображають глибинне, сутнісне, буттєве духовне життя.

Похідними цих принципів є різноманітні парадигми (тобто дослідницькі програми), в яких розкривається авторське бачення принципів основоположень, яке залежить і від самого автора, його творчих замислів, так і перемін в епохальних умонастроях, особливо пов'язаних зі зміною поколінь.

Так, антична філософська класика вибудовувалась на принципі *космізму*, який формувался за умов відпочкування «логосу» від «міфу». Йдеться не про міф первісний, архаїчний, патріархальний, а новий філософський міф, міф-мислення, що вплетене в Світ, як щось Ціле, Єдине¹.

Філософський «логос» відійшов від філософського «міфосу» з метою самопізнання мисленням самого себе. В цьому Ніцше вбачав велику духовну трагедію Греції².

Завдяки цій філософській реформації, яку парадигмально започаткував великий Сократ, філософське мислення починає формуватися і визначатися лише як *свідоме* мислення, але як не таке, що втратило остаточно зв'язок зі світовим Цілим. Навпаки, завдяки цьому зв'язку свідоме філософування, за Сократом, набуло статусу *розумового*. Проте, зв'язок цей був не безпосередньо-реальний (міфологенний), а опосередкований, ідеальний. Світ тут конструювався новим рефлексивним мисленням і для - мислення. Сконструйований новим мисленням картинний світ розглядався як такий, що «Є», тобто наявним, світом *БУТТЯ*, а той Світ, що залишався за «дужками» рефлексивного мислення відавався на відкуп міфологенному мисленню і називався світом *НЕБУТТЯ*.

¹ Гайдеггер М. Время и бытие. - М., 1993. - С. 11.

² Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. - М., 1994.

Подальше розгортання принципу космізму здійснювалось через критику і розвиток сократової парадигми в творчості Платона і Аристотеля.

Середньовічна філософська класика формувалася і розгорталася на принципі *теологізму*, який був визнаний єдиною духовною основою подолання язичної політеїстичної диверсифікації.

Чистий моно-теологізм (неоплатонізм, неопіфагореїзм, іудаїзм Філона Александрійського) з появою, закріпленням і розвитком християнства становиться *дуалістичним*³.

Принцип християнського дуалістичного теологізму з розвитком духовної культури середньовіччя уточнювався, конкретизувався в дослідницьких програмах Августина, представників ранньої і пізньої схоластики, Ф. Аквінським.

Корифеї філософської думки (і не тільки філософської) доби відродження обґрунтовують принцип *пантеїзму*, в якому розкривається прагнення синтезувати основоположення попередніх філософських епох. Це знайшло своє відображення як у ренесансній натарфілософії (М. Кузанський, Д.Бруно), літературі (Данте, Петрарка, Бокаччо) і мистецтві (Тіціан, Леонардо да Вінчі, Мікельанжело, Рафаель).

Сутнісним основоположним принципом новоєвропейського філософування є принцип *суб'єктивності*. Звідси і філософія Нового часу дістає назву «філософії суб'єктивності» (Гайдеггер, Ортега-і-Гассет). Парадигмально цей принцип змінювався, уточнювався, конкретизувався зі зміною історичного життя, культури, умонастроїв. Спочатку принцип суб'єктивності стверджувався на засадах *психологізму* (Декарт, Берклі, Юм, Гоббс).

Кант побудував свою філософію на критиці основоположень психологізму, з якою вийшов на обґрунтування парадигми «*трансцендентальної суб'єктивності*». Вона уточнювалась у дослідницьких програмах Фіхте і Шеллінга. Гегель довів еволюцію філософії суб'єктивності до остаточної завершеності на основі принципу *історизму*.

На дотриманні такої логіки історичних змін принципів і парадигм класичного філософування буде побудоване дослідження.

*«Майте насамперед культуру,
тоді ви довідаєтесь, чого хоче
і що може філософія»
(Ф. Ніцше)*

ВСТУП

У філософії, як і в інших формах свідомої духовності, є немовби два життя - життя «живе» і текстове. Живий філософський дух - це дух пошуків, «запитань» і відповідей. І носіями його є люди творчі, неофіти, першовідкривачі, професіонали. Для останніх філософія не є наука, доктрина, вчення, а, висловлюючись словами М. Гайдеггера «...дещо, що спрямоване на ціле і найбільш граничне, в чому людина висловлюється до останньої ясності і веде останню суперечку»⁴.

Цю точку зору мислителя «філософуючого» можна доповнити і висловлюванням Новаліса: «Філософія є, власне, ностальгія, прагнення повсюди бути дома»⁵.

Що ж стосується філософії, що ствердилася в текстуальному вимірі, то тут використовуються інші характеристики. Текст, як правило, трансформується на сферу школи. Будучи складовою просвітницького процесу, філософія набуває статусу науки (шкільної дисципліни), що характеризується визначеністю- предметом, формою (класична чи не класична, просвітницька чи евристична), структурою, рівнями (емпірична чи теоретична), інструментарієм (спекулятивна чи практична), типами тощо. Якщо носії першої (у нашій постановці) філософії є представниками творчої еліти, то носієм другої є «масовидний» учитель, Що виступає посередником між текстом і учнем. Щоправда, часто буває так, що одна і та сама людина є і носієм (професором) і творцем (Платон, Аристотель, Кант, Гайдеггер).

І ще. Слід розрізняти філософію спеціальну, що пов'язана з іншими духовними формуваннями (філософія науки, культури, мистецтва, права, історії, релігії, соціальна філософія та ін.), і філософію, як саморефлексію: вчення про буття (онтологія) і вчення про здійснене - (ння) буття - метафізика.

У цьому нарисі ми маємо справу з «текстуальною» філософією, зокрема, з історичною еволюцією її формування, де переважний акцент віддається філософській саморефлексії.

Зазвичай виділяється три класичних історичних типи філософії, що ґрунтується на відповідних їм принципах і дослідних програмах:

а). Антична філософія, що стверджується у Давній Греції у VI ст. до н.е. і розвивається до VI ст. н.е. (529 р., як рік закриття Імператором Юстиніаном останньої язичної філософської школи). Основоположною платформою розвитку античної класики є принцип «космічної всеєдності», який по-різному тлумачився філософам цього напрямку і який поєднував їх як класиків.

б). Середньовічна філософія - витоками своїми сягає пізнього елінізму, але стверджується як метафізична основа християнства вже після руїни Афінської школи. Змінюючись протягом більше десяти сторіч, середньовічна філософія дотримувалась єдиного (і у цьому її класичність) принципу «теологізму», який на стадії свого початкового формування носив монотеїстичний характер, а за умов виникнення і становлення християнської релігійної культури набув дуалістичного виразу, згідно з яким світ розглядався як «роздвоєний» на світ «потойбічний» («немирський») і світ посейбічний («мирський»). «Потойбічний» світ, то світ Бога, що стоїть поза світом і над ним. „Бог, звичайно, присутній у світі, тому що світ створений Ним, Ним підтримується і наповнюється; але Він не належить світу, Він його незалежний творець»⁶.

в). Нарешті третій тип класичного філософування і філософії стверджується починаючи з XVII ст. і донині. Знаходячись під впливом науки, філософія цього періоду розгортається на новій класичній платформі - принципі суб'єктивності.

Характеризуючи той чи інший тип філософії з історичних позицій,

⁴ Гайдеггер М. Основные категории метафизики //Вопросы философии. - 1989. - №9.- С. 119.

⁵ Мойзіс. \$cbгiїеп.Не/1/Міпог.5епа 1923. - Во\2. - 5.179, Ргавтепi 21.

⁶ Гвардини Р. Конец Нового времени //Вопросы философии. - 1990. - № 4.

слід звертати увагу не тільки на розмаїття філософських бачень у відповідних парадигмальних рамках, а і на їх еволюцію, яка значною мірою визначається станом «соціального організму», його духовними запитами, умонастроями. Аналіз історико-філософського процесу (якщо він претендує на об'єктивність) завжди «має на увазі» (вираз Гуссерля) реальне співвідношення соціального (міського) і общинного (сільського), родинного і суспільного, батьків і дітей, еволюцію поколінь (дитинство, зрілість, старіння), еліти і народу, традицій і новаторства, існуючого і буттєвого.

Слід наголосити і на тому, що, класична філософія не є єдиним філософським інструментарієм, який «схоплює в думках» свою епоху. Класичне філософування базується на засадах розуму, що характеризуються достовірністю, понятійністю, визначеністю. Це - рефлексія над свідомою духовністю суспільства.

Проте існують поряд і некласичні філософські розмірковування щодо несвідомого народного духу («колективно невідомого», за виразом К.Г. Юнга), в якому виражаються різноманітні настрої народу залежно від його життя в суспільстві. Колективно несвідоме може бути оптимістичним (стверджувальним), песимістичним (масова істерія, почуття психопатичної неповноцінності), іронічним (пор. іронію Сократа і іронію Дон Хуана (Ортега-І-Гассет).

Напруга між офіційно-класичним і некласично-народним духом визиває до життя елітно-некласичні розмірковування, переоцінки, переосмислення, що приводить до зміни суспільної і народної духовності в рамках епохи, а зрештою і до переміни духовних епох.

Щодо виникнення філософи. Незважаючи на те, що в нарисі аналізується західноєвропейський історико-філософський процес, все ж звернемо увагу (для порівняння, виявлення своєрідності) і на витоки давньосхідної філософії, яка з'явилась значно раніше і підґрунтя якої (духовне і соціальне) принципово відрізняється від джерел античної філософи.

Давньосхідна філософія (зокрема індійська) виникає і розвивається як теоретична форма інтерпретації міфу (ведичної літератури), як духовного виразу умонастроїв общинно(кастово) - народних, а не соціально-державницьких.

Вона є продовженням міфу, як масовидної (общинної) духовності.

по-перше тому, що у «неісторичних» народів суспільне життя і його духовні запити не є визначальними; по-друге (і це значною мірою залежить від першої причини), з огляду на панування общинного, загальноприйнятого у ньому просто не може виникнути Прометей, першовідкривач якогось нового світу ще й тому, по-третє, що в самому ж давньоіндійському міфі, його міфологемах(сансара, карма, нирвана, атмана, брахмана та ін.) виражається критичне ставлення до земного смертного існування, що базується на прагматичних, матеріальних бажаннях. Міф несе у собі філософський смисл, оскільки він не освячує існуючого, а заперечує його.

Оскільки міф є панівним світорозумінням, загальноприйнятим і універсальним, то філософським школам, які виникли пізніше у процесі формування державницьких суспільних відносин, нічого не залишалось як пояснювати, розшифровувати, інтерпретувати міфи. Адже східна держава не долає общинне життя (а про індивідуальне там і гадки не могло бути), вона надає йому тільки статусу «іншобуття». Особливе значення в державницькому духовному житті набуває тема нирвани, яка розглядається не тільки і не стільки як «чистилище», а швидше як засіб розтворення індивідуального життя в океані Всесвіту і як умова збереження родового (але вже державницького) життя⁷. Шкільні філософські тексти поміщені в зібраннях «Упанішади».

Розрізняють ортодоксальні, класичні (даршан) і неортодоксальні, некласичні (настіка) школи індійської філософії.

До перших належать: веданта, міманса, ньяя-вайшешіка, санкхя і йога.

Основою світу вони проголошують Брахмана, Бога, духовну космічну субстанцію, тобто НЕБУТТЯ» Брахман породжує, відтворює і підтримує все суще. Існує кілька сходін, які ведуть до досягнення брахмана. Вищою з них є медитація, заснована на практиці йоги. Завдяки злиттю з космічним Брахманом, атман (душа) людини долає безкінечність перевтілень (сансару), яка породжена кармою-відплатою за попереднє смертне життя.

До неортодоксальних шкіл належать буддизм, джайнізм і чарвака-локаята. За вченням буддизму, життя - це страждання, причиною

⁷ Ортега-І-Гассет. Что такое философия? - М., 1991. - С 38.

якого є бажання. Вершину досконалості людина може досягти шляхом самоспоглядання і самозаглиблення, кінцевою метою яких є стан вічного блаженства - нирвана. В стані нирвани душа очищається (катарсис) від переживань сансари і стає незворушливою і спокійною.

Філософські школи Стародавнього Китаю також переважно «міфологенного» типу, хоча виділяються і «продержавницькі» ортодоксії - конфуціанство («філософія чиновництва»), а також «космогенні» вчення (даосизм). Характерним і тут для філософії є не стільки особистість, скільки школа.

Принципово іншим шляхом формується антична філософія. По-перше, на її становлення значний вплив здійснила духовна культура інших народів. Нерозумно, як зазначав Ніцше, приписувати грекам цілком самобутню культуру, вони увібрали в себе будь-яку живу культуру інших народів, тому і кинули свій спис далі від того місця, де його залишив інший народ⁸.

Однією з таких культур була культура орфізму, котра прийшла до Греції із Фракії і ствердила замість фізичного оп'яніння (діонісизм) оп'яніння духовне⁹.

Розповсюдження орфізму в Греції стало причиною розколу однорідної родинної популяції на «традиційників» (батьків) і «новаторів» (дітей). «Традиційники» продовжували дотримуватись культу Діоніса, а «новатори», орфічні устремління яких до неба, зірок, небесних світил, уособлювали нові люди - жреці, прагнули ствердити своє нове міфологічне життя з його страстями, переживаннями, поведінкою як трансформацію того небесного містичного, у що вони вірили.

На хвилі орфізму виникає і творчість «семи мудреців». На внутрішніх колонах дельфійського храму золотом викарбувані вислови (гноми) семи мудреців, серед яких: «добре у всьому дотримуватися міри», «все наперед обміркуй», «лови час», «багато рук спаплюжать справу», «поручишся - намучишся», «пізнай самого себе», «нічого занадтого»... Але це вже явище чисто грецьке. Воно з'явилося за умов формування нового суспільного організму - полісу, де обов'язкова «норма», «міра», «пізнання самого себе» та ін., оскільки віра, яка уособлювала

людину, відриваючи її із «нормованого», «табуйованого» первісного організму, врешті стверджувала якусь моральну безмірність («гюбрис»)-наглість, нахабство, різкість, грубість, глумління, тощо¹⁰.

Новий процес усупільнення вимагав переключення від містичних страстей по Небу, до благорозумних дій у суспільстві. Діяльністю «семи мудреців», що характеризує перехідний період від родообщинного до суспільного життя, не охоплюється вся духовна діяльність. Гномістичним, менторсько-моралізаторським духом наповнена також вся антична предфілософська лірична поезія (Фоклід Мілетський, Феогнід Мегарський, Каллін Ефейський, Тіртей Мілетський та ін.), а також поетичний епос. Правда, в ліричній поезії перевага віддається особистісному, тоді як у епосі особистість поглинається родом.

Переростання перехідного періоду формування суспільства на такий стан, де суспільні відносини (поліс) становляться визначальними, змінюється заміною гном-вимог, що формулюються тим чи іншим мудрецем, моральною свідомістю, що визначає поведінку людей у суспільстві. Вона визначається і підтримується державою і освячується вищим божеством - Аполоном. Поряд з моральною свідомістю виникають і стверджуються й інші форми, які і визивають до життя філософію.

У філософії існує офіційний напрям, що відображає існуюче і слугує йому (язичність)*, а також елітарна філософія, яка є своєрідним продовженням орфізму, але уже за умов суспільного життя. Вона несе в собі невдоволення існуючим, прагне вирішити його протиріччя, відповісти на сакраментальне питання: «бути чи не бути?». Тут страсті переважають благорозумність, містика - раціональність, несвідоме - свідомість.

Офіційна філософія популяризується через школу, а елітарна є надбанням Велетнів, Титанів, своєрідних духовних Стовпів, поєднаних

Чаньїшев А.М. Курс лекций по древней философии. - М., 1981. - С 121.

* Язичність - культура поклоніння, ідолізації. Розрізняється доісторична (неісторична) язичність і культура поклоніння ідолам історичним. Однією із особливостей розвитку історичної культури було те, що долаючи язичність антиязичний рух (становлення, креативність, цілеспрямованість, мотивація) трансформувалася в новий історичний тип язичництва, що вело до стагнації, застою, консервування матеріального і духовного життя. Ця тенденція набрала статусу історичної закономірності.

⁸ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. Избр. произв. В 3-х т. - Т. 3. - С 195.

⁹ Рассел Б. История Западной философии. - Ростов-на-Дону, 1998. - С. 34.

у республіку геніїв (Шопенгауер), де один велетень взиває до іншого через пустельні простори часів, і велика розмова духів продовжується без перепон, незважаючи на шум натовпу карликів, які повзають під ними¹¹. І ще. В античній філософії з самого початку її становлення сформувалися дві лінії: одна - емоційна, релігійна, містична, мистецько-поетична, мрійлива, переповнена юнацького задору, що побудований на вірі, яка заперечує існуюче і переносе істинне життя в потойбічне¹², друга - раціоналістична, зацікавлена в одержанні знань різноманітних фактів (аполонізм).

Звернемо увагу і на такий момент. Антична філософія, долаючи архаїчний міф як форму родової духовності, сама стверджується як форма колективної духовності (і у цьому вона «міфологенна»), але ця духовність не досвідома, а свідомо, вона є рефлексією над існуючими формами суспільної (полісної) свідомості. Така філософія була загальноприйнятою, офіційною, хоча і не загальноприйнятою, оскільки поряд із нею існувала дійсно «міфологенна філософія», носіями якої була не школа, а визначні особистості - Титани, Олімпійці, що прагнули досягти божественної мудрості. Міфологеми цих мудреців не освячували існуюче полісне життя, з його імперативами, істинами і цінностями, а виводили дух за межі полісної «камери обскури» у цілісний макросвіт, долаючи, тим самим як релігійну так і полісну, общинну й індивідуальну суб'єктивність, стверджуючи *присутність* у ньому і богів, і людей з їх полісною чи то родинною організацією.

На цьому шляху і за цих умов і стверджувався як основоположний принцип античного класичного філософування - принцип *носмізму*, визначальними ознаками якого були Всеєдність, Цілісність.

«Як Антей обновляв свої сили прикосновением до матері землі, також і всякий новий розквіт і зростання науки і просвітництва зумовлений зверненням до древності» (Гегель).



розділ і. КОСМІЗМ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНИЙ ПРИНЦИП АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Дитинство давньогрецького філософування, філософування, що виводить дух за межі полісної «камери обскури», починається з мілетської школи. Засновник школи - ФАЛЕС, є одним із перших принципових критиків полісного обскурантизму, ознаками якого (уже в самому зародку полісного життя) він вважає стагнацію і застій. Викликані вони були, по-перше, державницько-заборонною організацією і управлінням, що визивало народні, антисоціальні збурення, а також духовною стагнацією, яка «приковувала» людину до вузького професійного знання і, тим самим, гальмувала свободу волі і мислення. Фалес першим проголосив гімн мисленню, що виходить за межі полісного існування і полісного знання. Звичайно, це мислення було ще філософсько-дитячим, незрілим, тобто, *міфологічним*, воно не «обросло» ще своїм філософським інструментарієм, але в критичній і масштабній сміливості йому не можна було відмовити.

Воно було думкою-міфом тому, що являлося думкою-світом. Оскільки світ знати не можна, то його можна схопити лише «світлом» міфологічної думки. Новий філософський міф «не пахне» архаїкою, він є «надбудовою» над наявними і обмеженими знаннями. Обізнаність Фалеса з математикою і астрономією дала йому можливість «мислено вийти за межі» і, тим самим, дати можливість думці «зустрітися» зі своїм *материнським* світом, від якого «відлучила» її полісна свідомо духовність. Тому Фалес (за Хайдеггером) не вигадав думку-міф як

¹¹ Ницше Ф. Указ. соч. - С196.

¹² Белос К. бгесБізсбе СесБісБіе, Вгі-1. - 5.434.

думку-світ. Він її лише пригадав. «Думка давно, навіть раніше, ніж впізнала себе в самосвідомості, - зазначає Гайдеггер, - вклала себе в справу світу - в ту велику справу, яка є цілим світом.»¹³

Фалесівська думка-міф, як думка філософського дитинства, починається з «вопросіння», вона є думкою «пошуку». Вихідною ж формою філософської пошукової думки є *віра*. Саме з віри починається невизнання як язичного міфологічного покоління, так і полісного професійного есеїзму.

Нова віруюча людина - протестант, що виражає умонастрої повсталих проти архаїчних традицій батьків дітей, «вопрошає» інший світ-світ Космосу, характерною ознакою якою є *багатоманітність*.

Перші філософські пошуки починаються із здавалось би нескладної і наївної думки - з положення про те, що вода є першопочатком і материнським лоном усіх речей. У чому ж тут філософічність? Адже можна знайти десятки акваміфологем, що визначали життєдіяльність тих чи інших родів.

Принциповість фалесовського відкриття (власне відкриття, через роздумування, пошук) полягає у тому, що його вода не є «ось ця», конкретна вода, з якою має справу конкретний «ось цей» рід і перед якою він преклоняється, а це є абстрактна космічна ВОДА, яку він винайшов своїм мисленням у процесі пошуку сутності світу в цілому. Якщо геоморфічна вода є об'єктом покоління, то у філософській воді Фалеса висловлюється думка про походження речей (така думка взагалі не виникала в міфологічному середовищі); по-друге, при обґрунтуванні цієї думки абсолютно виключались іносказання і притчі (також міфологізм), нарешті, по-третє, у фалесовій думці про воду закладена, хоча і в зародковому стані, космогенна ідея - «все-єдино»¹⁴.

Анаксимандр, учень Фалеса, також виходить із думки про світ як багатоманітність. Але на відміну від фалесової чотиристихійності світу, Анаксимандр дотримується думки про його безкінечність і безграничність. Це змушує його обґрунтовувати для осмислення космологічного «все - єдино» особливого поєднувального начала - «алейрон». Особливість його характеризувалася не лише абстрактністю (вода Фалеса

також мала абстрактний характер), а (і що навіть суттєвіше) *невизначеністю*. Це залучило до філософії дух математики, зокрема геометрії (анаксімандровський математично-філософський дух особливо вплинув на вчення Платона, на капітелі Академії якого було написано: «Не геометр - та не увійде»).

До сучасників дійшов єдиний фрагмент Анаксимандра¹⁵, смисл якого торкається проблеми людського становлення. Філософ виступив проти того, щоб філософія займалась цією проблемою. З його висловлювання випливає той факт, що сутність людини не знаходиться в її становленні, оскільки воно - це хід грішника, засудженого до смерті. То хіба ж можна у переживанні і свідомості грішника, який повинен постійно платити пеню за своє життя, віднайти базис для філософування? Звичайно ні.

Людина (так слідує з його висловлювання) за своєю сутністю залежить від Долі, Буття. Філософське оправдання моральної цінності Буття, Долі і стало принципом заперечення міфологічної антропологічно метафори, що освячувала людське становлення, тобто життєвий «хід» людини від народження, через ланцюг гріхопадіння (страждань) до смерті. Анаксимандр дивиться на будь-яке становлення як на злочинну відмову від Долі, вивільнення від вічного буття, як на несправедливість, котра повинна бути спокутана смертю.

Вчення Анаксимена за своєю сутністю майже не відрізняється від вчення Фалеса. Подібно до свого учителя він виходить із чотиристихійної міфологеми. Щоправда, замість води він висуває першоначалом світу повітря, умовою існування якого є взаємодія згущення і розрідження. Ідея взаємодії протилежностей як ядра, природи новотворень знайшла своє відображення у творчості Геракліта.

Наступний суттєвий крок у філософії робить Геракліт Ефеський. У своєму філософуванні він не заперечує попередньої філософеми «все - єдино». Він лише доповнює її і розвиває, дивлячись на світ не лише і не стільки як на багатоманітність, скільки як на плинність. Звідси пошуки начала не як того, що поєднує багатоманітне і множинне, а того, що є причиною руху (плинності). Започатковане Мілетською школою «грецьке диво» продовжує свою ходу і у творчості Геракліта, тому

¹³ Гайдеггер М. Время и бытие, - М., 1993. - С 11.

¹⁴ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху //Избранные соч. В 3-х т. - М., 1994. - Т. 3. - С. 200.

¹⁵ Ницше Ф. Указ соч. - С 204.

що світ тут розглядається не як створений богами, а як самодостатній, самобутній, в якому боги присутні, але не виступають як щось субстанційне, визначальне. Цей світ іменується «фюсіс». Але оскільки Геракліта цікавить самодостатність не як наявність, а змінність, то «фюсіс» набуває у нього значущості природи, тобто саморостущої, самоутворюючої сутності¹⁶. Гераклітовський «фюсіс» - це той світ, що постійно народжує - природа. Погляд на світ як на природу вимагає розгляду його як взаємодії внутрішнього (потаємного), «крюптейн» і зовнішнього (непотаємного) «легейн», внутрішньо-сущого (причинність) і зовнішньо-сущого (необхідність або логос), буття і небуття. «Фюсіс» як природа («сущє володарювання, що самоутворюється»), «ріст», «походження», «здійснювання» зумовлює філософське оправдання проблеми становлення.

Підхід до світу як до плинності дещо змінює вихідну космологічну філософему «всеєдності». Якщо у попередній школі і принцип «все - єдино» виводився із уяви про світ як багатоманітність, то Геракліт, не виключаючи попередньої уяви, підходить до світу як єдності протилежностей, де знаходить і відповідь на причину плинності (в єдності є і взаємопоєднання і взаємовиключення, протиборство). У цьому і полягає суть горіння, вогню. Тому і філософування його є «вогненне» (Ніцше). Розуміння світу як вогненного «фюсісу» дає Геракліту підстави мислити буття як щось тимчасове, тимчасово стале і явлене, сутність якого знаходиться поза ним і має характер небуття. Тому гераклітовські пошуки сутності світу як «фюсіс» зводяться до філософського осмислення небуття. А це дає підстави порівнювати філософеми Геракліта з буддійським вченням.

Вчення про становлення Геракліт виводить із філософеми плинності. Становлення - це плинність *людського* космосу. Тут він відштовхується від Анаксимандра. Але на відміну від нього Геракліт розрізняє становлення явища від становлення сутності. Становлення явища — це те, що засуджував і не сприймав Анаксимандр. Його власне не сприймав і Геракліт. Це «хід» людини від народження, через страждання (переслідування бажань) до смерті, тобто її існування. І філософія (мудрість) не може бути духовним дороговказом існування

(бо в такому разі вона означала б відмову і відпадиння від Долі). Але остільки людський космос розглядався Гераклітом як складова Великого Макрокосму, то він не міг не звернутися до людського «плину» як становлення. На відміну від анаксимандрівського ставлення до становлення, Геракліт обґрунтовує ідею суттєвого або доленосного становлення. Долю його визначає Логос, а сам процес становлення, що зумовлюється долею, набуває характеру необхідного. Логосом визначається і есхатологізм становлення, тобто «хід» до певної мети, він є ще й цілеспрямований (телеологізм)*.

Осмислення доленосного становлення характеризується не відкиданням, зневагою до процесу становлення - існування, а його подоланням, «зняттям» становленням - буттям (сутністю). Таке переключення здійснюється переміною парадигм: від «все - єдино» до «одно є все».

Принцип «все - єдино» характеризує своєрідність і специфіку родового становлення - існування. Це є принцип - міфологема. Принцип «одно є все» виражає початок і мету становлення - відособлення і уособлення, тобто подолання родової однорідності. Це є принцип - філософема.

В духовному відношенні процес становлення являє собою здійснення (ентелехія) Логосу (абсолютного розуму) в людській душі, попередньо очищеної (катарсис) від традиційних міфологем.

Початковим етапом здійснення Абсолютного розуму (одухотворення Душі) є формування здатності сприйняття. Геракліт визнавав право на існування філософії, що базується на чуттєвій основі, називаючи її *філодоксією*. Але він критично ставився до її претензій на остаточність і достатність. Відоме: «погані свідки очі і вуха тих, хто має погані душі», або «якщо волога муляка допоможе їх душі».

