
Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна

Є.О. Зарудний

Філософія

Навчальний посібник

*Рекомендовано Міністерством освіти і науки України
як навчальний посібник для студентів
вищих навчальних закладів*

Київ

КОНДОР

2007

ББК 87я73.3

З 76

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів (лист МОНУ №14/18.2–11.28 від28.04.2006 р.)

Рецензенти:

Будко В.В. – доктор філософських наук, професор; зав. кафедрою філософії і економічної теорії Української інженерно-педагогічної академії;

Кривуля О.М. – доктор філософських наук, професор, ректор Харківського економіко-правового університету;

Білик Я.М. – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна.

Зарудний Є.О.

З 76 Філософія. Навчальний посібник. – К.: Кондор, 2007. – 202 с.

ISBN 966-351-027-7

Навчальний посібник містить всі основні розділи курсу філософії, що викладається у вищих навчальних закладах.

Для студентів та викладачів вищих навчальних закладів III-IV рівнів акредитації.

ББК 87я73.3

ISBN 966-351-027-7

© Є.О.Зарудний, 2005,

© Кондор, 2005

Зміст

ПЕРЕДМОВА	5
Підручник філософії як філософська проблема	6
Розділ 1. Історія західноєвропейської філософії від античності до Канта	17
1.1. Виникнення філософії	17
1.2. Антична філософія	18
1.3. Філософія середніх віків	31
1.4. Філософія Відродження	34
1.5. Філософія Нового часу	38
1.6. Філософія Просвітництва	57
Розділ 2. Велика кантівська революція	61
2.1. Трансцендентальна естетика – вчення про чуттєвість ...	65
2.2. Трансцендентальна аналітика – вчення про розсудок..	67
2.3. Трансцендентальна діалектика – вчення про розум	83
2.4. Критика практичного розуму (метафізика звичаєвості) ...	97
Розділ 3. Постреволюційний період: час переворотів	107
3.1. Класична німецька філософія	107
3.2. Некласична німецька філософія та Кіркегор	144
3.3. Сучасна філософія	161
Розділ 4. Українська філософія: історичний екскурс (О.Титар)	173
4.1. Ранній період існування української філософії	173
4.2. Філософська думка часів Київської Русі	174
4.3. Філософська думка в Україні часів Відродження та бароко	179
4.4. Філософська думка України ХІХ - початку ХХ ст.	188
4.5. Філософська думка України ХХ ст. (з 1920 р.)	195
ЛІТЕРАТУРА	200

У передмові до “Критики чистого розуму” Кант, захищаючись від можливих звинувачень у надто концентрованому викладі складних метафізичних міркувань, зауважує: « ...чимало книг стали б значно яснішими, якби їх не намагалися зробити такими ясними». Це намагання — прояснювати сутність кількістю (сторінок), а не якістю (викладення) — притаманне абсолютній більшості авторів сучасних підручників з філософії. Не враховується лише те, що нормальному студенту, аби опанувати кількасотсторінковий фоліант не вистачить ані часу, ані грошей.

На допомогу приходять підручник Євгена Зарудного — стислий, але всеохлюпувачий і штивний. Автор добре відомий в Україні — його праці з історії та філософії привернули увагу глибиною аналізу та вишуканою мовою. Ці ознаки сповна притаманні й пропонованому підручнику.

**В.В. ШКОДА, доктор
філософських наук, професор**

ПЕРЕДМОВА

У пропонованому посібникові автор виходить з того, що історія філософії є тією самою філософією, тільки в історичній формі: історія – це розгорнута в часі логіка. Цим філософія суттєво відрізняється від науки: історія науки на рівних містить у собі хибні та істинні наукові теорії, тимчасом як до логіки науки належать лише останні.

Певним чином автор йде проти течії, відмовляючись від безмежного плюралізму останніх років. Філософія, на його думку, зародилась в Давній Греції, а те, що існувало на Давньому Сході, є радше міфологія, релігія, в кращому випадку – передфілософія. У своєму розвитку західноєвропейська філософія пройшла два явно виражених етапи – філософська класика та некласична філософія; перша була зорієнтована на науку, друга – на міфологію та літературу. Етапною межею між класикою та некласикою і, водночас, взірцевим зразком власне філософії є кантівська критична філософія.

Своєрідність філософії полягає в її предметі та методі. Специфічним предметом мислення тут виступає саме мислення; відтак, “мислення про мислення” визначає й метод філософії – теоретичну рефлексію.

Автор радий можливості ще раз висловити щиру подяку кандидату філософських наук Галині Куц, адже саме вона “посватала” цю книжку за “Кондора”, і кандидату філософських наук Олені Титар, яка люб’язно погодилася написати останній розділ, завдяки чому підручник набув необхідної завершеності.

...Філософія повинна починати не
з себе, ба зі своєї антитези,
з того, що не є філософією.

Людвиг Фасрбах

...Можна навчити лише математики,
але не філософії (хіба тільки історично)...

Іммануїл Кант

Підручник філософії як філософська проблема

Потреба забезпечити навчально-методичною літературою процес викладання дисципліни “філософія” змушує мене назвати свою працю “підручник філософії”. Я цілком свідомий того, що позначена в такий спосіб претензія філософа на особливе місце його предмета серед багатьох інших, що ними мусить опанувати студент, може спричинити в останнього алергійну реакцію, найслабшим проявом якої буде “Годі філософствувати!”¹, втім не бачу для себе іншого способу викласти обов’язкові в таких випадках попередні міркування, покликані пояснити читачеві задум автора.

Отже, почнемо “розводити філософію” з обговорення зовні простого питання – “Що таке підручник філософії?”, або спочатку навіть у загальнішому вигляді – “чому навчає підручник узагалі?”. Одне з останніх серед міркувань на цю тему, що вже набули статусу класичних, належить американському філософові й історикові науки *Томасу Куну*. В опублікованій у 1962 році книзі “Структура наукових революцій” він проаналізував науковий процес і дійшов висновку, що розвиток науки є послідовністю **парадигм** – способів бачення світу **науковою спільнотою**. Тривалі періоди

¹ Варіант – “Розводити філософію”; так, якщо вірити тлумачному словникові, звучить імператив стосовно довгих і мудрованих розмов про речі очевидні й прості. «Все трое зашли в ресторан и, не снимая пальто, выпили у буфета по две рюмки водки. Перед тем как выпить по второй, Васильев заметил у себя в водке кусочек пробки, поднес рюмку к глазам, долго глядел в нее и близоруко жмурился. Медик не понял его выражения и сказал: «Ну, что глядишь? **Пожалуйста, без философии!** Водка дана, чтобы пить ее, осетрина – чтобы есть, женщины – чтобы бывать у них, снег – чтобы ходить по нему. Хоть один вечер поживи по-человечески!» (А.П. Чехов. “Припадок”. Собр.соч. – М., 1970. – Т.4.– С. 227). Чеховський медик дуже влучно підмітив основне питання філософії – “навіщо?” і основну проблему – проблему смислу. Навіщо ми живемо? У чому сенс життя? Кому ці питання заважають жити “по-людськи”: пити, їсти, ..., ходити, той – філософ.

“*нормальної науки*”, коли вчені дивляться на об’єкт дослідження крізь окуляри чергової парадигми, перемищуються відносно нетривалими етапами *наукових революцій*, протягом котрих кілька непорівнянних способів бачення світу співіснують одне з одним і конкурують між собою. Конкуренція наукових світоглядів жорстока. Переможець у ранзі парадигми заволодіває головами членів наукової спільноти, тим часом як аутсайтери (та їхні прихильники-вчені) приречені на наглу наукову смерть і вічне забуття в історичних документах епохи “нормальної науки”. Такими документами і є *підручники*.

Усяка спільнота індивідів, що перемогла у боротьбі із собою подібними, – держава, клас, партія або наукова спільнота, створює механізми самозбереження, а найефективніший з них – виховання підрастаючого покоління в дусі панівної *ідеології*. Спеціально для цієї мети представники парадигми, яка перемогла, пишуть підручники. «Оскільки вони розраховані на швидке ознайомлення студента з тим, що сучасна наукова спільнота вважає знанням, підручники витлумачують різні експерименти, поняття, закони і теорії існуючої нормальної науки як окремі і такі, що слідує один за одним настільки безперервно, наскільки можливо. З погляду педагогіки подібна техніка викладання є бездоганною... На самому початку становлення науки, як це представлено у підручниках, вчені прагнуть до тих цілей, що їх втілено в теперішніх парадигмах. Один за одним у процесі, котрий часто порівнюють зі зведенням будинку з цегли, вчені приєднують нові факти, поняття, закони або теорії до масиву інформації, що міститься в сучасних підручниках»². Однак ця велична будівля – що той колос на глиняних ногах, готовий завалитися від маленького камінчика, якщо таким камінцем виявиться науковий факт, що не укладається в прокрустове ложе парадигми. Цей камінчик зводить нанівець завзяті й наполегливі спроби «нав’язати природі концептуальні рамки, надані професійною освітою»³. «Прагнути представити розвиток науки лінійно, підручник приховує процес, який лежить на початку більшості значних подій у

² Т. Кун. Структура научних революцій. – М., 1977. – С.186.

³ Там само. – С.22.

розвитку науки»⁴, або, простіше кажучи, через те, що підручник неісторичний.

У “нормальної науки” немає ані майбутнього (за винятком, зрозуміло, періоду “укладання цеглин”), ані минулого, бо минуле парадигмальної науки є непередбачуваним подібно до того, як непередбачуваним є минуле в тоталітарному суспільстві, де історія переписується кожного разу після персональних змін на владному Олімпі. Втім, науці це не заважає. Продовжуючи аналогію з політикою, можна сказати, перефразувавши відомий вислів В.Черчилля, що нормальна наука, звісно, погана наука, але нічого кращого людство поки не вигадало.

Сподіваюся, у читача вже склалося уявлення про підручник взагалі, а для наочної ілюстрації ідеального підручника краще за все слугуватиме дискета, що її вставляють у дисковод комп’ютера. Варто лише скомандувати “сору А to С”, і за лічені інсталяційні секунди з комп’ютерного “заліза” утворюється могутній інструмент вирішення всіляких головоломок. Чи можливі такий інсталяційний підручник і така інсталяційна освіта? Один американський фантаст припустив щось подібне, і ось що з цього вийшло. У його оповіданні йдеться про переживання юнака, що прийшов у призначений час в інсталяційний інститут – набувати освіти. На відміну від своїх однолітків, які виходили з кабінетів моментального навчання задоволеними фахівцями, головний герой не міг вивчитися навіть на двірника. Головою він розумів, що суспільству слід позбутися такого баласту, але серце мимоволі стислося від страху й туги, коли його та ще декількох подібних йому невдах завели у віддалену кімнату спустілого інституту. Там їх не ліквідували, ні. Їм запропонували думати. Не розв’язувати стандартні завдання, а розмірковувати. Їхня нездатність до оволодіння ремеслами (чому вчать підручники) є їхньою професійною рисою. Вони – філософи. А метою цієї моментальної освіти стає виявлення придатних до філософствування індивідів. Якщо людство хоче зберегтися як пристановище мислячого духу, а не як

⁴ Т. Кун. Структура научних революцій. – М., 1977. – С.185. Максові Планку, одному з великих революціонерів фізики, належить таке спостереження: «Зазвичай нові наукові істини перемагають не так, що їхніх супротивників переконують і вони визнають свою неправоту, а здебільшого так, що супротивники ці поступово вмирають, а підростаюче покоління засвоює істину відразу».

збіговисько розумних механізмів, що “вирішують питання”, воно має з пієтетом ставитись до філософії, як це було, наприклад, у часи класичної античності^{5,6}, а не перетворювати філософію то на служницю богослов'я, як це трапилося в Середні віки, то на науку, що з успіхом зробили прихильники комуністичної утопії.

Філософія може виступати як наука⁷ з усіма науковими атрибутами – кафедрами, інститутами, підручниками філософії, філософськими журналами, кандидатами і докторами філософських наук, однак, це не є її сутнісним проявом. За своєю суттю і на відміну від *моністичної* науки, філософія *плюралістична*, а отже, історична. Якщо однакове сприйняття зовнішнього світу – наслідок перемоги чергової парадигми – суть природний та іманентний науці процес, то забезпечити однаковість філософських поглядів (і тим змусити філософію бути наукою) можна лише насильством, штучно придушуючи всяке інакомислення⁸. Якщо для науки одночасне існування кількох непорівнянних способів бачення світу є аномалія, революція, майже катаклізм, то для філософії це норма.

⁵ Чи не надихнув фантаста такий пасаж з Гегеля: «В усіх сферах науки, мистецтва, навичок та ремесла завжди була поширена думка, що, аби опанувати їх, потрібно докласти чималих зусиль, вивчаючи їх та вправляючись у них. А коли йдеться про філософію, то тут, здається, панує упередження, що... кожен безпосередньо розуміє як треба філософствувати и висловлювати судження про філософію, і то просто тому, що він має такий критерій, як свій природний розум... Здається, ніби володіння філософією якраз і полягає у бракуванні знань та освіти і що філософія закінчується там, де починаються знання та освіта» (Гегель. Г.В.Ф. Феноменологія духу. – К.: Основи, 2004. – С.61-62).

⁶ Переказ приписує Александру Великому, для котрого його батько, македонський цар Філіп, запросив вихователем самого Арістотеля, такі слова: «Я шаную Арістотеля нарівні зі своїм батьком, адже якщо батькові я зобов'язаний життям, то Арістотелю – тим, що дає йому ціну». А коли Александр відвідав з візитом Синоп, він визнав за необхідне віддати належне відомому всій Елладі кінікові *Діогену*. Той був настільки популярний, що дозволяв собі, будучи запрошеним у багатий і знатний будинок, плювати в обличчя хазяїнові. Характерно, що філософа не викинули геть, не побили і не притягнули до суду, а утершись, чемно поцікавилися причиною екстравагантного вчинку і з належною учнівською повагою вислухали відповідь – «Це найгірше місце, яке я знайшов у домі».

⁷ Думка, висловлена проф. В.Шкодою.

⁸ Втім дехто думає, що все відбувається не насильно, а “за згодою”: «Філософія завжди любила посідати службове становище. У середні віки вона була *ancilla teologicæ*, у наш час – вона служниця наук. А називає себе – наукою наук» (Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. – М., 2000. – С. 498).

Коротше кажучи, те, що для науки благо, для філософії – смерть. (Тому тільки-но філософія помічає, що якийсь з її служителів починає “класти кладку” з “цеглин” науки, вона намагається якнайшвидше відмежуватися від цього “муляра” та його будови. У Давній Греції від філософії відбрунькувалася наука, і це було благом для обох. У ХІХ ст., після появи теоретичного природознавства, втратила актуальність натурфілософія, що дотепер іменується деінде “філософські проблеми природознавства”, чим зазвичай займаються не філософи, а природознавці. «Протягом усієї своєї історії філософія втрачала один предмет дослідження за іншим. Коли міркування з того або іншого приводу знаходять власний метод дослідження, вони стають наукою і подібно до пташенят, що оперились і навчилися літати самостійно, залишають гніздо...Сама ж філософія залишається в гнізді, позбавлена можливості коли-небудь залишити його»⁹.)

Таким чином, ми дійшли загального висновку, що підручник філософії в традиційному науковому розумінні цього слова неможливий. І дійсно, «не можна вказати на жодну книгу, як показують, наприклад, на “Початки” Евкліда, і сказати: ось метафізика» (метафізика тут – синонім філософії). Це сказав Кант більше двохсот років тому. Надія на те, що «існує одна-єдина філософія, як існує одна єдина математика» (Фіхте) заохочувала творчу активність багатьох поколінь філософів, проте їхні пошуки лише зміцнювали підвалини кантівської песимістичної констатації. Втім тут є підстави й для стриманого оптимізму. Справді, позаяк філософію не трясуть періодичні наукові революції і через це немає потреби кожного разу препарувати історію, то остання може стати придатним матеріалом для його написання. Більш того, історія філософії – єдино можливий матеріал для цього філософського підручника.

Сформулювавши в такий спосіб рішення поставленої проблеми, ми опиняємося перед громадою усього нафіло-

⁹ Lacey A.R. *Modern Philosophy. An Introduction.* – Boston, London and Henley: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1982. P.6. Наведемо ще одну авторитетну думку. Більш ніж за сторіччя до того, як професор Лондонського університету придумав свою аналогію “пташенята й отче гніздо”, Ф.Енгельс зазначив: «Як тільки перед кожною окремою наукою ставиться вимога з’ясувати своє місце в загальному зв’язку речей і знань про речі, будь-яка наука про цей загальний зв’язок стає зайвою. І тоді з усієї колишньої філософії самостійне існування зберігає вчення про мислення та його закони» (К.Маркс, Ф.Енгельс. Соч. – Т.20. – С. 25).

софствованого за більш ніж двадцятип'ятивікову історію любові людства до мудрості (“philo-sophia” дослівно – “любо-мудріє”). У цій ситуації без ясного розуміння того, що саме становить предмет філософії, подальше просування до заповітної мети вбачається вельми проблематичним. Інакше кажучи, без ясної відповіді на запитання: що зі спадщини того або іншого мислителя належить філософії, а що науці, мистецтву або ще якійсь царині діяльності мислячого духу, неможливо приступити до викладу історії філософії.

Є історія й *історія*. Історія як історіософія, в межах якої дискутуються питання про автентичність філософських текстів, про час, місце і порядок їх написання, а життєписи і максимально докладний, відсторонений переказ філософських ідей є її метою й ідеалом, та історія як розгорнута в часі *логіка*, та логіка, що імпліцитно наявна у всякому історіософському дослідженні, бо «навіть для того щоб просто віднести якусь групу історичних фактів до історії саме філософії, а не до історії літератури, припустимо, або історії релігії, ми вже заздалегідь маємо відрізнити філософію від літератури, релігії, мистецтва тощо, тобто ми мусимо виходити з якогось логічного визначення її предмета»¹⁰. Таким визначенням є *рефлексія* – звернене до себе мислення, або *мислення про мислення*.

Раніше, описуючи еволюцію науки за Куном, я порівняв парадигму з окулярами, крізь які вчений дивиться на об'єкт. При цьому підкреслювалося, що різні окуляри (парадигми) визначають відмінність поглядів на предмет дослідження. Продовжуючи далі експлуатувати цю досить популярну аналогію, пропоную читачеві звернути увагу на інший аспект порівняння: окуляри є засобом і використовують їх здебільшого несвідомо, а іноді навіть і не помічаючи (“шукаю окуляри, а вони на носі!”). Скажімо, інженер-електрик використовує закон Ома як засіб, не надто замислюючись над його походженням; фізик виводить закон Ома, використовуючи математику як засіб і навряд чи знайде спільну мову з математиком, для якого такі собі функції Беселя – не інструмент, ба об'єкт і мета наукового дослідження. Цю послідовність можна описувати по-різному: з погляду мови (мова і метамова), загальної та окремої теорії (теорія і метатеорія), фундаментальної та прикладної науки тощо, я

¹⁰ С.Мареев. История западноевропейской философии. – М., 1993. – С.1

ж відзначу рух від практичного, окремого і конкретного до теоретичного, загального й абстрактного. Сильне збільшення (як під мікроскопом) робить доступним часткове, дає змогу досягати бажаного практичного результату, однак, істотно обмежує поле огляду. На більшій відстані зайвими стають сильні лінзи, але окремі деталі, зливаючись, виявляються дедалі більш нерозрізненими (про практичні результати годі й казати). Коли ж, відкинувши останні діоптрії, ми отримаємо, нарешті, максимальну широту огляду, світ постане перед нами у вигляді абсолютно рівного, гладкого й однорідного *дзеркала*, в такий спосіб перетворившись з мети наукового дослідження на засіб філософської рефлексії. Дзеркало, в яке дивиться, досліджуючи саму себе, думка¹¹, називається *буттям*, а протистояння (протилежність) мислення буттю, а також їхня можлива тотожність становить основну проблему філософії.

Чи означає сказане, що дослідження буття є не філософською, ба науковою проблемою? Я бачу принаймні три причини відповісти на це запитання негативно. По-перше, у тій ситуації, коли наука ще не оперилася і не залишила гнізда, філософія бере на себе її функції. «Розвиток філософії збігається тут повністю і без залишку з розвитком наукового розуміння навколишнього світу»¹². У цьому сенсі, наприклад, проблема першооснови – з чого складається світ? – що нею переймалися перші мислителі Давньої Греції, однозначно проходить по відомству філософії, хоча нині відповідь на це запитання слід шукати в книжках з фізики.

Друга причина полягає в тому, що філософська рефлексія неминуче утягує буття до орбіти свого дослідження. Погляд зі сторони (відсторонений погляд), тобто усвідомлення свого існування відмінним від буття, ставить перед мислячим духом запитання: чи завжди було так? Сказавши “так”, легко засумніватися в принциповій протилежності мислення і буття. Може, думка виробляється мозком цілковито так само, як жовч – печінкою, а здатність людини мислити є те саме, що здатність птаха літати, і не більш? З іншого боку, чи не є буття лише продуктом думки,

¹¹ Свет мой, зеркальце, скажи, да всю правду доложи: я ль на свете всех умнее, всех логичней и точнее?

¹² Э.Ильенков. Диалектическая логика. – М., 1984. – С.13.

уявлювана реальність? Якщо ж сказати “ні” й визнати таким чином первинність у часі однієї з протилежностей, то доведеться виводити одне з іншого¹³.

І, нарешті, третя причина. Цілий комплекс проблем виникає внаслідок сумніву. А що, як дзеркало криве? Чи визначається, і якщо так, то якою мірою, видиме зображення самим дзеркалом? Іншими словами, чи буттям визначається мислення? Що відповідає поняттям мислення поза мисленням, і як взагалі це можна з’ясувати, якщо іншого дзеркала (буття) нам не дано? Питань вийшло більш аніж задосить, і множити тут їх кількість було б помилкою з погляду педагогічної науки. Тож – останнє зауваження, яке до всього (сказаного) має ще й важливе методичне значення.

Філософа цікавлять проблеми з розряду вічних. Наука таких не знає, позаяк вирішення будь-якої наукової проблеми – питання лише часу, але не вічності. Досягнення людства на шляху наукового пізнання світу слугують цьому найкращим доказом. Оглядаючись назад, ми бачимо, що питання, над якими у свій час билися титани науки, згодом перетворюються на задачки для підручника. Це, звісно, не означає, начебто школяр, який двома способами доводить теорему Піфагора, розумніший за самого Піфагора, а студент, за двадцять екзаменаційних хвилин спроможний вивести всі три закони Ньютона, перевершує інтелектом знаменитого голову Лондонського королівського товариства. Всі розуміють, що розумнішим стало людство, а не людина. Сторіччя завзятої й важкої праці перетворили кістяк-інтелект на прекрасне тіло людської *культури*. З його плодючого лона й виходять “швидкі розумом школярі”, що затьмарюють Ньютона, а також Евкліда, Лавуаз’є, Дарвіна та інших своїми знаннями. Немає тільки Платонів серед цього численного і розумного потомства матері-культури; як зауважив Кант щодо метафізики, «людському розумові в цьому випадку не пощастило». виявилось, що надбана філософська мудрість у спадщину не передається, філософське “м’ясо” не інтелектуальних “кістках” не

¹³ Отже, маємо чотири основні напрями філософської рефлексії: вульгарний матеріалізм, суб’єктивний ідеалізм, об’єктивний ідеалізм і діалектичний матеріалізм.

росте¹⁴; «жодне покоління не починає тут з якоїсь іншої точки у порівнянні з попереднім, кожне покоління починає заново, наступне покоління не йде далі попереднього» (Кіркегор про найвищу людську пристрасть); «в “останніх питаннях буття” ми анітрохи не ближчі до істини за найвіддаленіших предків наших» (Л. Шестов). Грандіозні досягнення культури не роблять філософські проблеми двадцятип’ятивікової давнини такими ж легко вирішуваними для нас, як теорема Піфагора або будь-яка інша наукова проблема минулого. Те, над чим ламав голову Платон, здатне й сьогодні зсунути з глузду будь-кого; наприклад, у підручнику для філософських факультетів університетів читаємо: платонівська «діалектика Єдиного і Множинного надзвичайно важка для розуміння, і ми її тут пропустимо»¹⁵. Або таке ще спостереження освічених людей: філософські прийоми дедукції й конструкції «із самого початку відлякують навіть не дуже боязкого читача, і він відкладає “Критику чистого розуму” Канта або до кращих часів, або назавжди, виносячи свій “авторитетний” вердикт: зрозуміти це неможливо»¹⁶. Пропустити що-небудь з “Початків” Евкліда або Ньютона на тій підставі, що призначений для викладання матеріал комусь видаватиметься заважким для розуміння, навряд чи дозволить собі автор підручника з геометрії або фізики.

Вічність філософських проблем демонструє так силу людського духу, як і його слабкість. На рівні посполитої і наукової свідомості це виявляється у вигляді загального визнання безглуздості й безцільності будь-якого філософствування: мовляв, три тисячі років як філософствують, і ні тпру, ні ну¹⁷. Однак при цьому ані пересічні люди, ані вчені не переймаються поясненням дивної спроможності філософії до двадцятип’ятивікового безплідного процвітання – який enterprise здатний на таке?

¹⁴ Точніше, майже не росте. Тут припустима така аналогія. Сучасна “людина взагалі” (людський рід) може, використовуючи досягнення науки і техніки, підняти і навіть закинути у космос кілька тонн. Але конкретний індивід, як би він не пнувся, тонну не підніме, хоча за допомогою сучасних методів тренувань, анаболіків та харчових домішок силою й статтю напевно що затьмарить навіть Геркулеса.

¹⁵ Чанышев А.Н. Курс лекцій по древней философии. – М., 1981.– С.267.

¹⁶ Краткая история философии. – М., 1997.– С.363.

¹⁷ З доводами філософської рефлексії щодо обмеженості розуму скінченних істот ми ознайомимося далі.

Непозбутність філософії суть демонстрація сили людського духу. Розум, що філософствує, відразу й незалежно від сучасного йому досвіду людства піднімається, немов Ікар, у недосяжну для інших, але граничну для людського розуму взагалі, височінь мислення. Тож якщо в науці панує сувора ієрархія теорій – кожна наступна теорія стає “вищою” за свою попередницю, яка оголошується помилковою або ж, у кращому випадку, частковою стосовно наступниці, то у філософії споглядається вимушене концептуальне співіснування (не завжди, щоправда, мирне) – адже вище власної голови людині стрибнути, як відомо, не дано. Тимчасом як учені посідають відведені їм шаблі на спрямованій угору – до істини – драбині пізнання, любомудри в пошуках філософської істини блукають рівним полем вічних проблем, приречені вічно зіштовхуватися один з одним: філософія являє собою не діахронну цілісність (мислителів та їхніх доробків) – це коли бачиш далі через те, що стоїш на плечах попередника, – а синхронну, в котрій цілісності Платон, Кант й усякий, хто філософствує нині – сучасники. «Історія філософії у своєму істотному змісті має справу не з минулим, а з вічним і цілком наявним і має порівнюватись у своєму результаті не з галереєю помилок людського духу, а скоріше з пантеоном божественних образів» (Гегель).

Особливість вічної проблеми полягає в тому, що вона припускає множинність рішень (хоча і не нескінченну). Ось чому мислення щоразу повертається до вже вирішених, здавалося б, питань. Філософія не може “утекти” від її вічних проблем, позаяк вкрай специфічними є предмет (мислення) і спосіб його дослідження (рефлексія – мислення про мислення, відображене в дзеркалі буття). Будь-яка спроба “втечі з гнізда” убік буття усуне ефект дзеркальності, і замість себе думка побачить лише те, що бачить наука – природу як об’єкт наукового дослідження¹⁸. І все ж таки рух філософської думки не зводиться до руху по колу; знаменитий вирок біблійного песиміста Еклезіаста – «усе повертається на кола своя і немає нічого нового під сонцем» – стосовно філософії справедливий лише почасти. При кожній новій зустрічі та чи інша філософська проблема набуває нового звучання, повертається іншою гранню,

¹⁸ Рух “від буття” неможливий за визначенням, позаяк у філософії досягнуто максимальної широти огляду.

збагачується новими поняттями. Коло таким чином перетворюється на спіраль, а обертання по колу – на розгортання суті справи.

Стосовно питання, що його ми розглядали у цьому вступі, – яким чином можна вивчити філософію? – зазначена спірале-подібність виглядає так. До засадничої думки Канта про неможливість позаісторичного вивчення філософії (див. епіграф) повернувся неокантіанець *Георг Зіммель*. Він стверджував: «Той, хто хоче *вивчити* філософію, має від сьогоднішнього звернутися до її історії – філософії не вчать предметно, як навчаються фізиці; але той, хто намагається *філософствувати*, не може пов'язувати себе лише з однією історією філософії, через те, що перед ним стоять фундаментальні проблеми, до яких він не може підходити в такий саме спосіб, як це робили Платон або Кант»¹⁹.

Мабуть, проблема вивчення філософії не здавалася Зіммелю фундаментальною і тому він просто повторив Канта. Для філософа, який вирішив написати підручник з філософії, ця проблема не може не бути фундаментальною, тож я намагався філософствувати. Але тільки тут, у вступі. Надалі я сприймаю звичний заклик посполитого розсудку: “Годі філософствувати!” та приступаю до історичного викладення нашого предмета.

¹⁹ Г.Зіммель. Об истории философии / Г. Зіммель. Избранное.—Т.І.—Философия культуры. — М.: Юрист, 1996.— С. 539.

Розділ 1. Історія західноєвропейської філософії від античності до Канта

1.1. Виникнення філософії

На початок VI ст. до н.е., тобто на час виникнення перших філософських вчень, древній еллін був уже цілком сучасною (нам) людиною. Так само, як і ми, він називав нашу Галактику Milky Way²⁰, океан на захід від Геркулесових Стовпів – Атлантичним, а протоку, що відокремлює Європу від Азії – Босфором. Так само, як і ми, антиподом упорядкованості він вважав хаос, а тартар – максимальною глибиною падіння. А ще йому було б зрозумілим, чому боротьба за мир, що її вів Л.І.Брежнев, називалася титанічною²¹. Переклик епох виявиться цілковито природним, якщо згадати, що Титан, Хаос, Тартар, Атлант та ін. суть визначення давньогрецької міфології – геніальної фантазії геніального народу, котрий поборов, перетворив та підкорив «сили природи в уяві і за допомогою уяви» (Маркс). Сталося це в VIII-VII ст. до н.е. Проте незабаром у свідомості давнього грека відбулася істотна трансформація. Фантазія й уява, що так успішно виступили ідеальним інструментом оволодіння зовнішнім світом, витісняються міркуванням і дискурсом, тож міфологія як форма суспільної свідомості античного суспільства змушена була поступитися лідерством. Чому? Фантазія (уява) є продуктивною діяльністю мислення, не обмежена (не обумовлена безпосередньо) матеріально-практичною життєдіяльністю людини. Але коли виробнича практика засвоює нові, раніше позамежні обрії зовнішнього світу, виникає «суперечність між міфом і елементами первинного емпіричного знання про природу і суспільство»²², суперечність, що запліднила (й обтяжила!) мислення давнього грека. Останнє ще протягом століття відчувало

²⁰ Galaktikos (греч.) – млечний, молочний. Скрізь говорять Milky Way, а в Україні – свій Чумацький Шлях.

²¹ Не знаю, який зміст вкладали в це визначення радянські ідеологи, але навряд чи малося на увазі те, що в жорстокій битві за володіння світом (у титаномахії) могутні, але похмури та грубі титани були приречені на поразку від олімпійців, що уособлюють прогрес і гармонію світобудови.

²² А.С.Богомолів. Античная философия. – М., 1985.– С.23.

її вагу, аж поки ця мисленнева вагітність не закінчилась щасливим народженням філософії.

1.2. Антична філософія

Розпізнати покладений у підвалини перших філософських вчень наріжний камінь первинного емпіричного знання не становить особливих складнощів. Коли філософи *Мілетської школи* доводили, що в основі всього сушого лежить яка-небудь стихія, наприклад, вода або повітря, вони апелювали саме до такого роду знань, адже вода й повітря дають життя рослинам, тваринам, людині, а також парі, вітрові, хмарам тощо. Якщо *піфагорійці* стверджували, що «усе є числом», то в обґрунтування цієї тези вони не даремно посилалися на встановлену ними залежність між висотою звуку і довжиною струни музичного інструмента. Познайомившись з міфологічними поглядами різних народів і з'ясувавши, що боги фракійців, виявляється, блакитноокі і рудоволосі, а ефіопів – кирпаті й чорні, *Ксенофан* з Колофону дійшов висновку стосовно безпідставності антропоморфного політеїзму. Форма, котру *Геракліт Темний* з Ефесу надав своїй знаменитій думці про плинність усього сушого, говорить сама за себе. «В ту саму ріку не можна увійти двічі» – положення, що навіки узадачило філософів пошуком реальних сутностей, відмінних від плинних, чуттєво сприйнятих речей.

Демокрит знайшов атоми (atomos – неподільний), *Платон* – ідеї (eidos – форма, образ, вид). І хоча інструментом пошуку був розум, а знайдені сутності іменувалися інтелігібельними (себто такими, яких можна досягти лише за допомогою розуму, “розумодосяжні”), в обох випадках ratio лише “подовжує” sensus, думка в інтелігібельному пориванні відштовхується від почуття, причому в напрямі, зазначеному останнім. Демокрит осмислив результати споглядання пилинок, що метушаться у променях сонячного світла: «ці пилинки існують у повітрі, але позаяк вони непомітні через їх надто малу величину, то і здається, нібито вони не існують; подібним чином існують і неподільні тіла, дрібні й невидимі через надто малу величину». Спостерігаючи, як «тварини одного роду збираються в зграї разом із тваринами одного з ними роду, наприклад, голуби з голубами, а журавлі з журавлями», філософ-атоміст дійшов

висновку: тяжіння подібного до подібного суть закономірність руху атомів. Виникнення і знищення (зникнення) чуттєво сприйнятих речей – усього лише перерозподіл атомів у порожнечі. Навіть душа, що складається з кулястих атомів вогню, розсіюється після смерті людини. Тому істинно існують лише **атоми** і **порожнеча**.

Ґрунт для “ідей” Платона підготував його вчитель **Сократ**, який у своїх знаменитих діалогах намагався знайти визначення етичних понять: в епоху розквіту античної полісної системи суспільство вже втратило інтерес до натурфілософських конструкцій фісіологів (фізиків), і заплуталося в граматичних побудовах софістів, здатних довести або спростувати будь-що (а також навчити мистецтву софістики будь-кого). «Що таке мужність?», – запитує Сократ. «Мужнім є той, хто, залишаючись у строю на своєму місці, намагається відбивати ворога і не біжить», – відповідає такий собі Лахет. Але співрозмовник Лахета знає також тактику удаваного відступу, що його з успіхом застосовували скіфи, а цим суворим дітям степів аж ніяк не можна закидати відсутність мужності. Таким чином, питання залишається відкритим, і розмова триває. Якби Сократ не володів емпіричним знанням воєнної тактики різних народів, не було б і діалогу, а рух шляхом визначення мужності закінчився б там, де почався. «Що таке прекрасне?», – цікавиться далі допитливий Сократ, і не будь афінські ремісники IV ст. до н.е. вправними настільки, що простий горщик із глини міг стати витвором мистецтва, цілком логічною була б відповідь якогось Гіппія – золото, бо воно залишається прекрасним і незмінним за будь-яких природних умов і без втручання людини.

Сократ не дає відповідей на свої запитання. Поняття залишається невизначеним: «прекрасне – річ складна». Проте філософ тепер знає щось дуже важливе, про що його співрозмовники навіть і не здогадуються. Відтепер Сократ знає, що він нічого не знає (Дельфійський оракул не дарма назвав Сократа наймудрішим серед еллінів).

Платон розрубав гордіїв вузол цього **софізму** способом, простота якого, безсумнівно, несе на собі печатку геніальності. Удар було спрямовано на логічний проміжок між **предикатом** і **суб’єктом** – між “прекрасна” і “дівчина”, “прекрасна” і “кобилиця”, “прекрасний” і “горщик”. “Прекарасне”, в такий спосіб відділене від світу речей, що постають, відправляється в “наднебесні місця”, де перебувають вічні, незмінні, розумодосяжні

сутності, названі *ідеями*. Ідея – зразок, сутність і активний початок речей: річ визначається ідеєю, остання бере участь у речі. Наприклад, існує ідея прекрасного, «прекрасне саме по собі, завдяки якому все, кожна річ, з якою воно поєднується, стає прекрасною – і камінь, і дерево, й людина, і бог, і кожний вчинок, і всяке знання». Продовжуючи далі відокремлювати загальне від одиничного і гіпостазуючи загальне, Платон черпає з гераклітового потоку ідею за ідеєю, аж поки не осушує ріку до дна. Дно є небуттям, бо все істинно-суще перенесено у світ ідей: дно – це матерія, загальна «сприємниця і немов би годувальниця всякого народження» і виникнення, початок множинності, початок жіночий, пасивний і несамостійний.

Своє вчення Платон протиставляє поглядам тих філософів, які гадають, «начебто існує тільки те, що допускає доторкання і дотик і визнають тіла і буття за одне й те саме». Однак у такому випадку “лінія Платона” абсолютно збігається з “лінією Демокрита”²³, адже демокритівські атом і порожнеча не більш відчутні на дотик, аніж платонівська ідея. Крім того, атоми та ідеї рівною мірою первинні в часі стосовно існуючого світу речей. Концепція Платона лише тоді стає *ідеалізмом*, коли в ній постулюється просторова відокремленість світу ідей. Якщо, згідно з Демокритом, тіло міститься в порожнечі, а атоми – “усередині” тіла, то платонівська ідея – поза обумовленої нею речі, причому речей таких може бути нескінченна кількість, тимчасом як сама ідея, вічна та незмінна, – одна. Отже, ідея – сутність безтілесна.

Підіб’ємо проміжний підсумок. Відмітною рисою розглянутих філософських вчень – від натурфілософії милетців до “наївної” теорії ідей Платона – я пропоную вважати переконаність їхніх авторів у достеменності чуттєвого сприйняття, що і визначає «первинне емпіричне знання» (А. Богомолов) як фундамент усієї конструкції. Цю обставину слід підкреслити особливо, позаяк у античних мислителів довіряти відчуттям зазвичай вважалося дурним тоном і навіть ознакою слабкості розуму. У зв’язку з цим усіякої поваги заслуговує гідна подиву смілива самокритика Демокрита: «Жалюгідний розум! – від імені філософа кидають виклик чуття, – від нас ти взяв усе, на що спираєшся, і нас жети відкидаєш? Відкидаючи нас, ти падаєш сам».

²³ За радянських часів ідеалістичну та матеріалістичну концепції в античній філософії було прийнято називати “лініями” – так “заповідав” Ленін.

Що стосується родоначальника ідеалізму, чия самокритика не торкнулася взаємозв'язку чуттєвого і раціонального, то який-небудь *кітїк* міг би зауважити з властивим представникам цієї філософської школи *цинізмом*, що Платон, заклопотаний нібито пошуком прекрасного само по собі, поставив у ряд прекрасних речей прекрасну дівчину, а не прекрасну мавпу лише тому, що, як і будь-який нормальний чоловік, був абсолютно впевнений у своїх чуттєвих сприйняттях. Умоглядом убачити в жіночій красі потворність мавпи, а саме цієї подоби набуває прекрасна дівчина в умоглядній ситуації конкурсного змагання з богинею, може хіба що содомлянин (визначити ж тих, хто в такий саме спосіб міг би спокуситися красою мавпи, не повернувся б язик навіть у кініка).

Науковим за своєю сутністю поглядам перших філософів, які шукали й знаходили опору своїм думкам у первинному емпіричному знанні, грецький духовний геній протиставив філософію *елеатів*. «Є те, що є, а те, чого немає, не існує», – сформулював *Парменід*, засновник і корифей елейської школи²⁴. Неможливо навіть уявити, яке знання могло б слугувати опорою для такої тези, адже наслідком її є ілюзорність усього видимого, відчутного на дотик, взагалі сприйнятого чуттєво. Не існує множини речей, немає простору, часу і руху, неможливі виникнення і знищення бодай чогось. Існує лише єдине, вічне, нерухоме, інтелігібельне *Буття*.

Довести еллінам правоту Парменіда взявся його учень *Зенон*, якому належать знамениті доведення, названі апоріями²⁵: “проти чуттєвого сприйняття”, “проти множинності” й “проти руху”. Достеменність чуттєвого сприйняття спростовується аргументом “пшеничне зерно”. Ми не чуємо звуку від падіння однієї зернини (або, можна іще сказати спеціально для причіпар – якої завгодно малої її частини), проте наше вухо напевно зафіксує шум від падіння, наприклад, мішка з зерном. Отже, або ми не чуємо те, що є (якщо звук від одного зерна є), або чуємо те, чого немає – адже якщо “одне-зернового” звуку немає, то немає звідки взятися і “сумарному” звукові²⁶. У будь-якому випадку відчуття

²⁴ Можна ще так: «Є буття, а небуття зовсім немає». Навівши це формулювання, Гегель зауважує: «Вчення Парменіда слід розглядати як початок філософії в справжньому сенсі слова».

²⁵ Апорія (грецьк.) – непоборне ускладнення.

²⁶ Апорія сучасних послідовників Зенона: “Скільки коштує крапля горілки? – Нічого не коштує – От і накапайте мені стаканчик!”.

обманює нас. Найбільш вражаюча й образна апорія, виставлена Зеноном проти реальності руху, називається «Ахіллес і черепаха». У змаганні з бігу (навіть на марафонській дистанції) Ахіллес приречений на поразку, якщо хоча б на мить загавиться на старті. Перевага, що її у такому випадку отримає некваплива рептилія, виявиться нездоланною для швидконогого героя. Час, необхідний Ахіллу для того, аби ліквідувати відставання від черепахи, остання використає для утворення нової переваги, і так *ad infinitum*.

У достеменності чуттєвого сприйняття філософи сумнівалися і до, і після Зенона Елейського. Втім у більшості випадків сумніви мали радше науковий, аніж філософський характер. Вчений ставить під сумнів достеменність сприйняття, будучи абсолютно (хоча і не обов'язково усвідомлено) впевненим в існуванні речі (явища) поза й незалежно від його свідомості. Він може по-гераклітівськи зауважити, що звук від падіння мішка зерна – ніщо у порівнянні з гуркотом кузні Гефеста, як Демокрит порівняти сприйняття звуку людиною нормальною і приглухуватою, поцікавитися у платонівський спосіб, чому враховується сприйняття людини, а не кінокефала²⁷, але в тому, що звук як такий існує, вчений не сумніватиметься ніколи. Тож у міркуваннях Зенона знаменним є не те, що він не чує звуку від падіння зернятка (хто-небудь з рисім слухом почує!), і не те, що він може почути неіснуюче (причудлося!), а мисленнєвий, логічний перехід від одного до іншого, перехід, необхідною та достатньою умовою котрого буде уявлення про множинність сушого. В результаті маємо незбориме ускладнення: ми чуємо і не чуємо одночасно. Апорії не виникає, якщо відкинути навіюване нашою чуттєвістю уявлення про множинність. У такому випадку дійсно ми не чуємо (не бачимо, не сприймаємо на дотик) те, що є, і чуємо (бачимо, сприймаємо на дотик) те, чого немає, тому що є лише єдине, нерухоме, інтелігібельне Буття, а те, чого немає – множина речей, що рухаються. І в цьому сенсі чуття нас не зраджують: множинність, рух, зміна реальні для наших відчуттів; кінік Діоген ломився у відкриті двері, коли, намагаючись спростувати Зенона,

²⁷ Фантастична істота з тілом людини і головою собаки; брати наші менші, як відомо, чують, бачать і сприймають на дотик набагато як краще за нас.

почав ходити перед елейцем (за що, як каже переказ, був ним битий²⁸).

Відмінність науки і філософії (фізики і метафізики) чітко зафіксував *Арістотель*, чия творчість стала вершиною класичної й взагалі усієї античної філософії. Найвидатніший філософ давнини був, водночас, найбільшим ученим свого часу. Діапазон наукових інтересів Арістотеля надзвичайно широкий і охоплює буквально всі галузі сучасного йому знання. Як учений, Арістотель виробив загальновизнану (якщо мати на увазі “сукупну” наукову спільноту) парадигму наукового дослідження: мислення віддзеркалює об’єктивно існуючу реальність; усяке знання починається з відчуття, досвіду й індуктивних узагальнень, а триває і постає за допомогою визначень і дедуктивного доведення. Для здійснення останнього Арістотель винайшов інструмент (органон), названий згодом (формальною) логікою. Інструмент виявився досконалим настільки, що обминути формулу винаходу стало можливим не раніше, аніж через два тисячоріччя.

Певно, що не без впливу з боку своїх наукових уподобань Арістотель-філософ дещо по-іншому сформулював основне питання філософії: «і те, що здавна і нині, і завжди становило предмет шукань і завжди породжувало ускладнення, – питання про те, що таке суще, це запитання зводиться до іншого – що являє собою сутність». Зміщення акценту є досить знаменним. У той час, як “суще” самодостатнє (“суще як таке”), за сутністю бачиться світ речей, яким він є поза мисленням, бо якщо сказано “сутність”, то мається на увазі – “чого?”.

Рішення проблеми сущого, запропоноване Платоном, Арістотель піддав нищівній критиці. Роздільне існування

²⁸ Якби Зенон хотів побити кініка його ж зброєю, він взяв би Діогена під руку і пройшовся з ним, у такий спосіб доводячи нерухомість опонента. Блискучою ілюстрацією несприйнятливості повсякденної свідомості до сутобо філософського розуміння проблеми може слугувати пушкінське “Движение”.

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.

Другой смолчал и стал пред ним ходить.

Сильнее бы не мог он возразить;

Хвалили все ответ замысловатый.

Но, господа, забавный случай сей

Другой пример на память мне проводит:

Ведь каждый день пред нами солнце ходит,

Однако ж прав упрямый Галилей.

Як бачимо, поет не відрізняє *науковий* принцип (відносності руху, за Галілеєм) від *філософського* (неможливості руху, за Зеноном).

сутності і того, сутністю чого вона є, неможливе, що й було доведено з усією штивністю. А пояснення Платоном феномена виникнення – причетність ідей до речей – краший учень Академії взагалі розцінив як «пустопорожні слова і поетичні метафори». Як то кажуть, “Платон мені друг, але істина дорожча”. Істина ж, на думку Арістотеля, полягає в тому, що сутністю речі є її *форма*. «Формою я називаю, – каже філософ – суть буття кожної речі і першу сутність». Форма не може бути відділена від речі – це доведено, але в такому випадку на непримиренного критика теорії ідей чатує небезпека зісковзнути по-платонівськи до тавтологічного подвоєння сутностей: річ і тотожна з нею форма, причому, на відміну від платонівського світу ідей, подвоєння усього лише вербальне. Арістотель з честю виходить зі скрутного становища, визначивши *матерію* як субстрат, що може бути відділеним від речі без усякої шкоди для неї. Наприклад, статуя Афіни може бути мідною або з мармуру, але при цьому залишатиметься статуєю, а півень, навіть общипаний до стану “двоногого без пір’я” не стає від цього людиною²⁹.

Відокремлення матерії від форми жодним чином не означає реального існування безформної матерії та нематеріальної форми; знов і знов Арістотель підкреслює – і те, і інше неможливе, матерія завжди оформлена, а форма завжди наповнена субстратом, або, інакше кажучи, від матерії не може бути відокремлена форма взагалі, форма як така. Протилежність форми і матерії є абсолютною лише у межах окремої речі, взагалі ж то вони відносні: так, цегла – матерія для будинку, але форма для глини (у Платона, як ми пам’ятаємо, ідея і матерія протистоять одне одному абсолютно, як буття – небуттю).

Арістотелева матерія – поняття повністю філософське, вона не зводиться до поняття першоелемента, що може бути виявлений наукою, як от вода, повітря, вогонь або атоми. З негативного боку, матерія визначається позбавленістю від

²⁹ В логічному плані це відділення субстрату є зміна предиката судження: “червоний, старий, общипаний півень”; “мідна, мармурова, маленька статуя”. Якщо суб’єкт висловлювання – буття, тобто “бути” як таке (а не “бути” півнем або статуєю), то предикатами судження будуть *категорії*, що їх визначають як найзагальніші форми висловлювання про суще, наприклад, якість, кількість, місце, час, положення, рух (у Арістотеля немає чіткості щодо кількості та порядку категорій).

усякої форми, усякої, крім дійсної форми – тієї, що оформила матерію в даний момент. З позитивного боку, матерія суть можливість нової (але не всякої нової!) форми³⁰, або буття в можливості, яка здійснюється в цій новій формі. Порівняно з формою і матерією, *можливість і дійсність* є поняттями ще більш “ненауковими”. Якщо перші ще якось можна науково обґрунтувати уявленням про форми і субстрати, що емпірично спостерігаються, то можливість принципово не піддається емпіричному спостереженню. Більше того, з погляду формальної логіки (науки логіки!), поділ сушого на буття в можливості та буття в дійсності є нічого не пояснююча (ученому) тавтологія: річ така, бо вона є здійсненням можливості, яка потенційно тотожна речі, що виникає («опіум присипляє, бо він наділений присипляючою спроможністю», як пояснював персонаж Мольєра) Але нагадаємо: філософ не досліджує світ, він досліджує мислення, відбите в дзеркалі буття, де не думка слідує за буттям, а буття віддзеркалює рух думки.