Наступним етапом здійснення Логосу є розсудкова здатність душі. Розсудок мислить світ за допомогою знань, тому його можна охарактеризувати ще як здатність наукового мислення. Це «зреалізований» в людське «Я» науковий Логос. Цією здатністю світ подається як світ, що «знається» (космос). Світознання за Гераклітом, це і є власне *філо-*

¹⁶ Гайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. - 1989. - № 9. - С 8,

* Ідея логосу обґрунтовується Гераклітом з метою розкриття історичної (антифюсісної) сутності людини, яка (сутність) здійснюється, але це здійснення (становлення) є складовою світової плинності.

софія. Оскільки в знанні світ подається лише як модель, то за нею залишається ще значний «залишок» світу як такого, тобто світу, який не «знається», а «мислиться». Ось чому: «багатознання уму не навчає». Мислимий світ - це справжній світ філософії як *мудрості*. Він схоплюється умом (розумом), як вищою інтелектуальною здатністю душі, що є здійсненням, «одушевленням» Логосу онтологічного. Ця здатність не є здатністю судження, а скоріше здатністю «схоплення», інтелектуального «бачення».

Якщо в розсудковому інтелекті світ подається у визначеностях, тобто «штучно» як світ знання, то у розумі-інтуїції світ дається таким, яким він є. Тут все, що дається чуттями адекватно мислиться.

У розсудковому інтелекті мислить людина, а тому світ подається «картинно», як світ знання (світ такий, який ми його знаємо). У «мисливній» ж містичній (міфологічній) «світиться» через людину світ. Тут він постає таким, яким він є (реалізм), а не таким яким він «подається» в визначеннях «людського» мислення, тобто як свідомий світ, світ, який «знається» (феноменалізм).

У подальшій філософській еволюції античності здійснюється переорієнтація від космізму до антропологізму. Пов'язаний цей процес з розвитком міста, полісної культури, яка визначається людським фактором, професійною діяльністю людей, їх обізнаністю. Спочатку філософсько-антропологічні пошуки ґрунтуються на ідеї людської індивідуальності. Якщо у попередньому космізмі людина розглядалася як «присутня», як мікрокосм Макрокосму, то новий, не архаїко-міфологічний антропологізм, починається з тези: «Людина є міра усіх речей». Цим проголошується генеральний відступ від попередньої натурфілософської (космологічної) проблематики і стверджується орієнтація на розкриття самодостатності людини. Оскільки така орієнтація диктується соціальним замовленням, то процес носив організовано-шкільний характер. І носієм філософії за таких умов уже не міг бути Титан, Геній, мудрець-мрійник. Ним був звичайний публічний учитель-софіст. У його розумінні сутністю людини міста (міщанина, бо іншого він не хотів знати) є знання, звичайне професійне знання. Воно було суб'єктивним, релятивним, тому що базувалось на переконанні.

У софістичному розумінні людина, що добула знання у школі і трансформувала його (особливо завдяки майевтичного мистецтва) у

Космізм як основоположний принцип античної філософії 19
пізнавально-ціннісні чуттєві і інтелектуальні здатності, є суб'єкт.

Під чуттєвістю розумілася здатність душі відображати предмет. Тому софістичне філософування було предметним. Інтелектом же предмет пізнавався (творився). «...Які мисленні людьми речі, такі і самі речі» (Продік). «...Для кожного істина те, що йому здається» (Протагор). Ці і подібні їм софістичні гноми є першими в історії філософії «віночками», що сигналізують про самодостатність людського мислення, його творчий характер.

Звичайно орієнтація на знання була прогресивним явищем у розбудові міста, вона ствердила врешті місто з його поділом праці як опрідмеченим знанням. І взагалі вона докорінно змінила полісну перехідну людину, для якої освіта (а звідси свідоме життя) стала сутнісним її елементом. У цьому вічна слава Афін. «До Афін не було народу, у котрого наукова обізнаність була б суспільною силою» (Віндельбанд).

Проте софістичне просвітництво мало і свої вади. Головним негативом його було те, що воно, продукуючи професійність, сприяло «розсіюванню», «диверсифікації» людей за професіями, що відображалось в моралі, релігії (політеїзм), звичках, ментальності. Воно ствердило нову - вже суспільну язичність, нові ідоли для поклоніння. І у цьому розумінні софістичне просвітництво мало антифілософський характер, претендуючи на єдино філософський.

Антропологічну тенденцію продовжували розвивати і елеати (Парменід, Зенон). Але останні будували свою концепцію як на продовженні критики космізму (реалізму), так і неприйнятті софістичного феноменалізму. Гераклітовський космізм елеатами не визнається тому, що в ньому (космізмі) бог, буття, логос, доля не визнаються як самодостатні; вони є складові Космосу (у світі повно богів - Фалес). А нігілізм елеатів щодо софістів виражався у тому, що останні акцентували увагу на «суб'єктивності» мислення, а не «об'єктивності» (істина не в учителі), вищою ознакою якої (об'єктивності) є «буттєвість» (тут елеати дотримуються вчення Геракліта). Елеати обґрунтовують мислення, яке є безвідносним як щодо предмета (критика чуттєвої багатоманітності і плинності - відомі апорії Зенона), так і щодо суб'єкту. Це мислення - мудрість, тому що воно про те, чого не

можна знати*. Не можна знати того, зауважує Парменід, чого немає. А чого ж немає? - Буття! Тому, якщо не можна знати буття, то його можна лише мислити. Звідси, - філософське мислення - це мислення буття і буттєве мислення. Оскільки буття, за Парменідом, не є складовою Космосу (як у Геракліта), воно носить субстанційний характер (правда, щодо мислення) то філософська мудрість, яку започаткували елеати, іменується ноуменалізмом (П. Юркевич).

Таким чином, в античній філософії з самого початку її формування ствердилися три школи розуміння мислення: реалізм (започаткований Гераклітом), феноменалізм (софісти) і ноуменалізм (елеати). Ці школи знайшли своє продовження у подальшому історико-філософському процесі.

Підводячи підсумок сказаному про елеатів зробимо наголос на тому, що орієнтуючись на «ноуменальну» природу мислення, вони, цим самим, хотіли підкреслити не тільки його онтологічно-буттєву предметність, але і визначеність. Буттєве мислення, на його думку, є мислення визначене, його інструментаріями є найбільша абстрактні, самі буттєві категорії, а способом мислення - доказ. Парменід наголошував: «Не довіряйте короткозорому зорові, ні гулкому слухові, ні мові, досліджуйте все силою мислення!». Філософською наукою такого мислення стала логіка.

Не віриться, як зазначає Ніцше, щоб такий «поворот» за умов розвитку іонійської революції, яка «сотворила» «грецьке диво», міг здійснити грек. Але факт залишається фактом: гераклітовське «вогненне» філософування Парменід замінив «холодною купіллю своїх жахливих абстракцій»¹⁷.

Антропологічну, лінію у філософії розвивав і Сократ. Його часто звинувачували у софізмі. І не безпідставно, бо він дійсно дотримувався

* Гносеологічною основою подолання суб'єктивізму софістів є специфіка математичної інтуїції (Зенон математик), яка не формується школою і не проявляється у сформованих чуттєвості і здатності мислення, які є феноменами сформованого школою суб'єкта. Школа, вчитель не формують математичної інтуїтивної здібності. Якби було так, то всі, хто пройшов дорогу школи, були б математиками. Звідси пошуки нових джерел і природи мислення. Це привело до подолання софістичного феноменалізму і обґрунтування ідеї ноуменалізму з її основоположним принципом тотожності мислення і буття з боку буття. Природа абстрактного мислення не в учителі («думай як я і це буде істина»), а в ІНШОБУТІ.

¹⁷ Ніцше Ф. Философия в трагическую эпоху. - С 224.

софістичних позицій: «Людина є міра усіх речей», «Пізнай самого себе», визнавав мистецтво суперечки - майєвтику. Проте став він на позицію софізму не для того щоб виправдати її, підтримати і продовжити, а для того, щоб зруйнувати зсередини. Софістичну вихідну тезу: «Людина є мірою усіх речей» Сократ поділяє тому що мав справу з містом - цим «середовищем» людини. «Що мені до дерев у полі? Я маю справу лише з людьми в місті»¹⁸.

Починає він з людини як з «вихідного матеріалу», котрий потрібно ще сформувати. Людина повинна стати Людиною і визначальним дороговказом цього становлення є орієнтація на розумову свідомість. Життя людини в місті не може бути несвідомим. І софісти багато зробили для того, щоб просвітити людей, позбавити їх від невігластва. Але незважаючи на це, в місті ще залишається багато негативізмів, вартих уникнення і подолання. Далеко не всі ще охоплені школою, а потім і школа має свої вади, існує міжполісна ворожнеча, несправедливість, аморалізм, підступність у самому полісі.

Тому орієнтації на свідомість, у тому числі суспільну (полісну) свідомість, за Сократом, недостатньо. Будучи учасником Пелопонеської війни, він часто замислювався над її причинами і дійшов, врешті, висновку, що сучасні війни не мають жодного порівняння з війнами-змаганнями часів Гомера, які відбувалися за законами «народного» розуму, що приводило до вдосконалення роду людського. Якщо гомєровське змагання було засобом лікування людей розумом, то війни часів Сократа характеризувалися як вищий прояв безумства. І це за умов свідомої життєдіяльності.

Що ж потрібно, щоб долати негативізми уже свідомого життя? Сократ пропонує єдиний вихід: лікування цього життя *Розумом*, який за своєю природою відноситься до ІНШОБУТТЯ.

З метою обґрунтування ідеї Розуму Сократу довелося пригадати космогенні мотиви Геракліта («ЛОГОСУ слідує, а не мені»), вчення Анаксагора про «НУС», ноуменалістичне вчення елеатів.

За Сократом, лікування знанням необхідне, але недостатнє. Це лише передумова духовного становлення людини. Процес одухотворення повинен продовжитися лікуванням *Розумом*, котрий має авто-

номний, божественний, буттєвий характер, тобто тим духовним світом, котрий не сприймається пізнавальним ресурсом («Я знаю, що я нічого не знаю»). А це вже функція не масовидного учителя школи, а філософа - мудреця, людини, яка не поділяє усталених суспільних язичних норм і правил (політичних, моральних, релігійних), а прагне здійснювати своє подвижництво від імені Бога, Абсолютного розуму. Блага, Справедливості, істини.

Звідси: «Пізнай самого себе і ти пізнаєш Всесвіті Бога!». Процес самопізнання, що запрограмувався «зверху», не носив у Сократа якогось характеру титанізму. Він здійснювався прилюдно на знаменитій Агорі через особливе сократівське мистецтво майєвтики, тобто таке ведення суперечки (під орудою, звичайно, Сократа, освітленого божественним Сяйвом), яке «піднімало» спорщиків і тих, хто до цього спору був причетний, над їх буденною духовністю, що характеризувалася не тільки і не стільки міфологізмом, скільки конкретними, предметними, професійними знаннями, які трансформувалися на міщанський менталітет, який «розсипав», диверсифікував людей міста на окремі професійні клани з їх професійною мораллю, професійною релігією, психологією, звичками, поведінкою.

Сократ прийняв позицію молоді, яка несла в собі протест проти міщанських традицій батьків (пізніше його звинуватили в розбещенні молоді ті, хто обожнював традиції мертвих, тобто язичники). Використовуючи їх «бунт» і опираючись на підтримку молоді та їх новаторські бажання й умонастрої, Сократ прагнув створити нову духовну основу (пізнавальну) (хід від емпіричного до теоретичного), моральну, релігійну, естетичну), яка змогла б подолати існуючу язичну диференціацію і ту форму державності, яка зацікавлено відстоює її. Тому Сократ не виходить за межі аполонізму, він хоче піднести цю культуру до рівня Розуму і Мудрості. За це, власне, його і критикували сучасники (Аристофан «Хмари», Евріпід), а також філософи пізніших епох, зокрема, Ніцше.

Симпатизуючи міфологенному філософуванню попередників Сократа (особливо Геракліта), Ніцше критикує вчення Сократа саме за його рефлексивність і раціональність, відірваність від живого, грайливого, спонтанного життя, яке так притаманне було давньому еліну. За такий

«відступ» (навіть зраду) Ніцше називає Сократа антигреком, декадентом і навіть шутком.

Проте Ніцше у своєму пафосі не зовсім правий. Антисократизм Ніцше - це, власне, *антиєвропеїзм*, який остаточно, за Ніцше, втратив всі позитивні цінності. Але до чого тут Сократ? Так, Сократ провозвісник Європи (див. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? С. 26-27), тому, що він є першим відкривачем міста (не тільки Афін, почесним громадянином якого він був) як нової суспільно-історичної формації, де починають панувати «штучні» (не природні) інградієнти: держава, право, мораль, слово, поняття, образ, символ, знак та ін. Духовним виразником відкритого Сократом європеїзму є *свідомість*, характерною ознакою якої є не тільки її наявність, а скоріше те, що вона становиться, прагне до чогось вищого, більш зрілого, досконалого. У цьому її *«розумовість»*, яка детермінується не тільки «знизу», а і «зверху», з наявності ІНШОБУТТЯ, що має космічну природу.

У цьому весь Сократ. Він був сином своєї епохи, епохи, яка скидала з себе «лахміття» патріархальщини, освяченої *діонісизмом*, і здійснював революційний крок від натури до культури, що базується на засадах аполонізму.

За проголошення «етичного» як вищої міри нового суспільного життя і не тільки проголошення, а більше за те, що він жив етичним, був його уособленням, «його кріпосним» (Шестов), Сократа позбавили життя. То навіщо ще і ніцшеанський осуд?

Таким чином, для тих, хто вирішив стати на шлях самопізнання на засадах Розуму, Сократ висуває дві передумови: любов до мудрості і принцип іронії. Сама ж «мислильня» (механізм самопізнання) також складається із двох процедур: майєвтика і «умозріння».

Під майєвтикою на той час розумілось мистецтво суперечки. Воно вважалось загальноприйнятим у суспільстві, побудованому на змаганнях. Тільки через суперечку народжувалась істина. Сперечались на рівні буденної свідомості (таку суперечку, правда, Сократ іронічно називав суперечкою дурнів, оскільки, не знаючи істини, не стоячи на істинних позиціях, неможливо добувати істину).

Майєвтичне мистецтво запрограмували у своїх школах софісти. Тут суперечка розглядалася як живе мистецтво засвоєння тексту.

Майєвтичне мистецтво входить і у «мислильню» Сократа. Проте

воно, у принципі, відрізняється від попередніх типів, тому що запрограмоване Мудрістю і керує розмовою «я» і «іншого» («мале сократове коло») сам Сократ, який виступає від імені того, кому не можна поклонятися і кого не можна знати.

Виходячи із божественних істин і цінностей, Сократ так спрямовує суперечку, що у ній переконливо долаються і «буденні» істини простолюдина, і, здавалось би, авторитетні знання міщанина (школа), які його годували і за допомогою яких (і пов'язаних з ними цінностей) він вільно орієнтувався в місті.

Спочатку він веде спорщиків у напрямі «прирощення» знання (тому його майевтика — «повивальне мистецтво») не тільки на рівні емпіричному, а й здійснюється перехід від емпіричного до раціонального (гнозис), потім він переключає їх на розмірковування щодо цінностей, спочатку моральних, а потім морально-мистецьких («калокагатія»). Ксенофонт у «Спогадах» писав: «...Сократ, я знаю, був для друзів зразком високопоетичної людини (Καὶὸς Καλαίῃου\$)... Так, якщо сам був таким, то як він не міг зробити інших безбожниками, порушниками законів, ненажерами, сластолюбцями, нездатними до праці пестунами? Навпаки, він багатьох відвернув від цих вад, викликав у них прагнення до доброчинності та надію, що якщо вони почнуть піклуватися про себе, то будуть людьми високопоетичними» (Καλὸς Καλαίῃου\$)¹⁹.

Будучи носієм вищих цінностей, які існують у формі ідей (цих детермінантів знань, які самі не пізнавані), Сократ прагне і спорщиків піднести над емпіризмом і ввести їх у вищий божественний світ. Піднявшись на рівень божественних ідей, людина втрачає потребу у іншому і у суперечці як засобі добування істини, вона вже не потребує і «путівника» Сократа. Вона сама уподоблюється Сократу, переключаючись на «власне» («іманентне») самопізнання — умозріння («велике сократове коло»). Це вже «коло» не добування істини, а її творення.

Взявши на себе тягар «бунтаря», яким «навантажили» його молоді протестанти, Сократ прагнув подвижницькою діяльністю допомогти суспільству зняти протистояння. Проте його подвиг був сприйнятий

до навпаки: рятуючи молодь від розбещеності, він сам був звинувачений у розбещенні молоді, рятуючи людей від язичності, його звинувачили у антиязичності, долаючи язичницьку державу, а також у антидержавності, долаючи аморальне право, він був звинувачений у протизаконності. Така трагедія була не першою, вона і не закінчилася на Сократі.

Життєва драма Сократа потрясла його знаменитого учня Платона. Вірний і достойний учень великого мислителя ніяк не міг збагнути як можна у суспільстві, де бал править право, знищити праведника, того, хто жив принципом справедливості і відстоював її. Потрясіння змусило Платона покинути Афіни - це царство зла і неправди. Живучи на Сіцилії, він довго розмірковував над тим, що трапилось. Він настільки був пригнічений, що навіть подумки прагнув кинути справу, розпочату Учителем. Але тоді хто виконає його філософський заповіт - лікування Розумом. Роздуми привели його до думки: раз земне існування людей нерозумне, раз у ньому панує безумство, то лікувати його розумом, до того ж розумом окремого подвижника, немає сенсу.

Розум не від людини, він нею навіть не сприймається. Його природа небесна, божественна, ідеальна. Тому і філософія, як мати розуму, повинна залишити Афіни - це царство існуючого спонтанного безумства, і пов'язати свою долю з новим царством - «Софії», яке ще потрібно побудувати. Його ще немає, але воно повинно бути. Тому основне питання платонівської філософії так і звучить: «Бути чи не бути?».

Несприйняття і навіть вороже ставлення людини-маси (міщан) щодо розуму не залежить, за Платоном, від самої людини. Ця хвороба спричинена наявними офіційними суспільними відносинами, тому лікувати тут потрібно не людину. Не в людині причина суспільних негараздів (як думав Сократ), а в суспільстві, тому і лікувати треба суспільство, суспільний суб'єктивізм. Основну хворобу суспільства Платон вбачає у тому, що воно «самоізолювалося», відірвалося від Космосу і само перетворилося у своєрідний «соціокосмізм», що повністю покорив людину, примусив її виступати виключно від свого імені.

Тому філософське лікування Платон починає з повернення соціокосмосу до своєї матері - Великого Макрокосму, але повернення з переважаючим «зворотним» впливом «соціокосму». Якщо космологія

¹⁹ Лосев А.Ф. Классическая калокагетия и ее типы // Вопросы эстетки. - 1960. - № 3.-С 453.

попередників Платона носила виключно фізичний характер і філософи іменувалися «фюсіками», то платонівська космологія, в силу розвиненості і ровповсюдженості нового соціального «етосу», стверджується як нова міфологія або антропокосмологія, що будується на теологічних і телеологічних засадах. Космос, за Платаном, є опредмечення бога в матерії, перетворення фізичного світу в живий організм. Платон визначає космос як «живу істоту, яка наділена душею і розумом» (Тімей 30 В). Створюючи космос як живий організм, Деміург вложив розум у душу, а душу в тіло. Тому є три частини космосу: розум, душа і тіло.

Створення Софії як космо-антропо-теософії дало можливість Платону здійснити подальшу її конкретизацію у філософській онтології, покликаний довести, що сутніть людини, її життя, поведінки, мислення, вчинків знаходиться не у ній самій і не в існуючому суспільстві. За своєю природою вона космогенна. На це вказують «звертання» людей до Неба, до Бога, до Блага, до Справедливості та ін., тобто до того, чого немає і що повинно бути. Тому основну проблему Платон, як філософ-онтолог, вбачає в обґрунтуванні суцього як буття. Є цілий ряд «іпостасей» суцього як буття: Бог, Абсолютний розум, Необхідність, Абсолютне слово, Абсолютне знання, Єдине, Чиста краса, Архе, Благо, Форма, Безсмертя та ін. Методика онтологічного обґрунтування буття не доктринально-просвітницька, а сократівсько-діалогічна.

Своїми діалогами Платон прагне створити не стільки онтологічну доктрину (для цього діалогічний стиль не підходить), скільки сформувати нову «буттєву» людину, яка могла б виконувати подвижницьку діяльність у формуванні нового суспільства.

Нарешті третя частина «Софи» присвячена проблемі здійсненні буття і його функціонування. Тут розкривається механізм і структура метафізичного філософування Платона*.

Коли те, що повинно бути у «вопросінні» людей, сформувалося філософом у його онтологічних роздумах і знову повертається до людей, то воно із суцього як буття трансформується на суще як Ідею.

* Платонівське вчення про буття як суще, що виражає вище і граничне «вопросіння» людей (онтологія) належить до теоретичного філософування. Вчення про здійснення буття, того, що задумало людство в особі Платона, є вже практичною філософією, яка за змістом є адекватною теоретичній і прохідною від неї. Назва їй - метафізика.

Якщо в онтологічних роздумах людина розглядалася лише «привіском», тінню своїх сутностей, то у метафізичних рефлексіях і баченнях людина є метою здійснення своїх сутностей, тобто тема людини з її здатностями і здібностями, є визначальною темою метафізики, космогенної онтогенної за своєю природою і характером.

І у цьому розумінні метафізика Платона значною мірою нагадує нам метафізичні роздуми Геракліта, де основний акцент ставиться на проблемі становлення. Коли людина прагне до буття, то цим самим вона усвідомлює той факт, що її життя, мислення, поведінка, оцінки характеризуються як такі, що позбавлені буття. Набуття «буттєвості» здійснюється через становлення («помри, але стань»!) Коли ж буття як чиста онтологічна сутність «повертається» до людини і стає її сутністю, то цим самим воно набуває статусу ІДЕЇ, а людина у «свіщенні» ідеї постає через становлення душі і особистості. В діалогах «Федр», «Пір», «Держава», «Закони», розкриваються шляхи трансформації ідеальних сутностей в ідею - мету, яка має здійснитись у своєму земному «матеріалі» - душі-печері, а також у людині маси, що позбавлена статусу особистості.

На те, що душа має не «печерну» (тілесну), а ідеальну природу, говорить здатність трансцендування (пригадування) - анамнезис. Але її крила настільки міцно прив'язані до тіла, що світло її матері — ідеї видно лише у кінці «тунелю». Тому вийти із печери тілесності душа самотійно не може. Небо посилає на землю посередника - бога Ерота, який підсилює анамнезис, детермінує процедуру очищення (катарсис) душі від тілесних мотивацій і сприяє «розв'язанню» крил. На цьому шляху і відбувається здійснення (ентелехія) ідеального.

Середовищем (матерією) здійснення ідеального (буттєвого) є, як уже зазначалося, людська природна істота з її природними здатностями душі і тіла, а також здатністю спілкування, і людина, як соціальна істота, що позбавлена особистісних начал з огляду на те, що суспільство стало на шлях виправдання існуючого (нова соціальна язичність) на основі усталених культурних надбань, що позбавляло людину її «ігрового» начала, здатності до змагання, можливості трансцендування, життєвої спонтанності.

Своєю соціальною метафізикою Платон прагне розробити теоретичні засади відродження колишньої «республіки геніїв», або

«трагічної епохи» (за Ніцше), яка визначалася героїчним життям великих індивідуальностей.

Основний акцент метафізичних розмірковувань щодо майбутнього суспільного устрою робиться на проблемі держави. З точки зору Платона, держава - це вершина пожертви індивідуальностей, навіть масових. Що ж стосується Геніїв, то вони взагалі у межах язичної держави є «персонами небажаними» і навіть ворожими. З позиції Геніїв, як носіїв вічної справедливості, язичну державу потрібно осудити. Вона варта осудженню не тільки від імені вічної справедливості, а й справедливості як моральної полісної цінності, тому що держава підмінила справедливість як моральну цінність, правом як політичною справедливістю.

Але осуджує Платон лише язичну державу, а не державу як таку. Без держави, на думку Платона, неможливе перетворення природних людських задатків на людські здатності і здібності, без держави, яка несе у собі і стверджує ідеальні (буттєві) начала - вічну справедливість, вічне благо, безсмертя, чисту красу, божественне слово, чистий розум, - неможливе подолання язичної держави, яка опирається і стверджує консервативну культуру існування - аполонізм, яка за виразом Ніцше, є «культурою-коршуном, що поглинає печінку Прометея».

У роздумах Платона, нова держава в своїх ідеологічних, правових, політичних, просвітницьких формах не повинна, по-перше, просто відображати, відтворювати і закріплювати те що є — наявне існування; по-друге, вона повинна відмовитися від політики використання людини як знаряддя. Нова держава повинна поставити собі за основну мету формування, виховання нової людини - індивідуала паралельно з формуванням нового суспільства, що є необхідним середовищем і умовою існування такої людини. Ця нова державницька установка перекладається на плечі державної школи, яка поділяється на різні рівні, відповідно до тих типів душ, які породжуються природою. Тому вихідним кроком нової школи є пошуки своїх абітурієнтів. Нижча школа має справу з душами чуттєвими, військова школа — з душами хоробрими, вища - з мудрими душами. Цим самим школа відновлює закон спадковості і повністю відкидає право язичного Плутоса, цього демона ! «громадянського суспільства», який змішав «добрих» із «худими», що призвело до «подріблення породності» (Феогнід). «Громадянське сус-

пільство» «зрівняло» і «усереднило» людей, воно знову «прикувало» їх до права, до закону, до норми. За виконанням цих норм чітко слідувала і пильнувала репресивна держава. Звичайно, за таких умов не могло бути місця не тільки Генію, а й індивідуальності взагалі.

Така обстановка бентежила Платона, оскільки призводила вона до застою, а зрештою і до занепаду суспільства. Вихід із стану стагнації Платон вбачав у відродженні титанічної епохи Греції, але на основі заперечення «громадянського суспільства». Тут значний вплив на нього здійснили Сократ, Парменід, Піфагор, Геракліт та ін.

Платонівська ідея «трагічної епохи», пише Ніцше, «виросла із ґрунту, скропленого слізьми усіх тих, котрих залізна рука державної влади спрягла разом, щоб утворити з них громадянське суспільство»²⁰.

Тому починає він свою соціальну філософію з «натуральності» людини. Природа народжує людську індивідуальність. Природну даність людини повинно виявляти нове суспільство і розвивати її на нових розумних засадах, які якісно різняться відповідно до душевних задатків. Згідно з Платоном, лікувати чистим розумом душі чуттєві - справа безперспективна. Цим він відрізнявся від Сократа. (за Платоном не всім світить сонце).

Шлях природнього відбору, який проголошує Платон, дає йому можливість позбавитися від «громадянської» мішанини і відгородити від неї перш за все «людей вищого порядку», тобто аристократів. А подальша справа школи полягає у тому, щоб через риховання і агоністику (змагання) сформувати людину-індивідуала.

Вища державна школа має своєю метою, за Платоном, «олімпійське існування і постійно повторююче народження і підготовку генія» «Нехай володарює геній!» - ось мета Платона як соціального філософа.

Таким чином, якщо перша грецька «трагічна епоха» формувалася через подолання родинно-родового устрою, в якому нова людина-новатор, представник молодіжного бунту почував себе як той, який страждає і сумує, як людина, що «...прив'язана до колеса, котре, крутячись, утворює нескінченні цикли народження і смерті» (Рассел), то друга хвиля народження «трагічної епохи», виразниками якої були

Сократ і Платон, являла собою новий бунт дітей проти батьків, бунт, в якому виражалась невдоволеність не стільки родовим життям, а суспільною язичною культурою, цим новим уже історичним колесом, яке прирікало людей на застій і стагнацію.

Сократ вбачав вихід у зверненні до волі людини, яка відірвала б її від соціального коловороту і поєднала із світом і Богом. А Платон обґрунтовував такий вихід через звернення до Бога, в якому проголошувалося не відрив від соціального коловороту, а створення принципово нового соціуму, який був би зацікавлений в оправданні такого бунту, тому що лише цей шлях стверджував новий титанізм, як той духовний базис, що долає застійну язичну культуру, яка є основною причиною «старіння» народного життя, оскільки її правила і норми носять імперативний характер, а це позбавляє людину її «ігрової» стихії, стихії страсті, волі, фантазії, творчості.

Геніальний учень Платона - Аристотель - зміг віднайти свою власну філософську нішу, але уже не на шляху подвижництва, нових філософських «вопросінь» і нового філософування з цього приводу, а на шляху просвітництва. Суть його філософського подвигу полягала у переведенні духу філософування в дух наукового пояснення (епістеме). Він мав справу не з живим розумом живого філософського подвижника, а з «грошима» живого духу, категоріями, на які він «розмінював» себе, виражаючи той чи інший період грецької духовної історії. Аристотель — збирач, але не збирач — історик, а збирач — філософ. Він перший історик філософії, який надав їй системного виразу. Його не цікавили проблеми, які ставили попередники, тобто він не займався пошуками сущого, буття, начала, причини. Його проблема — пояснити (просвітити) наявне знання*, співставивши його з предметом (це надає йому статусу науковості) і зібравши його у систему на основі створеного ним логічного органону. Основним принципом аристотелівської системотворчості виступає принцип історизму. І це зрозуміло. Якщо Аристотель має справу не з аналізом «живого духу» подвижника, а з категоріальним «матеріалом», що залишився після подвижника, то як цей «матеріал» із зібраної «купи» перетворити на наукову

систему. Вихід тут один: хід «системної» думки повинен відповідати ходу історії формування категоріального філософського інструментарію.

Як бачимо, філософська система формується Аристотелем як логічний знімок історії філософії.

Спочатку він збирає і систематизує космологічний «матеріал». І це правильно і логічно, й історично, оскільки антична філософія дійсно починається і стверджується як космологія. Правда, на відміну від досократівської і платонівської космології, де значний акцент приділявся антропогенним і теогенним мотивам (і це зрозуміло, тому що мова там ішла про пошуки першоначал світу як такого і у цілому), Аристотель, відстоюючи принципи філософії як епістемології, «відбирає» у попередній космології лише фізичний (природничий) матеріал, систематизуючи його як «епістеме фізика».

Так було і з іншими епістемологічними формуваннями. Спочатку «набирався» «предметний» матеріал (антропогенний, теогенний, психогенний, соціо-генний, гносеогенний, феноменогенний і та ін.), «очищався» від зайвих «привісків», а потім систематизувався згідно з його історичним становленням. І матеріал цей «відбирався» не з мислення, що розкривало «корінний зв'язок світу» (Гайдеггер), а із існуючого тексту і дискурсу. Тобто Аристотель мав справу з світом, який дається в визначенностях, і тут він мало чим відрізнявся від Платона. Останній також бачив світ очима абсолютної божественної ідеї, в якому (баченні) знехтувалося бачення відкритого світу, бачення - гри іонійців. Але якщо Платон своє «ідеальне бачення» хотів використати продуктивно, тобто розкрити шляхи здійснення буття в людському існуванні через несприйняття і подолання такого існування, то Аристотеля не цікавило буття як ідея. Він мав справу з буттям (це основна тема його «першої філософії» (метафізики) як сущим, як наявним проявом, тобто «здійсненим» буттям, але ще не сформованим*. Тому вихідним принципом формування (систематизації) наявного (здійсненого) буття є Форма. Аристотелівська форма носить парадигмальний характер, вона є формою прояву античної парадигми «всеедності», в якій схоплюється як «багатоманітність», так «плинність», «становлення».

* Аристотель є першим професором, тобто «учителем тих, хто знає» (Дайте).

* У Аристотеля метафізика співпадає з онтологією, тому, що він «має справу» зі «здійсненим» буттям або бутєвим знанням, «родовими» категоріями.

Форма, як поєднавче начало, виступає у Аристотеля «родовим» буттям, що поєднує різноманітні «видові» прояви буття, а як «рухове» начало форма є «причиною» буття.

Тут слід зауважити таке. У своїй фізиці, як своєрідній «витяжці» з попередньої космології, Аристотель, претендуючи на науковість першої (фізики) і наївність, «гру» мислення другої (космології), у розумінні руху, плинності дотримується принципу саморуху. Що ж стосується свого метафізичного вчення, то тут він вимушений був знову повернутися до традиційної навіть досократівської (зокрема, гераклітовської) метафізики-космології, тому що вирішити проблему плинності світу в цілому, де значне місце займає світ людини, на основі ідеї саморуху, було б заняттям занадто спрощеним. Плинність світу, яка включає у себе людський світ, набуває характеру становлення, що розкривається через «здійснення» (ентелехія), доцільність (телеологія) і кінцева мета (есхатологія).

У цьому розумінні Форма є Бог як «першодвигун», першопричина руху, власне доцільний рух і його кінцева мета (звідси, космологічний доказ Бога). За Аристотелем, кінцевою метою здійснення буття (Бога), де воно співпадає зі своїм сущим є боголюдина, або Аристотель. У Богові буття і суще співпадають формально, в Аристотелі (філософі) ця єдність реальна, лише філософ мислить божественними реаліями, тобто буттєвими інструментаріями «першої філософії»²¹.

Підводячи підсумок еволюції античної філософії, зазначимо, що Аристотелем, звичайно, вона не закінчувалася. Ще протягом восьми постаристотелевських століть вона продовжувала залишатись античною, але не давньогрецькою, а еліно-римською. У цей період поряд з афінською Академією і Лікеєм виникали нові школи, з'являлися нові ідеї і вчення, але в цілому глибина, оригінальність, своєрідність цих ідей значно поступалися тому, що було плодом попереднього класичного філософування. Але тією мірою, в якій «відступала» пізня антична філософія від ранньої, полягав не тільки «негатив», а й «позитив». Це був своєрідний захід Сонця (Маркс), який готував новий схід». Схід же, що змінює захід, є ознакою здоров'я (Орега-і-Гассет).



РОЗДІЛ II. ТЕОЛОГІЗМ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ЙОГО ПАРАДИГМАЛЬНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Формування середньовічної філософи можна інтерпретувати як спробу відродження ідей і цінностей античної філософії, в яких виражалися прагнення до надзвичайного, піднесеного, абсолютного, чистого, потойбічного, справедливого, прекрасного, вічного і які були сконцентровані в основному філософському вопросінні: «Бути чи не бути?». Ці ідеї та цінності, а також філософські доробки, що з них виростали, були забуті ще за часів пізнього елінізму, оскільки вони були надбанням виняткових особистостей, титанів високої метафізичної думки, волі і віри і не могли бути трансформовані на масовидну просвітницьку культуру, що виражала офіційні умонастрої.

Дух геніїв «спалахує» миттєво і існує він недовговічно, рівно стільки, скільки необхідно часу для вирішення стрижневої проблеми «батьків» і «дітей» і далі він згасає, поступаючись місцем духу офіційному, «усередненому», язичному, який сприяє стабілізуванню суспільного життя, приведенню його «в норму». Офіційна просвітницька духовність характеризується «забутістю буття і буттям», геніальне стає «небажаним» (доля Сократа і Платона), що призводить врешті решт до старіння, втомлюваності, стагнації і вмирання. Язичний дух пізнього елінізму, який позбавлений був навіть язичної філософії, був духом «відображувальним», «сплячим», він повністю втратив віру, позбавився «любознання», його нічим не можна було «здивувати». Це позначилося і на суспільному житті людей. Дух, який відображав існуюче і освячував його, конститував рабство, безправ'я, розбещеність, мазохізм. Починаючи із необузданого орфізму, із гімну радості і оптимізму, давні еліни від віри у нового Бога, що уособлює прагнення до свободи, мудрості, безсмертя, прийшли до створення «республіки геніїв»,

²¹Чаньішев А. Н. Курс лекцій по древней философии. М., 1981. - С 302.

тобто реальних земних боголюдей, які своїм подвижницьким життям прагнули «підняти» людей над існуючим, направити їх по шляху «буття», звільнивши від рабства невігластва. Проте їх прагненням так і не судилося здійснитися. Високий елітний дух не «омасовлюється», тому життєва, масова духовність залишалася сама по собі і віддавалася на «відкуп» самій собі.

Але при існуванні «республіки геніїв» масова духовність все ж таки «намагнічувалась зверху». Вона не тільки відображала існуюче, а й «прислуховувалась до зову зверху», що її «оздоровлювало», надавало «смислу», «ідеологізувало». Коли ж «розмова» геніїв закінчилася, то язичний мислитель залишився наодинці з собою і з життєвим «безсміслям», котре зробило його своїм слугою, що і призвело до виродження духовності взагалі. Таким чином, втрата високої метафізичної духовності призводить врешті до життєвої бездуховності. Така закономірність підтверджується історично. Історично підтверджується і закономірність народження нового, життєвого, здорового, що несе у собі молодіжний задор, фантазію, радість, віру, новаторські умонастрої.

Першими неопітами, які виражали бунт нової людини щодо традицій старіючого і вмираючого Риму, були стоїки (Хрисипп, Сенека, Епіктет, Марк Аврелій). Їх творчість і їх подвижницьке життя — це приклад радикального несприйняття офіційної римської язичності, де освячувався культ поклонінню імператорові, державі, чиновництву і де повністю ігнорувалися і засуджувалися філософсько-релігійні умонастрої і пошуки. Духовний світ пізнього римського язичництва обмежувався оправданням і відстоюванням політико-правового відношення громадянина і держави.

Критикуючи язичну культуру існування (безнравственність богів, обожнення імператора, апологія держави, соціальна несправедливість, рабство, суєтність, римський шовінізм та ін.), стоїки, за словами Б. Рассела, розчищали шлях християнству, оскільки основне кредо, що визначало їх умонастрої — це відстоювання думки про те, що обов'язок людини перед богом є більш важливим і нагальним, ніж її обов'язок перед державою²².

Стоїчне звернення до бога і являє собою пригадування та відродження давньогрецької софієстичної проблематики. Цього потребувала і душа нової людини, а також її соціально-особистісні інтенції.

Невдоволеність наявним пізньо-еліністичним соціумом, що дійшов до «останньої межі», вимагала створення нової Софії, яка була б духовним орієнтиром не тільки і не стільки духовного світу (як це мало місце в античній Греції), а світу життя, що носило соціальний характер. Оскільки воно було позбавлене «софієстичного світла» і віддавалося на відкуп самому собі, то це і призвело врешті до такого «падіння», що «рятуватися» від нього без звернення до соціальної Софії було неможливо.

Античні філософи, долаючи натуралістичний антропологізм і пов'язані з ним архаїстичні негативізми, звернулися до обґрунтування ідей космічно-теологічного антропологізму, з метою побудови нового соціального життя. Але оскільки античний космологізм носив занадто ідеалістичний, ідеалізований, онто-характер і оскільки у ньому переважали все ж таки мотиви фізикалізму, то він не міг стати органом побудови нового соціуму. І тому античний соціум формувався самодостатньо, він не відштовхувався від високої софієстичної ідеї (начала). Це врешті і привело до утвердження язичної суспільної культури як панівної, яка підштовхнула античне суспільство до розпаду.

Що ж стосується формування основного філософського впросіння нової середньовічної епохи, то воно було повністю продиктоване уже негативізмами тотального суспільного життя, які викликали молодіжне бунтарство, що проявилось перш за все у морально-етичному несприйнятті традицій вмираючого суспільства.

Якщо батьки змирилися з мирським (римським) — це основна ознака «старіння» суспільства, то для молоді те, з чим змирилися батьки, обернулося спочатку «терпінням», а потім протестом, до того ж протестом не фізичним (військовій силі Риму не було на той час рівної), а духовним, саме морально-духовним. Усі негативізми римського суспільства в бунтарських моральних оцінках виразилися одним словом - безбожжя. Тому «спасіння» від безбожжя є єдине — звернення до Бога. Цей процес носив не скептичний характер (ознака старіння); він був оптимістичним, життєвим, тому що виражав умонастрої молоді, її бажання, сподівання, надії, віру. Спочатку «хід» до Бога здійс-

нюється у формі чистої теологи (неоплатонізм, неопіфагореїзм, іудейське вчення Філона Александрійського).

Цей хід до нового Бога можна умовно назвати «ходом зверху». А пізніше, з виникненням нового божественного общинного життя (Χ/ία Βεαία), з'явилась потреба «ходу до Бога знизу», тобто «пов'язати» (релігіаре) земне (общинне) з небесним — Богом. Уособленням єдності земного і небесного, людського і божественного став новий Прометей- Ісус Христос. З явленням Христа починається нове історичне літочислення, а культура, що пов'язана з його коротким життям і життям його учнів і святих, набула статусу християнства²³.

У рамках такої культури починають розгортатися нові христологічні доктрини (теологічні, філософські, етичні, естетичні, соціологічні тощо). Всі вони запрограмовані відомим метафізичним питанням «Бути чи не бути?», але розв'язують його виключно у розрізі «спасіння» життя з огляду на нове одухотворення. Ворота до цього нового життя відкрив Ісус Христос, а шлях, на якому воно повинно ствердитись, означений у Євангеліях. Проблема «спасіння» у християнстві тісно пов'язана з відомою проблемою «становлення».

Стосовно душі, становлення розкривається як «здійснення» віри через розум і свічення (откровення); стосовно людини в цілому, становлення розглядається як процес охристовлення общини (якщо антична філософія виникає на потребу суспільства (полісу), то початкове християнство виникає у нових общинних спільнотах, що з'явилися як антипод суспільству: «Та згине Рим, породження сатани!»), а пізніше і суспільства, яке продовжувало існувати на язичницьких засадах.

Історія середньовічної філософії пройшла кілька етапів:

- патристика (II-IV ст.);
- рання схоластика (IX - XII ст.);
- пізня схоластика (XIII -XV ст.).

Християнська культура, законодавцями якої були «батьки церкви», носила назву «патристики» (від πατήρ - батько, намісник Бога на землі). Її творці чимось нагадували неофітів-реформаторів античності.

²³ Критикуючи римську язичність, еліністична філософія (зокрема, стоїки) не віднаходили у своєму духовному середовищі інструментарію для її подолання. Спасіння Заходу і на цей раз прийшло зі Сходу, з явлення Христа.

Теологізм середньовічної філософії та його парадигмальні інтерпретації 3 7

Це були Пророки «світу бажаного», які знайшли в собі силу волі розділити нові християнські цінності, стати на їх захист, уточнити і розвинути, а головне — віднайти шляхи і способи їх ствердження на Землі, тому що земне життя, на їх думку, давно втратило «буттєвий» смисл і характеризувалося як язично-сатанинська «темрява». У цій «темряві» першим носіям хреста було нелегко, оскільки пануючою і загальноприйнятою культурою було язичництво, де сповідувався культ поклоніння.

Тому перше християнське життя носило виключно індивідуалістський характер: воно було пов'язане з діяльністю патристичних Пророків, в якій (діяльності) повністю співпадало «бажане» з реальним, буттєве з існуючим.

В історії патристики виділяють два напрями: східну патристику і західну. Однією з ознак такого поділу є мовна. Східна патристика користувалася мовою давньогрецькою, а західна — латиною. Але мовна розбіжність не є основою їх поділу. В середньовічній історії, особливо на початковому її етапі, трапилося так, що християнство більш розповсюджувалось на Сході та у східних колоніях Імперії, а не у західних, тому що Західна римська імперія знаходилася в стані руїни, причиною якої були як внутрішні негаразди, так і варварська експансія ззовні. Тому тут не могло бути і мови про якісь новаторські ідеї і пов'язані з ними високі духовні цінності. Навпаки, тут панував дух упадництва, невдоволення римським соціальним миром, з його антагонізмами, підступністю, рабством, несправедливістю, насиллям, жорстокістю тощо.

На Сході ж формувалися прямо протилежні — антисоціальні людські спільноти — общини, які й стали тим новим людським середовищем, у якому формувалися нові душі і нові люди — особистості на християнській духовній основі. Тому якщо на західному ґрунті християнський подвижник був «персоною не бажаною» і навіть ворожою, то новостворювані східні общини без таких людей не могли б розвиватися, досягати довершеності і досконалості. Общини, власне, тому і виділилися, що тільки при такій формі спілкування можна жити по-братськи, по-справедливому, без хитрощів, без підступності, без пороків, а тому — без держави, без політики, без права. Але одного народження общин замало. Новонароджену «дитину» потрібно «охрестити».

Вона повинна «стати», навчитися нести хрест «світла» Вічного, Абсолютного, Потойбічного, Теологічного.

Ось такі реальні земні обставини і потребували нових людей-подвижників, які своїм життям, своєю поведінкою, діяльністю були б уособленням світу бажаного, божественного, буттєвого.

Серед патристичних новаторів — подвижників можна виділити: Сімпліція, Немеція, Діонісія, Ареопажита, Максима, Іоанна Дамаскіна, Боеція, Кассіодора, Орігена, Климента Олександрійського та ін.

У нас особливий інтерес викликає діяльність найбільш видатних представників патристики: східної — Тертулліана (хоча мовою його була латина і ось чому не мовна ознака є основою поділу на східну і західну - патристику), та західної — Августина.

Тертулліан перший із предтечів «отців церкви» різкох виступив проти язичників і їх соціо-культурної орієнтації, доводячи переваги християнського віровчення і християнського способу життя на прикладі новостворених християнських общин, де спілкування людей здійснювалося на принципах братства, рівності, справедливості, що впливали не із кровної спорідненості, а особливої — християнської духовності з притаманними їй терпимістю, співстражданням, вірою, надією, любов'ю.

Діяльність Тертулліана можна назвати просвітницьким подвижництвом. Він є провісником нової школи, яка на відміну від класичного античного академізму, базувалася на містичному вихованні, до того ж доплатонівського, дотеологічного ґатунку. Платонівський містицизм носив наакадемічний (надрозумовий) характер. Це був вищий спосіб духовної орієнтації, який формувався після школи. Він, власне, і виник як усвідомлення недостатності і «нереальності» (містицизм, за Платоном, — це реалізм) шкільного (догматичного) бачення і розуміння світу.

Тертулліанівський містицизм мав «дошкільний» характер*. У своїй «Апології» Тертулліан принципово виступав за відокремлення релігії від філософії, віри від розуму, що характеризувався «раціоналістичною шкалою оцінок». Вважаючи основним винуватцем духовної руїни філософію, він взагалі виключив її з патристичної культури і взявся за

створення нової школи як народної школи, що повинна займатися вихованням «народного духу», пройнятого принципом християнської релігійності. І до школи своєї приймав він синів Аркадії з пастушою чистою, неспотвореною душею. Згідно з його кредо, народна душа за своїм буттям «природна». Суспільство ж відриває її від природи і протиставляє їй. Тому смисл християнського просвіщення полягає у тому, щоб повернути людську душу до природи, але повернути з Богом, через одухотворення. В трактаті «Про свідоцтва душі» він розгортає програму «повернення» душі людини до природи через релігійне її одухотворення. «Признаючи тебе (душу. — Авт), я не хочу, — пише Тертулліан, -бачити тебе під личиною педантичної істоти, освіченої у школах, витонченого читанням древніх книг, і завжди готового висловлювати ганебні правила академії чи то знаменитого Портика. Ні, заявись до нас зі всією грубістю першопочаткової твоєї простоти, заявись у вигляді варварському і невігласному, у такому вигляді, який мають ті, котрі однією тобою володіють... Але щоб відповідати мені, залиш терміново і вулицю, і перехрестя, і також майстерню... Я маю потребу у твоєму невігластві, тому що люди не хочуть вірити тобі, як тільки ти научений чому-небудь. У цій невігласній душі часто можна почути, що Бог дає, як Богу угодно... Немає сумніву, що ти, вимовляючи слово Бог, поєднуєш з ним поняття про деяку істоту, від котрої чекаєш допомоги чи то сили і від волі котрої хочеш залежати»²⁴.

Для Тертулліана, таким чином, невігластво не є гріхом, або якоюсь пагубою. Навпаки, це є та основа (той ґрунт), на якій можна здійснити поворот, до «вігластва» (вежества)²⁵, шляхом очищення від ідолів теоретизуючого розуму (і тут він антитеолог) з одного боку, а також орієнтирів буденного, суєтного життя. Позбавившись від скверни «ідолізації» і «матеріалізації», душа починає «світитися» натурально, у розумінні адекватності щодо світу. Адже це «очищення» відбувалося не через «відмову», а шляхом аскетичного подолання. В аскетичному подоланні натуральний світ залишається мов би в «задзеркаллі» і в «перевернутій» позиції. Це світ відкритий, але перевернутий «з ніг на голову»²⁶. Християнська людина тут уже виступає як жонглер, поет.

²⁴ Творення Тертуллиана. - СПб, 1847. - С 195-196.

²⁵ Честертон Г.К. Вечный человек. - М., 1991. - С. 61.

²⁶ Там само. - С 46.

* Мається на увазі недовіра соціально орієнтованій школі

актор, а світ для неї — як диво, що має смисл і значущість, а тому несе вість²⁷. «Дух християнина» — метафоричний і символічний.

За Тертулліаном, повернення людей у лоно віри пов'язане з «мученицьким» подоланням себе. Адже це вимагає «переключення» душі на принципово нові, невідомі для неї орієнтири, котрі з точки зору звичних життєвих установок є абсурдними, або дивиною. А для християнського світорозуміння, навпаки, абсурдним є те, що виставляється як «норма» у життєвій позиції.

Вихідним кредо християнського патристичного виховання і є визнання за істину того, що на перший погляд (з точки зору буденної свідомості) видається абсурдним: уегит езі, яіа абзигсіт езі!

Тертулліан доводить, що Бог є «абсурд», не тільки для чуттєвого бачення, а й для здатності розмірковування (рефлексії). Звідси відоме - «думка є зло».

Вона є злом у тому розумінні, що заважає людині адекватно й остаточно злитися з Богом. У думці Бог є видумка. Він не є Реальність, Справжність. У думці Бог є задумка, ідея, тому пізнання Бога, мислення Бога, судження про Бога - це є способи і засоби реалізації ідеї Бога. Сам же Бог як реальність залишається «за дужками» пізнавального процесу. Для нього ВІН є «абсурд», «ніщо». Якби богопошуки закінчувалися богопізнанням (згадаймо кантівське «релігія в межах тільки розуму»), то у людини відпали б подиви: «О, Боже!». Насправді ж вони стають більш актуальними саме в моменти найнапруженішого богопізнання.

Тому Бог, за Тертулліаном, не в думці. Справжнє царство Боже всередині нас існує у «переживанні», у нашій «екзистенції», у здатності душі «світитися», «іллюмінувати». Цю спроможність душі Тертулліан називає «сердечною» вірою-свіченням.

Віра як свічення («іііітіпаііоп») Бога розділяється Тертулліаном на першу, або латентну віру. Тут вона виступає просто як сподівання, надія: сгесіо е\$1диіа абзигсіт езі! Виділяється ним також друга віра або патентна, тобто така, яка досягається сумлінням, що базується на принципі «шукайте і віднайдете». Як патентна, або актуальна, віра вона є вірою-любов'ю.

Завдяки такій здатності Бог як диво трансформується на дійсність, та і сама людина, яка орієнтується цією здатністю, наближається до Людини — Бога²⁸.

У такому дусі Тертулліан накреслив програму спасіння душі, через очищення її від язичної як досвідомої скверни, так і свідомо-розумової, що стверджувалася на парадигмі поклоніння і «охристиянення» її на основі нової віри. У цьому аспекті Бог розглядається як Абсолютний дух, який, щоправда, не «екзистеював» у душі язичника, тому що його «приспала» і повністю «затемнила» темрява язичницького сатанізму. Шлях «пробудження» в язичникові християнина віднайшов Тертулліан поряд з іншими християнськими подвижниками - Прометейми, уособлюючи його власним життям і поведінкою²⁹. Що ж стосувалося вироблення шляху формування християнина як людини, особистості, то тут Тертулліан звернувся до розкриття взаємозв'язку Бога як Абсолютної особи і людини общинного спілкування. На думку Тертулліана, християнство не може бути духовним дороговказом людини «суспільної», тому: «Хай згине Рим!». Саме суспільство, як він вважає, формує язичну екзистенцію, що базується на поклонінні. У місті не може існувати людина як людина. Вона є маріонетка, що виконує ролі і виступає від чужого імені. Тому шлях спасіння від язичного способу існування полягає у подоланні суспільного існування і ствердження селянського, общинного, натурального способу життя. Цей шлях є своєрідним відродженням первісного життя людства, але на відміну від первісної общини, община християнська, як наголошує Тертулліан, не є кровно-споріднена людська синкрета, де відсутня індивідуальність людини, вона - своєрідний «камерний хор», що являє собою спільність особистостей, які уособлюють собою Абсолютну особу — Бога.

Не менш величну програму критики язичництва висунув і обґрунтував Августин Аврелій. Але на відміну від Тертулліана він став на шлях не відмови від «соціалізованого», одержавленого язичництва, а його

Тертулліанівська ідея трансформації людини в Людину-Бога широко використовувалась у творчості Ф.М. Достоевського, а також у праці А. Камю «Бунтующий человек», та в ессе П.Ч. Стерто на «Вечный человек».

Одним із таких носіїв любові до Бога, як вищої дійсності віри, був Франциск Асизський. - Див. Честертон Г. Вказ. праця. - С. 16.

²⁷ Честертон Г.К. Вказ. праця.. - С. 48.

подолання, тому що був він яскравим виразником західної ментальності, що базувалася на парадигмі історизму. Августин розумів, що засади історичного життя західного людства, що вже вкорінилися у внутрішні інтенції людей, просто відкинути не можна. Але він не менше розумів і те, що ці принципи «оязичились», вони стали «каменем поклоніння». Оязичений історизм примусив людину поклонятися існуючому: просторовому, часовому, суєтному. Як же врятувати історизм і позбавити його язичності?

Августин вбачає тут єдиний вихід: освітити історизм теологізмом, тобто «навантажити» його СМИСЛОМ, ДОЦІЛЬНІСТЮ, КІНЦЕВОЮ МЕТОЮ, що виходять із БУТТЄВИХ, БОЖЕСТВЕННИХ основоположень, ім'я яким ВІЧНІСТЬ, АБСОЛЮТНІСТЬ, БЕЗСМЕРТЯ та ін.

Звідки ж черпати цей інструментарій? Звичайно з платонізму і БІБЛІЇ. Біблійська віковична священна історія, пов'язуючись із земною, мирською історією людей, перетворюється на її ДОРОГОВКАЗ, стає релігійною філософією історії. Вказуючи на темпоральний характер історії, Августин, зокрема, зазначає, що до створення неба і землі часу не існувало. Час — творіння Бога. «Ти не в часі був раніше часу, — зазначає у «Сповіді» Августин, — «інакше Ти не був би раніше усіх часів. Ти був раніше за все минуле на висотах завжди перебуваючої вічності, і Ти вивищуєшся над усім майбутнім; воно буде і, прийдучи, пройде, «Ти ж завжди — той же, і роки Твої не кінчаються». Роки Твої не приходять і не проходять, а наші, щоб прийти їм усім, приходять і проходять... «Роки Твої як один день» і день цей наступає не щоденно, а сьогодні, тому що Твій сьогоднішній день не поступається завтрашньому і не замінює вчорашнього. Сьогоднішній день Твій — це вічність»³⁰.

Таким критичним чином він ставиться до історичної «відносності», що характеризується або забутістю Божественного Абсолюту (Абсолютний Творець, Абсолютна Особа, Абсолютний Дух), або ж несприйняттям його.

Для звичайного «мирського» історизму характерною є і така його ознака як «смертність», яка тісно пов'язана з «часовістю», історичною «просторовістю», «ВІДНОСНІСТЮ», «зумовленістю» та ін. Історичне

життя, зауважує Ортега-і-Гассет «є благо лише в якості переходу, адаптації до іншого життя»... Це тренування (аскеза) до смерті, до того часу, коли почнеться життя істинне, блаженне (υἱα βααα)³¹. Августинівське християнське бачення презирливо ставилося не лише до історичного мирського життя (міщанства), а і проявів *натурального життя*, що базувалося на первісних інстинктах.