Відокремлення актуального від потенційного дає змогу казати про “кількість” можливості та дійсності, наявних у речі. Багато можливості (і мало дійсності) міститься у мармурі: з нього з рівним успіхом можна виготовити будівельний матеріал і вирізьбити статую. Проте мармурова плита позбавлена можливості служити мистецтву, а лише – будівельній справі. Очевидно, що будь-яка комбінація можливості та дійсності лежить у межах царини можливого (дійсного), обмеженої, з одного боку – чистою можливістю, а з іншого – чистою дійсністю. Чиста можливість, або перша матерія актуальна лише в думці (можливість недійсна!), тим часом як очищена від будь-якої домішки можливого (тобто матерії) чиста дійсність дійсно існує – як форма світу, *Першорушій*, або Бог. Першорушій нерухомий, бо будь-який рух чи то зміна узагалі визначається наявністю можливості, що її начисто позбавлена чиста дійсність. Бог передує світові, але логічно, а не в часі³¹. На відміну від біблійного Бога,

³⁰ Щоб пояснити, чому з множини форм можливість вибирає для актуалізації одну з них, Арістотель вводить уявлення про ентелехію – прагнення (потяг) будь-якої речі до своєї мети.

³¹ Слід розрізняти послідовність у часі та причинно-наслідковий зв'язок: “після того” не означає “з причини того”. Класичним прикладом ускладнень, що виникають через змішання зазначених принципів слідування, є проблема: що є первинним – курка чи яйце? Зрозуміло, що ідея (поняття) курки містить у собі поняття яйця, так само як метелик є понятійно первинним стосовно гусениці та кокону. Не заради ж яйця та гусені Деміургом створені курка та метелик! Тому курка і метелик є первинними, а яйце та гусениця – похідними.

котрий очевидним чином демонструє володіння потенційним, коли виражає свою волю («Хай станеться!») і виявляє свою силу («і сталося так»), божество Арістотеля, будучи чистою актуальністю, совічно світові. Аби пояснити, яким чином нерухомий Першорушій може бути причиною всякої зміни, Арістотель вдається до поетичної метафори. Так ось закоханий лине до своєї коханої, хоча і не відчуває жодного руху з її боку. Причина потягу в даному випадку знаходиться в закоханому, який прагне і лине, а не поза ним (як це нерідко трапляється, коли шлюбні узи з'єднують людей всупереч їхнім волі й бажанню). Любов – *ентелехія* закоханого: так само кожна річ повна прагнення до здійснення закладеної в ній можливості, до досягнення своєї мети. Про природу чистої дійсності Бога Арістотель судить на підставі аналогії. Людина – вища істота матеріального світу, вища якість душі (форми) людини є розум. Отже, Бог є розумом, чистим мисленням, предметом якого повинна бути тільки найвища, щонайдосконаліша дійсність, тобто саме мислення. Таким чином, в арістотелевому Бозі знаходить своє втілення ідеал філософа, ідея та зразок теоретичного споглядального мислення.

Арістотель створив свою грандіозну філософську систему в переломну для античного світу епоху. Як наслідок військової експансії Македонії, а згодом і Риму, втратили самостійність грецькі міста-держави – поліси. Разом з полісом політичну самостійність втрачають і його громадяни. Брати участь у народних зборах, засідати в суді, вибирати й бути обраними, стати в ряди або на чолі народного ополчення – функції, що їх мав на увазі Арістотель, позначаючи людину як політичну тварину, втрачаються жителями величезних монархій та імперій. Сучасник Птоломейв, Селевкідів та римських імператорів – істота аполітична, причому не тільки в прямому – стосовно політики – сенсі цього слова. Філософ елліністично-римської епохи втрачає інтерес до проблем світобудови, пізнання буття, до створення всеосяжних світоглядних систем: «чи не все рівно мені, з атомів або гемеомерій, з вогню чи землі матерія Всесвіту? Чи не досить знати сутність добра і зла, міру любові, ненависті, потягу та відрази і, користуючись цим як мірилом, улаштувати своє життя» (*Епіктем*). Вісім з

половиною століть після Арістотеля³² філософи були зайняті пошуком щастя у світі безособових сил і абстрактної соціальності. Не можна заперечувати окремих позитивних результатів цих зусиль, але все ж таки слід визнати, що філософія так і не знайшла того шляху, яким повів людей за примарою вічного щастя пророк з Назарету. Звісно, думка стоїка Епіктета про доцільність пізнання світу являє собою крайній погляд навіть для зорієнтованого на етичну проблематику філософського вчення. Щоб жити в цьому світі, треба знати його закони, хоча б у тій мірі, в якій вони визначають свідоме (тобто с-відома) поведження людини. Тому і скептики, і стоїки, і епікурейці – а саме ці філософські школи визначають лице елліністично-римської **філософії**³³ – з належною уважністю ставилися до фізики, логіки, медицини.

Більше за інших «ученими серед філософів» (Маркс) були **скептики**. Блаженного стану незворушності й безтурботності скептик досягає, утримуючись від суджень³⁴. Справді, не може не турбувати, якщо не сказати – дратувати, ситуація (явно ненормальна з погляду вченого), коли щодо усякої речі (об'єкта пізнання) можна висловити кілька різних і навіть протилежних суджень. Учений догматично обирає одне з них у якості істинного. Скептик доводить, що однаковою мірою істинним може бути визнане кожне з них, а значить претензії вченого на пізнання речі “самої по собі”, якою вона є “насправді”, є не більш, аніж ілюзія. Навіть у тому випадку, коли що-небудь здається фізикам абсолютно достовірним і об'єктивним, скептик готовий відновити рівновагу, запропонувавши інше судження – не менш вірогідне й об'єктивне. «Я буду мати можливість сказати, – формулює кредо скептицизму **Секст Емпірик**, – яким видається мені кожен предмет, але буду примушений... утриматися від суджень щодо того, який він за природою своєю». Скептичний погляд на речі виділяє вчених серед філософів так саме чітко, як і філософів серед учених. Якщо в якості філософа скептик зауважує,

³² Антична філософія має точну “дату смерті” – 529 р., коли Юстиніан, ревний християнин і кесар Римської імперії, своїм указом заборонив викладання язичницької філософії і заклав останню філософську школу в Афінах.

³³ «Неоплатонізм, що скорив античну думку в перші століття нашої ери, був переважно теософією, аніж філософією в сенсі Платона й Арістотеля» (В.Ф.Асмус. Античная философия. – М., 1976. – С.481).

³⁴ Родоначальник скептицизму **Пірон** навіть на суто провокаційне запитання: – «чи живий ти, Пірон?» безтурботно відповідав: «не знаю».

наприклад, що пісок є і м'яким (у цілому) і твердим (у своїх піщинах)³⁵, чим цілком справедливо спростовує догматичне твердження вчених про м'якість (або твердість) піску, то в середовищі філософів, скажімо, мегарської³⁶ школи подібний погляд міг би бути розцінений не інакше як догматичний, оскільки скептик не бере під сумнів і не досліджує буття речі. Адже що є піском – одна, дві, три, сто три піщини? І яка за рахунком піщина робить їхню сукупність піском? Чи є піском те, що він є (пісок), чи кожного разу при доданні або відніманні піщини це інша річ, а достеменність уявлення (поняття і слово “пісок”) привноситься суб'єктом? Скептик не піднімається (або не опускається?) до таких питань; утім цікавими є для філософа пізніші, приписувані *Агринні*, тропи, що в них йдеться вже не стільки про сприйняття речей, скільки про судження стосовно них (наприклад, будь-який доказ базується на недовідних у рамках цього доказу положеннях, але що доведе нам справедливості цих аксіом?).

Головними опонентами скептиків були *стоїки*. Послідовники *Зенона* з Кітіону (не плутати з Зеноном Елейським) вважали, що всі знання приходять до людини через відчуття. Від народження душа людини являє собою чистий аркуш папірису, на якому природа залишає потім свої письмена. Прагнучи нейтралізувати критичні випадки скептиків, стоїки максимально “об'єктивізують”, “усереднюють” істоту, що пізнає. Дійсно, якщо суб'єкт пізнання – нормальна, здорова, твереза людина, яка співвідносить свої відчуття із враженнями подібних до себе людей, то улюблені скептиками аргументи на кшталт того, що, мовляв, здоровій людині мед здається солодким, а хворому жовтяницею – гірким, уже не досягають мети. Тут опоненти скептиків цілком праві. Проте жодна ідеалізація суб'єкта не може допомогти стоїкам подолати принципову обмеженість їх теорії пізнання. Досить влучно скептик *Карнеад* зауважив, що правильне оцінювання розумом чуттєвого сприйняття, яке, на думку його заочного опонента *Хрисиана*, робить судження про речі істинним, відбувається в межах одного лише мислення. Іншими словами, уявлення суб'єкта стосовно уявлення того ж таки (або іншого) суб'єкта помилково приймається за критерій відповідності предмета

³⁵ Сьомий троп Енесидема.

³⁶ Одна з сократичних шкіл. Окрім мегариків, були ще кіренаїки, елідоритрейці та згадувані кініки.

явленню, тобто за суб'єкт – об'єктне відношення.

Стоїки й самі розуміли, що апологія чуттєвого в пізнанні має свої природні межі. Залишаючись у рамках послідовного сенсуалізму, не можна пояснити, чому, наприклад, яблуна запам'ятовується в душі на тому самому місці, де до цього залишила свій відбиток груша, а не накладається на відбиток коня. Щоб утворити поняття “дерево”, душа повинна мати здатність упорядковувати досвід. А це, в свою чергу, робить таку спроможність апріорною, тобто такою, що передує будь-якому досвідові. Стоїки назвали її *логосом*. Логос людини – частка світового Логосу, або Бога. Втім активний, організуючий і рушійний початок не є відокремленою від матерії сутністю і не перебуває поза матеріальним світом. Це радше інший вид матерії, “перемішаний” з інертною та пасивною її частиною. Услід за Гераклітом стоїки думали, що це вогонь. Буттю кожної речі Логос надає смисл і мету – відповідно до встановленого світопорядку. Іскра божественного вогню в людині визначає її роль у цьому світопорядкові. Саме роль, бо «світ – театр, а люди в ньому актори». Це порівняння, що належить Епіктетові (у формулюванні Шекспіра), напрочуд точно передає етичний бік вчення стоїків. Актор не вільний у виборі ролі, але від актора залежить, як він зіграє свою роль. Можна провалити головну роль, а другорядну й епізодичну виконати блискуче. Людині не дано змінити обставини, що ззовні тиснуть на неї, але вона може змінити своє до них ставлення – гідно і мужньо, без зайвої суєти, стогонів і прокльонів зносити незручності зворотів долі.

«Покірних доля веде, тягне норавливого» – стверджував **Клеанф** у своєму “Гімні Зевсу”. *Volentem ducunt fata, nolentem trahunt* – переклали римські стоїки («доля веде охочого, неохочого ж тягне»). Хто вільніший – покірний або непокірливий? Носій розумного Логосу, який усвідомив своє місце у світобудові, або тварина, що була створена за образом і подобою Божою, а згодом повстала проти свого Творця? Не може бути вільною людина, яку “тягнуть”. Істинна свобода – у пізнанні необхідності й слідуванні їй. Слід, втім, підкреслити: якби зовнішні обставини були найближчою причиною поведінки стоїка, то він не набагато б відрізнявся від домашньої худоби, котра, прагнучи уникнути ударів батога, безмовно підкоряється своїй долі³⁷. Справа у тому, що безпосереднім імперативом

стойкої поведінки виступає *обов'язок* – уже не зовнішній, ба внутрішній, нехай навіть і детермінований ззовні регулятор дій і вчинків людини. Етика стоїків – етика обов'язку – якнайкраще відповідала духу римської державності, у рамках якої *fides* і *pietas*³⁸ були головними громадянськими й універсальними людськими чеснотами. Тож римський стоїцизм рівною мірою гідно представлений іменами раба Епіктета й імператора Марка Аврелія, квестора Сенеки й адвоката Цицерона.

Непоследовність філософії стоїків – як матеріалісти вони обожнювали вогонь, а будучи сенсуалістами, припускали раціональне передбачення відчуття в пізнанні та протилежний відчуттю обов'язок в етиці, – була на матеріалістичних засадах подолана у вченні *Епікура*. Епікур стверджував, що відчуття з абсолютною достеменністю повідомляють нам про речі. Істинні навіть видіння безумців і сплячих, а розумові передвизначення суть відбитки в душі, утворені знову-таки завдяки відчуттям. Почуття кажуть нам і про те, що таке “добре” і що таке “погано”: страждання завжди “погане”, втіха ж є благом³⁹. Однак пристрасть до втіхи, що не знаходить належного задоволення – страждання не менше за біль. Тому мудрець повинен вміти контролювати свої бажання. Аби уникнути збурення від зовнішнього впливу, епікуреєць сповідує принцип “Проживи непомітно!” і дорожить дружбою близьких за духом йому людей.

Епікур відродив демокритівський матеріалізм, додавши до нього кілька оригінальних ідей. Атоми, вчив у затінку Саду філософ, падають у порожнечі з однаковою швидкістю доти, доки не зазнають самодіяльного (спонтанного, тобто не детермінованого ззовні) відхилення. Останнє відповідає за зіткнення атомів, їхнє зчеплення й утворення тіл. Визначений у такий спосіб атом як початок буття не потребує більше жодного іншого початку. Позаяк атом відхиляється “коли захоче”, а не коли йому “велить” закон (природи або Бога). Епікуреїці умозаключають і від фізики до етики, знаходячи обґрунтування

³⁷ У Енесидема є свого роду апологія собаки, в якій (апології) скептик кпинить гносеологію та етику стоїцизму.

³⁸ «*Fides* – вірність обов'язку, що становить моральну гарантію виконання законів; *pietas* – побожний обов'язок перед богами, батьківщиною і співгромадянами, який вимагає завжди віддавати перевагу їхнім інтересам, а не своїм» (Г.С.Кнабе. Древний Рим – история и повседневность. – М., 1986., С. 21.)

³⁹ Над входом у сад, де в невеликому будиночку містилася школа Епікура, було написано: «Гість, тобі тут буде добре, тут втіха є вищим благом».

вільної самоволі людини у випадкових відхиленнях атомів, і від етики до фізики, коли з очевидної всякому нестойковій свободи самоволі людини виводять спонтанність як основний принцип світобудови.

Серед великої кількості шкіл античної язичницької філософії епікуреїзм викликав найбільше несприйняття з боку ідеологів християнства, що підкорило західний світ. Причиною тому була і противна християнській доктрині апологія чуттєвої насолоди, й атеїстичне ставлення до богів, котрих Епікур заслав у міжсвітов'є, де вони перебувають у блаженнім бездіяльнім стані, байдужні до людських турбот і благань. Несприйняття епікурейського гедонізму й атеїзму християни пронесли через століття. У XVIII ст., наприклад, у підручнику історії філософії можна було прочитати таке: «Кайн був людиною злою, це відомо: отже, сповідав і вчив епікуреїзму; але кого, коли і як, це ніхто сказати не в змозі».

1.3. Філософія середніх віків

Середні віки – це як безіменний палець на руці, найнадійнішою характеристикою якого буде його розташування між середнім і мізинцем, як дірка від бублика, що повністю ним обумовлена. Це морок і провал. Дев'ять “середніх” віків – від п'ятого після Різдва Христового, коли варвари поховали античну культуру під уламками західної Римської імперії, до епохи Відродження, коли культура давніх греків і римлян відроджується для нового життя, – філософія перебувала в служінні у теологів. Спочатку “служницею теології” (визначення *Іоанна Дамаскіна*) стала філософія Платона, а потім, після знайомства християнського світу з ісламським, внаслідок чого європейці відкрили для себе Арістотеля, і філософія великого Стагірита. Прокрустове ложе релігійної догматики укупі з досить ефективним ідеологічним контролем церкви за станом мізків її чад сильно обмежували кругозір філософствующих християн. На початок XI ст. утворився канон релігійної філософії (*схоластики*), котра була цілком підлеглою, якщо казати про зміст, приматові теології, проте була цілком раціоналістичною у сенсі форми й методів дослідження. Нескінченні схоластичні дебати, що їх вели на найвищому рівні формально-логічної аргументації (наприклад, щодо спроможності Бога створити камінь, котрий Він не зможе підняти), сформували згодом уявлення про схоластику як про безплідне,

пустопорожнє теоретизування. Проте християнська ідеологія, будучи по суті парадигмою наукового дослідження, дала змогу розглянути кілька дійсно принципових проблем, що їх залишили без уваги античні філософи.

Святий *Августин*, в молодості скептик, на тридцять восьмому році життя спіткав диво знаходження віри. Озброївшись абсолютною впевненістю у бутті Божому та Його створінь, експіроніст віднаходить аргумент, здатний обеззброїти будь-якого скептика. Можна і належить сумніватися в показаннях органів чуттів, у доводах розсудку, однак, завжди безсумнівним залишається сам факт сумніву, тобто процес мислення, а відтак, й існування того, хто мислить (тринадцять століть по тому ці міркування повторить Декарт). Підтвердження біблійної концепції творіння Августин знаходить у закономірностях виникнення нового у природі. Миша не може породити слона, а людина і кінь не можуть дати життя кентаврові (як вважали давні греки, що наділяли природу-фюсіс нічим не обмеженою здатністю до творення). У матерії Августин не вбачає зла, адже матерія створена абсолютно благим Богом з нічого, і тому не містить у собі нічого, окрім блага. Джерело зла слід шукати в іншому, oprіч Бога, носіїв вільної самоволі. Але якщо вільна самоволя прирікає людину чинити зло, що може привести людей до щастя? *Любов*. Ця здатність душі набуває в концепції Августина універсального значення⁴⁰ (як для стоїків – закон самозбереження, а для епікурейців – прагнення до втіхи). Любов є способом удосконалювання недосконалого – людини; всякий об'єкт любові у певному розумінні поліпшує людину. Ясно, що любов до Бога є найкоротшим шляхом до досконалості. І навпаки, любов до речей скінченних, якщо вона вимагає більш ніж може дати той або інший об'єкт любові, є причиною заздрості, жадібності, ревнощів, злості й інших душевних розладів, які роблять людину нещасливою.

Святий Августин не розрізняв філософію і теологію. Пізнання створеного наближає до пізнання Творця; божественне осяяння дає змогу розумові побачити вічні й необхідні істини, недоступні відчуттю. Ще виразніше стосовно зв'язку мислимого й божественного висловився п'ять сторіч по тому *Іоанн Скот Ерігена*. Бог є вищою єдністю; світ, отже, існує як поділ цієї основної єдності (субстанція поділяється на безтілесну і тілесну, остання – на одушевлену і неживу і т.д.),

⁴⁰ «А над усім тим – *зодягніть*ся в любов, що вона – союз досконалості» (Кол.3:14).

а мислення слідує цьому закону, утворюючи різного ступеня узагальнення універсалії. Підіймаючись від окремого до загального шаблями абстракції, розум людини сходить до Бога. Протилежний погляд на можливість пізнання Бога сформульований в “*Ареопагітиках*” (приблизно п’ятисотий рік н.е.). Про Бога, каже автор цього анонімного твору, впевнено можна висловитися хіба що в негативному сенсі – нерухомий, нестворений, нематеріальний тощо. Оскільки Бог не є об’єктом пізнання, він непізнаваний. Більше того, як абсолютно необмежене буття Бог не може мислити, бо мислення підкоряється законам, що скеровують його до вічної істини. Але Бог не може бути “підкореним” або “скерованим”. Бог, стверджував *Іоанн Дунс Скот* (XIII ст.), є абсолютно самодіяльною (спонтанною) самоволею, над якою немає нічого, що могло б її детермінувати. Тому Він може мислити – якщо захоче і як захоче. На все воля Божа; ми цілком могли б жити у світі, де наслідок, наприклад, не мав би причини, а вбивство вважалось б за найвищу чесноту, та з милуванням дивитися на мудру гармонію такого варіанта Божественного утвору. Та й самі люди є те, що вони є, зовсім не через те, що в мисленні Бога присутня така собі ідея, яка ззовні детермінує Його самоволлю⁴¹.

Сутності не треба множити без необхідності (“бритва Окама”), і не слід відтак плутати істини одкровення, що не потребують жодного раціонального обґрунтуванні, з науковими (філософськими) істинами, цілком досяжними і без божественного одкровення або осяяння, себто, виходить, без віри. Концепція “*двоїстої істини*” набула поширення в епоху Відродження і допомогла попелющій-філософії звільнитися від принизливого служіння і повернути собі титул цариці наук. *Вільям Окам* боровся за свободу самоволі Бога з позицій номіналізму. Спір *номіналістів* і *реалістів* щодо *універсалій* червоною стрічкою проходить через усе середньовіччя. Ще на початку VI ст. Боецій намагався відповісти на запитання щодо сутності загального, поставлені неоплатоніком Порфірієм: чи існують роди та види, тілесні вони або безтілесні, існують самостійно або в речах? Проте головна дискусія розгорілася п’ять сторіч по тому.

Підстави, що спричинили палкі суперечки, були більш аніж

⁴¹ Краще за інших пророків єдиногобжжя розумів Мухаммед. «О люди, ви потребуєте Аллаха, а Аллах багатий, преславний. Якщо Він побажає, то уведе вас і приведе нове творіння. Це для Аллаха не важко» (35:16-18). «Воістину, Аллах не потребує світів» (29:5).

серйозні. Судіть самі. Те, що перші гріхородники вкусили яблука скаже вам 99 чоловік зі 100, бо це можна побачити на численних полотнах великих майстрів. Але автор книги “Буття” говорить не про яблуко і яблуню, а про дерево і плід. Де і як можна “побачити” дерево і плід? Далі. Якщо ви не реаліст і не визнаєте реальності буття універсальї (“дерево”, “людина”), то вам важко буде пояснити чому Іван, Петро і взагалі будь-хто повинен нести відповідальність за непорядний вчинок Адама та його дружини? Якщо ви номіналіст і в загальному бачите лише ім’я (“поміна” – мн. від “ім’я”), а є й таке ім’я – “Бог”, то як бути з Трійцею? Більш-менш задовільні відповіді на ці запитання дав *Абеляр*; він був поміркованим реалістом (номіналістом) і вважав, що загальне існує реально, але не як річ, а як відношення або властивість.

Крайнім реалістом показав себе *Ансельм Кентерберійський*, втім англійський архієпископ відоміший своїм формулюванням так званого *онтологічного доказу* буття Бога. Доказ цей полягає в тому, що з поняття про Бога, себто з думки про Щось, вище за яке нічого не можна помислити, виводять Його існування як необхідну властивість. Якби Бог не мав предикату існування, Він був би недосконалий, що суперечить поняттю вищої істоти. Отже, Бог існує.

Інакше обґрунтовував існування Бога *Фома Аквінський*. Якщо Ансельм виходив з ідеї абсолютно досконалої істоти, то Аквінат починає з чуттєво сприйнятого світу речей і сходиться до необхідної першопричини їхнього буття (*космологічний доказ*).

1.4. Філософія Відродження

Специфіка ренесансної філософії визначається не скільки тим, що відроджується – а відроджуються, ясна річ, філофсько-етичні й естетичні ідеали античності, скільки тим, що в епоху Відродження відродитися вже не може. По-перше, це античне язичництво, хоча і тут вплив морально-етичних ідей давніх греків і римлян дає змогу впевнено говорити про паганізацію християнського віровчення. Більше за інших запаганити філософією віру Христову вдалося *Еразму Ротердамському*; він навіть назвав своє вчення філософією Христа⁴². Втім доктрина, в якій християнство розуміється як нове, повніше вчення про благо древніх

⁴² А хіба не попереджав апостол Павло: «Стережіться, щоб ніхто вас не звів філософією...» (Кол. 2:8).

(так висловився Пій II, щоправда, ще до того, як став папою), а Сократ фактично прирівнюється до Христа (Еразм), являла собою явно тупикову лінію розвитку етичної думки. Справа у тому, що християнство мало власні ідеали, які перемогли античні в очній боротьбі за душі людей, проте вже давно були поховані католицькою церквою під купою формальної обрядовості й розмиті лицемірством загрузлих у гріху церковників. Під прапором відродження ідеалів первісного християнства Європою прокотилася хвиля Реформації. Її ідеологи, відкидаючи претензії католицького духівництва на керівну роль у духовному житті мирян, сформулювали теорію порятунку, в якій роль культу і різного роду “рятівних діянь” була зведена до нуля. Порятунком – у вірі, в силу «однієї тільки віри» (*Лютер*). Під пером Лютера концепція “двох істин” повертається своїм вістрям проти раціоналістів усіх гатунків і надійно слугує утвердженню непохитності підвалин християнської віри. По-друге, і з філософського погляду зору цей другий момент є головним, не могло відродитися античне уявлення про людину як про мікрокосм, що відбиває в собі макрокосм. Те, що було характерним для античності – гармонія природи і людини, де гармонія визначає споглядальність її (людини) позиції, – є абсолютно нетиповим для культури, у фундамент якої закладене усвідомлення винятковості створеної за образом і подобою Божою істоти, розуміння “винятковості” людини з природи, влада над якою, втім, здійснюється у боротьбі з нею⁴³. Тільки таке уявлення «здатне породити фантастичну активність людини, прагнення пізнати і переробити світ на свій лад»⁴⁴. Однак аби можливість перейшла в дійсність, знадобилися віки (середні), протягом яких схоласти повністю “виробили” проблему Бог – людина “з боку” Бога. У ренесансній культурі акцент переноситься на людину. Тому Відродження називається також епохою гуманізму.

Не останню роль у формуванні гуманістичних ідеалів

⁴³ «І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: “Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю, оволодійте нею, і пануйте...”» (Бут.1:28). «І до Адама сказав Він: “За те, що ти... їв з того дерева... – проклята через тебе земля! Ти в скорботі будеш їсти від неї всі дні свого життя. Тернину й осот вона буде родити тобі, і ти будеш їсти траву польову. У поті свого лица ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий”» (Бут.3:17-19). Зовсім не те в ісламі: «не робіть розладу на землі після улаштування її» (7:54). «Ми не покладаємо на душу нічого, окрім можливого для неї» (6:153).

⁴⁴ Е.А.Фролова. Проблема веры и знания в арабской философии.— М.,1983.— С.113.

відіграли політика й економіка. Не можна не помітити подібності між полісним ладом античної Греції та політичним устроєм Італії початку епохи Відродження. Незалежні міста-республіки — Падуя, Флоренція, Неаполь — домінують на політичній арені Апеннінського півострова. Боротьба міст за політичну незалежність від феодалів знаходила своє відображення в процесі секуляризації, тобто звільненні культурного життя від впливу церкви, яка претендувала на роль духовного лідера суспільства. В економіці революціонізуючий вплив на соціальні відносини справила мануфактура; вона виникла як відповідь на виклик з боку торгівлі, що бурхливо розвивалася. Мануфактура зруйнувала підвалини феодального суспільства — цехову (корпоративну, станову) організацію. Завдяки мануфактурі вчорашній член ремісничого цеху стає вільним художником, а філософствування вже не розглядається як виняткова прерогатива університетської професури⁴⁵.

Отже, в центрі уваги філософів епохи Відродження опиняється особистість, носій ідеї індивідуалізму, внаслідок чого на перший план філософської рефлексії неминуче виходить проблема свободи самоволі людини. Ренесансні мислителі запропонували широкий спектр можливих вирішень цієї проблеми — від тривіального у *Піко делла Мірандоли* (людина має свободу самоволі, бо такою створив її Бог) до єзуїтськи витонченого у *Луї де Моліні*, який замінив напередвизначення передзнанням (Бог не визначає задалегідь дій людини, але знає про них задалегідь⁴⁶).

«Експериментальне» підтвердження наявності у людини вільної самоволі філософи Відродження вбачали в універсальності тілесної організації людини, зокрема, руки (Манетті), у спроможності людини робити безліч видів невідомих природі нових речей (*Леонардо да Вінчі*) і чинити всупереч законові самозбереження (останню здатність *Бернардіно Телезіо* пояснював наявністю у нащадків Адама поряд з розумною ще й вищою душою). Починаючи з Петрарки і Салютатті (їхні праці називалися “Про засоби проти усякої фортуни” і “Про фатум, фортуну і випадок”, відповідно), загальним місцем у міркуваннях

⁴⁵ «Вищі школи, тобто вищі за монастирські та церковні, склалися з двох цехових корпорацій: із сукупності вчителів, що називалася “університас магисторум”, і сукупності учнів — “університас схоляріум”; звідси “університет”». (А.Н. Чаньшев. Курс лекцій по древней и средневековой философии. — М., 1991. — С. 488).

⁴⁶ Мусульманам цю тонкість розтлумачив сам Пророк. За авторитетним свідченням російського релігійного філософа В.С. Соловйова, «такою є Мухаммедова думка щодо напередвизначення, що ґрунтується не на сваволі Бога, ба на Його всезнанні та вседійності, про що багато разів і з особливим наголосом згадується в Корані» (В.С. Соловьев. Магомет. — М., 1991. — С. 38).

авторів відродженських концепцій свободи самоволі стає уявлення про протилежну фатумові **фортуни**. Подібно до схоластів, які розділили істину на одкровення і знання, ренесансисти відокремили від абсолютної зумовленості ті зовнішні людині обставини, що їх вона може побороти і перебороти, і назвали отриману сукупність ім'ям давньоримської богині вдачі і випадку. Таким чином, фортуна визначається як соціальна необхідність, що твориться безліччю активно діючих вільних індивідуальностей. Макіавеллі вважав, що «доля розпоряджається лише половиною наших справ», а Еразм відзначав, що «фортуна любить людей не надто розсудливих, але зате відважних.... А мудрість робить людей боязкими»⁴⁷.

Ще далі шляхом звільнення людини від влади наперед-визначення пішли **Томас Мор** і **Томмазо Кампанелла**. Їхнє трактування громадського життя є суто антиіндивідуалістичним. Фактично вони вважали за можливе підкорити фортуна. Не боротися з нею, не переборювати, а ліквідувати її як носія суб'єктності. Якщо поведінка індивідів скоординована планом, якщо їхні дії підкорені загальній ідеї, то буття будь-якої соціальної сили (фортуни) виявляється неможливим. Загалом кажучи, сучасникам становлення капіталістичного виробництва не треба було надто вже теоретизувати, адже вражаючий своєю ефективністю приклад організації маси людей (мануфактура) був у них перед очима. Не менш очевидною уявлялася їм й головна причина лих і негараздів людства – приватна власність. Тому свідомо організовані особистості настільки стерильні стосовно почуття власника, що для виготовлення нічних горщиків і рабських ланцюгів використовують золото.

Назва острова, на якому Томас Мор оселив своє ідеальне суспільство (Утопія – “місце, якого немає”, “нідея”⁴⁸) стало поширеною метафорою. Першою **утопією** в історії філософської думки був платонівський проект (“Держава”), останньою – комунізм. Цікаво, що неспроможність комуністичної утопії була доведена практикою, себто способом, що його самі комуністи мають за абсолютний критерій істини.

Майже одночасно з оповіданням англійського лорда “Про найкращий устрій держави та про новий острів Утопія...” на іншому кінці Європи, в Італії, **Нікколо Макіавеллі** писав свою знамениту

⁴⁷ Кажуть: якби стонозі довелося обмірковувати кожен її крок – визначати коли та у якій послідовності ставити кінцівки, – вона навряд чи зрушилася б з місця.

⁴⁸ “Нідея” Кампанелли іменувалася “Місто Сонця” і розташовувалася десь в Індійському океані.

антиутопію, хоча автор “Государя” менш за все, зрозуміла річ, думав спростовувати рожеві мріяння свого англійського колеги по цеху гуманістів. Засновник сучасної політології розгріб завали моралізування й умовностей (головним чином, релігійного походження) і показав зі всією очевидністю, що є основою будь-якого людського гуртожитку – інтерес і сила. Інтерес керує силою, а сила покликана відстоювати інтереси. Сила вогню і кам’яної сокири підняла людину над тваринним світом, сила грецької фаланги і римських когорт визначала “природний” поділ людей на варварів і не варварів. Але в середні віки духовна влада церкви обеззброювала будь-яку силу⁴⁹. Макіавеллі реабілітував насильство, проте не будь-яке, а на благо держави. Насильство покликане виправляти, а не руйнувати. Мудрий правитель зобов’язаний за можливістю не віддалятися від добра, але за необхідності не цуратися зла та навіть жорстокості. Тільки государева, тобто загальна мета, виправдовує будь-які засоби.

1.5. Філософія Нового часу

На відміну від ренесансних мислителів, які дивились на античну спадщину не тільки з повагою, а й знизу вгору, “нові” європейці оцінюють античність вже з висоти досягнень більш як тисячолітньої християнської цивілізації, досягнень, що включали в себе на початок “століття геніїв” (XVII н.е.) геліоцентризм, відкриття Нового Світу, кругосвітні подорожі, мануфактурне виробництво, винахід пороху, друкарства, компаса і ще багато чого іншого.

Наукові відкриття *Галілео Галілея* у сфері астрономії і, головним чином, механіки, дали змогу їхньому авторові вперше в історії людської думки сформулювати поняття об’єктивного й не антропоморфного закону природи. Звід законів Природи є книгою Божественного утвору, що її Галілей протиставив, розвиваючи в нових умовах концепцію “двох істин”, книзі Божественного одкровення. У той час як Священне Писання

⁴⁹ Класичний приклад: відлучений від церкви імператор Священної Римської імперії Генріх IV «мусив пішки йти в Каносу (замок, де перебував тоді папа) і стояти босим три дні у воріт замка, аж поки, нарешті, папа Григорій VII не змилостивився...і не зняв відлучення» (А.Н.Чаньшев. Курс лекцій по древней и средневековой философии. – М.,1991. – С. 488).

пристосоване до розуміння навіть неосвічених людей, читати “велику книгу Природи” неможливо без спеціальної підготовки. Читач повинен знати мову математики і вміти кваліфіковано ставити запитання Природі; останнє становить мистецтво експерименту.

Першим мислителем, котрий підняв питання щодо наукового методу на філософську висоту, був **Френсис Бекон**. У здатності людини відчувати і мислити засновник методології обґрунтовано побачив проблему – як суб’єктові слід розпорядитися своїми здібностями? Мислити як велять відчуття, або відчувати як велить думка? «Два шляхи існують і можуть існувати для відшукування істини. Один піднімається від відчуттів і подробиць до найзагальніших аксіом та, йдучи від цих підвалин та їхньої непохитної істинності, обговорює і відкриває середні аксіоми. Цим шляхом і користуються нині. Інший же шлях виводить аксіоми з відчуттів і подробиць, піднімаючись безупинно і поступово, поки нарешті не приходять до найзагальніших аксіом. Це шлях істинний, але досі не випробуваний». Умоглядно-сілогістичному методі схоластів Бекон протиставив свій “новий органон” – **дослідно-індуктивний метод**. У порівнянні з відомою ще Арістотелю індукцією через просте перелічення, істинна індукція вимагає врахування негативних інстанцій, тобто вивчення випадків, які суперечать положенню, що доводиться. Якщо такі не виявляються пасивним спостереженням, їх треба шукати активно, використовуючи експеримент. Втім жоден досвід не допоможе експериментаторові, чий розум не очищений від **ідолів** (примар). Ідоли роду, печери, ринкової площі і театру викривляють та затемнюють дзеркало розуму, покликаного, на думку Бекона, віддзеркалювати речі в їхньому правдивому світлі. Ідоли роду витлумачують природу з “аналогії людини”, змушуючи шукати, наприклад, у природних процесах якісь суб’єктивні цілі. Ідоли печери визначаються особливостями виховання й освіти окремого індивіда. Обмеженість посполитого мислення, що оперує застарілими словами й висловами, створює ідолів ринкової площі, а сліпа віра в авторитети – ідолів театру.

Френсису Бекону не дарма приписують знамениту тезу «знання – сила». Барон Веруламський був настільки переконаний у практичній силі знання, що навіть критерій істини бачив у практичній корисності: «що в дії найбільше корисно, те й у знанні найбільше істинно». У своїй утопії “Нова Атлантида” Бекон описав суспільство, що його ми зараз назвали б

технократичним. Продержавний устрій острова Бенсалаем автор каже зовсім небагато, зате багато і докладно розповідає про головну установу країни, названу ним “Будинок Соломона”. Ця своєрідна “академія наук” керує людським суспільством, що визначило собі за мету «пізнання причин і прихованих сил усіх речей та розширення влади людського роду над природою, аж доки усе не стане для нього можливим».

Дослідження в царині соціальної філософії принесли світову славу і молодшому сучаснику Бекона, *Томасу Гобсу*, з яким барон Веруламський любив вести докладні бесіди під час прогулянок у Горембері. На світогляд Гобса сильно вплинули “Початки” Евкліда. Те, як античний математик побудував цілу науку на підмурку усього лише кількох простих і очевидних аксіом, підштовхнула «систематизатора беконівського матеріалізму» (Маркс) до створення всеосяжної механістичної картини світу, в якій один-єдиний принцип був застосований для дослідження багатьох, зокрема, соціальних явищ.

Аксіоматичним Гобс вважав існування множини тіл та їхній рух. Звідси, насамперед, випливає: тіло, що рухається, є джерелом руху або спокою (коли перериває рух) інших тіл. Простір і час не мають самостійного існування, бо простір – завжди довжина конкретного тіла, а час вочевидь визначається особливостями руху таких тіл, як Сонце і Місяць. Так само не існують й інші безтілесні сутності, зокрема, між іншим, і безтілесний Бог. Коли рухоме тіло впливає на людину, в її мозку виникає відповідний рух, останній поділяється Гобсом на сприйняття, пам’ять і мислення. Подібно вітру, що хвилює поверхню моря, тіло поза нами спричинює певний рух у нашій свідомості. Цей рух може тривати і після того, як вплив припиниться (вітер стихне). Так зі сприйняття Гобс виводить пам’ять. Складніше з мисленням. Механістичне пояснення здатності індивіда довільно розпоряджатися своїми думками – ідеї, мовляв, слідує одна за іншою в мисленні, оскільки вони дотримуються відчуттів, – надто вже вочевидь суперечить емпірично встановленій спроможності людини мислити. Тому Гобс змушений ототожнити мислення не стільки зі сприйняттям і пам’яттю, – здібностями, рівним чином властивими і людині, і тварині, – скільки з мовою, право на виняткове володіння якою відняти у homo sapiens неможливо. Слова людської мови суть мітки, або знаки речей. Подібно до того, як у геометрії точка позначається літерою, лінія – двома, трикутник – трьома і т.д., де літери хоча і вибираються

довільно, послідовність їхнього вживання, однак, адекватно відбиває об'єктивну (у даному випадку геометричну) реальність, так і речення людської мови, тобто зв'язок слів, засновані на зв'язку між подіями, що для них уведені ці знаки (нехай навіть і довільні).

Аксиома, покладена Гобсом у підвалини його соціальної доктрини, визначає людину вкрай егоїстичною, заклопотаною проблемою самозбереження істотою, котра розглядає навколишній світ лише як об'єкт її природного права. **Природне право** суть право кожного й усіх на все, бо «природа створила людей рівними щодо фізичних і розумових здібностей». Отже, природний стан людського суспільства суть війна всіх проти всіх, війна в якій «людина людині – вовк». Якби давні римляни, які придумали цю досить оптимістичну приказку, захотіли аналогічним чином описати взаємини у вовчій зграї, їм довелося б визнати, що вовк вовку – друг, товариш і брат. Через те що вовки, олені, бджоли та інші так звані суспільні тварини тим і відрізняються від людини, що не мають окремого інтересу, який би протистояв суспільному, їхні прагнення «спрямовані до загального блага, що не відрізняється в них від суспільного». Бджолиний рій являє собою, по суті, одну бджолу (Маркс), тоді як сукупність людських індивідів може перебувати в стані анархії, а значить бути, назагал кажучи, нічим певним, а може (на державній стадії розвитку) створити Левіафана – штучне тіло, яке посідає останнє місце у шереху можливих природних тіл (відповідно: фізичні тіла, тіло людини і тіло держави).

Елементом, що конститує тіло держави, є страх індивіда. Страх розумної істоти принципово відрізняється від тваринного страху. Останній виявляється лише за безпосередньої загрози життю і не раніше. Антилопи можуть цілком спокійно пастися в безпосередній близькості від левів зовсім не через те, що тверезо оцінюють можливість хижаків вчинити напад. Небезпека – це хижак, що атакує (тіло, що рухається). Для людини ж лев, наприклад, або інша людина (яка перебуває в природному стані) є знаком небезпеки, і страх виникає кожного разу, як бачать цей знак. Висловлюючись мовою фізики, можна сказати: тварина, що відчуває страх, підкоряється силам близькодії, тимчасом як людина – силам дальності.

Спроможність оперувати знаками (мова) дає змогу людині взаємодіяти з іншими людьми шляхом домовленості, домовляючись (хоча, звісно, «близькодія» – вбити й пограбувати –

не виключається). Держава і є результатом спільної домовленості, або *суспільного договору*, після укладення якого атомізовані індивіди відмовляються від частини своїх природних прав задля досягнення суспільного добра (*respublica* – лат., *commonwealth* – англійськ.).

Залишимо тепер на деякий час туманний Альбіон і відправимося на континент, у Нідерланди, країну, що стала (багато в чому завдяки її “м’якому” ідеологічному кліматові) батьківщиною філософських систем француза Рене Декарта і єврея Баруха Спінози.

Як і Гобса, *Декарта* полонила сувора й штивна краса математики. Однак на відміну від англійського мислителя, який поклав у підґрунтя своєї філософії наукову аксіоматику, Картезій (латинізоване ім’я Декарта) не настільки довіряв аксіомам (і авторитетам). До речей здавалося б простих й очевидних великий математик підходив з філософських позицій, але не дивуючись очевидному, як Арістотель, а сумніваючись. Відтак, сумнів стає відправною точкою і стрижнем картезіанської філософії. Під владою так званого *методичного сумніву* опиняється не тільки все чуттєво сприймане – тут Декарт активно використовує весь арсенал античного скептицизму і вказує на нерозрізненість сприйняття подій у сні і наяву – але й раціонально мислиме. Наприклад, з того, що ми завжди матимемо п’ять, додаючи два до трьох, аж ніяк не впливає, що так є насправді, бо цей факт цілком раціонально можна пояснити всесиллям такого собі диявола-ошуканця, який отримує диявольську насолоду, ошукуючи нас. Автім у безодні сумнівів Декарт знаходить таки стійкий ґрунт. Услід за св. Августином Картезій обґрунтовано визнає безсумнівним сам факт сумніву і, отже, процес мислення. «*Cogito ergo sum*» – я мислю, отже, я існую, – вивів філософ. «Хоча все, як можна припустити, є хибним, необхідно, щоб я, який так думає, сам був чимось. І, помітивши, що істина “я мислю, отже, я існую” настільки міцна, що всі найекстравагантніші гіпотези скептиків не змогли б її похитнути, я вирішив, що можу прийняти її, не гризучись сумнівами, як основний принцип шуканої філософії». Виходить, існування мислячого *Я* не ілюзія і не сон, а безсумнівна реальність. Ця ідея є продуктом *Я*, вона не приходить до людини ззовні вже хоча б тому, що існування будь-чого, окрім мислячого *Я*, наразі досить сумнівне. А ось наступна ідея приходить до людини ззовні. Істота, що сумнівається (мисляче *Я*), є істотою недосконалою, а відтак, скінченною. Вона не може утворити ідею нескінченної, всемогутньої, досконалої істоти.

Водночас, ця ідея, поза сумнівом, присутня в нашій свідомості, оскільки усвідомлення власної недосконалості і скінченності є результатом протиставлення цим якостям ідеї досконалого буття. Безсумнівно також, що причина має бути не менш реальною, ніж наслідок. Отже, об'єктивно причиною ідеї досконалої істоти є реально існуючий Бог. «Під Богом я розумію субстанцію, що, будучи нескінченною, незалежною, всевідаючою, всемогутньою, є причиною мене самого і всього іншого, якщо таке існує». Досконалість Бога виявляється, між іншим, ще й у тому, що, на відміну від гіпотетичного диявола, Бог не може бути ошуканцем. Тож відчуття людиною свого тіла й інших тіл не може бути ілюзією, а спричинене реально існуючими тілами.

Упевнившись в такий спосіб у реальності зовнішнього світу речей, Картезій може, нарешті, приступати до побудови Загальної Математики та відшукування істини.

“Серединне” положення Бога (мисляче *Я* → Бог → зовнішній світ) у ланцюжку міркувань, що з його допомогою долається абсолютний сумнів, не тільки відкриває для людської думки зовнішній людині світ, а й логічно розділяє, причому абсолютно, дві *субстанції* – духовну й матеріальну⁵⁰. Вичерпною ознакою, або ж *атрибутом* першої, є мислення, атрибутом другої – протяглисть. «Думка не може “обмежувати” протяглу річ, а річ – ідею, мисленневий продукт. Вони немов би вільно проникають, пронизують одне одного, в жодному місці не зустрічаючи межі»⁵¹. Думка є думкою, а річ є річчю, й не зійтися їм ніколи, якби не Бог, бо тільки Бог, як щодо цього прекрасно сказано в Корані, «обіймає...усяку річ своїм знанням»⁵². Без такого Бога, який постійно і точно узгоджує світ думки зі світом речей (поняття – із предметом, математичне рівняння – із кривою на папері або реальним фізичним процесом) рішення поставленої Декартом *психофізичної проблеми* неможливе в рамках картезіанства. З особливою гостротою ця проблема постає в ситуації, коли протяглим тілом, що його рухи мають збігатися з рухом думки, стає людське тіло – житло душі, яка ці думки генерує. Духовна субстанція не може впливати на протяглу, відтак, якщо я, приміром, захочу підняти руку, моє бажання не може бути причиною зазначеного руху моєї кінцівки. Сам Декарт не

⁵⁰ Субстанція, за Декартом, є тим, що існує й визначається лише через себе.

⁵¹ Э.В.Ильенков. Диалектическая логика. – М., 1984. – С. 22.

⁵² 7:87. І ще – «Аллах над усім могутній і...все огортає знанням» 65:12.

зважився дійти такого висновку і оселив душу в шишко-подібній залозі, де духовна субстанція якимось чином стикається з протяглою. Картезіанцями, більшими за самого Картезія, показали себе *оказіоналісти*, серед котрих виділяються *Мальбранш* і *Гейлінкс*. Їхнє вирішення психофізичної проблеми відрізняється похвальною послідовністю: висловлює бажання підняти руку людина, але піднімає її з цього приводу⁵³ Бог. Трохи перефразувавши 24 аят 8 сури Корана – «І знайте, що Аллах стоїть між людиною та її серцем» – *оказіоналісти* могли б сказати, що Бог стоїть між думкою людини та її тілом.

Нам залишилося тільки з'ясувати, звідкіля, на думку Декарта, виникають мислинневі продукти в голові людини, що їх узгоджувати зі світом речей Всевишній підрядився по доброті своїй і милосердю. Ми більше не сумніваємось у факті утворення ідей від чуттєвого контакту з речами, бо доведена реальність буття останніх. На підставі цих отриманих ззовні ідей кожна людина спроможна вже самостійно утворювати нові ідеї. Втім якби Бог вирішив виступити гарантом істинності ідей подібного гатунку, то перетворився б на того самого диявола-ошуканця, позаяк почуттєві уявлення розмиті, невизначені, індивідуальні. Абсолютну гарантію істинності мають так звані *уроджені ідеї*, саме вони і є, власно кажучи, ідеями в раціоналістичному сенсі цього слова (на відміну від відображення і фантазії) – «не хибке свідчення людських чуттів і не оманне судження безладної уяви». Ідей такого роду безліч: довжина, фігура, рух, існування, єдність, тривкість, а також їхні співвідношення, наприклад, “якщо $A=B$ і $B=C$, то $A=C$ ”, “з нічого не може виникнути щось”, “сфера обмежена однією поверхнею” тощо.

Не можна сказати, що всі ці істини наявні в мисленні людини від народження. Ми народжуємося, каже Декарт, лише з певним нахилом або певною схильністю до вияву уроджених ідей. Розумову спроможність, за допомогою якої вони виявляються в нашій свідомості, Картезіє називає *інтуїцією*. Інтуїція дає змогу “бачити” ідеї настільки ясно і чітко, що їхня істинність не викликає жодного сумніву навіть у мисленні, захопленому методичним сумнівом. Інтуїтивно пізнана істина започатковує ланцюг міркувань, або *дедукції*, за допомогою якої все необхідне висновується з фактів, відомих з достеменністю. Відмінність

⁵³ Occasio (лат.) – привід.

дедукції від інтуїції полягає в її опосередкованості (тимчасом як інтуїція дає можливість “схоплювати” істину безпосередньо), подібність же обох інтелектуальних спроможностей душі – у цілковитій певності їхніх результатів.