Християнська Священна історія, що тримається на китах Безсмертя, Вічності, Абсолютності, будучи спрямована на мирську історію, набуває статусу Всесвітньої історії. І для того, щоб вона реалізувалась, Августин розробляє християнське вчення про Град Божий та його земний «інструментарій» — Церкву, якій повинна слугувати держава з усіма її інституціями.

Особливе місце у цьому радикальному переключенні на християнський тип культури у вченні Августина займала школа. Подібно до Платона, Августин також дотримувався тієї точки зору, що біблійське виховання повинно лежати не на плечах окремих подвижників, намісників Бога на Землі. Останні лише готують духовні підвалини нової культури. Що ж стосується здійснення духовних доробок визначних християнських Пророків, переведення їх на мову загально-визнаної культури, то ця процедура повністю переключається на школу. Саме школам належало добитися головної метафізично-релігійної цілі: повернути людей «залишених буттям» до буття, зробити їх мислення, вірування, поведінку і життя буттєвими.

А це означало, що традиційна школа, яка, власне, і була головним розсадником язичності, повинна була «подолати» саму себе і перейти на принципово новий тип просвітництва, що базується на християнських засадах. Якщо наявне язичне шкільне просвітництво виконувало роль «рознощика» державно-закріпленої релігійно-освяченої культури і виховувало, тим самим, «поклонників», то нова християнська школа почала орієнтуватися не на «наявне», а на світ бажаний» (Коплстон), тому і виховувала нових людей,

людей романтиків, носіїв нових ідеалів, людей, які не поклоняються, а вірять у вищі духовні цінності і прагнуть їх перевтілити (середньовічний лицар і середньовічна дама — ось реальне втілення

вищих християнських цінностей і реальний результат діяльності середньовічної школи).

У християнському «граді земному», за Августином, замість Цицерона читатимуть Біблію, а це змусить людей відмовитися від багатьох богів і повірити в одного.

Орієнтованість людської історії, суспільної державності на абсолют, на вічну істину приводить до «Граду Божого». Якщо ж орієнтир інший — смертно-земний, тільки людський — справи у такого «земного града» кепські, таке суспільство — «згубне суспільство»³².

Трансформація Біблії в єдино визнаний навчальний посібник принципово переорієнтовувала світобачення людини: на місце античного фізичного космосу, гармонійно узгодженого цілого, стає принципово по-іншому обладнаний макросвіт — єдиний ланцюг світової історії (звичайно, як біблійної «даності»).

Концепція світової історії у Августина- оптимістична. Оскільки життя світу (а звідси, і життя людини) цілеспрямоване, остільки траєкторія руху історії оптимістично визначена: від смерті до життя, від бідного, гріховного буття до буття радісного, блаженного, від зла до блага, від града земного, заземленого до града божого, небесного. Інакше кажучи: біблійський світ людини означає, по-перше, те, що він є «історизований», окультурений світ, де визначальне місце займає Слово, до того ж не просте слово, а те, що становить мову мудрих і вчених людей. По-друге, біблійський світ має історичний характер ще й тому, що він есхатологічно спрямований — це шлях від теперішнього (минулого) до майбутнього. І цю божествену спрямованість історії може здійснити лише Церква і за допомогою Церкви (а з нею і за допомогою богословія, теології як навчальних предметів). Звідси навчання вмінню націлити суспільну (і особисту також) практику людини на висвітлення за допомогою цієї практики Смыслу за неодмінною опорою на релігійний авторитет учителя, наставника, проповідника.

По-третє, біблійський історизм являє собою «історичне зусилля відмови». Зуміти явити Смысл — значить свідомо відмовитись від суєтних цінностей, або цінностей зречених. Це дасть можливість

людині залишитися наодинці з собою і подумати над смислом свого буття, особливістю якого є здатність «возвишатися», тобто збільшувати ступінь буття на шляху до буття повного і закінченого (хід від дольного до висотного).

Історичний шлях відмови, керований церквою, це є єдиний шлях до подолання життя як «залишеного буттям». На цьому шляху дається християнська відповідь на питання: «Бути чи не бути?».

Нарешті, по-четверте, есхатологічний історизм у духовному становленні означає рух душі («Не дозволяй душі лінитися») від буденної уяви, через сумнів і віру до «розуміючого мислення» («Якщо не повірите, не зрозумієте». — «Сповідь» 7,9), а від нього до релігійної віри, яка «бачить небачене, вічне», доводячи до вищої напруги здатність чуттів, волі, пам'яті.

За Августином, язичницька релігійність позбавлена історизму*. Вона «ідолопоклонна», «невіруюча»³³.

Християнство у духовному становленні душі починається з віри, а остання означає, по-перше, початок відокремлення духовності, набуття нею самостійності, «теорійності» порівняно з духовністю, що «вплетена» в живе натуральне життя; по-друге, у вірі змінюється характер об'єкту — замість язичного Ідолу з'являється християнський «Ідеал», котрий надає вірі цілеспрямованого характеру і приводить до кінцевої мети (есхатологізм). У цьому і полягає історизм нового християнського духовного становлення.

Спочатку Августин розглядає віру як дорозумовий стан релігійної духовності (на цьому зупинився Тертуліан), потім як передрозумовий, що є умовою розуміння Бога, потім - розумовий етап (еззепііо) доказу буття Бога (вплив Аристотеля) і, нарешті, віра як вищий надрозумовий етап освоєння Бога («Слід розуміти, щоб вірити!»). Надрозумова віра (озаріння) - це той стан душі, який забезпечує можливість злиття розуму з об'єктом умозріння (exізіеп5іо). Озаріння — трансцендентне, природа його — містична. І навряд чи може воно даватися шляхом учительського просвітлення душ, хоча і без учительсько-учнівського устремління як реальної передумови, тут не обійтися.

Рабинович В. Урок Августина: жизнь-текст. Августин Аврелий. Исповедь. - М., 1992. - С 228.

* Тут під Історизмом розуміється принцип становлення, що не допускає консервування духу. В становленні вбачається джерело спасіння.

³³ Честертон Г.К. Вечный человек. - С 158.

В цьому розумінні, як зазначає Г.Майоров, Августин задовго до Фоми Аквінського зробив акцент не на проти розумовості, а на *надрозумовості* положень релігійної віри³⁴.

Надрозумове бачення, за Августином, це бачення небаченого, вічного. Це надсвідоме бачення душі. Воно причетне Смислу, тому є «витійствуючим». Таке бачення характеризується не стільки ущербністю розуму, скільки силою пам'яті, волі, чуттів, яким світло Смислу притаманне, але воно «сокрито». Його «не видно», оскільки душа «працює» як свідомий розум (софпіло — пізнання як процес і софпіїат — результат пізнання). Проте саме «внутрішня енергія» світла Смислу, енергія пам'яті і волі «пробиває» горизонт пізнавального розуму і таким чином актуалізується (чи то може актуалізуватися) в поведінці і діяльності, а також оцінках.

За Августином, душа, що актуалізована істинами розуму, також має теологічну природу, але ця душа ще позбавлена премудрості, тому продовжує залишатися в сутінках³⁵.

Лише коли вона починає світитися і Істиною-Смислом тоді настає її повна Свобода.

-^ **Рання схоластика** ^-

Подальший розвиток середньовічної культури характеризувався «процесом усупільнення людських відносин, що вимагало оформлення їх інституційно. Такими були перш за все Церква, з її різноманітними структурами, а також державницькі інституції, що слугували Церкві, в основі діяльності якої було виховання нової людини у дусі нової християнської релігійності. Це виховання набуло статусу культури, оскільки, воно стало загальноцерковно-державним. Від монополії окремих Подвижників воно поступово інституціюється на загальношкільне просвітництво, якому притаманні суворо регламентовані вимоги³⁶. По-друге, воно стало схоластичним, «тобто, текстуаль-

Теологізм середньовічної філософії та його парадигмальні інтерпретації 47

ним». Якщо патріотичне подвижництво носило характер *от крове ння*, то схоластичне просвітництво базувалось на доказі (розумінні) істин одкровення. Це породжувало протиріччя і його подолання. Схоластика - це апологетика школи, яка базується на трьох китах: Учитель-Текст-Учень. Наслідком патристичної діяльності, як правило, була рідкісна індивідуальність («наречена Бога», за Августином). Не кожний міг довести себе до екстатичного стану, до божественного свічення «ілюмінації, сердечної чи душевної».

За умов же схоластичної освіти і виховання, що опирається на текст і вимагає знання (в патристиці, навпаки, знання - це вада, Бога знати не можна, патристика агностична), результатом є масовість. Школа готує клан духовенства, своєрідну середньовічну інтелігенцію. Схоластика «знімає» агностицизм. У школі саме знання і мистецтво судження, розмірковування проголошуються як головний інструментарій добування Істини (буття Бога)".

Схоластична релігійність вимагає ствердження мистецтва діалектики, майєвтичного філософування.

Зміна статусу просвітництва вимагала, звичайно, і зміни теоретичних джерел: становлення схоластики означало перехід від платонізму до аристотелізму. Містика змінювалася канонікою. На перших етапах історичного розвитку схоластичного філософування християнські апологети зверталися до реальності Бога як «мисленого прагнення» людини. Бог є в «Я», але його потрібно «віднайти» через удосконалення здатності судження шляхом очищення думки. Такий поворот у середньовічному філософуванні є своєрідним відродженням софістично-сократичної майєвтики, яка орієнтувалася на знання у формі суджень і логіку (діалогіку і діалектику) як спосіб добування знання. Розгорнута у системну форму майєвтика знайшла своє втілення в логічних працях Аристотеля, зокрема, «Аналітиках», які Стагірит називав ще Органоном суджень необхідності.

Власне цей Органон і знайшов своє продовження, але вже як Канона в середньовічній схоластиці.

Майоров Г. Формирование средневековой философии. - М., 1979. - С 229.

Августин Аврелий. О граде Божиим, XI, 10.

Розгортанню християнської школи сприяло закриття на початку VI ст. н. е. останніх язичницьких шкіл Юстиніаном (У 529 р. зруйновано останній оплот язичності

Академію Платона). Це була не лише політична акція, а й симптом завершення язичницької культури.

* Слід розрізняти релігійне еієпііо і ехізієпііо. Ессенційно Бог дається в його бутті, тобто таким, яким він світиться в ідеї, а екзистенційно Бог переживається таким, яким він є реально.

Звернення до логіки як форми філософування дало можливість її апологетам добитися значних «подвижок» не лише у справі «очищення» здібності мислення, а й виявити його нові здатності абстрагування (це у тому разі, коли текст не «почитаєш», а «читаєш»). Однак самі спори («читання») з приводу реальності Бога виявили такі суперечності, розв'язати які засобами канонізованої формальної логіки було не під силу. Це, зокрема, торкалося таких проблем як безсмертя, безкінечність, безграничність, абсолютність, всеблагість, вседосконалість, всесильність та ін.

Бог, як реальність безкінечності і безграничності, міг мислитися адекватно лише тоді, коли принципом мислимості був би не принцип суперечності. Схоласти ж у своїх суперечках завжди наштовхувались на суперечність, парадоксальність. Н.Віннер, знайомлячись з мистецтвом схоластичних спорів, зокрема, зазначав, що незважаючи на каламбур і словоблудство, якими супроводжувалися середньовічні суперечки, мислителі зіткнулися з необхідністю нового пояснення поняття безкінечності, що потребувала, по-перше, обґрунтування діалектичного способу мислення, по-друге, математичної розробки поняття «невизначеності» (метафізичне поняття «невизначеності» дав, як відомо, Анаксимандр у вченні про «алейрон»), котре вже не мислиться наявними поняттями «числа» і «кількості»³⁷. Ускладнення, з якими зіткнулися схоластичні логісти, посіяло сумнів щодо логіки як єдиноприйнятного філософського органону, але це не приводило до відмови від мислення як форми знання.

Розуміння Бога у душі вищезгаданих реальностей вимагало стверджень нового (не логічного) органону філософування.

Щоб збагнути нові божественні реальності, потрібно по-новому піти до мислення, збагнути його не як суб'єктивну здатність судження про Бога, а як здатність, детерміновану «згори», тобто не моє думання про Бога, а Богомислення в мені (теологічний отологізм). Дискредитація логіки обернулася обґрунтуванням нового філософського органону - теологічної метафізики.

Тут також не потрібно було вигадувати новий «велосипед», адже існувала «перша філософія» Аристотеля, яка в обробці Андроніка

Теологізм середньовічної філософії та його парадигмальні інтерпретації 49

Родського набула звучання «Метафізика».

Проте, адекватного «переозвучення» аристотелевської «першої філософії» середньовічні схоласти не здійснили. Аристотелівська мудрість цікавила їх не стільки як предметна сфера, не з точки зору змісту філософування, а більше як форма мислення, за допомогою якої можна було розробляти принципи та інструментарій доказу Бога.

Оскільки схоластика розглядала метафізичні форми (універсали) поза їх онтологічного змісту, то це зумовлювало оформлення нового типу метафізичного філософування - феноменологічного, де монополізувалося мислення, тотожне буттю*. Схоластичне метафізичне «я мислю» було спрямоване на усунення духовних вад емпіричного історизму. Витоками своїми воно пов'язане зі вченням алеатів, а також Платона. Схоластична феноменологія існувала в двох альтернативних напрямках: реалізм і номіналізм. Реалістична феноменологія віддавала належне Богу як потойбічній реальності, що *здійснюється* (ентелехія) в мені, формуючи здатність трансцендування. Номіналізм же - це процес обожнення мене, самовдосконалення, відмови від «мене».

• ^ Пізня схоластика ^

Нова метафізична проблематика, що була започаткована представниками ранньої схоластики, знайшла своє продовження і розвиток у вченні Фоми Аквінського (1225-1274). Її актуалізація була спричинена в епоху пізньої схоластики не лише внутрішніми, іманентно-феноменологічними інтенціями. Розширення масштабності соціокультурного життя, поява нового типу економічного господарювання, формування нових політичних і правових відносин та відповідних інституцій, що характеризувалися інтегративністю, саме і спричиняло нові феноменологічно-філософські пошуки, що мали метафізичний характер. Метафізичний характер філософування спричинявся не лише інтегративною гсторизацією людських відносин як матеріальних, так і

* Якщо Тертулліан оголосив мисленню прокляття («мислення є зло»), а Августин допустив богомислення як передумову божесивенного «озаріння» («слід розуміти, щоб вірити»), то схоластика апологізувала саме богомислення.

³⁷ Віннер Н. Творец и робот. - М., 1996. - С.19-20

духовних, а й процесом розпаду культури на «світську» і релігійну, на царство Бога і царство кесаря.

Власне в горизонті метафізики можна було теоретично визначитися з прийдешньою з арабського сходу теорією «подвійної істини» (для неї, врешті, визрів і європейський ґрунт, а інакше вона тут і не з'явилась би); пантеїстичними вченнями і навіть вимогами деяких мислителів (Нігер, Боецій, Діонісій, Верньєр де Нівель) про відділення, автономізації філософії і науки.

Тиск новаторського історизму вимусив Аквіната стати на шлях духовного спасіння європейського людства через відродження платонізму і аристотелізму в християнському дусі.

Вирішуючи питання «Бути чи не бути!» історичним чином, людство, за Аквінатом, ставало на шлях агресивності, з усіма впливаючими звідси наслідками, воно забувало про справжню природу, про те, що воно насправді «присутнє» в світі, що його веде Доля (Бог).

У своїх вихідних принципах Аквінат стоїть ближче до метафізичних постулатів Платона, основним із яких є думка про те, що Бог існує не тому, що є «я» (як у Сократа), а тому, що є «людський космос», який «взиває» до Бога. Ці «поклики» «софійно» обробляються і оформляються філософом із його-ж допомогою здійснюють «сходження» на Землю. Тому, Бог-реальний, бо виражає реальний «позов» людства («О, Боже!») в формі віри, волі, надії, очікування («хід знизу»), і виступає також у формі «відповіді» філософа (релігійника) на ці «позиви» («хід зверху»).

Більше того, Бог не стільки у мисленні, скільки в існуванні, переживанні, поведінці. Тому найбільш адекватною формою «єднання» людини (людства) з Богом є любов, віра, пригадування.

Ось цим платонівським шляхом і йде Аквінат, віддаючи кесарю, з його розумовими здатностями (тут він виступає проти Абеляра і Ансельма) те, що йому належить. Віддавши науці і відповідній їй філософії сферу знання (розуміння), «ангельський доктор» (це прізвисько він отримав за м'якість і легкість свого характеру) «відкриває ворота» до нового метафізичного «господарства», що носить виключно теологічний характер.

Теологізм середньовічної філософії та його парадигмальні інтерпретації 51

Теологія, за Аквінатом, орієнтує на справжнє існування, чого не можна добитися, опираючись на знання і розум³⁸.

Правда, у «Сумі теології» Аквінський розкриває і теологічні можливості божественного розуму. В цій частині він реабілітує відомі аристотелівські п'ять форм доказу буття Бога, що є розгортанням його вчення про форми. Тут Бог розкривається (доказується) як першопричина руху (можливість) і дійсність руху, тобто його здійснення (ентилехія), де вирішуються питання: «звідки?», «заради чого?» (телеологізм), «до чого?» (есхатологізм).

У метафізичній рефлексії, тобто у знанні про існування Бога, «Я», людська особистість залишається осторонь від Бога, а тому гостро відчуває екзистенційну залежність³⁹.

Доводячи, що Бог існує, людина стає «розуміючою», але для розуміючого пізнання Бог продовжує залишатись чимось зовнішнім («e55€пiіo»), а у людині не згасає «асіиз єзБЕПСII», тобто прагнення «бути», яке б довело її до «злиття» з Богом без останку.

Така обставина змусила Аквіната (подібно до Августина) переключатися з «розуміючого» «асіиз e\$€epclі», до переживаючого («eхізієпiіo») акта, що здійснюється через відмову від «гагіo» і звернення до справжніх буттєвих потенцій людини (іп яиосі ро1е5і e\$5€- те, що може бути).

Засобом абсолютного злиття людини з Богом і становлення Бого-людини є віра, яка актуалізується через пригадування (анамнезіс), очищення (катарсіс) і злиття (любов). Обравши шлях віри, людина знаходить у собі силу волі здійснити переоцінку суєтних, тимчасових, зумовлених цінностей, що роблять земне життя її смертним, і здобути, тим самим, цінності «вічного життя».

«Все, що змінюється, втрачає свою цінність!» - проголошує поема XII ст. Терміни «модернус» і нових «новус» вважаються ворожими щодо цінностей «вічного життя». Вища оцінка - вічність, будь-яке праг-

* нення до вічності⁴⁰.

³⁸ Аквіант обґрунтовує необхідність знання і розуму в душевному ладі людини з метою вироблення аргументації з язичниками. Тому теологія не витісняє філософію, хоча теологічна аргументація несе свою самодостатність.

³⁹ Коплстон Ф. Аквіант. - Долгопрудный, 1999. - С. 119.

⁴⁰ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М.Д972. - С. 112.

РОЗДІЛ III. ПРИНЦИП СУБ'ЄКТИВНОСТІ ЯК ОСНОВО- ПОЛОЖНА ІДЕЯ ФОРМУВАННЯ І СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Щодо виникнення новоєвропейської філософії у літературі побутує думка, що теоретичним джерелом її філософія і культура епохи Відродження.

Щоправда, є й інші думки (Честертон, Гайдеггер), згідно з якими ренесансну філософію не слід вважати попередницею філософії Нового часу, оскільки вона, відображаючи парадигми попередньої філософії (космізм і теологізм), не могла виступати духовним базисом формування новаторських ідей.

Ренесансне філософування (Кузанський, Дж. Бруно та ін.) являє собою критичну реакцію на процес «оязичнення» християнства, який характеризувався поступовим «забуванням» Буття.

Християнство, яке починало свій шлях з теолого-метафізичного відродження Буття, в якому виражалось радикальне несприйняття пізньої елліністичної язичності, врешті само впало в свою (християнську) язичність з її характерними вадами: поклоніння, залежність, культ, страх, багатомовність⁴¹. Характерною ознакою язичного існування знову стає духовний песимізм, невизнання і наявність переслідування філософів, метафізично мислячих релігійних діячів, митців-неофітів. «Оязичнення» християнства, особливо католицизм, викликало новий ренесансний бунт, який здійснювався на засадах «онтизму» (повернення до Буття) через пригадування (відновлення) античного космізму

і християнського початкового теологізму, які синтезувалися ренесансними мислителями в принцип *пантеїзму*.

На пантеїстичній парадигмі розроблялася і ренесансна антропологічна проблематика, основною ідеєю якої була ідея неофіта-новатора, нового Генія, що бере на себе відповідальність за спасіння людини від «оязичненого» християнства, але не від християнства ідейного, на основі нового духовного базису, яким є Мистецтво.

Таким чином, людство до нового часу пройшло три історичні етапи спасіння від язичності: архаїчна язичність «спасалася» мудрістю, язичність пізнього елінізму долалася святістю, «оязичнене» християнство породило нову форму духовного спасіння - Красу (Гармонію).

Усі ці форми духу відігравали визначальну роль у формуванні історичних типів свідомості людей, в яких переважали світоглядні ознаки. Що ж до людини Нового часу, яка здебільшого почала орієнтуватися на «діяльність», то тут світоглядний мрійливий дух вже становиться «невостребованим».

Духовним «спасителем» людини діяльної поступово стверджується Наука, яка переорієнтовує на «діяльність» і інші форми духу та спричиняє їх відмову від виконання світоглядних функцій та набуття функцій методологічних. Нові потреби змусили до переоцінки і філософію.

Виникнення новоєвропейської філософії являє собою принциповий революційний поступ. Але оскільки це є проявом культурної революції, то її осмислення обов'язково потребує співставлення новаторства і традицій. Революція завжди несе у собі новаторство, а «культурність» будь-якої революції і особливо революції у культурі, зокрема, у філософській культурі, означає не що інше, як «оновлення» традицій.

Особливо це відноситься до «Великого Відновлення Наук» Ф. Бекона. На цього філософа слід звернути особливу увагу не тому/ що він був «родоначальником англійського матеріалізму» (Маркс), а тому, що він є родоначальником філософії і культури Нового часу. Ф. Бекон - енциклопедист. Його рівною мірою цікавили проблеми природи, людини, суспільства, історії, політики, економіки, моралі, психології, поезії. Тому він вимушений був відроджувати традиційний компендіум філософії, науки і мистецтва, налаштовуючи їх на нові цілі. Як початковець нового, тим більше такого масштабного задуму, він,

⁴¹ Ниву християнської язичності звичайно ж засіяла схоластична культура, яка пригнітила мислення і світлу віру, апологетизуючи догматику.

звичайно, не міг довести його до якоїсь завершеності. Тому «Велике Відновлення Наук»- це своєрідні «ліси», намітки, програми новоєвропейського культурного будівництва. Лише «Новий Органон» можна вважати більш-менш довершеним творінням.

Що ж із традиційного філософського доробку переноситься на новий ґрунт тим самим Ф. Беконом?

По-перше, належне віддається традиційній платонівській і аристотелевській метафізиці. У тому вигляді, якого їм надала середньовічна філософія, вони, звичайно, були непридатні, і до того ж не тільки для науки (наука взагалі в них не мала потреби), а й для шкільного просвітництва. Ф. Бекон залишає традиційну метафізику як університетський шкільний предмет, очистивши її від середньовічної містики і схоластики. По-друге, під впливом аристотелівської «Метафізики», зокрема, вчення про форму Ф. Бекон створює нову концепцію метафізики, яка могла б задовольняти теоретичні потреби науки.

Бекон наслідували і інші філософи Нового часу, створюючи різноманітні метафізичні концепції. Так, Р. Декарт створив метафізичну концепцію на платформі дуалізму, на базі якої, до речі, він здійснював теоретичні відкриття («Метафізичні роздумування», «Начала філософії» та ін.). Лейбніц обґрунтував метафізичну концепцію на принципі плюралізму («Монадологія»), а Спіноза — на принципі пантеїзму («Етика»). Навіть Ньютон, який щодо метафізики висунув своє сакральне: «Фізика, остерігайся метафізики!», вимушений був при вирішенні метафізичної проблеми начала звернутися до ідеї «першопштовху». По-третє, до структури новоєвропейської філософії включалася і соціальна філософія. Звичайно, соціальна проблематика розроблялася і до цього. Згадаймо хоч би «Державу» і «Закони» Платона, або «Політику» Аристотеля, чи «Про Град Божий» Августина, або ж «Політику» Аквінського. Проте новоєвропейське соціально-філософське мислення виконувало нове соціальне замовлення і виражало новий (або по-новому) соціальний ідеал. Правда, знову ж таки у традиційній формі, тобто у формі утопій, бо ж виникали вони ще не у соціально-структурованих суспільствах і за умов відсутності соціологічної науки. Утопії носили як ретро - характер, що базувалися не стільки на розумі, скільки на пам'яті (стареча ностальгія, зокрема пригадування «золотого віку», первісного комунізму), так і перспективний характер,

що детермінувався буржуазною ідеєю прогресу, а також реформованою (зокрема, кальвінізмом) теологічною ідеєю есхатологізму.

Вихідні прогресивні соціальні утопії були пов'язані і відображали умонастрої епохи відокремлення і уособлення, з чого, власне, починало буржуазне суспільство, а пізніше, з плином соціалізації, усупільнення окремих власників, оформленням їх у нове громадянське суспільство, з'являються нові, але більш реалістичні й адекватні новому соціуму, утопії, що відтворюють власне процес усупільнення (наприклад, теорії «суспільного договору» Гоббс, Руссо). По-четверте, у новоєвропейській філософії розроблялася також натурфілософська проблематика. Вона також традиційна. Проблеми натурфілософії були основоположними у досократівській філософії, вони знаходили своє продовження в теогонічних вченнях Середньовіччя, а також у ренесансній натурфілософії (М. Кузанський, Д. Бруно).

Проте, на відміну від традиційної натурфілософії, новоєвропейська філософія природи під «природою» розуміла не якесь метафізичне «начало» («Про причину/начало і єдине» Д. Бруно), а фізичне «начало», фізичний закон, а пізніше (Шеллінг, Гегель) — всезагальні закони природознавства. Тобто, новоєвропейська філософія природи виступала як теоретична фізика (теоретичне природознавство).

Нарешті п'ятою складовою новоєвропейської філософії виступає філософія духу. На відміну від традиційної філософії духу, яка базувалася на принципах космізму і теологізму, новоєвропейська філософія обґрунтовує принцип суб'єктивізму. На перших порах (XVII ст.) суб'єктивність носила психологічно-індивідуалістський характер. Це було філософським виразом епохи відокремлення і уособлення, з якої, власне, починається новий час.

Філософія духу XVII ст. розвивалася в трьох напрямках: психологія, логіка і теорія пізнання.

Ми почали з психології не тому, що вона була найбільш розвинута. Навпаки, міра і ступінь розвинутості психології набагато поступались розвинутості логіки і теорії пізнання. І філософів не цікавило «внутрішнє», іманентне «господарство» нової психології. Їм імпонував новий принцип психологізму — іманентизм. На цьому принципі можна було обґрунтувати нове розуміння людини, людини як «самості», «самодостатності», як причини самої себе, в якій знаходиться і її сутність, і

субстанція. Адже до цього людина виступала або як мікрокосм макрокосму, або як творіння. При такому розумінні тонула проблема людини як творця, проблема діяльності як самодіяльності. А новий час вимагав саме філософського вирішення власне цієї проблеми. Адже з'явився новий Прометей в образі великого Галілея, який започаткував епоху галілейсгва, або епоху Геніїв, що виробила принципово нову установку духовності, на відміну від лікування розумом (Сократ), чи то лікування духом (середньовіччя), — це установка на розуміння⁴².

Це і спричинило основну новоєвропейську філософську орієнтацію як науково-пізнавальну. На філософському рівні здійснюється відмова від філософії життя, гри (античний космізм), філософії тексту (середньовіччя), заради філософії «розуміючої мислі». Заради цієї мети звукується й ареал людини. Тут також на філософському рівні відбувається відмова від її «натуральності», приналежності Культів (орієнтації на Зовнішність) і переключення, і зосередження уваги на «самості» людини, її «Яйності» (Фіхте). Таким чином, наука, наукове пізнання, що стало визначальною галуззю духовного виробництва, поставили перед філософією принципово нове завдання: розкрити сутність людини, що займається науковим пізнанням (проблема генія). Пошуки сутності цієї нової людини звелися до обґрунтування ідеї *суб'єкта*”.

У новоєвропейській гносеології намітилося два шляхи обґрунтування проблеми суб'єкта як сутності (субстанції) людини у рамках «психологізму». Один із них являє собою реалізацію ідеї «набутості». Його започаткував (Ф. Бекон, а продовжували і розвивали, зокрема, Д. Локк, І. Кант, Гегель (правда, вже не в рамках «психологізму»). Другий напрям базується на ідеї «вродженості». Він бере свій початок у гносеологічному вченні Р. Декарта і знаходить продовження у вченні про «інтенцію» Ед. Гуссерля.

Так, з точки зору Ф. Бекона, щоб розкрити пізнавальну здатність людини як суб'єкта, потрібно розглянути такі здатності її як розум і чуття. Цей розгляд включає, по-перше, процедуру «очищення» (підго-

Принцип суб'єктивності як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 57

товчий процес) зазначених здатностей від тих негативізмів, які заважають, не дозволяють розумові і чуттям здійснювати пізнавальний процес. Основною пагубою розуму є те, що він діє за принципом вседозволеності (традиційний філософський Розум), що він не знає меж. А це не прийнятно для науки. Тому його потрібно «очистити» від ідолів (привидів) як вроджених (ідоли «печери» і «роду»), так і набутих (ідоли «ринку» і «театру»). Також і чуття повинні діяти «вибірково» (порівняно з діями бджоли).

«Очищені» розум і чуття потім потрібно «заповнити» знаннями, перетворивши їх, тим самим, на «гносеологічні» здатності. Цю роль покликана виконати нова школа, в основі діяльності якої є наукове просвітництво. Таким чином, за Ф. Беконом, суб'єкт формується школою. І ефективність процесу формування суб'єкта значною мірою залежить від педагогічної майстерності вчителя.

Гносеологія як процес педагогічного «творення» суб'єкта набирає статусу «епістемології» (в аристотелівському розумінні). Засвоєні і перетворені на пізнавальну здатність натуральна і експериментальна історія є не що інше, за Беконом, як «гносеологічна» чуттєвість, а засвоєні фізика і метафізика (мається на увазі нова концепція метафізики) у перетвореній формі репрезентуються як «гносеологічний» розум. Він уже не той «безвідповідальний» і не діє за принципом вседозволеності. Це розум науковий, а науковий розум обмежений, він діє у рамках емпіричного досвіду, за строгими правилами індукції (плодоносний досвід) і дедукції (світлоносний досвід). Беконівський варіант епістемологічної гносеології, що займається обґрунтуванням формування суб'єкта в рамках наявної науки, знайшов своє продовження і розвиток, як зазначалося раніше, у теорії пізнання Дж. Локка (також на принципі психологізму: «Досліди про людський розум»), в «Критиці чистого розуму» І. Канта (але вже на принципі трансценденталізму), а також у «Феноменології» Гегеля (принцип історизму).

Друга гносеологічна лінія, яку започаткував Р. Декарт, носила «евристичний» характер. Її завдання не зводилося до формування суб'єкту в рамках наявної науки, а до суб'єкта як творця науки. При обґрунтуванні такого типу суб'єкта школа тут безсила, вона навіть шкодить. Щоб віднайти те першоначало, з якого починає суб'єкт-геній (творець нових ідей), Декарт звертається до принципу радикального сумніву як мето-

⁴² Камю А. Миф о Сизифе // Мумерки Бо гов.- М., 1989. - С.223.

⁴³ Гайдеггер М. Время и бытие. - М., 1993, разд. «Европейский нигилизм», параграф «Господство субъекта в новое время». - С. 117-147; Ортега-и-Гассет. Что такое философия? - С.130-132.

дологічного засобу відмови від наявного знання (і навіть наукового).

Радикальний сумнів приводить того, хто сумнівається до незаперечно безсумнівного, до того, що «Я мислю» (*eşo soeiiio*). Але це ще не те, що робить «я» суб'єктом. «Я» може мислити через «не я» і під якимось, (навіть опосередкованим) впливом «не-я». Лише імагінативна (уявно-вольова) здатність мислення - це те, що робить людину суб'єктом новаторської (евристичної) творчості. Такий суб'єкт співпадає з генієм, він є людинобог⁴⁴.

Уява суб'єкта-генія може бути продуктивною лише тоді, коли він ізольований від «освіти» (*Biłciipş*), від культу свідомості, від культури як такої, тобто коли «психея» людини після операції «очищення» через сумнів стає «оголеною», лише тоді пробивається («інтенціює») світло нової вродженої ідеї. В цьому і лише у цьому розумінні ідеї мають божественну (вроджену природу), Вони не «від школи», а тому не притаманні жодній пересічній людині.

Зазначимо, що довгий час Декарт залишався незрозумілим одинаком, у якого було дуже багато опонентів і навіть ворогів (згадаймо хоч би спір Декарта з Гоббсом, який не зрозумів новаторського характеру картезіанської гносеології і прагнув екстраполювати на неї принципи гносеології — епістемології).

«Плоди» інтелектуальної інтуїції Декарта — «Світлоноса» трансформуються потім на свідомі форми і стають загальнодоступними (*soeiiia soeiiapc*). Це вже робота логіка — аналітика, яка «перекладає» інтуїтивне таїнство Декарта — Творця на мову вчителя математики, на рефлексивну мову. На рівні рефлексії також відбувається формування суб'єкта, але цей суб'єкт не є вже «непересічний», геній, Декарт, а звичайний пересічний «знаток», який «твориться» і функціонує у сфері «епістеме».

В евристичній же гносеології, ще раз наголосимо на цьому, Декарт обґрунтовує проблему суб'єкта як проблему Е^о Декарта — фізика (математика). Декарт-фізик ставить питання: звідки виникає вихідна фізико-математична еврика? І відповідає сам же на-для себе і перед собою поставлене питання («Пізнай самого себе!»), що еврика почи-

Принцип суб'єктивності як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 59

нається у моєму «закоріненому» «Я», але щоб розгадати її таїнство, потрібно «очиститись» від усього наносного, від «не Я». Шлях такого «очищення» лежить через радикальний сумнів. Ця попередня інтелектуально-вольова операція виносить «за дужки» усе те, що не є «Я». Що ж залишається «в дужках» після здійснення операції «редукції»? У чому ж не можна сумніватися? Лише в тому, що «Я мислю». Робота по «очищенню» і виявленню незаперечного, безсумнівного «Я мислю» - це вже робота не Декарта-фізика, а Декарта-метафізика. Декарт-метафізик доводить, що «очищене» «я мислю» є чистий філософський розум, що діє споглядально-інтелектуальна інтуїція. Його витоки — в здатності уяви, яка, як правило, є здатністю «трансцендування», тому що її природа апіорна (вона не сформована наявним досвідом). Відкриття Декартом-метафізиком інтелектуальної інтуїції можна було використати в двох напрямках: непродуктивно, чисто філософськи, і продуктивно, для науки. По непродуктивному, або містичному шляху пішли картезіанці і, навіть якоюсь мірою, Паскаль, а продуктивно, як інструмент наукового пізнання, чистий споглядальний розум був використаний самим Декартом, адже це відкриття було запрограмоване наукою (Декартом-фізиком). Для того, щоб чисту суб'єктивність трансформувати на пізнавальну здатність, Декарт-фізик, уже через застосування іманентного сумніву щодо можливості чисто філософського застосування (використання) відкритої ним інтелектуальної інтуїції, «прив'язує» цю чисту суб'єктивність до об'єктивної суб'єктивності, тобто наявного фізико-математичного досвіду. Інтелектуальна інтуїція в продуктивному застосуванні «працює» як генератор нових фізико-математичних ідей, що виходять за межі наявного наукового досвіду. Діалектика можливого і наявного розкривається в механізмі суб'єктно-об'єктного відношення.

Слід наголосити, що сформовані у філософії XVII ст, структурні елементи, розвивалися нерівномірно і нерівнозначно, а також не всіми філософами цієї епохи. Але майже всі філософи займалися розробкою проблем логіки і теорії пізнання, тому що, як правило, в цей період вони були тією мірою філософами, в якій були і вченими. Тому вчений Декарт ставив теоретико-пізнавальне завдання Декарту-філософу, а філософ Лейбніц з метафізичних позицій розглядав теоретико-методологічні проблеми науки.

⁴⁴ Гадамер Г. Актуальность прекрасного (в статье «Прометей и трагедия культуры» зазначено: «Творящий человек — вот подлинный Бог»). - С 254.

• ^ **Французьке Просвітництво XVIII ст.** ^ -

XVIII століття на відміну від XVII характеризується процесом подальшого усупільнення, становленням громадянського суспільства і відповідних йому державно-політичних і соціально-культурних структур і інституцій.

Це знайшло своє відповідне відображення в філософії. Філософія XVIII ст. набула статусу КРИТИКИ філософії XVII ст., бо остання відображала принципово інші умонастрої, а саме — умонастрої людини-індивідуала, людини, що знаходила в собі силу волі відпочуватися, відокремитися від спорідненого єдиним християнським духом середньовічного конгломерату і ствердитися самотійно як громадянин, суб'єкт, особа.

Нові часи XVIII ст. стверджували новий історичний тип конгломеративності. Але його потрібно було «підготувати» теоретично, а ще більше «просвітницьки». Тому вся філософія XVIII ст. у широкому розумінні є просвітницькою. Вона стверджувала новий соціальний розум через критику суб'єктивістсько-індивідуалістичного розуму, а також релігійно-метафізичних догматів. Основний критичний пафос французької філософії XVIII ст. було спрямовано на критику штучного світу людини, людини, що потрапила в лабеті «суб'єктивності». Тому в певному розумінні її можна трактувати як ренесансну філософію, у ній є багато від античності, античної натуральності (ностальгія по античності в цей час переважає і у мистецтві). І особливо античністю «світяться» програми, задуми французьких філософів, зокрема, матеріалістів. І на це слід звернути особливу увагу# оскільки, як правило оцінка філософської діяльності цього періоду філософами наступних поколінь дається упереджено, де взагалі не враховується те, що теоретично спричинило критику обмеженості «філософії суб'єктивності». Такою, наприклад, є критика Марксом «Системи природи» Гольбаха («Матеріалізм став ворожим людині»), або оцінка французького матеріалізму просто як механістичного.

Якщо людину розглядати в новоєвропейських традиціях суб'єктив-

Принцип суб'єктивності як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 61

ності, тоді дійсно матеріалізм, який повертає її до «натури» і нагадує їй, щоб вона не забувала про те, що вона «присутня», що вона «репрезентує» Макрокосм і за природою своєю вона є натуральна, є ворожим. Але ж були традиції античності, та й середньовічні традиції також заслуговують на увагу. Те ж стосується і проблеми «механістичності». По-перше, не всі французькі матеріалісти стояли на механістичних позиціях. По-друге, «механістичне» зображення людини не було самоціллю. Вони використовували природознавство (саме використовували, тому що ніхто з них, як правило, не займався науковою творчістю на відміну від філософів XVII ст., це були просвітники-подвижники,) для того, щоб здійснити «прорив» із «кола суб'єктивності», злити людину з природою.

На цій основі здійснювалась критика і релігійного тлумачення людини, а також різноманітних метафізичних спекуляцій.

Підсумовуючи викладене, наголосимо, що французький матеріалізм має лише критичну цінність щодо філософії суб'єктивності і її принципів, що ствердилися в XVII ст. Ця критика більше «світиться» античністю, хоча і зумовлена потребами сучасними (зміна форм буття, що характеризується процесом усупільнення, інтеграції).

Природознавство тут лише використовується як актуальне (не наївне) знаряддя для подолання «картинного» світорозуміння «картинної» людини. З його допомогою матеріалісти прагнуть вивести людину із «штучного» світу в світ відкритий і відродити тим самим нове (тому що за умов науки) онтологічне її розуміння.

Філософія французького Просвітництва також має онтологічну орієнтацію. Ця орієнтація визвана тими негативізмами, котрі стверджувалися уже в рамках нової — історичної суб'єктивності, яка лише започатковувалась на європейських теренах.

Критичний характер французького Просвітництва — це не стільки ностальгія за зникаючим індивідуалістським типом суб'єктивності (хоч цей момент також присутній), скільки усвідомленням того, що історична суб'єктивність являє собою чергові (другі) «дужки», які «замикають» уже подвійно людину в штучні рамки суб'єктивності і ще далі віддаляють її від світу природи, посилюючи інструментарій «посеред» кованості.

Просвітники критикують релігію за те, що вона ще не втратила сво-

го пагубного впливу на людину в нові часи. Ця критика здійснюється як на принципі вільнодумства (Вольтер), так і радикальна критика (Руссо). Вольтер критикує релігію як пануючий світогляд і ідеологію (знамените «Розчавити гадину!»), але мислити без релігії життя широким народним мас («Якби бога не було, то його слід придумати») він також не може. Тут релігія повинна подолати зло, що породжується невіглаством. Критикується метафізика, ідеалізм, апіоризм, тобто все те, що заважає створити справжню соціальну філософію на принципах реальності. Вольтер і Руссо прагнуть подолати попередні соціальні утопії на основі аналізу вже існуючих соціально-історичних структур, організацій, інституцій. Адже раніше подібних структур не було, тому їх «придумували», вони були плодом метафізичних утопій. Тепер вони становляться. Тому потрібно було відкинути всіляку ідеалістичну упередженість, і стверджувати філософеми, адекватні наявній соціальній реальності. Критикується історичне цивілізаторство, яке робить людину «заручником». В історичному «павутинні» людина — не ціль, а засіб, інструмент. Так, наука, у перетвореній формі, робить людину просто робітничою силою, професіоналом. Тому вона, на думку Руссо, не сприяє розвиткові справжніх гуманістичних нравів, навпаки, під її впливом нрави примітивізуються і прагматизуються.

Піддається нищівній критиці держава і державницький устрій (особливо в «Об общественном договоре» Руссо). Держава, яка тільки-но спинається на ноги, вже «заражена» «штучністю» і «відчуженістю» (до речі, Руссо першим указує на цю ваду держави).

Чим більше структуризується держава і державницькі структури, установи і інституції, тим більшою мірою **вони** віддаляються **від** «природності» людини, а значить, все більше і більше порушується основний закон життєдіяльності людей — закон рівності («О причинах неравенства»).

Слід наголосити, що у Гоббса (Левіафан), який є апологетом філософії суб'єктивності і індивідуальності, природний стан людини вважався антигуманним, оскільки там діє правило: «людина людині вовк!». Тому цього стану потрібно позбавитись шляхом поєднання людей у суспільство (це філософська утопія).

А Руссо на власній шкірі відчув нову буржуазну спільність тих, хто колись сказав: «Це мое!» Саме цю спільність він назвав «війною всіх

проти всіх» і у своїх соціологічних рефлексіях прагнув відповідності соціальної рівності рівності природній, бо люди від природи, за Руссо, рівні. І проблему свободи Руссо розумів не у буржуазно-прагматичному плані — як вільне підприємництво, на якому повинно базуватися все (і мораль у тому числі), а навпаки, свободу він розглядав з морально-гуманістичних позицій, де враховується рівноправність і рівнозначність суспільної і особистої волі (це вплинуло пізніше на І. Канта). Коротше кажучи, представники французького Просвітництва, будучи виразниками умонастроїв нового буржуазного суспільства, не виступали апологетами прагматично-економічної «буржуазності». Вони прагнули збагнути новий історичний процес соціалізації (розгляд людини через поняття народ, нація, вітчизна, суспільство) з точки зору нових духовно-гуманістичних цінностей. Та це й зрозуміло, адже «еконізм» ще не став визначальною силою суспільних відносин.

• ^ Німецька філософія нового часу Б*-

Фундатори класичної німецької філософії, зокрема, її ідеалістичного спрямування — Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, здійснюють своєрідний філософський «реверанс» у бік філософії Х\ЛІІІ ст., суть якого полягає у продовженні «філософії суб'єктивності».

І у цьому розумінні вони є критиками французького матеріалізму і французького просвітництва, які прагнули відродити «натуралізм» і онтологізм. Проте певною мірою вони є і продовжувачами французької філософії XVIII ст., оскільки вона «відкрила» ворота в нове історичне середовище, до якого, правда, ще відносилась з обережністю і навіть недовірою. У німецькій же класиці принцип історизму став визначальним і на ньому, власне, вона і ствердилась. Цей принцип став теоретичною умовою подолання новоевропейського емпіризму і основою розвитку нової «філософії суб'єктивності».

На думку корифеїв німецької класики, вся пагуба попередньої французької філософії полягала у тому, що вона носила, просто просвітницький характер. І в цьому розумінні вона пасивно слугувала науці як перетвореній на наукову культуру даності, а її представники утворювали своєрідне «товариство знання».

Це не сприяло фактично ні розвитку філософії, ні науки. Французь-

ка філософія виконувала більше ідеологічну функцію, формуючи новий світогляд. Відкриття ж принципу історизму дало новий імпульс як для розвитку філософії, так і науки.

Провозвісником принципу історизму є родоначальник класичної німецької філософії Іммануїл Кант (1724-1804).

Ідея історичної суб'єктивності, яка продовжує і розвиває психологічну й емпіричну суб'єктивність, у Канта ще не була виражена у зрілій, розвинутій формі. Але принцип апіоризму і трансценденталізму — це є саме та «історицистська пропедевтика», на базі якої і без якої неможливе було б обґрунтування ні принципу історизму, ні «історицистських» філософських систем.

На новій, «предістористській» (щодо Канта) основі починають вирішуватися і філософська проблема «я мислю», і проблема «я дію», а також проблема «я оцінюю».

Ідеї апіоризму й трансценденталізму як методологічні засоби продуктивного філософування, або ж «наукотворчого» філософування, Кант обґрунтовує для доказу недостатності і обмеженості, гносеологічної і аксіологічної неспроможності принципу сенсуалістичного (Д. Юм) і раціоналістичного (Р. Декарт) емпіризму.

Канта пробудив Юм від «догматичної сплячки» тим, що останній абсолютизував саме емпіричний (психологічний) сенсуалізм. У рамках саме такого досвіду, за Кантом, дійсно не можна оправдати не те щоб інструментарії «чистого розуму», а й наукового (математичного) розуму, такі, наприклад, як «кількість», «якість», «модальність», «відношення» та їх різновиди.

Сам же Кант займався на той час (докритичний період його діяльності) саме математикою. Кант-математик поставив завдання перед Кантом -філософом: «як можлива чиста математика»? та «як можливе чисте природознавство»?

Свого часу, ми пам'ятаємо, таке завдання постало перед Декартом-філософом, і запрограмоване воно було самим же Декартом-математиком. Відомо, що Декарт відповів на це питання, допускаючи певну теологічну непослідовність. Він вийшов за межі психологічної «суб'єктивності» при вирішенні питання про природу «інтелекту» та «інтелектуальної інтуїції» (парадигма «вроджених ідей»).

Така відповідь знаходила своє історичне виправдання, оскільки

формувався вона за історичних умов відособлення і уособлення. Вона ствердилася іманентно, в душі Декарта, яка все ж не могла ще обійтися без «зовнішнього» божественного духу.

А ось уже епоха Канта вирізнялася. Вона характеризувалася закономірністю усупільнення, узагальнення. І хоч ця епоха характеризувалася поки що не німецьку дійсність (у Німеччині на той час існувало 360 окремих суверенних монархій), однак філософська думка тогочасної Німеччини формувалася саме на основі цієї закономірності (вплив французької філософії і французької дійсності).

Процес усупільнення знайшов своє відображення і у науковій діяльності. Так/якщо декартівська наука розглядалася як вища форма індивідуальної уяви і рефлексії (розмірковування), то Кант уже був свідком науки як форми об'єктивного, суспільного духу, зосередження якого слугувала Академія наук. Це вимагало розширення «гносеологічної уяви» (і не лише гносеологічної) про суб'єкт пізнання, воління і оцінки.

У своїй гносеології, а також етиці і естетиці, Кант не відкидає вчення про емпіричний суб'єкт пізнання, але він і не є апологетом емпіризму. Він доповнює і розширює горизонт емпіризму до рівня трансценденталізму, але не у теологічному плані. Кантовський трансценденталізм являє собою перетворену форму трансценденталізму теологічного, але наповнену виключно новим «історицистським» змістом.

Щодо науки і наукового досвіду, тобто вирішення гносеологічних проблем, то тут принцип трансценденталізму «специфікується» на принцип апіоризму. «Апіоризм Канта, — зазначає А. Гулига, — включає у себе момент історичного підходу до пізнання (зрозуміло, вкрай абстрактний)»⁴⁵. Обґрунтування принципів трансценденталізму й апіоризму дало можливість Канту уникнути якихось теологічних «привісків» у вирішенні, принаймні, суто наукових і науково-гносеологічних проблем. Головна новація кантівської філософії є вчення про *трансцендентальний суб'єкт*.

Завдяки цьому вченню філософія Канта стала «критичною». Оскільки трансцендентальний суб'єкт розкривався як категорія не теологічна, а історична, то це дало можливість Канту, як уже зазна-

малось, позбавитись певних теологічних непослідовностей (зокрема, відпала потреба у так званих вроджених ідеях і інтелектуальній інтуїції— Декарт), а також критично віднестись до теологічних феноменів, що володіли статусом «чистих», зокрема «чистого розуму».

Трансцендентальний суб'єкт, який «подавався» Кантом хоч і абстрактно, але виражав собою своєрідний історичний «кесарь», орієнтованою на «продуктивне» теоретичне мислення, а не на «чисте» мислення якихось метафізичних фантомів — Бога, Світу, Безсмертя. Ідея трансцендентального суб'єкта несла у собі критичний заряд і щодо емпіризму, і психологізму.

Сформовані у XVII ст. емпіризм і психологізм також виступили як антиподи теологізму і натуралізму. Але при вирішенні певних теоретичних проблем науки емпіризм ще вимушений був демонструвати свою теологічну непослідовність. Це відбувалося ще й тому, що теологізм, власне, «виростав» на історизмі і паразитував на ньому.

Коли ж кесарево стало кесаревим, тобто коли філософ «відібрав» у теолога для людини її власне історичне «Я» з її історичним (трансцендентальним) «Я мислю», «Я дію», «Я оцінюю» тоді з'явилась можливість виявлення недоліків емпіризму і його критики.

У Канта ця критика мала «конструктивний» характер у тому розумінні, що він ідеєю трансцендентального суб'єкта лише доповнював, розширював «внутрішню лабораторію» емпіричного суб'єкта. Його абстрактний історизм ще не дозволяв надати статус «дійсності» саме трансцендентальному суб'єкту. Цим статусом володів лише суб'єкт емпіричний. Звідси його відоме: *«Все починається з досвіду, але не все виникає з нього»* («коперніковський переворот»).

Трансцендентальний суб'єкт наділяється Кантом статусом можливості, але не абстрактної, а конкретної. Без нього не є дійсним емпіричне «Я мислю», «Я знаю», «Я дію», «Я оцінюю». Трансцендентальний суб'єкт «закладає» здатності дій свого емпіричного мислення, воління, оцінки, задоволення. Так, «я мислю», «я пізнаю» є дісними (науковими) тоді, коли вони «запрограмовані» апіорі, від трансцендентального суб'єкта. Якщо чуття є апіорними, тоді вони можуть виконувати як пізнавальну, так і аксиологічну функції, і у такому разі відпадає потреба в якомусь інтелектуальному спогляданні (тобто, у теологічному). Є одне споглядання (інтуїція) -чуттєва, але

Принцип суб'єктивності як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 6 7

чуттєвість лише тоді виконуватиме гносеологічну функцію, коли вона «запрограмується» апіорі, оформиться», стане перетвореною формою чистого математичного знання.

Це ж стосується і здатності мислення. Емпіричне мислення стає придатним для наукового пізнання лише тоді, коли воно трансформує у себе і перетворить на «факт свідомості» (Фіхте) категоріальний лад теоретичного природознавства.

Перетворене на факт свідомості теоретичне природознавство не є ще остаточним і закінченим виразом здатності мислення. Така здатність характеризується як здатність розсудку.

Вищою і закінченою здатністю мислення є здатність розуму. Розумова здатність мислення «походить» від метафізики. У цьому аспекті формування емпіричного суб'єкта як «дійсного» суб'єкта пізнання можна побачити вплив Ф. Бекона.

Вчення Канта про трансцендентальний суб'єкт як реальну можливість дійсного емпіричного суб'єкта, набирає характеру відношення між «не-Я» і «Я». Трансцендентальний суб'єкт самотійно не мислить, тому він не є «Я». Він виступає своєрідним «накопичувачем» і систематизатором, «узагальнювачем» і «об'єктивізатором»; «носієм», який не мислить і лише тому, що без нього не «формується» (не «становиться») дійсний емпіричний суб'єкт, його Кант називає «напівсуб'єктом».

Вчення про трансцендентальний суб'єкт є власне філософським (метафізичним) вченням. Воно набуло характеру методології, тому що трансцендентальний суб'єкт є носій загальноозначущого і всезагального (трансцендентальна єдність аперцепції).

Знання загального, за Кантом, є тією методологічною умовою, тим органом, який визначає: «Що я повинен знати?», «Як я повинен діяти?» і «На що я повинен надіятися?».

Кантівське «Я», таким чином, хоча і наділене статусом самотійності, але ця самотійність відносна, вона запрограмована «не-Я». Цим і порушується апологія індивідуалістської (психологізм) суб'єктивності в пізнанні, егоїзм і волютаризм у моралі, індивідуалізм і романтизм у мистецтві.

Правда, слід зазначити, що вченням про трансцендентальний суб'єкт Кант не стверджує односпрямованого трансценденталістського детермінізму (цим би він відновив попередній теологізм). Відношення

між «Я» і «не-Я» носить у нього характер взаємодіючого і взаємовідповідного детермінізму: «Я» реалізується в «не-Я» як «сумарна» єдність аперцепцій, а «не-Я» реалізується в «Я» як реальна можливість дійсного мислення, поведінки (воління) і оцінок.

Відзначимо і таке: кантівська філософія, навіть у трансцендентальному «виконанні» продовжує «філософію суб'єктивності», одним із принципів якої є принцип феноменологізму. Тому вона вимушена виносити «за дужки» те, що колись називалося Світом. Це для неї «річ-у-собі», і навіть кантівський варіант метафізики як методології науки, моралі і мистецтва розділяє принцип агностицизму.

Кантівське обґрунтування критичних начал трансцендентальної суб'єктивності було викликане радикальними змінами статусу науки. Якщо у XVII ст. наука була «откровенням» декартівського «Я мислю» (звідси психологізм), то кантівське откровення засвідчило факт науки як вираз надіндивідуальної свідомості (звідси трансценденталізм і апіоризм).

Для того, щоб збагнути сутність «Я мислю», «Я волю», «Я переживаю», «Я дію», «Я живу», слід переключитися від психологізму до онтологізму. Мислення, воління, переживання у субстанційному плані визначається *буттям* трансцендентального НЕ-Я. І все це відношення мислення і буття відбувається в рамках трансцендентальної суб'єктивності, яка розглядається Кантом як онтолого-метафізичне (методологічне) вспоможіння я (мислю, волю, дію, переживаю). У цьому вузько-гносеологічному розумінні метафізика виступає як наука про те, як пізнавати, як діяти, як оцінювати.

У функціональному розумінні метафізика зрештою є власне вчення про чистий або буттєвий розум. Під буттям (гносеологічний вимір) мисляться загальні і формальні закони, що виступають логічними критеріями істини. Закони трансформуються на пізнавальний схематизм, зокрема, для розуміючої душі — принципи, розсудкової — таблиця категорій і чуттєвої — аргіогі простір і час.

Метафізика як наука про закони, форми і схематизм пізнання (в цьому її гносеологічний онтологізм) (Гайдеггер) є достатньою критичною умовою живого пізнавального процесу/ яке здійснюється у формах трансцендентального уявлення і мислення. Уявлення буває репродуктивне і продуктивне, які упереджують відповідно аналітичне мислення

Принцип суб'єктивності як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу⁶⁹

у формі аналітичних суджень аргіогі і апіорних синтетичних суджень.