Наступний у славній плеяді великих континентальних раціоналістів нідерландський філософ єврейського походження (як сказали б ідеологи радянського інтернаціоналізму) **Бенедикт Спіноза** також починав, як і Декарт, з геометрії та Бога. Проте Спінозі здавалося нелогічним брати за наріжний камінь усієї конструкції декартово cogito. Якщо картезіанство визнає, що гарантією існування будь-чого виступає все-таки Бог, то чи не краще було б звернутися спершу до ідеї вищої істоти, відправляючись від якої, ми можемо зрештою вивести все наше знання. «Або нічого не існує, – каже Спіноза, – або існує також і істота, абсолютно нескінченна». Думка про абсолютну (актуальну) нескінченність Бога вносить свіжий, “геометрично штивний” струмінь в онтологічний доказ буття Божого, котрий з часів Ансельма відштовхується від Його “досконалості” – поняття із домішкою певної “поетичної метафоричності” (згадаймо аристотелеву характеристику платонівської “причетності”). Інша річ “актуальна нескінченність”. Абсолютно ясно й очевидно, що більше за неї нічого бути не може. Оскільки спінозівський (як і будь-який інший) **раціоналізм** стоїть на тому, що порядок і зв’язок ідей є такими, якими є порядок і зв’язок речей, остільки не може бути більш загальної ідеї, яка б утворювала (включала у себе) ідею Бога. Нескінченна субстанція, «що складається з нескінченних атрибутів, кожний з яких виражає вічну й нескінченну сутність», є, отже, причиною самої себе (*causa sui*). За допомогою досить складних формально-логічних умовиводів Спіноза дійшов висновку про те, що субстанція суцього може бути лише в однині (самоті). Не вдаючись у подробиці, зазначимо, що це незаперечно впливає з “самодостатності” субстанції як такої. Можна припустити існування кількох субстанцій, але не можна без суперечності мислити одночасне й незалежне буття Бога і субстанції. Наприклад, декартівські матеріальна і духовна субстанції (кожна сама по собі, а не їхній зв’язок) не потребують Бога, а це вже гола нісенітниця. Тому Бог і є субстанцією (єдиною). Бог, субстанція, або Природа (*Deus sive Natura*) – говорить

знаменита формула спінозівського *пантеїзму*.

Результатом самообмеження актуально нескінченної істоти виступають потенційно нескінченні речі, або *модуси* субстанції⁵⁴. «Уся природа, – стверджує Спіноза, – становить один індивідуум, частини якого, тобто тіла, змінюються нескінченно багатьма способами без усякої зміни індивідуума в цілому». Чільні властивості субстанції, покликані пояснити головні якісні відмінності одиничних речей, визначаються як *атрибути* субстанції. Атрибути – нескінченне у своєму роді. Число їх нескінченне (у противному разі порушується принцип *causa sui*), однак ми знаємо тільки два з них – протяглість і мислення. Модус субстанції, в котрому наявні (сполучаються) обидва її відомих атрибути, суть людина, або мисляче тіло⁵⁵, а способом його діяння й є мислення. Ідея речі поза мисленням, причому ідея адекватна, являє собою усього лише усвідомлений стан мислячого тіла, за своєю формою тотожного речі поза тілом. *«Ідея того, що є загальним і властивим людському тілу та деяким із зовнішніх тіл, з боку яких тіло людське зазвичай піддається діям, і що однаково міститься як у частині кожного з цих тіл, так і в цілому, буде в душі також адекватною...* Звідси випливає, що душа тим здібніша до багатьох адекватних сприйнять, чим більше загального має її тіло з іншими тілами». Уявімо собі, що мисляче тіло зустрічає достатніх розмірів кулю і робить її об'єктом свого пізнання. За допомогою зору, тобто шляхом приведення частини мислячого тіла у відповідність із формою зовнішньої речі (очне яблуко виконує круговий рух) мислення отримує ідею кола (круга). Дотик, здійснюваний іншою частиною тіла, наприклад, долонею, дає уявлення про площину. Такі ідеї являють собою результат пізнання “через безладний досвід” і характеризуються фрагментарністю істини, що міститься в них; Спіноза називає їх неадекватними. Якщо такого кшталту ідеям надавати універсального значення, вони стають основою

⁵⁴ «Світ одиничних речей – потенційна нескінченність, через те що будь-яка окрема річ буває (і мислиться) якою завгодно сталою або такою, що миттєво руйнується, відносно часу, якою завгодно великою або малою відносно простору» (В.В.Соколов. Европейская философия XV-XVIII веков.– С.343).

⁵⁵ Тому людина являє собою скінченну подобу Бога.

абстрактного знання, що виникає як наслідок некритично сприйнятої словесної інформації⁵⁶. Коли ж, йдучи шляхом ототожнення зовнішньої форми речі з формою тіла, ми досягаємо стану, в якому «це та сама форма, той самий контур»⁵⁷, душа отримує знання речі безпосередньо, а відсутність будь-якого опосередкування знання говорить вже про інтуїцію як спосіб його отримання. Інтуїція, за Спінозою, є третім та вищим родом пізнання. Інтуїтивно людина осягає ідею субстанції, або Бога – ідею актуальної нескінченності і «всю природу як вона реально існує в собі».

Отже, Спіноза встановив, що субстанція може бути тільки одна, тим часом як Декарт наполягав на двох. Єдину можливість, яка ще лишилася для збудування субстанціальної моделі сушого, реалізував продовжувач справи Декарта – Спінози **Готфрід Вільгельм фон Ляйбніц**.

“Раз, два, багато” – лічить дитина, а вустами дитини, як відомо, промовляє істина. “Монізм, дуалізм, плюралізм” – перелічує філософ (“тритоїзм” або “квадроїзм” можливі тільки граматично). Ляйбніц вирішив, що субстанцій мусить бути “багато”. Ляйбніцівські непротяглі безтілесні *монади* являють собою «істинні атоми природи..., елементи речей, а кожна складна субстанція є сукупністю монад». Їх можна порівняти з наділеними самоволею епікурівськими атомами, але такими, що втратили протяглість, і за тієї умови, що серед них не виявиться жодної пари схожих, що вони незалежні й не діють один на одного, проте поводяться відповідно до Божого промислу, або, за визначенням Ляйбніця, відповідно до *наперед визначеної гармонії*. У властивій світові гармонії німецький раціоналіст бачив «новий доказ існування Бога». Бог не є першою причиною у шеругу природних однопорядкових причин, але причиною останньою, що стоїть над ними – достатня основа буття.

Ляйбніц зробив Всевишньому чималу послугу ще й тим, що укорінив на науковому ґрунті проблему *теодицеї*. Це введене Ляйбніцем поняття означає виправдання людиною Бога – виправданням зла, адже з якого дива всемогутня і всеблага істота терпить розмаїття та буяння зла на цьому світі? Автор “Теодицеї” виправдував Творця у такий спосіб: всякий витвір Божий є

⁵⁶ У трьох сліпців запитали: “Що таке слон?”. Той, хто обмацав хобот, заявив, що це змія; той, хто обійняв ноги тварини, порівняв її з колонадою; а той, хто смикнув за хвіст, був найкатегоричніший: слон – це мотузка.

⁵⁷ Э.В.Ильенков. Диалектическая логика. – М., 1984. – С. 46.

необхідно недосконалим, оскільки створити щось подібне собі божество монотеїстичної релігії не може за визначенням. Отже, зло не є чимось субстанціальним, а просто відсутністю досконалості. Всеблагість же Бога полягає в мінімізації негативних наслідків неминучої недосконалості, яка мінімізація позначилася у створенні найкращого з усіх можливих світів. Крім того, обмеженість людини не дає змоги побачити “усю картину”, де зло виступає необхідним елементом буття (лікар, виліковуючи, може й болю завдати, як помітили іще стоїки й надали пізнаній необхідності статусу свободи). Тому зло зникає в міру розширення нашого кругозору, у міру пізнання необхідності. Як виявляється, «усе на краще в нашому найкращому зі світів».

У теорії пізнання Ляйбніц продовжує лінію Спінози на очищення вихідних принципів знання від суб’єктивістської невизначеності, властивій «ясним і виразним» ідеям засновника новоєвропейського раціоналізму. Первинні істини ґрунтуються на логічному законі суперечностей і фактичній тотожності суб’єкта і предиката будь-якого судження. Такі істини Ляйбніц називає істинами розуму, або вічними істинами. Стверджуючи, наприклад, що куля кругла, ми лише експлікуємо ознаку, властиву кулі як такій. Це, звісно, тавтологія, але подібні аналітичні судження мають чудову властивість бути абсолютно істинними. Заперечення істин розуму неминуче призводить до суперечності, тож твердження “куля квадратна” абсолютно хибне, а буття квадратної кулі є абсолютно неможливим. Ляйбніц вважав, «що всякий предикат, необхідне або випадкове, минуле, дійсне або майбутнє включається до поняття суб’єкта». Проте людина не може з поняття, скажімо, “Александр Великий” вивести перемоги македонського царя над Дарієм або Пором. Таке під силу лише Богові – Надсвітловому Розумові, як часто називає Його Ляйбніц. «Тільки вищий розум, від якого ніщо не приховується, здатний чітко зрозуміти всю нескінченність, всі підстави та всі наслідки». Обмежений розум людини, знаходячи підставу у вічних істинах, змушений надалі добудовувати картину світу, використовуючи істини факту; останні отримуються з досвіду і, відтак, потребують верифікації (перевірки). Істини факту – поза компетенцією законів логіки. Заперечення синтетичного судження “куля – мармурова” не призводить до суперечності, адже куля може бути мідною, пухнастою і ще Бог знає якою. Існування мармурової кулі, отже, лише можливе та в цьому сенсі

випадкове.

Класичним вираженням поміркованого раціоналізму Ляйбніца є його славетний вислів із “Нових досвідів про людський розум”: «немає нічого в розумі, чого не було б колись у відчуттях, за винятком самого розуму». Власне Ляйбніцю належить лише дотепна поправка до відомої формули сенсуалізму, винайдені ще Арістотелем. Проте Ляйбніц сперечався не з Арістотелем. Свої “Нові досвіди...” німецький раціоналіст написав, полемізуючи з автором “Досвіду про людське розуміння” англійцем *Джоном Локом*, у творчості якого *сенсуалізм* Бекона і Гобса знайшов своє логічне завершення, а *емпіризм* Берклі та Г'юма – свою теоретичну основу.

У протиставленні емпіризму сенсуалізму ми чітко бачимо справжнє місце Лока в історії новоєвропейської філософії, бо визначається воно зовсім не приналежністю англійського філософа до табору сенсуалістів. Хоча в принциповій суперечці останніх з раціоналістами сам Лок напевно що бачить себе серед прихильників ідеї чуттєвого пізнання, те головне в локівській філософії, що дає змогу розглядати її творця як предтечу не тільки Берклі та Г'юма, але й Канта, ставить автора “Досвіду...” над бійкою. В цьому розумінні він так само далекий від сенсуаліста беконівського карбу, як і від ортодоксального картезіанця.

Це може здатися дивним, проте в часи тріумфу науки – тоді, коли, здавалося б, геній Ньютона дав довгоочікуване пояснення усього, що на землі і що над землею, філософ вважає за необхідне «досліджувати наші спроможності й подумати про те, чи пристосоване наше розуміння або ж ні мати справу з об'єктами, і якщо так, то з якими». «Хоча інші філософи до нього писали про людське пізнання⁵⁸, Лок був першим, хто взявся здійснити повномасштабне дослідження обр'їв і меж людського розуму»⁵⁹. І тут англійський емпірист притримується сугубо філософської позиції – позиції рефлексії,

⁵⁸ Крайній сенсуаліст (класичний приклад – Епікур) ані на мить не сумнівається: душа, що пізнає, – м'який віск, який ідеально підходить для того, аби запам'ятовувати всі особливості об'єкта (хоча цілком можливо, що душа більше нагадує не віск, ба крицю чи граніт). Співець методу Бекон стежить лише за тим, аби печатка була правильно прикладена (прямо і сильно, а не боком і злегка). Декарт в усьому покладається на Бога, який не може бути “ошуканцем” – варто лише людині помислити (не має значення про що та як) Бог узгодить її думки з реальністю, будьте певні.

⁵⁹ S.E.Stumpf. Socrates to Sartre. A History of Philosophy. – N.Y., 1988, P. 264.

зовнішньої щодо процесу пізнання (чудово розуміючи при цьому складнощі завдання, що стоїть перед ним): «Розуміння, подібно до ока, дає нам можливість бачити та сприймати всі інші речі, не сприймаючи самих себе; необхідні майстерність і праця, щоб поставити його на певній відстані і зробити його своїм власним об'єктом».

Об'єкти розуміння суть ідеї. На відміну від платонівських, що спричинюють речі, локівські ідеї спричинені речами поза мисленням. Спосіб спричинення може бути тільки один – досвід, бо не існує ніяких природжених ідей: «мати ідеї і сприймати – одне й те саме»⁶⁰. Досвід Лок поділяє на зовнішній (sensation) і внутрішній (reflection). Перший передує в часі і доставляє матеріал для другого. А priori, сказати б, *externo* розум являє собою білий папір без будь-яких знаків та ідей (*tabula rasa*). У міру надходження ззовні ідей реалізується здатність розуму до рефлексії, до зіставлення простих ідей і утворення з них складних⁶¹. Спроможність нашої свідомості виробляти ідеї пов'язана з наявністю в об'єкті певних якостей. Розділяючи якості на первинні й вторинні, Лок намагається пов'язати ідею з річчю, знання з об'єктом. **Первинні якості** це ті, що реально існують у самих тілах. Такими є довжина, форма, рух (спокій), число і густина (непроникність). **Вторинним якостям** нічого не відповідає в об'єкті: немає солодкості цукру як такої, яка б солодкість могла спричинити в мисленні просту ідею солодкого. «Те, що є солодким, блакитним або теплим в ідеї, те в самих тілах... є тільки певні обсяг, форма, рух незалежних часток». (У дійсності існують лише атоми і порожнеча, як зауважував з цього приводу ще Демокрит.) Отже, носій вторинних якостей виявлений. Аналогічним чином не можуть існувати самі по собі якості первинні. Має бути носій, щось таке, що покладене в основу, “підпірка”, або, у перекладі з латини, субстанція (substantia). Висновок цей є суцільно раціоналістичним, і обґрунтувати ним

⁶⁰ Досвідне походження будь-якого знання Лок обґрунтовує двома способами. По-перше, з негативного боку, демонструючи відсутність багатьох “уроджених ідей” у дітей, психічно хворих і дикунів. По-друге (якщо комусь наведені аргументи здадуться непереконливими), Лок готовий «вказати шлях, яким ми приходимо до будь-якого знання», а цього вже, з позитивного боку, вочевидь «досить для доказу того, що воно не уроджене».

⁶¹ Приклади простих ідей: фігура, рух, спокій, тепло, холод, білий, солодкий, твердий. Приклад утворення складних ідей: три останні прості ідеї утворюють ідею “цукор-рафінад”, а також абстрактну ідею “якість”.

пізнаванність субстанції Лок не може. Тому слово “субстанція” визначається англійським філософом як «невизначене припущення невідомого».

У соціальній філософії Лок виходив зі звичайного для сенсуалізму уявлення про “природний стан”, проте, на відміну від гобсівського *bellum omnium contra omnes*, він єство людини убачає в її власності; до останньої віднесені життя, здоров’я, воля й так звані “володіння” (*possessions*), що їх набувають працею. Але що заважає людям розглядати чужу власність як свою, чому вони не повертаються до природного стану в його гобсівському розумінні? Тільки тому, відповідає Лок, що в природному стані існує певний моральний закон, не завжди, однак, усвідомлюваний атомізованими індивідами. Природний стан є станом хиткої рівноваги, і єдина альтернатива загальній різанині – створення політичного суспільства, в якому права власності будуть надійно захищені не силою, ба вже громадянськими законами. Погодившись на зміну свого стану від природного до громадянського, індивід “добровільно-примусово” розстається з частиною прав, що йому природно належать.

Цілком природно, що філософа, який приділив стільки уваги приватній власності, не може не хвилювати обсяг переданої державі правової власності. Локу вдалося істотно приборкати апетити Левіафана. У “Двох трактатах про врядування” вперше в історії політичної думки була сформульована ідея *поділу влади* на законодавчу (парламент), виконавчу (в особі суду й армії) і федеративну (королівську – для зовнішніх зносин). Крім того, на відміну від Гобса, Лок залишив за громадянами право на повстання – задля повернення (у випадку успіху) несправедливо віднятих у народу прав.

І довго тим люб’язний буде Лок філософії, що в скрутний для неї час торжества наукового (механістичного) світогляду він зміг протиставити гордо зневажливому ньютонівському кредо «Гіпотез (читай – філософій) не вигадую!» проблему меж та обріїв наукового “вигадництва” взагалі. Однак у вирішенні цієї проблеми, у частині, що стосується спроможності людини сприймати якості, властиві об’єктові як такому, автор “Досвіду про людське розуміння” під тиском переважаючих сил здорового глузду і науки, зрештою, здав свої філософські позиції. Але пониклий був прапор філософії підхопив його славний співвітчизник, єпископ англійської церкви *Джордж Берклі*.

Берклі – це Парменіді Зенон сьогодні, могли б сказати сучасники

цього англійського філософа⁶². Подібно до Парменіда, єпископ Клойнський формулює тезу, яка вочевидь суперечить здоровому глуздові — *esse est percipi* (існувати — означає бути сприйнятим). Як і Зенон Елейський, Берклі захищає свою концепцію за допомогою логічних аргументів, що спантеличують його опонентів. Тільки якщо Діоген, опонуючи Зенону, почав ходити перед елейцем, то автор так званого “аргументу Джонсона” не знайшов нічого переконливішого, аніж штурхнути ногою камінь, що лежав на узбіччі — «Я так це спростовую!», вважаючи (мабуть, наслідуючи знаменитому кінікові), що ноги, а не голова суть інструмент вирішення філософських проблем.

Беззастережно поділяючи вихідний принцип локівського емпіризму («мати ідеї і сприймати — одне й те саме»), Берклі зробив рішучий крок там, де зупинився його попередник. Які доводи наводить Лок, обґрунтовуючи приналежність первинних якостей об’єктові як такому? Тільки відчуття суб’єкта. Скажімо, реальність протягності тіла засвідчена сприйняттям її більш ніж одним чуттям (дотик і зір), а також відсутністю розбіжностей подібних до тих, що виникають між людьми при оцінюванні смаку або кольору об’єкта. Але, каже Берклі, «нехай хто-небудь зважить ті аргументи, які вважаються безсумнівно переконливими щодо існування кольорів і смаків лише в душі, і він знайде, що вони з такою самою силою можуть бути доказом того самого щодо протягності, форми та руху». Дійсно, ми не можемо бачити безпосередньо величину тіла (так само як і відстань від нього); наш зір сприймає лише різні види тіла, залежні від положення суб’єкта. Та й класичний троп скептиків “від суб’єкта” мусить “працювати” стосовно розміру анітрохи не гірше, аніж стосовно смаку: одній людині камінь здається великим і близьким, а іншій — маленьким і віддаленим, і хто знайде логічну хибу в цьому міркуванні, нехай кине в мене оцей камінь. Але якщо вважається

⁶² Доводячи тезу “Берклі — Зенон сьогодні”, ще раз покличемо в союзники слугителя муз. Якщо читач не забув пушкінські рядки про Зенона, нехай порівняє їх з байронівською інтерпретацією беркліанства:

*Єпископ Беркли говорил когда-то:
Материя — пустой и праздный бред,
Его система столь замысловата,
Что спорить с ней у мудрых силы нет,
Но и поверить, право, трудно вато
Духовности гранита; я — поэт,
И рад бы убедиться, да не смею,
Что головы «реальной» не имею.*

доведеним, що ідеї смаку ніщо не відповідає в реальності, або, іншими словами, поза духом не існує солодкості, солоності або терпкості як таких, то з тією самою упевненістю слід визнати, що й ідеї протягності ніщо в реальності не відповідає. Якщо немає солодкості, то немає і протягності, тобто протяглого тіла (а інакше прощай логіка і хай живе примітивний “здоровий глузд ні”). Правильно також і зворотне: солодкість і протягність, так звані вторинні й первинні якості, існують лише в сприйнятті і, відтак, не можуть бути розділеними на приналежні і не приналежні самому об’єктові. Таким чином, принцип «існувати — означає бути сприйнятим» набуває у Берклі універсального, загального значення: «насправді об’єкт і відчуття є одним й тим самим, і таким чином, не можуть бути абстрагованими одне від одного».

Отже, існують лише ідеї “в душі”. Дух сприймає себе (*cogito ergo sum*) і тому існує; дух сприймає ідеї (тобто речі), тому «все, що існує, одиничне»; нарешті, жоден дух ніколи і ніде не сприймав матерію, тілесну субстанцію без яких-небудь (первинних або вторинних) якостей. Позбавивши в такий спосіб матерію права на існування, Берклі тією самою зброєю розправляється і з понятійним апаратом сучасної йому науки. Сила і гравітація, наприклад, являють собою усього лише слова, що описують наше відчуття рухів та дій одиничних речей; словом “причина” ми позначаємо послідовність подій, що спостерігається емпірично (послідовність ідей). Зв’язок ідей не припускає відношення причини до наслідку, ба лише мітки або знака до позначуваної ними речі, адже не існує такої речі, що її ми могли б сприйняти як “причину”.

На стрункий і послідовний (дотепер) беркліанський суб’єктивний ідеалізм чатує реальна небезпека виродитися в *соліпсизм*⁶³. Соліпсизм, звісно, по-своєму теж послідовний, проте як філософська концепція не дуже привабливий (не кажучи вже про особливості сприйняття його положень здраво або науково мислячими індивідами). Прагнучи уникнути соліпсистських висновків, єпископ Клойнський, насамперед, вирішує проблему безперервності існування речей — увівши існування останніх у межі сприйняття багатьох духів. «Коли кажуть, що тіла не існують поза духом, то останній слід розуміти не як той або інший одиничний дух, але як усю сукупність духів. Тому з викладених принципів не випливає,

⁶³ Соліпсизм (*solus* — один, *ipse* — сам) — вчення, в котрому безсумнівною реальністю визнається тільки мислячий суб’єкт, а все інше оголошується таким, що існує лише у свідомості суб’єкта.

щоб тіла кожної миті знищувалися і створювалися знову або взагалі зовсім не існували в проміжки часу між нашими сприйняттями їх». Наступна проблема полягає у відшуканні критерію, який дав би змогу відокремити ідеї типу “сонце” від ідей на кшталт “химера”. Позаяк Берклі переконаний, що «відмінність між реальностями і химерами зберігає свою повну силу», тому він змушений постулювати реальність існування ідеї (типу “сонце”), у такий спосіб переводячи свій суб’єктивний ідеалізм на рейки ідеалізму об’єктивного, адже реальність – синонім об’єктивності⁶⁴. «Ясно, що ці ідеї або сприймані мною речі... існують незалежно від моєї душі.... Тож вони повинні існувати в якому-небудь іншому дусі, який воліє, аби вони являлися мені.... З усього цього я висновую, що є дух, який кожної миті викликає в мені всі ті чуттєві враження, що я їх сприймаю. А з розмаїтості, порядку й особливостей їх я роблю висновок, що їхній творець є безмірно мудрим, могутнім і благим».

Бог зазвичай вирішить усі проблеми, крім однієї – власного існування. Приймавши допомогу від Вищої істоти, єпископ Клойнський заклав міну під свою філософську конструкцію: якщо «в духовній субстанції не більше сенсу, ніж у матеріальній субстанції, то перша повинна бути відкинута цілком так само, як і друга». Думка ця сформульована самим Берклі, хоча і вкладає автором “Трьох розмов між Гіласом і Філонусом” у уста опонента беркліанської філософії.

Як бачимо, бути послідовним до кінця і витримати філософський фасон не так-то й просто. Не зміг суб’єктивний ідеаліст Берклі утриматися, як належить правовірному емпірикові, в межах сприйняття і відкрився Богові, котрого не можна ані емпірично сприйняти, ані відчутти. Не зміг свого часу відкараскатися від нав’язливої примари об’єктивності й родоначальник британського емпіризму Лок, який зв’язав світ відчуттів з існуючими поза свідомістю речами за допомогою концепції первинних якостей (“ниточка”, що її легко розірвав Берклі). Тільки шотландець *Девід Гьюм* не спасував ані перед Богом, ані перед матерією і надав емпіризмові найбільш послідовного та закінченого вигляду (через що увійшов в історію філософії як закінчений скептик і агностик).

Насамперед, Гьюм ліквідував залишені його поперед-

⁶⁴ Навіть своє доведення буття Божого англіканський єпископ засновує на реальності існування ідей: «чуттєві речі реально існують; а якщо вони існують реально, вони необхідно сприймаються нескінченим духом; тому нескінченний дух, або Бог існує».