Такі основоположння нової *шкільної* метафізики, яка формувалася в середовищі нової *наукової* культури. Якщо шкільна наука мала своїм основним завданням відповісти на питання: «Що я повинен знати?», то метафізика як методологія формувалася як відповідь на питання: «Як я повинен знати?». Постановка і вирішення цього питання здійснюється на принципі тотожності мислення і буття з боку *буття*. Буття (тобто сукупність законів, принципів, правил, форм) є первинним, а мислення - похідним і адекватним. Розробка Кантом гносеологічного варіанту метафізики, не є для мислителя самоціллю і самодостатністю (на цьому наголошують його послідовники неокантіанці) (див.: М. Гайдеггер, Кант и проблема метафизики. - М., 1997.)

Ця метафізика вирішувала скоріше проблему науки, а не свою власну проблему.

Особливий акцент Кант ставить на проблемі *власне* метафізики і вирішує її уже через критичне ставлення до гносеологізму і трансцендентального суб'єктивізму, в межах яких неможливо вирішити не менш актуальні питання *світогляду*. Формування теоретичних основ нового світогляду за умови пануючої наукової культури Кант здійснює через критичне ставлення до науки як останнього достатнього і єдиного органону (вплив Руссо). До речі, у цій точці зіткнення науки і світогляду Кант не знайшов порозуміння зі своїм молодшим колегою Фіхте, який вважав науковчення останнім і найбільш зрілим світоглядним словом. Для того, щоб вибудувати програму метафізики, як теорії світогляду, Кант здійснює прорив «за дужки» трансцендентальної суб'єктивності в трансцендентний світ буття, який у рамках суб'єктивності вважався непізнаваний, потойбічний («річ сама по собі»). Світоглядне трансцендування є своєрідним «проханням» буття, яке «невловиме» наявними логіко-гносеологічними засобами, але воно мислиме іншим відкритим, живим мисленням, воно воліється незаангажованою волею, розуміється натуральним розумом і «належить природі людини»⁴⁶.

Трансцендування щодо «відкритого» буття, що характеризується абсолютністю, всезагальністю, здійснюються, за Кантом, «інтеліген-

⁴⁶ Гайдеггер М. *Врелд и бытие*. - М., 1993. - С28.

цією». Оскільки буття є метою світоглядного чуття, воління, «мислі» то первинним тут виступають саме ці інтенції розумної живої істоти (Гайдеггер).

Іоган Готліб Фіхте (1762-1814) є продовжувачем «філософії суб'єктивності» Канта, в розумінні розвитку ідей критицизму як антидогматизму.

Проте, вихідні позиції Фіхте були відмінними від кантівських. Та і напрацювання кантівської філософії були настільки значними, що у рамках Фіхте вже не «вміщувався». Він пішов іншим шляхом. Так, як-що Кант продовжив і розвинув попередній феноменалізм до рівня феноменологізму (діалектика емпіричного і трансцендентального суб'єкту), то Фіхте прагнув збагнути ідею трансцендентального суб'єкта, по-перше, як «самість», самосвідомість, «яйність»; по-друге, його цікавила ідея трансцендентального суб'єкта як цілісного «Я», як особи, сутністю якої є самосвідомість, а смыслом життя - свобода, по-третє, фіхтевський трансцендентальний суб'єкт як «Я» (а не «Я» як суб'єкт), як творець і носій «живого» самостійного філософського розуму, не «відігравав» роль (і у цьому розумінні не був «напівсуб'єктом»), не слугував безпосередньо науці. Вченням про трансцендентальний суб'єкт Фіхте створює принципово нове «вчення про науку» (*Ueber die Wissenschaften*), яка слугує не стільки «куцим» методологічним цілям науки (як це було у Ф. Бекона, Декарта, Канта), скільки новому Просвітництву, що має своєю метою формування нової людини за умов нового соціуму.

Коли «Я» розглядається не у стилі: «Що я повинен знати?», або ж «Як я повинен діяти?», чи то «Нащо надіятись?», а як абсолютна особа, то для нього є зайвим якесь зовнішнє «вспоможіння», якесь «не-Я». Більше того, коли «Я» виступає не суб'єктом пізнання, а особою, сутнісною основою якої є не стільки пізнання, а діяльність, то для нього, за Фіхте, не існує відкритої Кантом «речі-у-собі». «Річ-у-собі» - це рецидив феноменалізму (феноменологізму).

У філософському горизонті «всеяйності» («Я є все») немає місця агностицизму.

Далі. Відкриття Фіхте абсолютного «Я» в умовах науки, як форми суспільної свідомості, вимагало, як зазначалось вище, від філософії вирішення не стільки логіко-методологічних проблем, скільки морально-

Принцип суб'єктивності як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 71
світоглядних.

Проблема співвідношення науки і моралі стала особливо актуальною у плані формування нового світогляду, де моральні цінності є основоположними (згадаймо у цьому відношенні Руссо). Фіхте не випадково починав свою діяльність з відношення до релігії («Досвід критики будь-якого одкровення»). «Ідея Бога як законодавця нашої моралі, — зазначає Фіхте, - ґрунтується на екстеріоризації того, що нам присутнє, на перенесенні суб'єктивного в сутність поза нами. І ця екстеріоризація становить специфічну ознаку релігії»⁴⁷.

І так, в людині (людстві) існують «поклики» до Бога, до «зовнішності» і ці «поклики, оскільки вони масовидні і актуальні, світоглядно оформляються» і відповідають на кантівське: «Як я повинен діяти?». До Канта на це питання відповідала релігія і релігійна філософія. Вона орієнтувала діяльність простої, пересічної людини на абсолютну особу Бога. «Людська особа, що виховувалась протягом 1,5 тис. років на досвіді абсолютної особи, захотіла тепер сама бути абсолютною, — писав А.Ф. Лосев, — характеризуючи філософську думку Ренесанса. Але такий-універсальний суб'єктивізм буде досягнуто, продовжує він, лише наприкінці XVIII у творчості раннього Фіхте. Ренесанс ще не був здатний на таку абсолютизацію людської особистості»⁴⁸.

За умов подальшої соціалізації і об'єктивації (усуспільнення) людської діяльності, відношень, мислення, людська суб'єктивність «наповнюється» новим соціальним змістом, що принципово змінює характер «екстеріоризації»: тут суб'єктивне відноситься до об'єктивного не як до чогось зовнішнього, «потойбічного», а як до «свого» об'єктивного, як до об'єктивного і навіть абсолютного у рамках суб'єктивності, що є «сущим» щодо суб'єктивно емпіричного.

У «Нарисах зі спрямування суджень публіки про французьку революцію» Фіхте вже зайнятий не «самим собою», а «речами поза ним сущими», тобто поза еґо сущим. Це «заняття» полягає у виявленні «сущого» в самому об'єктивно сущому - трансцендентальному суб'єкті.

Таким «сущим», за Фіхте, є наукова свідомість, яка існує вже не в формі синтетичних суджень апріорі, а в формі науки, а «сущим» наукової свідомості виступає філософська самосвідомість. Спочатку

Гулига А.В. Немецкая классическая философия.-М., 1986.-С 123.

⁴⁸ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. - М., 1978. -С. 289.

філософська самосвідомість розглядається як «внутрішня рефлексія» (розкриття фіхтеанської філософеми «Я є Я»). Акт самосвідомості — це дія і водночас продукт цієї дії. «Я» є унікальним у тому розумінні, що воно само себе породжує, дія самосвідомості — це дія самопокладання, самопородження. Фіхте називає акт самопізнання *TaiNapsllipß* тобто «справа-роблення» («акт-продукт»). В акті самосвідомості суб'єкт (породжуюче, діюче, творче, активне) і об'єкт (те, що народжується, страждаюче, пасивне) повністю співпадають. Усвідомлення тотожності з самим собою і визначення себе самим собою є характеристикою людського розуму і показником вищої свободи людини, до того ж людини як абсолютної особи. Проста ж, пересічна людина не може стати ціллю самої себе, оскільки вона не може подолати свою емпіричну природу, яка визначається не самим собою, а іншим⁴⁹. Тому, якщо свобода виражається як принцип тотожності, то емпіричне, кінцеве є завжди відмінність, не-тотожність⁵⁰.

Рефлексивний акт «занурення в самого себе» супроводжується попередньою процедурою «очищення» розуму від якихось догматичних пересторог, тобто «роблення» його «чистим» філософським. У цій процедурі Фіхте йде далі Канта, тому що останній заради виправдання емпіричного досвіду здійснював критику «чистого» розуму (вплив декартівського гносеологізму). Правда, що стосувалося моральної сфери, то її Кант віддав двом «відомствам»: науковій філософії («Критика практичного розуму», «Метафізика нравів») і релігії (за принципом «віддай вірі те, що їй належить» — Ф. Бекон). Моральна наукова філософія, що базувалася на принципі категоричного імперативу, звичайно, орієнтувала на обмеження свободи волі, а оскільки це торкалося не наукового пізнання, а поведінки, то обмеженість свідомістю компенсувалася несвідомою вірою. Віра — це і була способом екстеріоризації «суб'єктивного на сутність поза нами».

Процес історизації, «наповнення» людської суб'єктивності новим історичним змістом, дозволило Фіхте «відібрати» у віри те, що фактично належало практичному розуму. Адже сформувався фактично новий трансцендентальний суб'єкт і нова трансцендентальна особа,

Принцип суб'єктивно-апі як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 73

що вимагало від філософії обґрунтування трансцендентальної свідомості і самосвідомості не як можливості емпіричної свідомості, а як дійсної самості. Ось чому нова моральна «тема» змусила Фіхте не обмежувати «чистий» практичний розум заради індивідуального еґо, а, навпаки, очищати його від вад егоїзму і емпіризму, з одного боку, а також марновірності й авторитаризму, до яких з необхідністю вів емпіризм, або навіть кантівський половинчатий трансценденталізм, з іншого⁵¹.

Філософське обґрунтування «чистого» практичного розуму, творцем (розум як діяльність) і носієм (розум як продукт діяльності) якого виступала трансцендентальна (абсолютна) особа (суб'єкт), давало можливість не стільки вирішувати методологічні проблеми науки, скільки на науковій основі вирішувати морально-світоглядні проблеми. «Вже по тому, яке завдання відводить Фіхте науці, - зауважує П. Гайденок, - можна бачити, що вона бере на

себе функції, які до цього здійснювала релігія»⁵². А це вже те, що ставить Фіхте не в фарватері кантіанства, а робить його філософським новатором. «Мої твори ... не є повторенням колись почутої лекції (мається на увазі «прочитання» Канта. - Авт.), а дещо цілком нове для сучасників»⁵³.

Якщо «вникнення в самого себе» (внутрішня рефлексія) становило проблему для самого Фіхте («Я є Я»), то вирішення світоглядних проблем вимагало «зовнішньої рефлексії», тобто трансформації «латентного Я» (вираз Гуссерля) в «Я патентне». Це «озвучення» «потаємного» Фіхте здійснювалось ним же, але вже у його просвітницькій діяльності, в читанні публічних лекцій, які присвячувались проблемам: що таке людина?, у чому мета людського життя?, що є вищою метою людини?, як її досягти? Усі ці питання він пов'язує з життям вченого (філософа) як людини. «Питання, на яке я хочу дати відповідь у моїх публічних лекціях, яке призначення вченого, або що теж саме... призначення вищої, самої істинної людини, є останнє завдання для будь-якого філософського дослідження, подібно тому як першим його зав-

ітам само.-с. 5.

⁵² Там само. - С 31.

⁵³ Фіхте И.Г. Избр. соч. - М., 1916, - С411.

⁴⁹ Гайденок П.П. Философия Фихте и современность.-М.Д979.- С31.

⁵⁰ Там само.

данням є питання, яке призначення людини взагалі»⁵⁴.

Просвітницька діяльність Фіхте-подвижника нагадувала нам уже відому діяльність великого Сократа, який прагнув «лікувати розумом» і тим самим створити нову моральну атмосферу, ядром якої є мудрість. Фіхте звернувся до особи вченого, який уособлює науку не стільки як інструментарій техніки і технології, а як форму суспільної свідомості. Уособлюючи у собі науку в такому виразі, вчений уособлює у собі роль живого абсолютного суб'єкта, своєрідної людини-Бога, яка взяла на себе особливу моральну відповідальність. Вчений, ім'я якому «легіон» (у цьому розумінні Фіхте було легше, ніж Сократу), на науковій основі покликаний суспільством створити нову моральну культуру (тут Фіхте антирусоїст).

Геній Шеллінга (1775-1854) формувався під впливом філософії Критицизму (Кант, Фіхте), а також філософії догматизму (Спіноза) «Філософські листи про догматизм і критицизм». Із більш далеких джерел його філософії можна вважати досократиків, а також метафізичні вчення Платона й Аристотеля («Про світову душу»). Благотворність цього впливу виражалась у критичному ставленні до свого великого сучасника Гегеля, філософія якого базувалася на абсолютизації принципу історизму і являла собою «історицистську» систематизацію. Знаходячись у цьому складному, багатоаспектному духовному середовищі, Шеллінгу потрібно було віднайти свій власний шлях і ствердити свою філософську особистість.

Будучи під впливом досократівської натурфілософії, платонівського міфологізму, фіхтеанської діалектики, в основі якої лежить принцип єдності протилежностей і історичної ідеї розвитку (еволюції), Шеллінг прагне у скороченому, системно-логічному плані «відтворити» («схопити») всю попередню філософію на рівні філософської само*свідомості. Починає він з натурфілософії, тобто з того, з чого починала європейська філософія. Але в чому своєрідність шеллінговського бачення натурфілософської проблематики? Виходячи із загальноприйнятого вихідного принципу «Все є Я», він спочатку «розливає» це «Я» у природі-знання про природу (природознавство, а не тільки фізика). Тобто натурфілософія Шеллінга — це складова «філософії суб'єк-

Принцип суб'єктивности як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 75

тивності», вона відрізняється від античної досократівської натурфілософії своєю «картинністю». Це системний науковий образ, суб'єктивний логос, котрий відрізняється від мислячої природи Геракліта.

Правда, еволюцію природознавства Шеллінг пов'язує з тим, що природа — не продукт, а продуктивність⁵⁵, ядром котрої виступає особливе, динамічне начало (сила), взаємодія протилежно спрямованих (електричні плюсові і мінусові заряди, полюси магніта та ін.). Більше того, «розтвореність» «Я» у природі надало натурфілософії Шеллінга антимеханістичного характеру (всупереч Канту). Завдяки цій «розчинності» природа почала розглядатися як

організм, що дало можливість сформувати принцип доцільності і цілеспрямованості. Цей принцип і ліг в основу натурфілософії Шеллінга, що пояснювала природу в цілому. Що ж, стосувалося неорганічної природи, то він пояснював її як недорозвинутий організм.

Розгляд природи з точки зору її доцільної і цілеспрямованої діяльності дало можливість Шеллінгу здійснити «стрибок» від «Я-природного» до свідомого «Я». Звідси починається друга частина його філософії «трансцендентальної суб'єктивності», де досліджується уже розвиток самого «Я», яку він назвав «Система трансцендентального ідеалізму».

Зазначимо, принаймні, що структура шеллінговської «Системи...» включає у свою «тканину» і розглядає цілісно раніше «розведені» Кантом його Критики. І це викликано тим, що розгортається вся проблематика «Критик» на «території» трансцендентального суб'єкта (трансцендентальна єдність аперцепції), що є самотійним і дійсним, а не «напівсуб'єктом» (як у Канта).

Діяльність «Я» Шеллінг розділяє на теоретичну і практичну сфери. Теоретична діяльність «Я» — споглядально-рефлексивна, а практична — творчо-продуктивна.

Починається теоретичне «Я» з відчуття. Але це відчуття особливе. Воно незбагненне попереднім емпіризмом і соліпсизмом. Це відчуття наповнене історичним змістом і характеризує вихідну інтенцію суб'єктивності, «початок» активної свідомої діяльності.

Здатність відчуття пізніше переходить до споглядання і уяви. І все

⁵⁴ Фіхте И.Г. О назначении ученого.-М., 1935. - С.58-59.

це на рівні трансцендентального інтелекту. Вищою дорефлексивною теоретичною здатністю виступає продуктивне споглядання. В ньому бере свій початок акт творення і так звана друга епоха теоретичного «Я» — рефлексія (роздумування про самого себе). Рефлексія — це вища розумова здатність теоретичного «Я». На цьому рівні «Я» усвідомлює себе самостійним і самодіяльним. Перехід від діяльності до самодіяльності відкриває, за Шеллінгом, третю епоху трансцендентального «Я» — практичну, або епоху волі.

Воля, в свою чергу, проходить кілька ступенів розвитку міри свободи нравственої дії, вищою формою якої є дія як самодія. Якщо у теоретичній епосі свідомо (рефлексивна) думка визначалась несвідомою, то у практичній сфері, навпаки, несвідоме залежить від свідомості і нею визначається.

Якщо при аналізі теоретичної і практичної сфери Шеллінг виходив із розуміння трансцендентального суб'єкта як антиемпіричного, то при переоцінці кантівської «Критики здатності судження» він використовує ідею трансценденталізму як антиісторизму взагалі (вплив Шіллера, Гете, романтиків).

Згідно з Шеллінгом, мистецтво — це та сфера діяльності, яку можна порівняти з «грою без правил», вона безумовна. Діяльність теоретична без норм споглядання чи то рефлексії неможлива. Морально-практична діяльність також відповідальна. Мистецька ж діяльність абсолютно вільна у тому розумінні, що вона виходить за «рамки суб'єктивності», а тому не характеризується «визначенностями». Свобода як «невизначення» співпадає з природою. Для мистецької діяльності немає нічого «поза межового», немає кантівської «речі-у-собі», тому що мистецька творчість здійснюється не «гносеологізованими» чи то «етизованими» і навіть «естетизованими» здатностями. У художній діяльності і у витворах мистецтва досягається «безкінечність», «абсолют», тобто філософський Ідеал, якого не можна досягти ні теоретичним пізнанням, ні нравственным діянням. Художник, за Шеллінгом, це геній або «інтелігенція». Тому власне філософія — це є філософія мистецтва. Відповівши таким чином на проблеми, поставлені Кантом у «Критиці здатності суджень», Шеллінг повністю «прощається» з філософією як апологією тотожності і виходить у «відкритий» світ за допомогою «немодифікованих» здатностей, що вкорінені

Принцип суб'єктивності як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 77

не стільки у розумі, скільки у волі і свободі.

Це дозволило йому здійснити філософське виправдання і визнання тієї проблематики, котра новоевропейською філософією «винеслась за дужки». Обґрунтування філософії свободи супроводжувалось виробленням такого інструментарію, який зміг би розкрити все «потайне» (Гайдеггер) і тим самим, теоретично розібратись з релігією («Філософія релігії») та її тогочасними носіями (Я. Беме, Баадер, Екхарт) і навіть міфологією («Філософія міфології»).

Г.Ф.В. Гегель (1770-1831) завершує не лише те, що розвивали основоположники німецької філософії, він прагне «зібрати» весь історичний «духовний матеріал» («гроші духу», як він виражався) і привести його у систему. «Звірка» з історією, на думку Гегеля, це єдиний критерій, який надає тому чи іншому знанню статус науки, та і системну форму неможливо створити без історичного «пригадування».

Звертаючись до історії як проблемного поля філософування, Гегель є раціоналіст. Він має справу зі знанням як здійсненим буттям, а тому і мисленням буттям. Тому основний принцип історизму — це і є принцип тотожності мислення і буття,

Гегель — енциклопедист, його інтерес виходить за рамки чисто філософського знання. Він цікавиться і наукою, і правом, і мораллю, і історією, і релігією, і мистецтвом.

Аналізуючи всі ці форми знань, він виступає філософом, насамперед, тому, що він є системотворцем.

Більше того, він є «органіцист» у рамках історичної суб'єктивності. Систему можна створити лише тоді, коли займаєшся формами об'єктивного духу: наука, право, мораль. Розривати їх не можна, оскільки, носій їх один - суспільство. Це і є той організм, який їх виробляє і «живе» ними. І форми абсолютного духу (філософія, релігія, мистецтво) можуть бути повноцінними, коли вони цілісно відображають цей спектр об'єктивного духу.

Таким чином, Гегель є філософом «від початку до кінця». По-перше, він займається чисто філософською справою (теорія абсолютного духу). Особливий акцент тут робиться на філософії: «Філософія духу», де дається загальна характеристика суб'єктивного, об'єктивного і абсолютного духу; «Феноменологія духу», де розкривається дух як свідомість, її здатності і форми; «Наука логіки» — тут показаний дух як

«розміняний» на свої власні «гроші» - категорії філософського (метафізичного) знання. По-друге, він систематизує нефілософські знання. І як систематизатор він є філософом, тому що не філософи цією справою (у всякому разі на той час) не займалися.

Вихідним принципом гегелівського вчення є ідея світового духу. Але під світом тут розуміється всесвітня історія, він є світом суб'єктивності, тому ідея цього світу існує у формах абсолютного знання, що може трансформуватися на той чи інший тип самосвідомості: науковий, релігійний, мистецький.

Науково-теоретичною формою самосвідомості ідеї світового духу виступає логіка. З логіки Гегель починає свій енциклопедичний (пропедевтичний) вступ, оскільки саме у логіці, як ні в якому іншому вченні, можна вирішити головну проблему створення системи — проблему методу. Але йдеться про створення принципово нової логіки, яка «має справу» з формами абсолютного й об'єктивного духу. В ній аналізується дух, що є «квінтесенцією» тієї чи іншої історичної епохи і виступає у формі науки, моралі, права, а також форми абсолютного духу. В цьому плані логіка виступає як теорія нового розуміння нових реалій, тобто теорія абсолютного розуму. Вона принципово відрізняється від теорії суб'єктивного (емпіричного) розуму, або логіки розуму, що визначає логічну здатність міркування.

Вище вже наголошувалось, Гегель є прибічником і апологетом «філософії суб'єктивності», яку «подав» він у розвинутому історичному вигляді. Якщо Кант, Фіхте, Шеллінг «навпомацки» йшли до історизму, то Гегель подав історизм не як принцип «хотіння», веління, а як розвинутий у конкретику метод системного мислення історичного суб'єкта. Більше того, у Гегеля відсутнє вчення про метод, як щось виокремлене (наприклад, вчення про індукцію Ф. Бекона, чи то «Розмірковування про метод» Декарта). Для нього метод є «внутрішнім рухом частин змісту». Але все таки елементи його методу можна «вибрати», вичленити із системи, тому що використовуються вони не лише для створення логічної системи, а й для критичного переосмислення усіх сфер сучасної йому культури⁵⁶.

Одним із визначальних елементів логічного методу Гегеля є об-

ґрунтування принципу тотожності мислення і буття. Ми знаємо ще з елеатів, що абстрактне логічне мислення має справу лише з визначеностями, з тим, що можна довести, тобто зі знанням. У рамки історизму це правило також можна застосувати. Будь-яке історичне буття одухотворене, воно несе у собі «прокляття людського духу» (Шіеллінг). Тим більше історичні форми знання є формами буття відповідного мислення.

Черговими ознаками історизму, що трансформувалися на методологічних принципах, є факт еволюції, розвитку.

Гегель, який буквально «вжився» в історію і не бачив іншого джерела науки як системи знання, крім історії, відкриває цей принцип не стільки через вплив натурфілософії Шеллінга (Гегель відкидав розвиток у природі), скільки через духовне співставлення і порівняння історичних епох. Внаслідок цієї процедури він відкриває історичний вимір часу, якому властиве оновлення, наповнення новим змістом. Стверджуючи виявлену ним закономірність як логічний принцип, він часто порушує адекватність логіки історії і нав'язує реальній історії те «логічне», що не притаманне історичному.

У цьому розумінні логіка виступає у нього не пригадуванням історії (у дусі ретро), а своєрідним теоретичним упередженням історії (історичний досвід повинен здійснюватись за його «поняттям»). Принцип єдності логічного й історичного, де первинне належить логічному, включає у себе як вихідний елемент проблему «начала».

Як цілком справедливо зазначає А. Гуліга, у реальній історії немає «начала», рух тут іде не від абстрактного до конкретного, а від однієї конкретності до іншої. Тут ми зіштовхуємося з іншою послідовністю категорій (реальних відношень), ніж у русі понять, що розкривають структуру розвинутого, «ставшого» об'єкта»⁵⁷.

Але тут потрібно дещо уточнити. Адже у Гегеля йдеться не про «фотографування», «зняття» реальної історії, а про логічне роздумування (рефлексію) над нею (вчення про буття і вчення про сутність) і над знанням про неї (вчення про поняття).

Цим і пояснюється логічна упередженість, а також обов'язковість і логічна необхідність обґрунтування проблеми «начала». Остання не є

виразом реальної історії. Вона є вихідним положенням принципу історизму як методологічної основи побудови системи знання.

Обґрунтування цієї проблеми має виняткове методологічне значення, оскільки у ньому — «началі» — як в ембріоні міститься весь «організм» майбутньої системи і той внутрішній механізм (сила, динамізм), що розвиває цей ембріон у закінчену систему.

Механізм розгортання логічного «начала» включає у себе принцип руху мислення від абстрактного до конкретного. Він переважає у вченні про буття. Логічна рефлексія над «історичним» починається, з самого простого поняття - чистого буття. За Гегелем, це сама порожня абстракція, позбавлена визначень, а тому відповідна своїй протилежності — ніщо. Ніщо тут означає не небуття, а невизначене буття. Проблема історичного руху логічного полягає у розвитку визначеності буття. Розвиток буття Гегель розглядає як процес становлення буття від невизначеного до абстрактно визначеного, і від абстрактно визначеного до конкретного визначення. В процесі історичного становлення чисте буття поступово конкретизується і набуває визначеності наявного буття, тобто якості. Гегель характеризував якість як визначеність, що тотожна буттю. Завершена якість, тобто як поєднання багатоманітних наявностей, є для себе буття або кількість.

Єдність же якості і кількості становить міру. Принцип руху мислення від абстрактного до конкретного іманентно включає у себе суб'єктивну процедуру мислення, що будується на принципі тріади: теза, антитеза, синтез. Висувається положення, потім слідує його заперечення і нарешті заперечення заперечення.

Подальше логічне роздумування над історичним онтологізмом характеризується переходом від буття до сутності.

Вчення про сутність — визначальна частина гегелівської логіки. Буття - це зовнішність історичної дійсності. Основними його ознаками є: наявність, дискретність, взаємоперехід одного в інше і взаємознищення. Це той світ, який дається в сприйнятті (звичайно історичному сприйнятті історичного суб'єкта).

Сутність — це внутрішній світ, глибинні історичні зв'язки, що є базисом буття. Сутність Гегель розглядає трояко: сутність як самість; сутність як щось внутрішнє, що проявляється в бутті (відмінність між зміною у сфері буття і зміною типів буття); сутність як єдність першого і

другого, тобто дійсність. Якщо поняття буття взаємопереходять і взаємознищуються, то поняття сутності характеризуються єдністю, вони світяться одне одним, рефлексуються, взаємовідображаються.

За Гегелем, причина зміни типів буття знаходиться не у самому бутті, а у його сутності, а суцям самої сутності (оскільки за сутністю як за внутрішнім буттям вже нічого немає) є її саморух і саморозвиток, ядром котрих виступає протиріччя.

Гегель виділяє кілька моментів протиріччя: тотожність, відмінність, протилежність і, врешті, єдність протилежностей — протиріччя. Дещо, зауважує Гегель, є життєвим остільки, оскільки воно має у собі протиріччя⁵⁸. Якщо ж існуюче не пронизане протиріччям, то воно не є живою єдністю, воно «безосновне» і «у протиріччі йде до загибелі». У живій єдності протиріччя веде до основи.

У главі, присвяченій основі, привертає увагу аналіз категорій форми і змісту, явища і сутності, категорії детермінації (можливість і дійсність, причинність і необхідність).

Третій розділ «Науки логіки» присвячується вченню про поняття. Дві перші частини його логіки (вчення про буття і вчення про сутність) Гегель називає «об'єктивною логікою», оскільки це було розмірковування з приводу історичного онтологізму, а третя частина - «суб'єктивна логіка» — це є знання про знання.