никами “контрабандні лази” і “нитки Аріадни” в огорожі відчуттів, що відокремлює нас від “зовнішнього світу”. Останнє словосполучення взяте у лапки на тій самій підставі, що й перші два – все це метафори. Зовнішніми мисленню – у суворо емпіричному розумінні цього слова – можуть бути лише сприйняття. Сприйняття обмежують сферу, усередині якої борсається думка; вирватися за цю межу їй не під силу. «Відправимо нашу уяву до небес або до найвіддаленіших меж всесвіту; ми ніколи не просунемося ані на крок по той бік самих себе, не зможемо осягти жодного іншого існування, крім тих сприйнять, що з’явилися в межах уяви. Це є світом уяви; у нас немає жодної ідеї, що виникла б за її межами». Лишень нові форми сприйняття описували філософи кожного разу, коли повідомляли про відкриття нового способу, який дає можливість, нарешті, осягнути об’єкт як такий. Порівнюючи уявлення з уявленням, вони наївно вважали, що порівнюють уявлення про об’єкт із самим об’єктом. З іншого боку, більшість посполитих людей (тобто їх здоровий глузд) і зовсім не відрізняє об’єкти від сприйнять. «Відчуття, що проникають через вухо або око, і є, на їхню думку, істинними об’єктами». Насправді, доводить Гьом, існування будь-чого окрім сприйнять, з яких складається пізнавальний досвід людини, є найвищою мірою проблематичним. Тому він пропонує досліджувати даність (сприйняття), а не розмірковувати стосовно того, про що людина не має ані найменшого уявлення. У цьому сенсі принципи задуманої шотландським філософом “науки про людину” цілком відповідали духу найпередовішої науки того часу – відомо ж бо, що, починаючи з Галілея, фізики відмовилися від пошуків “прихованих якостей” і “сутнісних сил” на користь (кількісного) дослідження взаємодії реальних тіл.

Тому Гьом більше переймається причиною нашої впевненості в існуванні зовнішніх і незалежних від мислення об’єктів, аніж проблемою реальності їхнього буття. Упевненість ця ґрунтується на вірі (belief, на відміну від релігійної віри – faith); думати, нібито наші сприйняття пов’язані з речами означає, за Гьомом, робити припущення, яке не має під собою жодних раціональних підстав. Неможливо умозаклучити від завжди дискретних і здатних бути відокремленими одне від одного сприйнять до існування безперервних об’єктів. Однак дискретні сприйняття, у випадку їхньої подібності і пов’язаності, здатні породжувати

в нашій уяві “нейтралізуючу” відмінності ідею постійного та незмінного (самототожного) зовнішнього об’єкта, подібно до того, як з різних смакових сприйнять уява створює ідею не існуючого насправді смаку (Лок), або ж подібно до того, як на підставі різних видів тіла формується ідея величини тіла і відстані до нього (Берклі). Навіть власне **Я** Гьом оголошує ідеєю, що складається з атомарних самовідчуттів. «Коли я намагаюсь ближче підійти до того, що називається “власне **Я**”, завжди натикаюся на те або інше сприйняття – гніву або байдужості, любові або ненависті, страждання або насолоди. **Я** ніколи не зможу побачити “себе” поза сприйняттями».

Отже, припустимо, що Гьом переконав нас змінити на 180 градусів напрямок вектору пізнавальної активності – від “назовні” до “всередину” – і звернутися до дослідження розуму, а не “зовнішнього світу”. Зміст розуму вичерпується наявністю в ньому двох форм сприйняття – вражень та ідей. Ідея – копія враження і поступається їй у яскравості й жвавості, але не більше за це (наприклад, відчуття болю – враження, пам’ять про нього – ідея болю). Не може бути ідей без вражень; відтак, наявність у розумі ідей типу “літаючий кінь” Гьом пояснює розумовою спроможністю компонувати, переміщувати і сполучати матеріал вражень. Однак геть не завжди ідеї зв’язуються у такий довільний спосіб. Власне мислення підкоряється принципові **асоціації** ідей, відповідно до якого ідеї зв’язуються в нашій свідомості. Асоціації за подібністю і суміжністю, а також асоціація причиновості вичерпують способи групування ідей. Остання, на думку Гьюма, являє собою наріжний камінь наукового знання; не дивно, що ідеї шотландського скептика, висловлені ним з приводу проблем причиновості, виявилися найбільш оригінальними і впливовими.

Найближчий попередник Гьюма, Берклі, заперечував наявність діючої причини в речах, однак мав Бога за причину явищ і законів природи. Скепсис же Гьюма захоплює саму ідею причиновості. Емпіричний аналіз засвідчив, що **A і B** сприймаються нами як причина і наслідок, якщо, по-перше, між ними зафіксоване відношення суміжності, по-друге, якщо **A** передує **B** у часі, і, нарешті, по-третє, за наявності постійного поєднання **A і B**, завдяки якому ми завжди бачимо **A**, супроводжуване **B**. Хоча ці відносини і спостерігаються у досвіді, до статусу причини вони явно не дотягують. Здоровий глузд підказує, що між **A** та **B** повинен бути необхідний зв’язок, котрого ані суміжність, ані попередність у часі

жодним чином не припускають (“після того не означає з причини того” – з цією максимом ми вже зустрічалися раніше). І цей зв’язок (асоціацію) ми домислюємо, причому настільки часто, що вона стає звичкою (*habit of association*). У самому об’єкті немає нічого, що містило б у собі існування чого-небудь іншого. Через це абсолютно недоказовим є принцип, згідно з яким все існуюче повинно мати причину існування. Існування як особливий предикат узагалі не може бути відокремлений від речі: ідея існування, приєднана до ідеї якого-небудь об’єкта, нічого до неї не додає. Своєю оцінкою “ідеї існування” Гьом руйнує підмурок улюбленого теологами і філософами онтологічного доказу буття Бога. Не витримує атаки гьомівського скептицизму й космологічний доказ, заснований на уявленні про необхідну першопричину сушого. Якщо тільки за допомогою досвіду ми можемо висувати існування одного об’єкта з іншого, то де, скажіть, та людина, чий досвід містив би у собі Бога і Всесвіт? І “причина”, і “наслідок” у даному випадку лежать абсолютно поза досяжністю людського досвіду.

1.6. Філософія Просвітництва

У той час як на Британських островах передові філософи дружно протистояли експансії наукового світосприйняття, на континентальному ґрунті, головним чином у Франції, паростки науки, дбайливо викохані умами діячів Просвітництва, дали буйні натурфілософські сходи. Філософствувати, стоячи на плечах гігантів науки – все рівно що розробляти золоту жилу: філософські відкриття йдуть одне за одним. Говорить, скажімо, Ньютон про інший, аніж механічний, принцип дії тяжіння, і відразу ж *Вольтер* глибокодумно зауважує, що, мовляв, «матерія має набагато більше властивостей, аніж ті, котрі нам відомі»⁶⁵. Осмислюючи результати бурхливо прогресуючої хімії і біології, *Ламетрі* проникливо розмірковує про природу: «сховані в її лоні причини створили все на світі, хоча і невідомим нам способом.... Вона творить мільйони людей з набагато більшою легкістю...аніж годинникар – най-

⁶⁵ Через півтора століття, аналогічним чином узагальнюючи новітні досягнення науки, вождь світового пролетаріату напише фразу, що її згодом багаторазово розтиражують стінами кабінетів фізики в школах і ВНЗ Країни Рад: «Електрон так само невичерпний, як і атом, природа нескінченна».

складніший годинник. Її могутність виявляється у створенні як найнікчемнішої комахи, так і самої гордої людини»⁶⁶. *Дідро* конкретизує уявлення про творчу потенцію природи, замінюючи механічний атом древніх, як “елемент” матерії органічною молекулою, чим відкриває шлюзи потокові натурфілософської фантазії: завдяки «властивим молекулам глухої чутливості і різниці в структурі вони починають рухатися, потрапляють у різноманітні сполучення, поки кожна з них не знайде найбільш підходяще положення для своєї фігури», внаслідок чого система «різних органічних молекул утворює ту або іншу живу істоту». І так далі, і тому подібне. Найповніше такого гатунку міркування про суще викладено в “Системі природи” Гольбаха.

Не менш наївною виглядає й соціальна філософія французьких матеріалістів, наприклад, географічний детермінізм *Монтеск’є*: «Малодушність народів спекотного клімату майже завжди призводила до рабства, тимчасом як мужність народів холодного клімату зберігало за ними волю.... У країнах родючих найчастіше зустрічається правління одного», а безплідність ґрунту «робить людей винахідливими, помірними, загартованими в праці, мужніми, здатними до війни».

Гріх натурфілософії перед філософією – в забутті власне філософського предмета дослідження, яким предметом є мислення. У французів «на словах стверджується, що все рухається, все змінюється, все розвивається, а логіка при цьому залишається розсудочною, тією ж самою, за допомогою якої Зенон Елейський доводив неможливість руху»⁶⁷. Нове вино влили в старі міхи. І міхи прорвалися, і вино вилилося...

Оцінити успіхи суто просвітницької діяльності французьких мислителів непросто. Освіта мас підготувала Французьку революцію, спектр оцінок якої – від Великої до кривавої. Просвітництво сильних світу цього (багато просвітителів перебували при дворах європейських монархів і були завсід-

⁶⁶ Щодо того, наскільки змістовним є цей пасаж, можна судити, порівнявши його з біблійним текстом: «Він той, Хто сидить понад кругом землі, а мешканці її – немов сарана. Він небо простяг, мов тканину тонку, і розтягнув Він його, мов намет на мешкання. Він Той, Хто князів обертає в ніщо, робить суддів землі за марноту...» (Іс.40:22-23). Так і хочеться запитати Ламетрі (услід за пророком Ісаєю, 40:21): «Хіба ви не знаєте, чи ви не чули, чи вам не сповіщено здавна було, чи ви не зрозуміли підвалин землі?» – Deus sive Natura!

⁶⁷ С.Н.Мареев. История западноевропейской философии.—М.,1993. — С. 69.

никами аристократичних салонів) принесло результат, порівняний хіба що з ефектом впливу гороху на стінку⁶⁸.

Не набагато успішнішою була й титанічна боротьба з релігією та церквою. Провалилася спроба впровадження якобінським Конвентом дійсного “культу верховної істоти”. Головний антиклерикал Франції Вольтер стверджував, що через сто років після нього християнство буде зметене з лиця землі і піде в історію, але за іронією долі усього лише через п’ятдесят років після смерті цього гробаря християнства «Женевське біблійне товариство розпочало друкування Біблії на його (Вольтера) власному друкарському верстаті в його будинку. Яка посмішка історії!»⁶⁹.

Безсумнівно, найяскравішою зіркою плеяди французьких просвітителів був *Жан-Жак Руссо*. Творчість цього, за визначенням Канта, “Ньютона світу моралі” справила істотний вплив на соціальну філософію і практику.

Принципи людського співіснування, у котрому люди, які підкоряються владі (законам), не втрачають, водночас, свободи, Руссо описує у своїй головній праці “Про суспільний договір”. Починає він традиційно – з природного стану індивіда. Щастя природного стану людини полягає в його незалежності, і як наслідок – у рівності із собі подібними. Утрата незалежності є змушеним кроком, продиктованим самозбереженням: «рід людський загинув би, якщо б не змінив спосіб існування». Проте відчуження незалежності на користь деспотичної влади повертає в остаточному підсумку до вихідної точки, бо «окремі особи знову стають рівними» в тому розумінні, що перед особою деспота «вони суть ніщо». Повстання проти деспотичної влади (у випадку його

⁶⁸ Непробивність цієї стіни (в особі Катерини II) наші предки пізнали на власному досвіді:

*«Madame, при вас на диво,
порядок расцветет, -
Писали ей учтиво
Вольтер и Дидерот.
Лишь надобно народу,
которому вы мать,
Скорее дать свободу,
Скорей свободу дать».*
*«Messieurs, - им возразила
Она, - vous me comblez», -
И тот час прикрепил
Украинцев к земле.
(А.Толстой)*

⁶⁹ Дж.Макдауэлл. Неоспоримые свидетельства.— М., 1993.— С.11.

успіху) повертає людям первісну рівність і природну незалежність⁷⁰. Щоб уникнути цього обертання у хибному колі, Руссо пропонує як альтернативу свій варіант суспільного договору.

Умови соціального контракту є такими, що призводять «до повного відчуження кожного члена з усіма його правами на користь усієї громади». Адресат відчуження – громада – позначає відмінність республіки («усяка держава, керована законом») від деспотії. Позаяк немає жодного учасника, стосовно якого інші «не здобувають того самого права, яким вони йому поступаються щодо себе, то кожний знову здобуває усе, що він втрачає». Громада, сукупність громадян, або народ є сувереном, на користь якого тільки й можливе відчуження прав індивідів. Його самоволя – *спільна самоволя*. Його закони несуть свободу, бо спрямовані вони на спільне (а відтак, приналежне кожному членові громади) благо. А коли хто стане проти спільної самоволі, «його примусять до прийняття свободи». У цьому парадоксальному, на перший погляд, твердженні немає ніякої суперечності, оскільки Руссо розрізняє “спільну самоволю” і “самоволю всіх”. Французький мислитель був першим, хто зрозумів, що істинно всезагальне не завжди є загальним для всіх. Цілком можливо, зазначає Руссо, що під впливом минулих чинників частина суспільства (може так бути, що навіть велика) тимчасово не розуміє шляхів досягнень власної свободи і щастя. В цьому випадку до щастя заганяють залізною рукою. Останнє зазвичай являє собою екстремістську інтерпретацію руссоїзму нетерплячими погоничами “шкапи історії”, проте справедливості заради слід визнати, що поділ “спільної самоволі” і “самоволі всіх” об’єктивно дає для цього вагомий привід. «Видатні державні керівники В’єтнаму, Гвінеї, Сенегалу і т.д. визнавали, що їхній шлях у політику надихався читанням праць Руссо. І хіба Фідель Кастро не заявив французькому журналістові, що Жан-Жак Руссо був його вчителем і що, борючись проти режиму Батисти, він носив із собою книгу “Про суспільний договір”?»⁷¹. І чи не перевертався в труні Руссо кожного разу, коли черговий “видатний діяч”, задумавши привести свій народ до щастя, відкривав книгу “Про суспільний договір”?

⁷⁰ Ці думки висловлено в “Міркуваннях стосовно походження і підстав нерівності між людьми”, які передують праці “Про суспільний договір”.

⁷¹ Б. Ганьбен. Цит. за: В.Н.Кузнецов, Б.В.Мееровский, А.Ф.Грязнов. Западноевропейская философия XVIII века. – М., 1986. – С. 234.

Розділ 2. Велика кантівська революція

Якщо українське слово “переворот” перекласти французькою, буде “revolution”, звідси “революція”. Проте переворот і революція – не одне й те саме. Одна річ назвати захоплення влади російськими більшовиками в 1917 році переворотом, інша – (Великою Жовтневою) революцією. Революція тим і відрізняється від перевороту, що наслідки її неповоротні і “перевернути” ситуацію назад (як у Росії) вже неможливо (як у Франції).

Кантівська революція спричинила у філософії саме такі неповоротні зміни⁷². «Незалежно від того, чи вдалося Канту виконати завдання, поставлені ним перед критичною філософією, його досягнення грандіозні й неминущі. Навіть його помилки геніальні та важливіші для філософії, аніж досягнення багатьох інших філософів. Приймати або не приймати загалом кантівську філософію досі залишається питанням, але безсумнівним є те, що філософствувати сьогодні, не беручи до уваги його погляди, абсолютно неможливо»⁷³. Сказане слід, насамперед, віднести до проблеми взаємин науки і філософії. Кантівська критика назавжди пообрубувала корені спроб створення різного роду Загальних Математик, Універсальних Мов та інших способів “знаучування” філософії на моністичний манер, що їх чимало пропонувалося тими філософами, для яких наука (і математика передусім) була ідеалом і зразком мислення. «Кант поставив завдання показати, і переважно він це завдання виконав, що метафізика як штивна наука неможлива»⁷⁴. Але з не меншою силою і переконливістю Кант показав приреченість спроб натуралістів, що філософствують, “закрити” філософію за допомогою процедур верифікації, фальсифікації, синтаксичного аналізу мови або інших науково обумовлених методик, покликаних елімінувати вічні філософські проблеми.

⁷² У радянській літературі внесок Канта у вирішення різних філософських проблем зазвичай оцінюється як переворот. Наприклад: «Відкриття Канта, яким стверджувалося, що конфлікт розуму є необхідним і його жодним чином не можна обминути, означало цілковитий *переворот*» (В.Ф.Асмус. Иммануил Кант. – М., 1973. – С. 258). Або: «Маємо повний *переворот* у поглядах на предмет логіки як науки про мислення» (Э.В.Ильенков. Диалектическая логика. – М., 1984. – С. 66.)

⁷³ S.E.Stumpf. Socrates to Sartre, p.319.

⁷⁴ С.Н.Мареев. История западноевропейской философии. – М. – С. 72.

Будь-якому «положенню чистого і трансцендентального розуму бракує нескінченно багато до того, аби бути настільки ж очевидними (як зазвичай уперто висловлюються) як положення *двічі по два чотири!*». Через це щоразу як філософи починають задихатися під шкаралупою чергового догматизму або стигнути від протягу якого-небудь новомодного скептицизму, вони з відчайдушним криком “Назад до Канта!” поспішають припасти до життєдайного джерела широї філософії.

Кант не був пророком, на котрого якимось раз зійшло одкровення. Кант був ученим, коли в його голові пролунали перші залпи прийдешньої революції в способі мислення. Приголомшливого впливу на кантівське наукове світо-розуміння справив скепсис Гьюма. Як зізнавався згодом сам великий революціонер: «Вказівка Девіда Гьюма була саме тим, що вперше – багато років тому – перервало мою догматичну дрімоту і дало моїм пошукам у царині спекулятивної філософії абсолютно інший напрям»⁷⁵.

У стосунках представників двох панівних напрямів європейської філософії XVII-XVIII ст. – раціоналізму й емпіризму – Кант побачив боротьбу між догматизмом і скептицизмом. І хоча поділ філософів на догматиків і скептиків не збігається цілком з поділом на раціоналістів і емпіриків (нагадаю, що ультраскептичної позиції притримувався свого часу засновник раціоналізму Декарт, а скептицизм Гьюма капітулював перед раціональністю математики), саме раціоналізм у його ляйбніціянсько-вольфівському⁷⁶ варіанті, схарактеризований Кантом як «гнилий догматизм», став першою жертвою фундаментального кантівського відкриття, яке його автор вважав засадничим для всієї філософії. Професор логіки і метафізики Кенігсберзького університету відкрив існування *синтетичних апіорних суджень*.

Як відомо, судженням є поєднання суб'єкта (*S*) і предиката (*P*). Якщо предикат мислиться як частина змісту його суб'єкта, тобто, якщо *P* є функцією *S* ($P=P(S)$), то судження $S+P(S)$ є судженням *аналітичним*, наприклад, “куля – кругла”,

⁷⁵ Традиційно Канта поділяють на “докритичного” і “критичного”. Перший є автором наукових праць: “Думки про істинну оцінку живих сил”, “Нова теорія руху та спокою”, “Загальна природна історія та теорія неба”. Другий – творець монументальних філософських праць: “Критика чистого розуму”, “Критика практичного розуму” і “Критика спроможності судження”.

⁷⁶ Х. Вольф – популяризатор ляйбніціянства, за визначенням Канта – найзначніший з усіх догматичних філософів.

“усі тіла є протяглими”. Такі судження (покладені Ляйбніцем в основу логіки) розвивають форму ($S+P(S)$), але не змінюють змісту (S). Змістовно нове з’являється у судженні, де P не є функцією S . У цьому випадку відбувається синтез змісту $S+P$, яка сума не зводиться до S , через те що $P \neq P(S)$. Наприклад, стверджуючи, що “троянда є червоною”, ми не висновуємо предикат “червона” із суб’єкта “троянда” (адже троянда може бути і білою, на відміну від кулі, котра не може бути квадратною), а приєднуємо предикат до суб’єкта. Основа такого синтезу – досвід, тому $S+P$ є синтетичним судженням *a posteriori* (“з наступного”, тобто після досвіду та залежно від нього). Цьому твердженню можна надати загальнегативної форми: синтез *a priori* (“з попереднього”, тобто до досвіду та незалежно від нього) неможливий. Звідси емпірик може, зокрема, дійти висновку: судження математики (на їх апріорний характер не зазіхав навіть Гьом) є судженнями аналітичними, яким викличе почуття глибокого задоволення в душі раціоналіста. Ось на цю багатозначну “змичку” раціоналізму та емпіризму Кант націлює вогонь своєї критики й одним геніально влучним пострілом убиває обох зайців.

У найпростішому судженні геометрії «пряма лінія є найкоротшою з усіх ліній між двома точками» кількісну ознаку найкоротшої лінії неможливо, стверджує Кант, аналітично висувати з якісного поняття прямої лінії. Така ознака може бути тільки доданою, синтезованою з ознакою, що її мислять в понятті прямої лінії. Аналогічні міркування приводять до висновку, що й елементарні судження арифметики, наприклад, “ $7+5=12$ ” мають явно виражений синтетичний характер: ані в понятті сімки, ані в понятті п’ятірки не міститься безпосереднє поняття їхньої суми та її чисельного значення. Таким чином, в основі геометрії та арифметики лежать судження синтетичні за своїм походженням і аподиктичні (тобто загальні й необхідні), якщо мати на увазі їхнє теперішнє і майбутнє.

Вважалося, начебто аподиктичність однозначно свідчить про апріорність математики (математики, насамперед, а потім і природознавства). «Теза всякого справжнього ідеаліста, від елеатської школи до єпископа Берклі, – пише Кант, відповідаючи рецензентові, який убачив у трансцендентальній філософії систему вищого ідеалізму, – міститься в такій формулі: *усяке пізнання, що виходить з*

чуттів і досвіду, є однією лише видимістю, а істина – тільки в ідеях чистого розсудку і розуму» Уже з'ясування синтетичного характеру математичного знання дає всі підстави заявити: *«усяке пізнання речей з одного лише чистого розсудку або чистого розуму є однією лише видимістю, а істина – тільки в досвіді»*, оскільки іншого, окрім досвідного, способу додати що-небудь до змісту нашого знання ми не маємо (якщо, звісно, не реанімувати богословсько-догматичне “світло Божественного одкровення”). «Та хоча все наше знання починається з досвідом, – застерігає від поспішних висновків у дусі радикального емпіризму Кант, – це не означає, що воно все походить *від* досвіду». Іншими словами, апіорним синтетичне судження робить незалежність від усякого можливого майбутнього досвіду. Над будь-яким синтетичним судженням а posteriori (на кшталт “всі лебеді – білі”) завжди висить дамоклів меч спростування з боку майбутнього досвіду; всяке синтетичне судження а priori (на кшталт “кути при основі рівнобедреного трикутника є рівними”) абсолютно невразливе, скільки б нових рівнобедрених трикутників не потрапляло до поля нашого досвіду⁷⁷. Але оскільки попередній досвід ні в чому не кращий за майбутній, остільки причини всезагальності та необхідності (у даному випадку математичного) знання слід шукати не у сфері емпірії, а в «розумовій спроможності взагалі стосовно всіх знань, до яких він (розум) може прагнути *незалежно від усякого досвіду*». Інакше кажучи, відповісти на головне запитання: **«Яким чином можливі синтетичні судження апіорі?»** може лише дослідження саме пізнавальної спроможності душі, або, за Кантом, *критика чистого розуму*. «Спроба змінити дотеперішній метод метафізики, а саме вчинити в ній цілковиту революцію ... і є справою цієї критики чистого спекулятивного розуму».

⁷⁷ Про можливість спростування синтетичних апіорних суджень дуже точно висловився чеховський В.Семи-Булатов у “Листі до ученого сусіда”: «Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда» (іншими словами, тому що “це” суперечить законові). Цікаво, що, показавши себе вірним кантіанцем, відставний урядник тут таки, наступним реченням, декларує вкрай екстремістський (озброєний “бритвою Окама”) емпіризм: «Как Вы могли видеть на солнце пятна, если на солнце нельзя глядеть простыми человеческими глазами, и для чего на нем пятна, если и без них можно обойтись?» (А.П. Чехов. Соб. соч. в 8-ми т. – Т.1. – С. 186).

2.1. Трансцендентальна естетика – вчення про чуттєвість

Усю чорнову роботу з очищення розуму від емпіричного “брудю” спроможний виконати сам досвід. У статусі “усякого можливого майбутнього” він “розчиняє” внесок минулого досвіду (з якого починається пізнання) до яких завгодно малих концентрацій⁷⁸. Але все-таки крапля апостеріорного дьогтю псує діжку апіорного меду. «Тож надалі ми будемо розуміти під апіорними знаннями ті, що є **цілковито** незалежні від усякого, а не лише від того чи іншого досвіду».

Отже, проблему “тонкого очищення” розуму можна сформулювати так: жоден досвід не може дати загального і необхідного знання, проте виникнення такого знання самого по собі, тобто поза досвідом, є неможливим. За два тисячоріччя до Канта подібну задачу, тільки онтологічну, розв’язав Арістотель, визначивши форму як сутність речі, а матерію як безумовно необхідний, але все-таки неістотний субстрат. Аналогічним чином (тільки в гносеології) вчинив і Кант, виділивши в знанні «два дуже неоднорідні елементи, а саме **матерію** пізнання – з чуттів, і певну **форму** для впорядкування її – з внутрішнього джерела чистого споглядання і мислення». Предметом трансцендентальної естетики є чисте споглядання (а не мислення). Ним і займемося.