Своє завдання Гегель вбачає тут у тому, щоб накопичений віками, але закостенілий матеріал «привести в плинний стан», знову «розпалити в ньому вогонь життя».

Методологічним органом дослідження історичного «ходу» поняття виступає принцип діалектичного заперечення. За Гегелем, заперечення є найбільш повним і розвинутим виразом діалектичного методу, в якому «знімаються» попередні принципи (перехід від якості до кількості і від кількості до нової якості (міри), а також принцип діалектичного протиріччя) і розкривається суть діалектичного розвитку. Завершується гегелівська логіка аналізом Ідеї (Істини).

Особливу увагу тут слід звернути на те, що Гегеля часто називають філософом ретроспективним, що він створив філософію історичного «пригадування», а тому на ньому «закінчується» Історія (згадаймо хоч

би претензійну статтю Френсіса Фукуями «Кінець історії»). Але завершення логічного начала Ідеєю вказує на те, що саме історія «нескінченна». Ідея — це «начало» нового «кінця», нового історичного досвіду. В цьому і полягає істинність Ідеї. Історичний досвід за умов розвитку науки (і особливо науки про суспільство — філософії історії) попередньо «запрограмовується» в Ідеї, розвивається в понятті і здійснюється відповідно. Він не є стихійною діяльністю «навпомацки», а діяльністю, як кажуть, «з розумом».

Розглядаючи предмет (у даному разі історичний досвід) ми повинні визначити, чи співпадає він зі своїм поняттям і чи зберігає він свою Істину, чи ні.

Ідея історичної (об'єктивної і абсолютної) суб'єктивності, знайшла своє застосування і розкриття в «Філософії права», без якої був би неможливим подальший розвиток соціології і соціальної філософії. «Об'єктивний дух» розкривається в праві і моралі, де під мораллю Гегель розуміє такі ступені об'єктивації людської свободи як сім'я, громадянське суспільство і держава. Історію Гегель розглядає як «прогрес духу в усвідомленні свободи». В естетиці він також розкривав прекрасне як явлення в чуттях абсолютної ідеї.

У цілому, заслуга Гегеля полягала у тому, що він дійшов підсумку про історичний розвиток суб'єктивного (індивідуального), об'єктивного і абсолютного духу на платформі історичної суб'єктивності і, тим самим, визначив можливість критичного переосмислення його філософії шляхом обґрунтування нових парадигм або у рамках суб'єктивності, або поза ними.

Так, його сучасник А. Шопенгауер своє філософське бачення обґрунтовував через несприйняття і догегелівської, і гегелівської філософії суб'єктивності (апологія світової волі і уяви). Маркса, з одного боку, можна вважати «традиційником» у розумінні продовження і розвитку філософії суб'єктивності, зокрема, історичної суб'єктивності, яку він суттєво доповнив ідеєю практики як основи перетворюючої історичної діяльності.

З іншого ж боку, проголошуючи етичне несприйняття «буржуазності» цієї перетворюючої діяльності, в якій він вбачав можливість «перетворення культури на пустелю», Маркс прагнув осмислити цю активну перетворюючу діяльність у дусі гуманізму й онтологізму. Він

Принцип суб'єктивності як основоположна ідея формування і становлення філософії нового часу 83

прагнув «пригадати» античність (з цього він, власне, починав), де людина розглядалася як мікрокосм макрокосму, і показати людину (навіть при такій історичній розвинутості її, коли вже історизм набув характеру макрокосму) як присутню як таку, що презентує космос, світ, і що її перетворювальна діяльність у такому розумінні є не присвоєння, а освоєння. За Марксом світ не перетворюється.

Критикуючи гегелівське розуміння суб'єктивності як недостатнє, неповне, такі філософи як Ф. Ніцше, З.Фрейд, Ед. Гуссерль, Сартр, Дільтей, Шіллер та інші відкривали нові «горизонти» суб'єктивності й продовжували, тим самим, новоєвропейську філософську традицію.

Але були і такі мислителі, які вважали, що без філософського «прориву» із кільця суб'єктивності неможливо подолати європейську духовну кризу. Науковий розум, який почав з констатації того, що «Бог помер» (Ніцше), довів до «умертвління» людини, до її духовного падіння. Наука, що породила світ ієсєпе, «надягнула» на людину стільки масок, що вона перетворилась на штучну істоту, ляльку, «розмовляюче знаряддя», яке виступає від чийогось (як правило, чужого і навіть ворожого) імені.

Вихід за «дужки» суб'єктивності здійснювали такі філософи як С К'еркегор (проголошення принципу релігійності як засобу абсолютної моральної свободи), М.Гайдеггер (обґрунтування нової метафізики як онтології), В. Соловйов («Критика отвлеченных начал», «Философские начала цельного знания», «Чтения о богочеловечестве») та ін.

Сучасна філософія, яка, власне, і починається з несприйняття гегелівського класицизму, розвивається на некласичному підґрунті, характерною ознакою якого є *плюралізм* позицій, їх *авторство*.



РОЗДІЛ IV. НЕКЛАСИЧНИЙ ПОХІД ПРОТИ ПРОСВІТНИЦЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Новий некласичний шлях філософування відкривають німецькі романтики йєнської школи (Новаліс, Ф. і А. Шлегелі, Ваккенродер), до якої примкнули Шлейермахер і Шеллінг. Їх ідеї знайшли свою підтримку і розвиток у романтичному русі інших країн і не тільки у галузі філософії, а особливо у сфері мистецтва (музика, художня творчість), літератури, естетики, філології, історичних наук, соціології, навіть у деяких галузях природознавства. Основний акцент несприйняття і критики попередньої класичної культури наголошувався на тому, що вона носила *просвітницький* характер. Під просвітництвом (у широкому, загально культурному сенсі) розумілась епоха людства, яке виділося із природи теоретично і практично, і протиставило себе природі як світ *суб'єктивності*. В цьому розумінні епоха *просвітництва* набула окраси «трагічності», тобто несприйняття цінностей первісного життя, що носило натуральний, природний характер, духовним виразом якого виступав *міф*. Природність первісної людини абсолютно відкидала такі риси як «залежність» чи то «зверхність». Природне живе життя *синкретичне*, воно є життям *природолюдини* і *людиноприроди*, тому міф як вираз цієї синкрези «розлитий» в ній. Він освячує життя такої людини, людини маси - стада (дикість, варварство) як такого, що є «домашнім». Первісна людина завжди живе в «своїй» домо природі.

На думку романтиків (зокрема Новаліса), людина епохи *просвітництва* живе в «чужому» домі, незважаючи на те, що вона вивільнилась (а можливо навіть з цієї причини) від природи і набула статусу суб'єктивності. Вона стала залежною від економічних, суспільних, політичних, моральних, «знанневих» тощо порядків, що панують у цьому домі. Вона стала не «жити», а «існувати», виконувати ролі, бути *інст-*

Протиставляючи себе природі (новий дух свободи, антиміф), людина замкнула себе в колі суб'єктивності, в якому вирішувала всі проблеми, мотивовані як практичними, так і духовно-теоретичними потребами. Навіть світоглядні *інтенції* вирішувалися в рамках «камери обскури» (Юркевич) суб'єктивності. І коли ми говоримо, що становлення філософії відбувалося внаслідок боротьби мислення проти міфу, то цим самим ми виражаємо, фіксуємо великий трагізм «умертвління» дитиною своєї матері. Але на той час ця трагедія була виправданою: вона знаменувала собою становлення Європи з її просвітницькою культурою і тріумфом людської суб'єктивності.

Кант, наприклад, у своїх світоглядних *інтенціях* виходив за рамки гносеологічних, раціоналістичних, апіорних, трансцендентальних принципів і установок, але він не виходив за межі суб'єктивності. У світоглядних спрямовуваннях суб'єкт просто розширював свої рамки. Світоглядна мотивація примушувала суб'єкт здійснити редукційний прорив до «речі в собі», в «натуру». Але цей прорив диктувався не буттям самої природи, а суб'єктивним бажанням «зрозуміти». У нього і світоглядні теми - *світ, бог, людина* (гносеологічно вони не розумілися, при їх спробі мислити спекулятивний розум натрапляв на антиномії) вирішувалися лише в рамках розуму, правда не спекулятивного і практичного, а натурального. Тому світ мислився, уявлявся, волівся, сприймався не таким, яким він є реально, а таким, яким він «видається» суб'єктом віртуально, картинно. Реальний же світ продовжував залишатися «по той бік» *просвітництва*.

Романтичний бунт характеризується саме *одкровенням* реального світу, *бога* як реальності, а не «слова про бога» (тобто євангельського образу) і реальної людини з її внутрішніми інтенціями і потенціями, які були «загнані в анонім» просвітницькими нормами - рамками. «Видана на повірку» з боку романтичних ідеалів просвітницька мораль виявилася аморальною (безнравственною), релігія - гріховною, політика - аполітичною, право - несправедливим, мислення - догматично-просвітницьким, істина - заблудженням, людина - безособистісним «суб'єктом», носієм, актором, знаряддям.

Одкровення «забутого буття» (Гайдеггер)⁵⁹, позбавлення його «то-гобічності» починається з «ностальгії» по минувшині, з пригадування міфологічного духу, котрий ще не знав себе як самодостатності, само-свідомості. Він був «вплетений» у світову цілісність, тому не виступав духом «розуміння», він просто говорив світові «так».

Міфологічний дух просто вів бесіду зі світом і це було до тих пір, поки мислення не стало свідомим, просвітницьким. Воно відштовхнуло від себе своє лоно - міф, і тим самим порушило «святість» *цілісності і гармонії світу*.

Але з часом європейська ознака культури починає втрачати свій оптимізм. Своїми цінностями вона значно поступається цінностям східної культури (індуїзму, китаїзму), які ніколи не втрачали свого зв'язку з міфологічним духом. Ось чому пригадування основоположних начал давньосхідної міфологічної філософії стало одним із витоків європейського романтизму XIX ст.

І коли Новаліс визначає філософію як «ностальгію, як прагнення повсюди бути вдома», то цим самим він ратує за філософське і мистецьке (особливо) відродження допросвітницького міфологічного духу і життя через вираження «Ні» *просвітництву*.

Критичний крок у «невідоме» романтики назвали «філософією одкровення». Почали вони свій новий шлях не з «чистого листа», а з «вспоможінь» своїх попередників, де романтична проблематика мала місце, але розглядалася як щось несуттєве на той час і яке не могло мислитися пануючими рефлексивними засобами.

Правда, на перших порах становлення європейської філософії міфологічні начала виступали більш актуальними ніж «знаннєві». І це аксіоматично зрозуміло: народжуючись з міфу через його заперечення, філософія, претендуючи на статус мудрості, не могла обмежитися і зупинитися на «знаннєвому» мисленні, інструментарієм якого виступають категорії, а основною рисою - визначеність.

Так, міфологічний романтизм був визначальним у філософських поглядах Анаксимандра. Будучи великим математиком свого часу, він не міг зупинитися на математичній (геометричній) філософській моделі, що формувалася на визначеностях множинності. Він використав її

лише для подолання патріархального (архаїчного) міфологізму, що процвітав у стихії народного духу, але остаточно у своїх філософських пошуках він пішов далі математичної моделі світу. Підходячи до нього з точки зору не множинності, а багатоманітності, Анаксимандр вимушений був поступитися математикою, як «знаннєвою» філософією і сформував варіант неоміфологічної мудрості, першоначалом якої є *апейрон*- основоположення невизначеного мислення.

Геракліта звинувачують раціоналістичні філософи за його непослідовність у філософських поглядах, суть якої полягає у зраді знанню і конституванні права «незнаннєвого» міфологічного мислення як такого, що є більш суттєвим і адекватнішим, ніж «знаннєве» (відоме «багатознання уму не навчає»).

Сократ, обґрунтовуючи філософію самопізнання, зіткнувся з обмеженістю розуміючого знання у випадку мислимості Світу і Бога («Я знаю, що нічого не знаю»). Це спонукало його до обґрунтування неоміфологічної «мислильні», що висвітлюється «світлою вірою». Безсумнівним є також міфологічний романтизм середньовічних релігійних філософів-патристів (зокрема, Тертуліана і Августина). Тема «іллюмінації» в їх філософсько-релігійних поглядах як вищого нерелексивного («мисль є зло») поєднання з Богом, є доказом визнання їх містичного міфологізму.

Наведений вище міфологізм філософських поглядів не є їх «привіском», а навпаки, він виступає їх вищим і сутнісним «характерником». Це пізніше, в новоевропейському світі, де наука зайняла основоположне місце в духовному виробництві і в духовній культурі взагалі («не сміятися, не плакати, не проклинати, а розуміти» (Спіноза), де все визначалося науковим розумом і філософія стверджувалася як методологічна «служанка» науки, міфологічні елементи якщо і допускалися, то лише у ролі непослідовних «привісків», що тут же засуджувалися (критика Кантом декартівської ідеї «вродженості»).

Розвиток просвітництва на науковій основі «заганяв» в анонім нерелексивну духовність. Коли ж науково-філософська рефлексія досягла свого крайнього позитивістського і неопозитивістського виразу, тоді накопичений анонімний дух «прорвав» дужки-рамки раціоналістично-спекулятивної «камери обскури» і вийшов «назовні», щоб пов'язатися зі справжніми (не модифікованими суб'єктивністю) Світом, Богом, Людиною.

Цей «прорив» і здійснили романтики, назвавши свою філософію, мистецтво, мораль та інш. духом «*одкровення*». Те, що було винесено просвітницькою редукцією «за дужки», в романтичному умозрінні стало визначальним і не тільки в світоглядному плані, а і у творчому. ~

Романтиків, звичайно, не можна назвати абсолютними неофітами, їхньому новаторству сприяли погляди великих попередників, зокрема Платона. Відомо, що Платон першим звертається до Світу (Космосу) не стільки як фізик («фюсік»), скільки як метафізик. З його точки зору Світ являє собою космічну Всеєдність, яка виступає першоосновою фізичного, духовного, соціального життя. Космос - це перш за все «живе життя», «організм». Оскільки в ньому значне місце займає «соціальний організм», який постійно розширює свої горизонти, то космізму іманентно притаманна духовність з її творчим (творящим) началом. В масштабності космічного організму, його живого життя духовна його складова виступає як Абсолютний дух, а його творче начало - Бог. В космологічному вченні Платона Бог не є щось потойбічне Космосу, він - космічне творяще начало.

Космологія як складова платонівської Софії є самою «міфологічною» частиною її. Вона найбільшою мірою визначає містичне філософування. Але в інтерпретації Платона вчення про фізико-антропологічний космос не є самоціллю мислителя, тому воно не виступає як «одкровення». В цьому вченні виражається «заданість» соціально існуючого людства на «буттєвість». Тому вчення про космос було задумане як духовна передумова вирішення онтологічної проблеми - «Бути чи не бути?», яка у свою чергу давала можливість вирішити основну метафізичну проблему - проблему становлення буттєвого соціального і індивідуального життя, мислення, волі, уявлення, переживання через подолання норм і правил життя-існування.

Принципові космологічні інтенції Платона знаходили свій відгук у творчості романтиків XIX ст.

Відчутний і вплив Канта, особливо його вчення про «річ у собі», яка хоча і є «замежовою» щодо пізнавального розуму (теоретичного і практичного), проте вона є причиною «виходу за межі» гносеологічної суб'єктивності розуму світоглядному, який Кант називає натуральним. Схвалюючи кантівський вихід «за межі», романтики все ж таки у

цілому вбачали обмеженість кенігсберзького мислителя, що характеризується суб'єктивізмом і дуалізмом.

Романтичним поглядам деякою мірою імпонувала вихідна ідея Фіхте, яка полягала у подоланні кантівського дуалізму пізнаваного і непізнаваного. Але це подолання здійснювалося завдяки розширенню рамок суб'єктивності. Так, якщо у Канта дійсним суб'єктом був емпіричний, мислення, воля і дія якого зумовлювалася наявністю суб'єкта трансцендентального, який у кантівській філософії розглядався як напів-суб'єкт, то у філософії Фіхте трансцендентальний суб'єкт набуває статусу Абсолютно дійсного, для якого немає нічого непізнаваного, жодної «речі в собі». Світ (природа, бог, людина) мислиться лише як дійсність «Я», яку він називає «Яйністю» («Я є все»). Формою такого мислення може бути лише свідомість («науковчення»).

«Зациклюючись» на «Я» як єдино можливій сфері філософування, Фіхте лише на його думку подолав Канта. Адже останній, виводячи «річ в собі» за межі суб'єктивності, прекрасно розумів, що навіть розширюючи емпіричну суб'єктивність до Абсолютної, поза її рамками залишатиметься «невідомий» (інкогніто) світ для існуючого типу філософії. В цих ремінісценціях визрівала думка про необхідність *зміни типу філософування*, в якій ховалася ідея і про можливість формування «філософії життя». Для Фіхте ж - життя і філософія - речі несумісні. «Хто так строго розділяє філософію і життя, як Фіхте, що може бути в тому великого. Великий однобічний віртуоз, але занадто мала людина» (Шлейєрмахер).

Більш плідним у сприйнятті фіхтеанства романтизмом було вчення про творчу діяльність абсолютного суб'єкта, «Я», що породжує свій об'єкт, як про універсальний принцип філософії. Цим вченням дійсно долався просвітницький характер кантівської філософії і накреслювався вихідний пункт світосприйняття йенських романтиків.

Безсумнівним є вплив на формування романтичної неофілософії вчення пізнього Шеллінга. У раннього Шеллінга навіть його натурфілософія була далеко не «натуралістичною». Це був витвір традиційної філософи суб'єктивності, витриманий в дусі «Все Є Я». Лише коли Шеллінг підійшов до розгляду мистецького «Я», «Я-Художника», як суб'єкта, незаангажованого гносеологізмом і раціоналізмом, лише тоді йому вдалося відкрити «натуральну» натуру, «натуру натурата» (Спіноза),

адже художник завжди «на натурі». Тут він уже був під впливом йенських романтиків, та і сам він взаємно впливав на романтиків, працюючи над «філософією міфології» та «філософією одкровення».

Підсумовуючи викладене вище, зазначимо, що весь той «залишок», що винесла «за дужки» філософія суб'єктивності, по справжньому «відкрився» в новій філософії, ставши її вихідним джерелом. Звідси і назва неофілософії- «*філософія одкровення*». Завдячувати її появі слід Шеллінгу, а розвитку її сприяли романтики і філософи неокласичного спрямування-Шопенгауер, К'єркегор, Ніцше та ін.

Розробляючи новий тип філософування, започаткований Шеллінгом, і названий «філософією одкровення», романтики почали з «відкриття» і обґрунтування нових складових його: Світу, як універсальної єдності природного, людського і божественного; суспільно- історичного життя і людини як персоналії, індивідуальності, справжнього, поза просвітницького «Я». «Чудовий був час, — пише Шеллінг з приводу цього величнього новаторського починання, — ... людський дух був розкутий, вважав справедливим протиставити свою дійсну свободу існуючому і запитувати не про те, що є, а що можливо»⁶⁰.

Звернення романтиків до Світу (Універсуму) починається з несприйняття його онтологічної характеристики, що давалася в традиційній філософії просвітництва. Світ у романтичній уяві не є щось потойбічне суще поцейбічно існуючого. В романтичному світосприйнятті взагалі знімається дуалізм сущого (буття) і існуючого. Ці категорії навіть не вживаються.

Світ розглядається як безумовне, безвідносне, абсолютне першоначало, що характеризується синкретичною єдністю природно-фізичного, суспільно-історичного і духовно-теологічного. Ми повсюди шукаємо тільки безумовне («сіаз Уп'єдіп'є», Новаліс). Тема романтичного світу- це «темна ніч» для раціоналістично орієнтованої філософії. Одна із праць романтиків так і називається «Гімн к ночі». При обґрунтуванні цього начала (починати філософію з «Я» і замикати її на «Я» з точки зору романтизму є великою і хибною врешті обмеженістю), романтики пригадують один із основоположних принципів попередньої філософії- принцип пантеїзму і розгортають на його основі

Некласичний похід проти просвітницької культури 91

своє світобачення. Проте пантеїстично розуміючий світ у романтизмі дещо відрізняється.

Так, у Платонівському варіанті пантеїзму більш актуальним був теологічний акцент, де основний наголос ставився на акті творіння (деміургізм). Новоевропейський пантеїзм характеризувався природничим аспектом (розвиток природознавства як визначального духовного виробництва). В романтичному пантеїзмі основний наголос робиться на людському факторі, як складової світової синкрети. Тут людське не виділяється як «занадто людське» (Ніцше), воно вплетене в світовий універсум, але розглядається не як пасивна його складова, а як активна рушійна сила його.

В космічному універсумі людський фактор є активним і актуальним, він надає йому статус «живого життя», якому притаманні гра, іронія, воля, мовлення, тобто ті рушійні сили, які характеризують не просто плінність світу, вони є показниками доцільного руху - руху становлення можливого.

Вперше на «життєву» основу універсуму звернув увагу Шлейєрмахер, що й знайшло відображення в його «філософії життя» («РИПоБорНі (1е5 І.еБеп5»). Основоположення своєї філософії він обґрунтовує через несприйняття «науковчення» Фіхте, побудованого, як вже зазначалось, на протиставленні філософії і життя на користь філософії суб'єктивності. Побудова «філософії життя» базується на розмежуванні мислення і ідеї; остання, як «свідчення» живого життя, не може мислитися в формі знання, вона функціонує як переживання. За Шлегелем, також «універсум не можна ні пояснити, ні розуміти, а тільки споглядати і відкривати».

Відкритість світового універсуму як живого життя характеризується своїм «ігровим» компонентом, як проявом справжніх свободних сил, що не зустрічають на своєму «карнавальному» шляху жодних перепон і «предають» гомеричному осміянню те, що противиться грі. Ігрове життєве начало постійно супроводжується іронією (Ф. Шлегель, Зольгер, Жан Поль, Ріхтер), своєрідним нігілістичним сміхом, яким підкреслюється відносність, навіть ілюзорність усіх обмежувальних форм наявного життя- побутова кривість, класова вузькість, ідіотизм замкнених у собі ремесел і професій.

Звідси по-новому розглядається в романтизмі і світ мови і язика. Кантівська «річ у собі» нарешті «відкрилась» в новому для Європи слові, яке Шлегель назвав «одкровенням подібності». Подібною точки зору дотримується і Новаліс. Слово, на його думку не є дійсністю мисленнй суб'єкта, воно є «означений знак речі, що означається». Виразниками мови живого універсуму є письмена, ієрогліфи⁶¹.

Як «говорильня» світового універсуму мова є дійсністю міфологеного духу і дух цей має далеко не європейський характер. Він не є духом «освячення», навпаки, він, подібно ведичним міфологемам, є виразом прагнення до можливого. Відрізняються від просвітницьких і романтичні погляди на історію. Якщо в просвітницьких вченнях історія розглядалася як часово-просторова еволюція суспільних структур і відносин, то романтичному історизму притаманна персоніфікація історичних сил, великих історичних постатей, творців високої культури.

«... Від життя людства, — писав російський романтик І. Бунін, — від віків, поколінь, залишається на землі тільки високе, добре і прекрасне»⁶². Те, що залишили після себе великі творці у галузях літератури, архітектури, мистецтва, філософії, політики- це є дійсно справжня культура. Вона є маніфестацією і втіленням самостійних принципів і ідей. Паралельно з новим відкриттям нового світу, новим баченням історії, романтики відкривають і новий, «замежовий», «загнаний» просвітництвом в анонім, світ людини. Справжнє людське «Я» в новаторському романтичному баченні починає світитися новими, не раціоналізованими здатностями переживання, мислення, воління, уможвінення, які або невідомі були, або заборонені для суб'єкта просвітництва. Але для такого «одкровення» людина повинна була сказати рішуче «ні» своєму ж історичному існуванню, здійснити болючий для себе історичного акт «відчуження» і лише таким чином «злитися» зі своїм лоном, стати «натуральною». Звичайно, переступити історизм, розвинений до вищих форм («людина є світ людини, держава, суспільство», (Маркс), змогла лише людина великої сили волі, новий Титан, просякнутий ідеєю загального новоєвропейського нігілізму. Романтики пов'язували це бунтарство перш за все з творчістю великих мислителів і

Див. «Ученики в Сансе» за кн.: «Немецкая романтическая повесть», М.-Л.. -1935. - Т. 1. - С 109.

⁶² Див. И.А. Бунин. Рассказы. - М., 1983. - С. 11.

художників, які ніколи не «вписувалися» в існуюче просвітницьке статус-кво, але не завжди вони виступали «світочами» суспільного життя.

За умов усупільнення, узагальнення, корпоратизації, тоталізації вони якщо випадково і народжувалися, то тут же «заганялися» в «ставню» аутсайдерів, людей зайвих і навіть шкідливих.

Коли ж стихійно починає зароджуватися в суспільстві невдоволення молодих поколінь, тоді у весь голос і свідомо починає звучати протест елітних індивідуальностей, який з часом поєднується в загальне звучання голосів Геніїв (Шопенгауер про «республіку Геніїв»).

Романтичне «ні» ХІХ ст. співзвучне з протестантизмом великих попередників. Тут доречним є пригадування подвигу есхіловського Прометея, відоме «шукаю людину!» Діогена, принцип «Одне є все» Геракліта, «пізнай себе» Сократа, «помри, але стань!» чи то «нехай праве Геній» Платона, «Я є Я» Фіхте тощо. Романтичні розмисли з приводу незаангажованої історизмом і просвітництвом людини сприяли виникненню таких некласичних поглядів, які розвиваються, зокрема, у вченнях Шопенгауера, К'єркегора, Ніцше.

Шопенгауер сутність людини розкриває не на базисі «психологізму» чи то «історизму». Він прагне відродити антропогенні засади древньої мудрості, по-новому збагнувши людину як «громадянина світу».

К'єрнегор прагне збагнути сутність людини через віру в «старо-заповітного» Бога за умов новітнього загально європейського нігілізму («Бог помер!»). Ніцше у своєму людинобаченні вимушений був ставати на позицію Сократа, розкритикований ним, до речі, за раціоналізм і декаденсгво.

Сонратівське «Пізнай самого себе!» стало вихідним принципом «очищення» людини від усього «недолюдеького» і основною умовою становлення справжньої людини. В порівнянні з «недолюдиною» справжню людину Ніцше назвав «надлюдиною».

У всіх трьох вченнях проблема людини пов'язана з оправданням ролі Генія, як необхідної антропогенної передумови подолання застійного, консервативного суспільно-історичного існування, що веде до духовної стагнації і виродження.

Основні ідеї нового філософування Артура Шопенгауера викладені в його програмній праці «Світ як воля і уявлення». Вихідний

пафос її закладено в руссоїстському епіграфі: «Вийди із дитинства, друже, прокинься!». Подібно до того, як Канта від догматичного сну пробудив Юм, так Шопенгауеру допомогли підняти «покривало Майї» Веданта і Платан, французькі матеріалісти і Кант. Особливо війвдячний Канту за те, ідо той найбільш повно і всебічно розкрив структуру і механізм філософської самосвідомості й окреслив фундаментальну проблему, яка повинна була стати основним предметом і головною метою нового філософування. Темою нової неklasичної філософії стала кантівська річ у собі. Кантівське вчення про трансцендентальну єдність самосвідомості Шопенгауер звів до єдиного «закону достатньої підстави». Суб'єкт і об'єкт розглядаються ним як взаємопов'язані співвідносні моменти, з яких складається світ як «уявлення», що зумовлене законом «достатньої підстави». Але в уявному мисленні світ дається не таким, яким він є насправді. Справжній світ для «уявного» мислення є річ у собі, сліпа без основна «воля до життя», яка дробиться в безкінечній багатоманітності «об'єктивацій». Кожній об'єктивації властиве прагнення до абсолютного панування, що виражається в безперервній війні «усіх проти усіх». Водночас численні об'єктивації волі існують і як ієрархічна цілісність, в якій відображається ієрархія ідей (у платонівському розумінні) — адекватних об'єктивацій волі. Таким чином, річ у собі, яка не може бути актуалізована попередньою догматичною філософією, яка виходила або від суб'єкта, або від об'єкта, або від суб'єктно-об'єктної єдності, детермінує шопенгауерську «волю до життя», яка знімає «покривало Майї» (чи то Ізиди) і, тим самим, робить річ у собі річчю для себе. Кантівська річ у собі стає *«реальним об'єктом»* у філософії Шопенгауера. І тут він віддає належне матеріалізму. «Найпослідовнішим і здатним до більш далекого розвитку є об'єктивний прийом, який виступає чистим матеріалізмом». Однак найбільшим недоліком матеріалізму є те, *«що він виходить з об'єктивного, стверджує об'єктивне як крайню основу. Тоді як у дійсності усе об'єктивне як таке, безсумнівно, зумовлюється пізнаючим суб'єктом, а з відстороненням суб'єкта воно — об'єктивне — також цілком зникає»*. Вищий ступінь у ряду об'єктивацій волі — людина, яка наділена розумовим пізнанням і інтуїцією.