«Діяння предмета на здатність уявлення, оскільки ми зазнаємо його, предмета, впливу, є **відчуття**. Те споглядання, що належить до предмета через відчуття, називається емпіричним. Невизначений предмет емпіричного споглядання зветься **явищем**». Останнє є матерією чуттєвості, що наповнює її апіорні форми. Ізолювавши чуттєвість «так, щоб не лишилося нічого, крім емпіричного споглядання», Кант відділяє «ще від нього все, що належить до відчуття, аби не зосталося нічого,

⁷⁸ Нехай після дослідження n лебедів і n рівнобедрених трикутників ми переконалися, що всі n лебедів білі, а кути при основі всіх n трикутників рівні. Таким чином, імовірність істинності суджень “лебідь – білий” і “кути – рівні” стосовно минулого досвіду $P=n/n=1$. Кожен новий рівнобедрений трикутник, з яким ми зустрічаємося в майбутньому досвіді, рівним чином збільшує

чисельник і знаменник $P=(n+1)/(n+2)$, $(n+2)/(n+2)$,..., і $\lim_{n \rightarrow \infty} P_{np} = 1$ тимчасом як кожен не білий лебідь потрапляє тільки в знаменник, і, отже, $\lim_{n \rightarrow \infty} P_{\text{лбд}} = 0$

окрім чистого споглядання та чистої форми явищ, єдине, що чуттєвість може достарчити а ргіогі. Це дослідження виявить, що існують дві чисті форми чуттєвого споглядання як принципи апріорного знання, а саме: простір і час».

Простір – зовнішня апріорна форма чуттєвості, або **чуттєвої інтуїції** – уможлиблює існування апріорних синтетичних суджень у геометрії. Я генерую простір від себе назовні, проводячи в уяві пряму лінію, спрямовану в нескінченність цілком так само, як пряме у нескінченності мій погляд. Відстань до обраної точки в ідеальному просторі уяви буде найкоротшою, якщо рухатися до неї по прямій, оскільки усяке відхилення означає вибір іншого об'єкта споглядання, а переривання споглядання обраної точки має своїм граничним випадком переведення споглядання на інший об'єкт взагалі і, отже, неможливість потрапити в “пункт призначення” взагалі.

Час, що його Кант визначає як внутрішню апріорну форму чуттєвості (чуттєвої інтуїції), є спогляданням душею її внутрішніх станів. Висловлюючись образно, можна сказати: якщо око генерує простір, то серце відлічує час. Тому «час назовні, так само, як простір усередині нас, споглядатися не може»⁷⁹. Завдяки суб'єктивній ідеальності часу можливі синтетичні апріорні судження в арифметиці⁸⁰. Відтак, число є «уявленням, що охоплює послідовне додавання одиниці до одиниці (однорідної). Число, таким чином, є не що інше як єдність синтезу розмаїття

⁷⁹ Той факт, що людина не може, усупереч широко відомій моральній рекомендації, “заглянути в себе”, породжує проблему єдності суб'єкта пізнання. Синтез чуттєво сприйманого розмаїття можливий лише в тому випадку, якщо сприймає, запам'ятовує, використовує форми чуттєвої інтуїції (і, як ми побачимо надалі, категорії) той самий суб'єкт. Але за допомогою апріорної форми зовнішнього споглядання можлива лише емпірично спостережувана єдність (у часі) тіла людини у шеругу інших тіл – предметів досвіду. Єдність же cogito (я мислю) не можна апрегндувати за допомогою чуттєвості. Тому єдність самосвідомості, що вона відпочатково та споконвічно організує досвід, Кант називає «чистою аперцепцією, для відрізнєння від емпіричної». Трансцендентальна єдність аперцепції позначає можливість апріорного пізнання, отримованого з цієї єдності.

⁸⁰ Емпіричний час, котрий люди пов'язують (зокрема) з рухом небесних світил, не може бути підставою істинності суджень арифметики. Ше Гобс справедливо помітив: «Хоча людина дотепер постійно спостерігала, що день і ніч чергуються, вона, одначе, не може висувати звідси, що вони чергувалися так завжди або ж будуть чергуватися в такий самий спосіб повік». Визнати ж, що 7+5 колись не дорівнювало 12, або, ше гірше за це, колись не буде дорівнюватиме 12, всуціль неможливо.

однорідного споглядання взагалі, [що виникає] через те, що я створюю сам час у апрегензії споглядання».

Отже, синтез однорідного розмаїття уявлення об'єктів математики здійснюється в рамках апріорних форм чистого споглядання – простору і часу. Синтез же різнорідного розмаїття уявлень, що їх отримують у досвіді, здійснює вже розсудок. Тож про можливість апріорних синтетичних суджень у природознавстві йдеться вже у трансцендентальній аналітиці.

2.2. Трансцендентальна аналітика – вчення про розсудок

Нерідко чуєш, буває, що у всякій науці тим більше науки, чим більше в ній математики⁸¹. Про це незаперечно, здавалося б, свідчить історія: вже Галілей, з ім'ям якого Кант пов'яже революцію в природознавстві, казав, що воліє мати єдиний кількісний закон природи замість всіх істин метафізики; а сер Ісаак Ньютон презентував публіці свою епохальну працю не інакше як “Математичні початки натуральної філософії”. Про сучасну науку годі й говорити – вона наскрізь математизована.

Безумовно, віддаючи належне математиці – «цієї гордості людського розуму» – Кант утім досить скептично (і з відчутною іронією) оцінює претензії “геометрів” на провідну роль у пізнанні природи. «Великий успіх розуму, завдячений математиці, природним чином викликає припущення, що як не сама вона, то принаймні її метод досягне успіху також і поза цариною величин... Крім того, майстрам математичного мистецтва, як видається, не бракує цієї впевненості в собі, а поспільству – великих сподівань на їхню вправність, аби тільки вони взялися за це. Отож нам дуже залежить на тім, аби довідатися, – каже Кант, – чи метод досягнення аподиктичної достеменності, названий у згаданій науці математичним, є однаковим з тим, котрим у філософії⁸² прагнуть досягти тієї

⁸¹ Не завжди, щоправда, з посиланням на Канта, якому і належить ця думка.

⁸² Стосовно кантівських термінів “природознавство”, “філософія”, “метафізика”. Відповідаючи на запитання про місце емпіричної психології, «що завжди вимагала собі місця в метафізиці», Кант зазначає: «вона переходить туди, куди має бути віднесене все властиве (емпіричне) природознавство, а саме на бік *прикладної* філософії, що для неї чиста філософія містить апріорні принципи, і, отже, справді пов'язана з тією [філософією], але не має бути з нею змішувана». Метафізика є система чистих філософських знань (включаючи і критику) і її варто відрізнити так від «усього емпіричного, як і від математичного вживання розуму».

самої достеменності?». Справді, якщо у своїй єпархії майстри математичного мистецтва навчилися отак спритно судити синтетично а ргіорі, а «*природознавство (фізика) містить у собі, як принципи, апріорні синтетичні судження*», то що, питається, заважає їм узятися, нарешті, за справу? Заважає специфіка математичного пізнання, здатного за допомогою апріорних форм чистого споглядання (простору і часу) синтезувати лише однорідне розмаїття. Споглядання п'яти точок на папері або в уявному просторі дає геометрові образ числа “п'ять”. Але точнісінько такий образ виникає, якщо класти послідовно один за одним: тарілку, корабельний годинник, собаку, будинок і Платона. У цьому і полягає сила математики (та її слабкість, коли вона береться не за свою справу). За винятком досвідного факту явлення мисленню “речі взагалі”, синтез однорідного розмаїття не має потреби більше звертатися до досвіду, аби наповнити матерією мислення його апріорні форми. Той факт, що річ просто “є” дозволяє математикові поставити точку на чистому аркуші паперу, а одиницю (Щось) поруч з нулем (Ніщо) і відразу ж звернути з тернистого й звивистого шляху досвідного пізнання природи на пряму й широку магістраль довільного конструювання⁸³: дві крапки дають пряму, прямі – площину, площини обмежують тіла; алгебра зображує в спогляданні всі операції, що створюють і змінюють величину тощо. Саме в такий спосіб ми можемо всі математичні поняття (лінія, трикутник, куля, сума, квадратний корінь тощо) «визначити а ргіорі ...у спогляданні, створюючи собі в просторі й часі однорідним синтезом самі предмети й розглядаючи їх просто як *quanta*» (величини). Отже, «форма математичного пізнання є причиною того, що воно може бути спрямоване лише на кількості (*Quanta*). Адже сконструювати, тобто виставити а ргіорі у спогляданні, можна тільки поняття величини, а якості (тобто тарілку, корабельний годинник тощо, – Авт.) не можна показати в жодному іншому, окрім як у емпіричному, спогляданні».

⁸³ “Довільне” у даному випадку не означає, «буцімто предмети почуттів можуть не узгоджуватися з правилами конструкції в просторі». Позаяк «емпіричне споглядання можливе тільки через чисте [споглядання] (простору і часу)», то «усе, що геометрія говорить про друге, безперечно, має значущість і для першого». Тому немає нічого дивного в тім, що часто-густо найабстрактніші математичні конструкції вживаються в різних галузях емпіричних наук.

Таким чином, ми доходимо загального висновку, що в природознавстві апіорний синтез неможливий, якщо обмежитися одними лише формами чистого споглядання а рїогї. Для упорядкування вихїдної з почуттів матерїї мислення, що виникає в результатї емпїричного споглядання, в нашїй душі мають бути наявними, окрім форм чистого споглядання, ще і форми мислення. Такими є *поняття*, за допомогою яких усякий предмет чуттєвого споглядання мислиться. Спроможність–бо не чуттєвого (не інтуїтивного), ба понятїйного (дискурсивного) пізнання називається *розсудком*, а «наука про правила розсудку взагалї» – *логїкою*⁸⁴. Винайдену ним логїку Кант називає *трансцендентальною* і протиставляє її загальній логїцї, засадні положення якої були сформульованї ще Арістотелем (а розвинутї стоїками і схоластами). Загальну логїку називають ще *формальною*, позаяк її правила регулюють відносини між судженнями вїдповїдно до їх форми⁸⁵. Це логїка аналізу форми, логїка мїркування; для неї судження – гранична логїчна одиниця, логїчний “атом”, розщепити який вона вже не в змозї. Оскїльки формальна логїка не трансцендує за межї чистої суб’єктивностї (тобто не виходить за межї суб’єкта і не йде до об’єкта – у досвїдї), остїльки «знання може цїлком вїдповїдати логїчній формї, себто не суперечити самому собі, але zarazом воно може суперечити предмету»⁸⁶. Через це загальна логїка і не може пояснити існування апіорних синтетичних суджень, справедливих для будь-якого можливого досвїду. Отже, проблема істини опиняється у цїлковитїй компетенцї логїки судження – трансцендентальної аналітики або ж, як її ще називає Кант, логїки істини (протилежна їй логїка видимостї є трансцендентальною дїалектикою, що доповнює трансцендентальну аналітику до трансцендентальної логїки).

⁸⁴ Котру слїд вїдрїзнити вїд розглянутої естетики, тобто науки про правила чуттєвостї взагалї, бо розсудок нїчого не може споглядати, а чуття нїчого не можуть мислити. Думки без вмісту порожнї, споглядання без понять слїпї, і тїльки через поєднання їх може з’явитися знання.

⁸⁵ «Наприклад, якщо ми вїзьмемо умовивїд: “Усі люди смертнї, Кай – людина, отже, Кай смертний”, то цей умовивїд правильний не через те, що йдеться про людей і якогось Кая, який також людина, а вїн правильний за своєю формою. І цю форму ми можемо вїдїлити, якщо замїнимо її змістовнї компоненти певними довільними символами: “Всі A суть U , $x \in A$, отже, $x \in B$ ”. Тож цю логїку називають іще формальною або символїчною, а останнїм часом ще й математичною логїкою» (С.Мареєв. История западноевропейской философии. – М., 1993. – С.73-74).

⁸⁶ «Узгоджена із собою дурїсть мусить вїльно проходити крїзь фїльтри загальної логїки» (Э.В. Ильенков. Диалектическая логика. – М., 1984. – С. 59).

Істина взагалі є відповідністю пізнання його предметів. З цієї номінальної і загально визнаної дефініції не можна, однак, усвідомити, що чому має відповідати – знання предмету, чи предмет знанню. Власне, цим питанням ніхто з “гносеологів” до Канта навіть і не переймався, настільки очевидним здавалося: знання має погоджуватися з предметом пізнання, а не навпаки (хоча в інших випадках відповідності, коли, наприклад, ми називаємо щастям відповідність бажань можливостям, питання “що – чому?” відразу постає навіть перед найнерозвинутішим та найнеумудрішим розумом).

Те, що продиктований здоровим глуздом вибір був помилковим, стало зрозумілим, коли розум, позбувшись догматичної безпосередності, властивий його дитячому вікові, став на шлях скептицизму і, поблукавши чимало лабіринтами сумнівів, опинився зрештою в агностичному тупику. Сталося як з витязем на розпутті: ліворуч піти – агностиком бути, назад піти – у дитинство догматизму впасти. І Кант спрямовує розум правим шляхом – шляхом не тільки можливого, ба навіть, як запевняє філософ, легкішого вирішення проблеми. Якщо ми припустимо, «що предмети мусять рівнятися по наших знаннях..., то після цієї зміни способу мислення можна цілком добре пояснити можливість апріорного пізнання і, що ще істотніше, підкріпити задовільними доказами закони, котрі лежать а ргіогі в основі природи як сукупності предметів досвіду, тоді як за колишнім способом діяння і те, й те було неможливим.... Тут маємо щось на кшталт першого помислу Коперника, який з огляду на незадовільність пояснення небесних рухів за припущення, що вся зоряна громада обертається довкола спостерігача, спробував, чи не вийде ліпше, коли припустити, що обертається спостерігач, а зірки полишити в спокої».

Коперниковський переворот у поясненні принципів математичного знання був швидким і безпроблемним, адже предмет конструювання, яким є будь-який об’єкт математики, вочевидь мусить погоджуватися з поняттям, котре визначає таку конструкцію. На протилежному (математиці) боці пізнавальної активності душі, де поза межами всякого можливого досвіду лежить «найулюбленіше поле [діяльності]» метафізиків і де ховаються заповітні знання чистого розуму, визначуваність предмета його пізнанням виглядає іноді настільки природною (як, наприклад, у суб’єктивному

ідеалізмі), що іноді і за проблему-то не визнається. Відтак, найскладніша з трьох ділянок (математика, природознавство, метафізика) обраного Кантом шляху пролягає через безкрає поле досвідного пізнання природи. Довести об'єктивну значимість суб'єктивних умов мислення є найскладнішим саме в природознавстві, оскільки, на відміну від математики і метафізики, емпірична філософія має справу винятково з об'єктивно (незалежно від нас) існуючими предметами зовнішнього світу. Тож такому доказові, названому Кантом дедукцією чистих розумових понять, автор “Критики чистого розуму” надає особливого значення: «Я не знаю досліджень, що для осягнення спроможності, яку ми називаємо розсудком, і, водночас, для встановлення правил і меж її вжитку були б важливіші, аніж ті, котрі я виклав у другому розділі “Трансцендентальної аналітики” під заголовком *“Дедукція чистих розсудкових понять”*»; вони й коштували мені найбільших, але, сподіваюся, не марних зусиль».

Аби гідно оцінити кантівську ідею a la Copernicus, яка перевернула традиційні уявлення про суб'єкт-об'єктні відносини, треба правильно розуміти претензійний задум творця трансцендентального методу. Кант абсолютно далекий від думки зазіхати на прерогативи Її Величності Природи в тому, що стосується виникнення й об'єктивного існування речей поза мисленням – «інакше звідси б випливало безглузде твердження, буцімто явище існує без того, що являється. ... Адже чим би мала пробуджуватися до діяльності пізнавальна спроможність, як не предметами, що зачіпають наші чуття і почасти самі спричинюють уявлення, почасти урухомлюють нашу розсудкову діяльність, [спонукаючи] порівнювати їх, сполучати або розділяти»⁸⁷. Коли трансцендентальна філософія називає розсудок законодавцем природи і джерелом її законів, у такий спосіб підкреслюється лише те, що без розуму та його правил, без понятійного пізнання а рїогі знання предмета, який відповідає певним явищам, ніколи не було б сумісним з цими останніми, а вже ця думка ніяк не здається перебільшеною і

⁸⁷ Спеціально для тих, хто, уподібнюючись авторові першої рецензії на “Критику чистого розуму”, воліє бачити у трансцендентальній філософії “систему вишого ідеалізму”, Кант пише “Спростування ідеалізму” (тобто теорії, що проголошує «перебування предметів у просторі поза нами або лише сумнівним і *недовідним*, або злудним і *неможливим*») і включає цей розділ у друге видання “Критики”.

безглуздою (так у першому виданні “Критики чистого розуму” сам автор оцінює перше враження від тези “розсудок є джерелом законів природи”).

Тож королева-мати-природа без роботи у Канта не залишається. “Скорочення штатів” узв’язку з “впровадженням” ідеї апріорного пізнання можуть не побоюватися й її вірно-піддані слуги природознавці. Пізнання емпіричних законів природи можливе тільки в досвіді, не втомлюється повторювати критичний філософ; апріорні поняття і правила розуму надають лише форму знання, але не матерію його. Якщо твердий раніше віск «тане, то я можу, – стверджує Кант, – а ргіогі довідатися, що [цьому] мусило передувати щось таке (наприклад, сонячне тепло), після чого це [явище] настало відповідно до постійного закону, хоча без навчання досвідом я не міг би *окреслено* пізнати а ргіогі ані причину з дії, ані дію з причини.... Тут потрібне знання дійсних сил, що може бути дане лише емпірично.... Але форму кожної зміни, умову, за якої вона тільки й може відбуватися як виникнення іншого стану... може розглядатись а ргіогі...». Таким чином, «окремішні закони⁸⁸, оскільки вони стосуються емпірично визначених явищ, *повністю* не можуть бути *виведені* з категорій, хоча й усі підпорядковуються їм. Для пізнання тих законів *узагалі* мусить докластися досвід, але про досвід узагалі і про те, що може бути пізнане як предмет досвіду, нас навчають тільки ті апріорні закони».

Зміцненню кордону між філософією і наукою вельми сприяє те, що для успішної наукової праці природознавець абсолютно нічого не повинен знати про “досвід узагалі”. «Розсудок, зайнятий лише своїм емпіричним ужитком, що не розмірковує над джерелами свого власного пізнання, може, щоправда, чинити неабиякий поступ». Якщо за допомогою філософського дослідження «ми навчимося тільки того, що винесли біз суто емпіричного вжиткування розсудку і без такого виточеного дохождення, то (натуралістам і посполитому

⁸⁸ Краше було б сказати “емпіричні”. Надалі Кант спеціально роз’яснює, що поділ “загальний-окреміш”, яким іноді й досі визначають межу філософії та науки, являє собою не більше, аніж стійкий забобон. «Кажучи: метафізика є наукою про перші принципи людського знання, відзначали тим не якийсь цілком особливий вид [знання], а тільки певний ступінь (*Rang*) його загальності, не можучи, отже, чітко відрізнити його тим від Емпіричного, бо ж і серед емпіричних принципів деякі є загальнішими і тому вищими за інших», а деякі і менш загальними, або, інакше кажучи, – окремішними (частковими).

розсудкові. — Авт.) видається: користь, яка звідси отримується, не варта видатків і приготувань». Зі свого боку Кант уважно стежить за тим, щоб філософське дослідження не перетнуло кордони емпіричних володінь науки, де вона панує безроздільно. Нам чужої землі не треба, але й своєї ми ані п'яді не віддамо! «Чистий розсудок цілковито відрізняється не лише від усього емпіричного, але навіть і від усякої чуттєвості!». Тому перше завдання автора “Критики чистого розуму”, що вдався в “Аналітиці понять” до відшукування засад апіорного розсудкового (понятійного) знання, — «щоб поняття були чистими, а не емпіричними». При цьому проблему утворення останніх — «той спосіб, що ним поняття набувається через досвід і рефлексію над ним» — Кант вважає вирішеною зусиллями славетного Лока. Більше того, якщо в кого-небудь виникнуть сумніви щодо змісту і значення емпіричних понять, наприклад, тарілки (із супом), то завжди під рукою є досвід (із ложкою) для доведення їхньої об'єктивної реальності. Інша річ неемпіричні поняття на кшталт “причина”. Шановний єпископ Берклі й особливо історик-дипломат Гьом чимало попрацювали на ниві емпірії, скопавши її уздовж і поперек, але так і не знайшли нічого, що хоча б віддалено натякало на об'єктивну реальність поняття “причина” (і решти). Отож маючи на увазі цей негативний результат, який, безумовно, є теж результатом, за справу “про реальність понять” береться професор Кенігсберзького університету.

Головну особливість понятійного мислення можна вивести вже з негативної дефініції розсудку. Дійсно, якщо чуттєвість сприймає, а значить, фіксує просторово-часове розмаїття, то розсудок, що його схарактеризовано як «нечуттєву пізнавальну спроможність», мусить, отже, або відшукувати єдність у цьому розмаїтті (тобто утворювати емпіричні поняття), або ж вносити єдність у розмаїття за допомогою чистих розсудкових понять. Однорідне розмаїття, з котрим ми мали справу в трансцендентальній естетиці, було фактично одновимірним, а не двовимірним, як годилося б розмаїттю просторово(раз)-часовому(два). «Ми можемо уявити собі час...не інакше, як в образі лінії, оскільки ми її проводимо»; ми не зможемо сконструювати лінію без послідовного синтезу однорідних точок, тобто без часу. Якщо ж розмаїття різнорідне, простір і час можна “розлучити”, і кожна з цих апіорних форм споглядання здатна самостійно сприймати розмаїття. Абстрагуючись від часу, ми

матимемо просторове розмаїття різних предметів, наприклад, глибока тарілка, мілка тарілка, підтарільник. Абстрагуючись від форми простору, ми маємо часову послідовність станів однієї речі, як, наприклад, у тому випадку, коли віск, що був колись твердим, тане. У першій пізнавальній ситуації розсудок спроможний відшукати єдність і утворити емпіричне поняття тарілки, маючи у своєму апіорному арсеналі чисте поняття кількості, оскільки в іншому разі простір як форма чуттєвості вміщав би в себе безмежне розмаїття. У другій ситуації послідовність різних речей сприймається як послідовні стани однієї речі тільки за умови наявності в розумі чистих понять якості та причини переходу якісно визначеної речі з одного стану в інший. “Чому?” і “скільки?” – цими питаннями вичерпується допитливість природознавства. Знати, чому і за якої температури плавиться віск означає пізнати якість цієї речі.

Отже, чисті розсудкові поняття вносять пов'язання у чуттєве розмаїття явищ і уможливають у такий спосіб саме досвід⁸⁹. Чистота понять забезпечується чистотою синтезу, що його презентовано в загальній формі. Він має своєю підставою апіорну синтетичну єдність⁹⁰, а кількість понять та їх система

⁸⁹ Окрім розсудку, наша душа має ще одну синтезуючу спроможність, важливість якої Кант, безумовно, визнає, проте досліджувати (як він досліджує понятійність) не береться. Мова йде про *уяву*, що генетично пов'язується з розсудком за допомогою поняття самодіяльності (спонтанності), що її визначають як «спроможність самостійно створювати уявлення. Це одна й та сама самодіяльність, яка раз під назвою уяви, а раз – розсудку вносить пов'язання до розмаїття, наявного в спогляданні. Синтез узагалі є винятково діяння уяви, сліпої, хоча і необхідної функції душі, без якої ми не мали б жодного знання і яку ми, однак, лише зрідка собі усвідомлюємо. Тільки приведення цього синтезу до *поняття* є тією функцією, що належить розсудковій, і через неї він найперше добуває нам знання у властивому значенні». Інакше кажучи, уява є тим, що дає змогу поєднувати, синтезувати розмаїття для того, аби з відібраного в такий спосіб матеріалу дистилювати вже за допомогою розсудку власне знання – поняття. Завдяки уяві пов'язується в одному сприйнятті розмаїття уявлення (тарілок, наприклад) – ще до того, як ми матимемо поняття про предмет (місяць і млинець, хоча вони однаково круглі, уява виключає з “тарілкового” розмаїття).

⁹⁰ Якщо раптом знайдеться читач, якому остання дефініція здаватиметься (як, зізнаюся, і мені) не надто прозорою, його увазі пропонується приклад, що має прояснити суть справи. Задачу додавання 8531273 і 106651 можна успішно вирішити емпірично, додавши до 8531273 пальців ще 106651 палець. Коли ж ми скористаємося загальною підставою єдності в десятковій системі лічби й обійдемося без того, щоб орудувати вісьмома мільйонами шістьмастами тридцятьма сьома тисячами дев'ятьмастами двадцятьма чотирма пальцями, а результат отримаємо тим не менш в точності такий самий, це й означатиме, що наш синтез був чистим згідно з поняттями, а не емпіричним.