Аналіз рефлексивного пізнання перетворюється у Шопенгауера на критику науки, зокрема її понятійного інструментарію, що виступає

своєрідним «середнім терміном» суб'єктивно-об'єктивного відношення. Ця критика взагалі направлена на «відсторонення» від філософії цієї проблеми як основоположної у традиційній «філософії суб'єктивності». У вченні Шопенгауера науковий розум пізнає не самі речі, а лише їх відношення, від яких залежить задоволення практичних інтересів волі. Дійсним пізнанням речей можуть бути лише споглядання, позбавлене будь-якого відношення до практики і інтересів волі. *Розумове пізнання* - це сутність наукового мислення, яке є свідомим і відповідає за свої дії принциповістю. Вищою духовною діяльністю є діяльність художника, вона є несвідомою, ірраціональною, нездатною уявити собі власну сутність.

Адекватному інтуїтивному сприйняттю сутність світу відкривається як світова воля на різних ступенях її об'єктивації (здійснення). Починаючи від елементарних сил притягіння і відштовхування і закінчуючи вищими формами органічного життя, в тому числі і людиною, буття волі розкривається в боротьбі протилежних сил.

На певному ступені розвитку виникає новий вольовий вираз світу-світ як уявлення з властивими йому формами: співвідносним суб'єктом і об'єктом, простором, часом, множинністю і причинністю; світ, який до цього виступав лише волею, стає тепер об'єктом для пізнаючого суб'єкта, або уявленням. Але уява - це лише явлена воля. Їй притаманні такі характеристики як основа і наслідок, а також вся сукупність явищ природи, у тому числі й емпірична людина, ім'я якій людина-маса. Емпірична, пересічна людина живе волею-уявленням, непересічна ж людина живе волею до життя, якою вона демонструє своє власне *Едо*.

Звернення до волі як засобу подолання уяви, розглядається Шопенгауером як умова зародження нової метафізики, яка не просто виступає «вспоможінням» фізики і допомагає відповісти на просвітницьке питання «Що я мушу знати?», а є самодостатнім філософуванням нового Неофіта, Творця, Генія.

Гімн новому герою проголошує і великий датський мислитель Сюрен К'єркегор. На його думку, сучасний світ не може породити навіть трагічного героя, тобто такого, який залишається в межах етики. Наводячи приклад подвигів древніх героїв (Агамемнона, Ієфая, Брута). К'єркегор зазначає, що в їх діях-подвигах особистісне етичне

підкорялося більш загальному, також етичному. Подвиг трагічного героя це є відмова від вірного заради більш вірнішого, і в оцінці трагічного дійства не виражається непорозуміння чи то тривоги.

У сучасному ж прагматизованому світі навіть помислити подібні діяння є великим гріхом. Сучасну людину етика з відповідною їй релігією, а також сукупне розумове просвітництво завели у «стайню всемства» {Достоєвський}. Під «всемством», загальністю розуміється те, що всі, завжди і скрізь вважають за істину, до якої взиває наш розум («будете знаючими»). Розум наш, говорить Кант, жадно прагне до всезагального і необхідного. Звичайно, за таких умов прагнення уособитися, продемонструвати свою індивідуальну унікальність вважалося гріховним. Тут не до героїчних вчинків. *К'єркегор* вважає, що початком просвітницького світу є гріхопадіння першої людини, яка піддалася спокусі самого хитрого зі всіх створених Богом звірів - змія: «ні, не помрете, але відкриються очі ваші, і ви будете, як боги, знаючими»⁶³. Те, що створено було Богом, вважалося ним верхом досконалості - «добро зело». У творінні Творця не було жодних недоліків. Про зло і добро не було і згадки, правда, дерево добра і зла в Едемському саду росло. Проте вживати плоди з цього дерева було заборонено під страхом смерті. Але не зважаючи на таку строгу заборону гріховне падіння відбулося. Змій перемиг. Почалася епоха «знаючих», яка підняла людину до «занадто людського» (Ніцше).

Осуджуючи гріхопадіння перших людей, *К'єркегор* віддає належне другому батькові роду людського - Аврааму, який своїм діянням дерзнув переступити етично-релігійне і просвітницько-розумове, яке тільки-но зароджувалося, але ґрунтовно стверджувалося, і відродити світ «першотворіння» («добро зело») і самого Творця. *К'єркегор* переносить діяння Авраама на свою епоху, де духовним законодавцем виступає великий Гегель, як продовжувач того, з чого почала перша людина, і поражається величі і неймовірності тим новим духовним силам, які можна протиставити і якими можна подолати сучасним Авраамом пануючого умозріння.

Подвиг Авраама, на думку *К'єркегора*, не можна ставити на терези філософії, оскільки філософія займається умозрінням, пошуками

істини, що визнається розумом. Релігією також не можна збагнути авраамівського «Ні», тому що сучасна релігія занадто «етизована» і знаходиться в межах розуму. Гегель в «філософії релігії» торжественно проголошує: «Основна ідея християнства є єдність божественної і людської природи: Бог став людиною». Або в іншому місці, в главі про «царство духа»: «Індивідуум повинен просякнутися істиною про первинну єдність божественної і людської природи, і цю істину він пізнає через віру в Христа. Бог уже не являється для нього потойбічністю»⁶⁴. Раз Бог свій, «камерний», заангажований етикою і інтелектуальним імперативом «ти повинен!», то претензії людини на індивідуальне *Едо* наближені до нуля. Але ці претензії хоча й «загнані» етичним просвітництвом в анонім, вони все таки час від часу і за певних умов «пробиваються», до того ж масово, але стихійно.

Це стихійне протестне прагнення людини до виразу своєї індивідуальності і спробував збагнути і обґрунтувати *К'єркегор*. Взірцем для нього, як уже зазначалось, був другий батько роду людського Авраам. *К'єркегор* вважав, що подвиг Авраама - «відсторонення етичного» і відпадиння індивідуального від загального, є найбільш значущою і вершинною подією в історичній закономірності «відособлення».

Якщо в традиційній філософії і релігії акти індивідуалізації допускалися, але вони розглядалися як відособлення «в рамках» (навіть у горизонті «божественної предустановленності»), то авраамівський вчинок *К'єркегора* розглядав як веління Бога вийти за межі релігійно-етичного. Людина, яка заангажована релігійно-етичним предустановленням, самотужки навіть помислити про вихід за межі не може, не говорячи вже про реальне діяння. Лише потойбічний Бог (теологізм) може навіяти такий лицарський подвиг і здійснити його може лише найбільш мужня людина, людина, що знаходиться в теологічному «обмороці свободи». Зрозуміти Авраама допомогли *К'єркегору* життєві драми біблійного Іова, який вперше у своїх стенаннях і прокляттях став паплюжити пануючі «божественні предустановлення», а також іронічне відношення до всього існуючого і до себе Сократа*.

Що особливо характерним є у цих протестах - це недовіра розуму,

⁶⁴ Гегель Г. Философия религии. - Т. 2. - С 214.

Сократові було присвячено перший крупний твір С *К'єркегора*, його докторську дисертацію «О понятии иронии с постоянным обращением к Сократу».

виміру людини лише як суб'єкта знання. А як же тоді зрозуміти плач, крик, прокляття Іова, а також іронічне ставлення до знання («я знаю, що я нічого не знаю») Сократа? Під впливом зазначеного *К'єркегор* в розумінні Авраама здійснює радикальний переворот у філософії: він повністю відмовляється від філософії умозріння («не плакати, не сміятися, не проклинати, а розуміти») і обґрунтовує нове «одкровенне» філософування-екзистенційне, яке саме і прагне збагнути причину і філософсько-теологічну сутність плачу, сміху, прокляття тощо.

Екзистенційне одкровення істини подвигу Авраама здійснюється *К'єркегором* через «розшифровку» таких екзистенціалів: віра, страх, тремтіння, парадокс, відчай, горе, жах, трусіть, слабкість, мужність, тривога, непритомність, смуток, вина, ненормальність тощо.

К'єркегор акцентує увагу на тому, що екзистенційне філософування* з його набором екзистенціалів може бути емпіричним і теологічним. Якщо емпіричне філософування фіксує, відображає і освячує наявне існуюче життя, переживання, то теологічна екзистенціна інтенція спрямована на схоплення «неможливого» щодо розумової інтенції (Аристотель про те, що вимагати неможливого, значить проявляти слабоумство).

Поняття «неможливого» вперше з'являється в філософії Платона. Під неможливим розуміється те, що виноситься «за дужки» очищувальної (катарсис) діяльності розуму. За Платаном, світ розуміння - це світ богів і людей. Світ, що не розуміється, тобто такий, що є «за межами» щодо світу богів і людей з їх розумом, Платон називає *Необхідністю*. Остання, за Платаном, «розуму не знає і знати не бажає». «Над тілом, - зазначає з цього приводу Л. Шестов, — ніхто не має влади і над світом. Значить, тут робити нічого: нехай собі світ існує, як йому надумається і як заманеться, ми ж, тобто Платон та іже з ним (*Авт.*) навчимося і інших навчимо обходитися без світу й тіла, що належить цьому світу. І проголосимо про це, як про наше величне торжество, як перемогу над непереможною *Необхідністю*, перед якою і боги змирялися»⁶⁵.

Так ось *Необхідність*, яка залишилася як щось недосяжне з боку

* Ми робимо акцент на «філософуванні», а не «філософії», тому, що погляди К'єркегора виражали його особистість, вони не слугували якомусь класичному принципу.

⁶⁵ Л. Шестов. Вказ. праця. - С. 32.

розуму людей і богів, стає центром уваги досліджень *К'єркегора*. Вона замкнулась в феномені Авраама, а її досягнення пов'язане з націленістю на «потойбічне» теологічної віри, яка є, відповідно, проявом волі Бога. Ось чому *К'єркегор* називає Авраама лицарем віри.

Поділяючи різноманітні точки зору на віру, зокрема, віддаючи віру на відкуп розуму в філософії умозріння (тут віра як аванс розуму), *К'єркегор* основний акцент робить на вірі як життєвому екзистенціалі, яким людина або «вписується» в наявне етично-релігійне існування (тут віра виступає як «довіра» існуючому, як вища міра «смирення», носієм якої є людина маси), або ж (що вище і суттєвіше) «виписується» із світу примирення і пристосування, через освоєння парадоксальності свого життя і подолання цієї парадоксальності шляхом актуальної віри в потойбічне як актуальне. Оправдання теологічної віри, її актуалізація здійснюється через такі екзистенційні виміри як іронія, страх, тремтіння, відчай, мужність, непритомність, абсурд. Вищою метою віри, її істиною є свобода. На початковому етапі «вірування» свобода виступає як Абсурд (тут доцільно пригадати тертулліанівське: «уегит е\$1, §иі а аЪзиг\$ит €5і!»).

Досягнення її вимагає мужності (Сократова позиція), що долає парадоксальність існування, відчай, страх, жах, трусіть, тривогу, муку тощо. Екзистенціна мужність, як її розумів *К'єркегор*, полягає ще у теологічній здатності індивідуалізуватися в цьому тотальному світі загального. Єдиною підтримкою на цьому шляху є Бог і виконання Його волі. «Трагічний герой, — зазначає *К'єркегор*, — відрікається від себе, щоб приєднатися до загального; лицарі віри відрікаються від загального, щоб стати одиничними»⁶⁶.

Парадоксальність існування полягає у роздвоєності: людина як одиничне загального, запрограмована загально етичними принципами. В етичному вищому принципом є батьківська любов до сина. Тому вбивство сина є етично наказуємо. «Реальний або практичний сенс його проступку, - зазначає *К'єркегор*, — визначається його належністю до загального, а в цьому розумінні Авраам був і є вбивцею»⁶⁷. Проте з релігійної точки зору Авраам хотів принести Іссака в жертву Богові. Парадоксальність етичного і релігійного (теологічного)

Серен К'єркегор. Страх и трепет. - Ленинград, 1991. - С. 35.

⁶⁷ Там само. - С. 40.

у випадку з Авраамом була на користь релігійного:

перемогла мужність віри. З цією вірою Авраам і ринувся в Абсурд, долаючи на своєму шляху непереборні для звичайної етичної людини страх і трепет.

Свій шлях до Генія накреслив і великий німецький філософ Фрідріх Ніцше. Цей шлях своєрідний. Так, якщо його попередник Шопенгауер філософське оправдання і обґрунтування теми генія здійснював через «відкриття» (одкровення) закритого просвітництвом світу, а *Н'єрнегор* — через ностальгію по «забутому» християнством теологічному Богові, то Ніцше прагнув віднайти метафізичні корені генія через подолання «людського занадто людського» (історизм, просвітництво, раціоналізм, етичне/естетичне, правове тощо), що «творило» людину як «недолюдину».

Долаючи створене людиною як творця людини (парадокс відчуження), Ніцше звертається до пригадування тих часів, коли людина не відчувала своєї «тварності», а жила вільним, натуральним, грайливим життям, в яке впліталася різноманітна міфологенна культура. Цей самий щасливий період в житті людства знайшов своє висвітлення в одній з перших програмних праць 26-річного професора Базельського університету «Народження трагедії з духу музики» (1872р.). Причина написання цієї праці (як, до речі, і усіх інших) була одна: нігілістичне несприйняття і неприйняття існуючої історичної культури, яка породжує людину і утримує її як свій інструмент.

А приводом стала поява опери Р. Вагнера «Парсифаль». Відомо, що Вагнер і Шопенгауер були для Ніцше тими взірцями, з яких він, власне, писав свого Заратустру. Проте «Парсифаль» потряс Ніцше. Цим твором Вагнер, на думку Ніцше, художньо зрадив своєму вихідному діонісійському, дотеологічному життєво-грайливому естетичному кредо і перейшов на позиції сучасного церковно-догматичного, інквізиторсько-цивілізованого християнства, що тримається на слові, букві, формі, дидактичних умовностях, чим перекрив витоки титанізму, сприяв утвердженню і розповсюдженню релігійно-позитивістської культури, проти чого вони раніше виступали разом.

Критична оцінка дії Вагнера (за що він був масово осуджений) налаштувала Ніцше на переоцінку 19-вікового «аполлонізованого» християнства і сучасної «аполлонізованої» (позитивізованої) євро-

пейської культури, що характеризувалася штучністю, естетствуванням, історизмом, божественною маргінальністю тощо. Тобто, «людське стало занадто людським».

Звідси відоме ніцшеанське: «Я ввібрав у себе дух Європи -тепер я хочу нанести контрудар». І перший «контрудар» він наніс по витках «аполлонізму» — сократівсько-евріпідівському. Саме аполлонійська діяльність Сократа і Евріпіда порушила гармонію мрійливого (звідси Елевсінські містерії), грайливо-змагального (Гомер) життя, вищим проявом якого була Музика (Ніцше сам музикант). Ця музика не «програмувалася» зверху, вона викликала живим галілейським життям, якому притаманні були великий спокій, натуральність, покірливість, простота, несвідома мрійлива мудрість. Вершиною цієї мудрості було злиття (Містерія) людини з Богом, а вищою формою прояву-Музика.

Тому містеріальна мудрість (яка прийшла з Фракії) була справжньою християнською мудрістю, що виникла задовго до Христа.

Виникнення поліса зруйнувало діонісійсько-містеріальну культуру. Воно породило антропологічну культуру (звідси «людське, занадто людське»). Носіями її стали Сократ і його послідовники. Виникає трагічний розкол між полісом і общиною, між міфом і логосом, між людиною і громадянином, між гомеризмом і сократизмом, між містерією і розумом тощо. За цю трагедію Ніцше, як вже зазначалося, звинувачує Сократа («блазень», «декадент», «антигрек»), хоча не Сократ винний у виникненні нового соціального (полісного) антропологізму з його новою культурою. Сократа можна звинуватити лише в тому, що він, лікуючи невігластво розумом, прагнув удосконалити людину в межах полісу і повністю відкинув величне надбання дополісного життя з його народним духом і орфізмом; іншими словами: уникнув вирішення проблеми трагізму епохи. Гра і змагання були основним підґрунтям народження Велетнів із відповідною титанічною духовністю (тут знаходить свої витки ніцшеанська ідея «надлюдини»), а у полісному «громадянському суспільстві» такі витки зазвичай відсутні (звідси ніцшеанська ідея «недолюдини»). Критикуючи сократівсько-евріпідівський дидактизм і декаданс, в яких Ніцше відшукав корені сучасного європейського «поставу», він все ж таки знайшов в античному культурному просторі духовний феномен, що виріс із

«містеріальної клітини еллінського гносісу» — це гомерівсько-гераклітівський «вогненний міф- мудрість». Відштовхуючись від цієї стихії, Ніцше самотужки, незважаючи на неймовірний супротив, подолав європейське, офіційне, пануюче «недолюдське» і знову здійснив прорив у трагіко-надлюдське, відкривши світ Заратустри. Задля спасіння неназваної містерії («ми безіменні») він збунтувався проти тексту заради контексту, висловив недовіру букві заради духу, скепсис щодо феноменалізму і ноуменалізму заради реалізму.

Ніцшеанська метафізика надлюдини, що представлена в працях: «Людське занадто людське» (1878 р.), «Ранкова зоря: думки про моральні забобони» (1881 р.), «Весела наука» (1882 р.), «По той бік добра і зла» (1886 р.), «Про користь і вред історії для життя», «До генеалогії моралі» (1887 р.), «Антихристиянин» (1888 р.), «Так говорив Заратустра» (1886 р.), «Воля до влади: досвід переоцінки всіх цінностей» (скомпонована та видана посмертно), базується, за Гайдеггером, на п'яти основоположних принципах: нігілізм, переоцінка всіх цінностей, воля до влади, вічне повернення того ж самого/ надлюдини⁶⁸.

Нігілізм, за визначенням *Ніцше*, є до кінця продуманою логікою наших великих цінностей та ідеалів. Він означає, що немає цінностей, немає мети, немає відповіді на питання: «Навіщо?». Джерелом нігілізму є раціоналізм, який вкладає у поняття «раціо» зміст, що не має духовності; тому нігілізм виступає проти панування раціонально-узагальнюючого знання. Оголошуючи себе першим «абсолютним» нігілістом Європи, *Ніцше* вважає

нігілізм вже пройденим для себе етапом. Він вперше здійснив глибокий аналіз сутності та перспектив нігілізму, пророчо визначив зростання його могутності в майбутніх століттях. Водночас, сам *Ніцше* виявився філософом, який створив власну нігілістичну концепцію. Його нігілізм — це своєрідний метод теоретичного аналізу, що визначає спрямованість мислення на постійне подолання і відкидання, висунення стверджувальних висловлювань як необхідного наслідку відповідних заперечень.

Переоцінка всіх цінностей — це радикальний виклик *Ніцше* і гасло

його нігілізму. Знецінення цінностей, вважає *Ніцше*, є наслідком прихованого розгортання суб'єктивності до повної тотальності. Руйнування старої метафізики означає «нігіляцію» джерел і воцаріння «Ніщо» як символу загального позбавлення смислу. Наука виявляється досить точним олюдненням речей, а теорія пізнання — розмаїттям оцінок одного й того ж різними суб'єктами. Розмивання поняття «істина» призводить до «смерті Бога». Це означає, що Бог втрачає життєвість і силу діяльності, а його сутність переводиться з онтологічного виміру в етичний. Християнська мораль, стверджує *Ніцше*, — це «Немає» усьому, що втілює спрямування життя — силі, красі, самоствердженню. Треба стати «по той бік добра і зла», тобто цінності слабких та покірних змінити на цінності сильних і відважних. Таким чином, *Ніцше* базує нігілізм не тільки на запереченні цінностей, а й на вкладанні їх у життя.

Воля до влади — це воля до життя і самоствердження. Воля, яка є рушійною силою світового становлення, притаманна всьому живому, що прагне до виживання. У людині воля до моці виявляється як інстинкт життя, але саме життя піддається загрозі викорінювання. Це пов'язане з порушенням єдності діонісійського й аполлонійського начал. Аполлонівській гармонії *Ніцше* протиставляє діонісійську несамовитість: Діоніс, що вічно розкрається і воскресає, символізує *атог/сй/*. Але панування раціоналізму зміцнює аполлонізм, і могутні інстинкти життя виявляються обмовленими. Виникає загальний інститут стада, підсумованих нулів. Жага помсти «рабів» стає творчою силою і породжує цінності; в результаті велике приноситься в жертву слабкому, що означає непростення пограбування людства. Падіння і регрес могутності духу символізують «стомлений», пасивний нігілізм. Але, вважає *Ніцше*, воля до влади потребує від людини не розчинятися в Ніщо, а, навпаки, перемогти його.

Вічне повернення того ж самого — це концепція, яка обумовлена уявленням *Ніцше* про ірраціональний хід світового процесу. На противагу Гегелю, *Ніцше* впевнений у відсутності розумної мети і спрямування світу, який є постійним становленням. Світ розсипається й знову з'єднується у випадкових формах, які, проте, підпорядковані неминучості нового розпаду і нового з'єднання. Укладаючи в дану концепцію і гірку безнадійність («маленька» людина завжди повер-

⁶⁸ Гайдеггер М. Бытие и время. Европейский нигилизм. - М., 1993.

тається), і пристрасну віру (Заратустра теж повернеться з ученням про надлюдину), *Ніцше* підкреслив подвійний смисл вічного повернення. Передумовою вічного повернення є воля до могутності, тому щб тільки людина, яка переборола сама себе, може хотіти повторенні. Навіть «смерть Бога» є умовою вічного повернення, тому що вона означає проголошення нового світу, гідного безкінечного повторення. Вічність є повторенням, що повинно бути перетвореним на власне завдання свободи.

Надлюдина — це, на думку *Ніцше*, втілення вселюдської гармонії, мета і сенс існування, що приходять на зміну цінностям «померлого» Бога. *Ніцше* виходить з того, що всі істоти в процесі еволюції створювали більш високі види; отже, таке ж завдання стоїть і перед людиною. Тому людина — це те, що треба подолати, це «линва, напнута між звіром і надлюдиною». За *Ніцше*, надлюдина є блискавкою, яка здійснює прилив цієї великої еволюційної хвилі. Її провісники — аристократи духу, що створюють зоряне майбутнє. Саме від них відродиться обраний народ, і Земля стане колись Землею надлюдини. *Ніцше* протиставляє еліту тій малодушній більшості, яка вище за все цінує зручність і спокій. Право сильних наказувати для *Ніцше* незаперечне, але це право народжується з того, що «вищі» люди, перш за все, уміють наказувати собі. Творчість вільної людини, яка творить історію, - це висхідна лінія долі, що будується її власними руками.

У цілому, філософія *Ніцше* є спробою подолати абсолютизм метафізичної традиції та замінити культ всезагального культом вищого індивіда. Творчість *Ніцше* увійшла в історію світової філософії як яскравий і радикальний розвиток філософії життя. Ідеї *Ніцше* мали значний вплив на світогляд українських мислителів М. Бердяєва, Л. Шестова, Д. Донцова, В. Виниченка та ін.

ВИСНОВКИ

Підсумовуючи, викладене, доходимо висновку, що в світі буржуазного прагматизму, романтичні устремління й неklasичне світорозуміння і світосприйняття є явищем тимчасовим і просвітницьки нездійсненням. Вони «світилися» рівно стільки, скільки жили і творили новоевропейські велетні духу (Шопенгауер, Гьоте, Вагнер, Байрон, Пушкін, Гоголь). Після них у Європі знову запанував дух «служіння» цивілізованої і тоталізованої людини-маси, яка змінила навіть статус суб'єкта знання на носія інформації, показником чого є її особистий ідентифікаційний номер.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии. В 4-х т. - М., 1969-1972.
2. История философии в кратком изложении. - М., 1991.
3. История философии: Запад-Россия-Восток /Под ред. Н.В. Мотрошиловой. - М., 1995.
4. Краткая история философии /Под ред. В.Г. Голобокова. — М., 1997.
- Б.Емельянов Б.В. Введение в историю философии: Учеб. пособ. для студ. ун-тов. - М., 1987.
6. Виндельбанд В. История философии. — Киев, 1997.
7. Петров М.К. Историко-философские исследования. — М., 1996.
8. Рассел Б. История западной философии. В 3-х кн. - Новосибирск, 1996.
9. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. 1-4. СПб., 1994.

АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

1. Асмус В.Ф. Античная философия. - М., 1976.
2. Богомолов А.С. Античная философия. - М., 1985.
3. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. - М., 1988.
4. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. - М., 1972.
5. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. - М, 1997.
6. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. Соч.: В 3-х т. - М., 1994. - Т. 3.
7. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соч. в 2-х т. - М., 1990. - Т. 2. - С. 582-626.
- в. Чаньйшев А.Н. Курс лекций по древней философии. - М., 1981.

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

1. Ахутин А. Тяжба о бытии. - М., 1997. - С. 161-181.
2. Бахтин М. Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. - М., 1965.
3. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1972.
4. Коплстон Ч.Ф. История средневековой философии. - М., 1997. - С. 38-72.
5. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. - М., 1979.
6. Неретина С.С. Верующий разум: к истории средневековой философии. - Архангельск, 1995.
7. Соколов В.В. Средневековая философия. - М., 1979.
8. Хейзинга И. Осень средневековья. - М., 1988.
9. Честертон Г.К. Вечный человек. - 1991.

ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

1. Булатов М.А. Ленинский анализ немецкой классической философии. - Киев, 1976.
2. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991.
3. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. - М., 1979.
4. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы Философии. - М., 1990. - № 4.

5. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. - М, 1986.
6. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — СПб., 1997.
7. Мамарташвили М. Кантианские вариации. — М., 1997.
8. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII века. - М., 1974.
9. Кузнецов В.Н. Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII века. - М, 1986.
10. Момджян Х.Р. Французское просвещение XVIII века. - М., 1983.
11. Философия Канта и современность. - М., 1974.
12. Философия Гегеля и современность. - М., 1973.

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ

1. Гайм Р. Романтическая философия. - М., 1891.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. - Ленинград, 1995
3. Ф. Ницше. Воля к власти. - М., 1994.
4. Михайлов А.В. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецкого романтизма. - М., 1987.
5. Рейзов Г. Между классицизмом и романтизмом. - Л., 1962.
6. Шестов Л. Кьеркегор и экзистенциальная философия. - М., 1992.
7. Шопенгауэр А. Избранные произведения. - М., 1992.
8. Гайдеггер М. Время и бытие. - М. # 1993.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Рижко Володимир Антонович
Трубенко Анатолій Іванович

РИЖКО В.А., ТРУБЕНКО А.І. Історичні зміни принципів і парадигм
класичного філософування: Нарис до лекцій
Посібник

Науковий редактор
Комп'ютерний набір
Комп'ютерна верстка

В.С. Трубенко
наданий автором
О.В. Іоніна

Підписано до друку 24.06.09 Формат 60х84/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 5,6.
Наклад 50 прим. Замовлення № 0312

Видавництво «Академія праці і соціальних відносин Федерації профспілок України»
Україна, 03680, м. Київ-187, Велика Окружна дорога, 3
Свідцтво ДК № 3169 від 16.04.2008
Тел./факс (044) 526-15-45; e-mail: eail@\$oco\$yila.kiev.ua