визначаються функціями єдності в судженнях. Позаяк «крім величини, якості і відношення немає більше нічого, що витворювало б зміст судження», то таблиця первісних чистих розсудкових понять, або *категорій* цим, за Кантом, і вичерпується (щоправда, за додавання до зазначених функцій судження іше й модальності).

Відшукуючи засади єдності і просуваючись від емпіричних понять, що являють собою виявлене розсудком пов'язання в об'єкті, до категорій, які вносять пов'язання у розмаїття чуттєвого матеріалу, ми десь на цьому шляху “проскочили” первісну основу пов'язання Різноманітного. Дійсно, виведене з досвіду пов'язання не є необхідним (і не є загальним), а категорії, що репрезентують таку штивну загальність і необхідність, «уже передбачають пов'язання» (позаяк ґрунтуються вони на логічних функціях єдності в судженнях). Тому Кант ще раз досліджує спроможність сприйняття та мислення і знаходить таки найвищу засаду сполучної спроможності розсудку – в трансцендентальній єдності самосвідомості (аперцепції). «*Я мислю*” має *бути в мозі* супроводжувати всі мої уявлення; бо інакше в мені уявлялося б щось цілком не мислиме, іншими словами, уявлення було б або неможливим, або принаймні не було б для мене нічим.... Себто тільки через те, що я можу охопити розмаїття уявлень в одній свідомості, я називаю їх укупі *моїми* уявленнями; бо інакше я мав би таку ж барвисту, різноманітну особистість (*Selbst*), як ті уявлення, що їх я маю й усвідомлюю». Cogito виконує роль свого роду стрижня, що на нього *Я* нанизує (я нанизую) й у такий спосіб пов'язує (пов'язую) між собою різні уявлення.

Ще з часів Декарта добре відомо, що якщо cogito, то ergo sum. А оскільки «*проста, але емпірично визначена свідомість мого власного існування доводить існування предметів у просторі поза мною*»⁹¹, тобто доводить їхнє об'єктивне існування, остільки і застосування категорій, що мають своєю основою те саме cogito (трансцендентальна єдність самосвідомості), буде об'єктивним. «Тим самим категорії як голі форми думки набувають об'єктивної реальності, себто застосування до предметів, які можуть даватися нам у спогляданні.... А що досвід є пізнанням через пов'язані сприйняття, то категорії є умовами можливості досвіду і, отже, а ргіогі мають значущість *також* для всіх предметів досвіду».

⁹¹Цю теорему Кант доводить у розділі “Спростування ідеалізму”.

Успішно довівши об'єктивність застосування чистих розсудкових понять, Кантові вже ніщо не заважає відповісти на друге запитання, поставлене ним перед критичною філософією – «*як можливе чисте природознавство?*». Ця наука (*Physica pura* – чиста, або раціональна фізика) буде своє знання на фундаменті принципів, що «а ргіогі лежать в основі всіх інших знань» і з котрими знайомий усякий, хто приступає до з'ясування проблем «властивої (емпіричної) фізики, як-от щодо постійності тієї самої кількості матерії, щодо інертності, рівності дії й протидії тощо». У свою чергу, ці принципи живляться засадами чистого розсудку – синтетичними апіорними судженнями, які випливають з «чистих розумових понять» і являють собою «не що інше, як правила об'єктивного вживання категорій». Про ці правила утворення суджень, тобто про спроможність судження і тлумачить друга книга трансцендентальної аналітики – «Аналітика засад»⁹².

На відміну від математики, чиї синтетичні апіорні судження запозичують з досвіду лише той емпіричний факт, що річ “*ε*” (точка в порожньому просторі уяви, одиниця поруч з нулем), природознавству для того, аби виконати завдання синтезу різнорідного розмаїття – заповнити, так би мовити, провалля між “*ε*” і “не *ε*” – потрібна “позика” серйозніша. Такою в аналітиці засад виступає поняття *зміни*, котре, як спеціально наголошує Кант, «може бути отримано лише з досвіду». Проте самий лише досвід не дає змогу кваліфікувати сприйняту відчуттями мінливість вражень як зміну стану певного предмета пізнання, стан якого можна бути б охарактеризувати ступенем якоїсь величини (наприклад, температури), що охоплюється як єдність. Сполучним початком у даному випадку виступає одна з *антиципацій сприйняття*. «Принцип їх такий: у *всіх явищах реальне, що є предметом відчуття, має інтенсивну величину*, тобто ступінь». Доведення цього синтетичного апіорного судження впливає з ідеальності чистої форми споглядання. Справді, якби між даним ступенем у сприйнятті і запереченням = 0, існував скінченний, а не нескінченний ряд все менших ступенів, то можливим виявилось б емпіричне споглядання порожнього простору, що безглуздо. Таким чином, ми можемо визначити явище як

⁹² “Трансцендентальна аналітика” складається з двох книг. Перша, нагадаю, має назву “Аналітика понять”.

величину і «хоча всі відчуття як такі й дані тільки а posteriori, але та властивість їх, що вони мають ступінь, може бути пізнана а priori».

У такий саме спосіб, тільки вже виходячи з апіорної чистоти часу, виводяться й три *аналогії досвіду* – основоположення, які відповідають трьом модусам часу (тривкість, наступність і співіснування). Сам по собі час не може бути сприйнятим відчуттям. Тому жодна зміна реального у відчутті ніколи не може призвести до порожнього часу, тобто до зміни без того, що змінюється. Але тоді правильно також і зворотне, а саме: порожній час не може передувати часу наповненому – «порожній попередній час не є об'єкт сприйняття» – або, іншими словами, не може з нічого виникнути щось (*gigni de nihilo nihil*). Отже, реальне існує завжди. Будь-яка ж зміна є або зміна існуючого, або виникнення нового (стосовно існуючого), тобто з нічого. Виключаючи вищенаведеним доказом останню можливість⁹³, отримуємо першу аналогію досвіду: *«за будь-якої переміни явищ субстанція зберігається, і кількість (Quantum) її в природі не збільшується й не зменшується»*.

Друга аналогія досвіду говорить: *«усі зміни відбуваються за законом зв'язку причини і діяння»*. Дійсно, усі зміни відбуваються в часі; час же визначається завдяки породженню сприйняття («я створюю сам час у апрегензії споглядання»), і якщо виявиться, що наступний стан (у момент t_2) не визначається попереднім (у момент t_1), то це може означати лише те, що в послідовності t_1, t_2, t_3 момент t_2 визначений не завдяки породженню послідовності сприйняття, а чисто, що неможливо. Таким чином, якщо необхідний закон нашої чуттєвості полягає в тому, що «попередній час необхідно визначає наступний...», то і необхідним законом емпіричного уявлення про часовий ряд є те, що явища минулого часу визначають кожне існування в наступному часі» за законом зв'язку причини і діяння.

І, нарешті, третя аналогія встановлює принцип загального зв'язку явищ: *«усі субстанції, оскільки вони можуть сприйматися у просторі як одночасні, перебувають у суцільній взаємодії»*. Речі існують одночасно (співіснують), якщо порядок синтезу не змінює його результат. Наприклад, поняття тарілки не залежить

⁹³ «Перехід до якогось стану від його небуття...стосується не субстанції (бо вона не постає), лише її стану. Отже, це є тільки зміна, а не виникнення з Нічого. Якщо це виникнення розглядається як діяння якоїсь сторонньої причини, то воно називається творенням», а це вже предмет окремої розмови.

від того, що буде апрегендоване першим – мілка тарілка чи глибока. Якщо ж сприймаючи послідовно воду та лід, ми змінимо порядок синтезу, матимемо й інший результат: замість танення відбудеться замерзання. Тому тарілки співіснують, а лід і вода – ні (хоча ця вода і той лід, безумовно, співіснують). Зазначеним умовам задовольняє такий стан речей, за яким вони перебувають у суцільній взаємодії. Неодмінно у суцільній, адже якщо A впливає на B , а B не діє на A , то порядок синтезу буде визначальним: $A \rightarrow B \neq B \rightarrow A$. За умови ж суцільної взаємодії існування A може емпіричним синтезом привести нас до існування B . Іншого шляху немає; споглядати абсолютний час, один погляд на лічильник котрого без проблем встановить факт співіснування, нам, як відомо, не дано. Подібно до того, як категорія причини перекидає “місток” між послідовними сприйняттями речі, що змінюються, категорія спілкування уможливорює одночасне існування речей у просторі. «Таким чином, одночасне існування субстанцій у просторі пізнається в досвіді не інакше, як за передумови взаємодії поміж ними; вона, отже, є й умовою можливості самих речей як предметів досвіду».

Дотепер ми всіляко намагалися відокремити сприйняття від поняття, що було і виправданим, і продуктивним. Однак настав час згадати про генетичну спорідненість розсудку і чуттєвості, адже ці два основних стовбури людського пізнання безсумнівно (Кант каже – «може») виростають «з одного спільного, але невідомого нам кореня», і піддати дослідженню загадкове місце їхнього “розгалуження”.

В “Аналітиці понять” збирачем пізнавальних здібностей душі людської виступає *cogito*; ми бачили, як “я мислю” неодмінно супроводжує всі наші уявлення, завдяки чому я усвідомлю своє тотожне $Я$ щодо розмаїття змісту уявлення. В “Аналітиці засад” об’єднувальну естафету приймає *трансцендентальна схема*; вченням про неї (воно називається схематизмом чистих розсудкових понять) Кант відповідає на принципове запитання: як можливе застосування категорій до явищ, якщо «чисті розсудкові поняття є цілком неоднорідними порівняно з емпіричними (та й узагалі чуттєвими) спогляданнями?». Перш ніж викласти кантівське вирішення проблеми, підкреслимо її суугобо філософський характер. Емпірична наука не знає подібного роду сумнівів, позаяк тут «поняття, через які предмет

мислиться назагал, не так відрізняються від тих, які презентують його *in concreto*. Так, емпіричне поняття *тарілки* однорідне з чистим геометричним поняттям *кола*, бо круглість, що мислиться в першому, може споглядатися в останньому». Зовсім не те в метафізиці: «адже ніхто не скаже, що категорія, – наприклад, причиновості може також споглядатися через чуття і міститься в явищі». Але оскільки чисті розсудкові поняття, безсумнівно, можуть бути застосованими до явищ, «певно, що мусить бути якесь Трете, однорідне, з одного боку, з категоріями, а з другого – з явищами». Відшукати “посередника” нескладно, якщо пригадати, що апріорні форми чистого споглядання інтелектуальні як форми і тому не містять у собі нічого емпіричного (матерії почуттів), але разом з тим як форми споглядання контактують – за обов’язком служби, так би мовити, – зі світом емпірії (у той час як розсудок споглядати не спроможний). Якщо взяти до уваги зазначене “зрощення” простору та часу і місце провідного у цьому тандемі, котре Кант віддає часу, стане зрозумілим, що «застосування категорій до явищ стає можливим за посередництвом трансцендентального визначення часу, що, як схема розсудкових понять, опосередковує підведення явищ під категорії». Зрозуміло також, що схеми понять є не чим іншим, як схемами чуттєвості, що забезпечують «істинні і єдині умови [для того], аби надати цим поняттям відношення до об’єктів і, відтак, значення»: категорії здійснюються схемами чуттєвості.

Цілком очевидним чином схематизм чистого розсудку виявляється в категорії кількості: загальний спосіб, яким я уявляю собі величину, є число – «уявлення, що охоплює послідовне додавання одиниці до одиниці». За допомогою цієї схеми безпроблемно мислиться, наприклад, відстань до зірок, хоча образно уявити собі мільйони світлових років навряд чи можливо⁹⁴ (схеми інших категорій не настільки очевидні, і ми їх тут поки що не торкатимемося).

⁹⁴ Приклади образності: “більше, аніж зірок на небі, аніж піщинок в океані”. Наскільки така образна уява відрізняється від трансцендентальної спроможності уяви, з якою Кант пов’язує схематизм нашого розуму, видно на прикладі відомої притчі. Всесильний владика, вирішивши віддячити мудрецеві за навчання шаховій грі, уявив, що відбудеться з мішечком зерна, коли учитель попросив у вінченосного учня стільки зерен пшениці, скільки вийде на останній клітці шахівниці, якщо на першу покласти одне, а на кожну наступну класти в два рази більше, – і прорахувався, бо число 2^{64} перебуває поза межами образної уяви.

Отже, трансцендентальна схема пов'язує явища з чистими розсудковими поняттями. Робочий матеріал для синтезуючої спроможності розсудку постачається сумлінним і старанним посередником, який і своїх інтелектуальних коренів не забув, але й чорнової роботи з попередньої організації відчуттів – роботи, проваджуваній в апіорних формах чистого споглядання, – не цурається. Механізм налагоджений, технологія працює відмінно. Проте, як це часто трапляється у відносинах учасників спільного виробництва, безпосередній виробник, приспаний безперебійною роботою цілого механізму, потрапляє в полон небезпечної ілюзії, начебто можна обійтися без посередника й уникнути в такий спосіб дратівних витрат на посередництво. Пристрасть до розширення виробництва знань, що її надихає такий доказ могутності розсудку, не визнає жодних обмежень. Як легкий голуб, «розтинаючи у вільному леті повітря й відчуваючи його опір, міг би уявити, що в безповітряному просторі літати йому було б значно краще», так і розсудок у солодкому захопленні від перемог над природою, фортеці якої ще вчора здавалися такими неприступними, а сьогодні падають одна за одною до ніг торжествуючого переможця, зухвало прагне скинути із себе путі чуттєвості, що стримують його пізнавальний порив. Справді, якби об'єкти пізнання постали перед нами не у викривлено-обмеженому (чуттєвістю) вигляді, не деформовані формами людського споглядання, хіба не означало б це, що ми осягнули розумом сутність буття? І хіба не рух від явища до сутності становить мету та ціль будь-якого пізнання?

Є певний резон у тому, що розсудок ставить такого роду запитання. Категорії сягають «далі від чуттєвого споглядання, бо вони мислять об'єкти взагалі, незважаючи на особливий вид (чуттєвості), в якому вони можуть бути дані..., отож, видається, допускають застосування, що поширюється на всі предмети чуттів». Розум працює з матеріалом чуттєвості, і яка вона, йому, назагал кажучи, байдуже. Відтак, припускаючи (нехай навіть гіпотетично) існування кількох видів чуттєвості, можна, отримавши відповідний їм набір понять про речі, видобути потім з них єдино правильне інваріантне (стосовно чуттєвості) поняття про річ, якою вона, виходить, існує поза всякою чуттєвістю, тобто сама по собі. Привітаймо ж славетну *das Ding an sich* – *річ саму по собі*, більш відому україномовному читачеві (причому не тільки філософської літератури) під назвою “річ у собі”.

Припустити, що чуттєвість можна змінювати як рукавички, досить непросто. Однак не менш протиприродне (противне природі людини) припущення, начебто повернувши подібну операцію “у теорії”, “на практиці” можна цілковито відмовитися від чуттєвості, здається досить природним і більше того – очевидним, настільки важко уникнути ілюзії розумодосягнення речі самої по собі. При цьому реаліста, що рятує нас з полону цієї ілюзії, обвинувачують в ідеалізмі; філософа, котрий підніс значення досвіду до небачених досі висот, таврують смертним гріхом агностицизму, хоча, якщо розібратися, то “звинуватити” Канта можна лише в тому, що він адекватно охрестив це розумодосяжне щось, цю незаконнонароджену дитину розсудку, бастарда, нагуляного далеко від нареченої розсудковій царини досвідного пізнання природи. Розбиратися ж буває іноді ох як непросто. «Небезпеки бути спростованим у цьому випадку немає жодної, [варто боятися] хіба тільки лишитися незрозумілим» – висловлює стурбованість долею свого дітища творець трансцендентальної філософії.

І, як виявилось, досить прозорливо. Наприклад, у радянській філософії “вирок” Кантові виражали по-ленінському безкомпромісно: «Геть ніякої принципової різниці між явищем і річчю в собі немає і бути не може. Різниця є просто (?! – Авт.) між тим, що пізнане, і тим, що ще не пізнане, а філософські вигадництва (пам’ятаєте ньютонівське «Гіпотез не вигадую!»? – Авт.) щодо того, буцімто річ у собі перебуває по той бік явищ, – усе це порожня дурниця, Schrulle (каприз), виверт, вигадка». Свій категоричний висновок Ленін обґрунтовує переказом суті енгельсівських заперечень Кантові: «Учора ми не знали, що в кам’яновугільному дьогті існує алізарин. Сьогодні ми довідалися про це. Питається, чи існував вчора алізарин у кам’яновугільному дьогті? Звісно, що так. Усякий сумнів у цьому був би глузуванням з сучасного природознавства»⁹⁵. Пропоную порівняти цю, з вашої ласки, “філософію” з таким місцем з “Трансцендентальної

⁹⁵ Досить типовим є це авторське обурення з приводу знущань над природознавством, що їх коять безглуді й вередливі філософські змудруванці. Проте на відміну від своїх ідейних попередників, замучених невід’ємними для них метафізичними мудруваннями, “шукаючий у філософії” (за його власним визначенням) політик пішов в атаку на філософію звичним для нього “іншим” шляхом: ставши на боротьбу за праве діло, вождь пролетаріату футболити булжники, що твій Джонсон, або тим більше метушитися, як Діоген, не став, а обмежився порівняно нетрудомісткою кабінетною роботою з наклеювання ярликів (і в цьому не можна не убачити певну інтелектуальність стилю полеміки автору “Матеріалізму й емпіріокритицизму”).

естетики”: «В чуттєвому світі ми всюди, навіть за щонайглибшого дослідження його предметів не маємо справу ні з чим іншим, як тільки з явищами. Так, ми називаємо райдугу голим явищем, [що виникає] при дощі з сонцем, а цей дощ – річчю самою по собі, і то слушно, оскільки останнє поняття ми розуміємо лише фізично.... Але, якщо ми візьмемо це емпіричне взагалі (тобто з філософського погляду. – Авт.), то не лише ці краплі, а й сам їхній округлий обрис, навіть той простір, що в ньому вони падають, самі по собі не що інше, як голі модифікації або основи нашого чуттєвого споглядання, трансцендентальний же об’єкт лишається нам невідомим». Створюється таке враження, що не Ленін відповідає Кантові, а Кант – Леніну. Тут одне з двох: або Ленін Канта не читав, або не зрозумів. Перше передбачати було неможливо, зате друге Кант спророкував на диво точно.

Можливо, Кантові й не слід було епатувати публіку, заявляючи уже в передмові до (другого видання) “Критики чистого розуму” таке: розумове пізнання а ргіогі «стосується тільки явищ, натомість річ (*Sache*) саму по собі залишає хоча й дійсною для себе [самої], але непізнаною нами». Призначену їй роль *Ding an sich* починає виконувати лише наприкінці “Трансцендентальної аналітики”, та й з’являється вона на сцені разом з доведенням неможливості її розумодосягальництва. Завершуючи перший розділ “Діалектичної логіки”, Кант пише: «Якими можуть бути речі самі по собі, я не знаю і не потребую знати, бо ж річ ніколи не може виступати переді мною інакше, як у явищі. ...Якщо нарікання: *ми зовсім не пізнаємо Внутрішнього в речах* має означати, що чистим розсудком ми не розуміємо, чим ті речі, що з’являються нам, можуть бути самі по собі, то ці нарікання цілком несправедливі й нерозумні: вони свідчать про бажання бути здатним пізнавати, а отже, і споглядати речі без чуттів, себто мати пізнавальні спроможності, що цілком відрізняються від людських не лише за ступенем, але навіть за пунктом бачення й типом, отже, бути не людьми, а якимись істотами, про яких ми не могли б сказати навіть, чи можливі вони, а не те як вони влаштовані».

Вражаючій демонстрації наслідків амбіційного прагнення мислячого духу вийти за межі, встановлені йому самою Природою, Кант присвячує весь другий розділ “Трансцендентальної логіки”.

2.3. Трансцендентальна діалектика – вчення про розум

Далі ми говоритимемо про те, стосовно чого не маємо жодного поняття. Проте це не означає, буцімто ми й поняття не маємо про те, що обговорюватимемо. Цей нехитрий каламбурчик, фундований на змішанні смислів слова “поняття”, покликаний звернути увагу читача на найсуттєвіший момент, без розуміння якого годі й думати братися за вчення про розум.

Трансцендентальна діалектика має своїм предметом не знання, котре може бути вираженим (як це вже має бути зрозумілим) у понятті, але видимість знання, яка виникає кожного разу, шойно думці про речі самі по собі надають наукове звання поняття. Цей незаконний демарш мислення Кант називає *трансцендентним* ужитком розсудку і відрізняє його від іманентного вжитку розсудкових категорій у досвіді. Розсудок, що трансцендує, залишає країну істини (привабливе ім'я сфери досвідного пізнання!), оточену «широким і бурхливим океаном, властивим осідком позірності, де численні тумани й льоди, що легко тануть, видаються новими землями», і, постійно одурюючись «пустими надіями мореплавця, що мріє про відкриття», втягується в «авантюри, від яких він уже не може відступитися і ніколи не може довести їх до кінця». Знайти в цьому океані ілюзій поняття про річ саму по собі – все рівно, що відшукати тропіки в Арктиці. Втім деяким фантастам це вдається: інакше як некоректною фантазією не назвеш спроби «знайти фундаментальну непослідовність кантівського вчення про мислення в тому вихідному понятті, яке Кант свідомо поклав в основу всіх своїх побудов, у понятті “річ у собі”»⁹⁶. Таке поняття й справді неможливе, але у Канта його і немає; в тому-то й полягає специфічний кантівський “агностицизм” – пізнання предметів обмежене для нас чуттєвістю. «Одначе треба добре зятямити: при цьому зберігається умова, що ми хоча й не можемо *пізнавати*, та принаймні можемо *мислити* ті ж таки предмети також і як речі самі по собі», тому що «*мислити* собі предмет і *пізнавати* предмет не є...одне й те саме» – про це Кант попереджав нас ще тоді, коли дедукував чисті розсудкові поняття. У Ding an sich «ми мислимо собі Щось, не маючи жодного поняття про нього, яким воно є саме по собі».

⁹⁶ Э.В.Ильенков. Диалектическая логика. – М., 1984. – С. 80. Автор подає тут фіхтеанську критику кантіанства.

Тому мислити річ саму по собі не означає мислити немислиме (що справді суперечливо), а значить усього лише мислити непізнаване, а вже в цьому твердженні немає жодного конфлікту, адже наукове пізнання не є єдиною формою стосунків думки та предмета⁹⁷. Відтак, немає аніякої суперечності також і в тому, що Кант визнає об'єктивне існування непізнаваної речі самої по собі, оскільки думка про існування не є знанням⁹⁸, міркування стосовно буття не є пізнанням, а філософія – наукою.

Отже, ми сформулювали відповідь на останнє запитання, що його було поставлено в межах загальної проблеми можливості апріорних синтетичних суджень: **«яким чином можлива метафізика як наука?»**. У Канта відповідь на це запитання звучить так: «найбільша і, може, єдина користь усякої філософії чистого розуму є, либонь, тільки негативна: що вона слугує не за органон для розширення, а дисципліною для визначення меж, і, замість відкривати істину, має лише скромну заслугу: убезпечувати від помилок». Усяке наше пізнання, почавши з почуттів і переходячи потім до розсудку, у розумі закінчується: «ми пізнаємо, власне, тільки те, що *нічого не знаємо*».

Канту не відмовиш у скромності. Вже в першому розділі трансцендентальної логіки він відкидає амбіційні домагання онтології, наполягаючи: «горде ймення онтології... має поступитися місцем скромнішому – простої аналітики чистого розсудку», і не особливо піклуючись про те, як подібне переоцінювання вікових цінностей позначиться на його “іміджі” в очах штатних (і тим гордих) онтологів та метафізиків. Скромним критичний філософ виявляється і в трансцендентальній діалектиці: учене розп'ятування про що завгодно з деякою видимістю правоти («на жаль, дуже ходове мистецтво всіляких метафізичних фокусів») зводиться ним за допомогою критики усякої видимості⁹⁹ до рівня простої оцінки розуму. Мабуть, через ту ж таки скромність Кант не виставив уперед безсумнівний та солідний позитив його вчення про розум – про регулятивний ужиток ідей чистого розуму він

⁹⁷ Крім поняття, можливими є: знання посполите, інтерес, віра, оцінка і навіть ставлення несвідоме.

⁹⁸ Що зрозуміло навіть на рівні побутової свідомості. Одне діло знати, що Америка є, інше – знати Америку.

⁹⁹ Крім, ясна річ, емпіричної (наприклад, оптичний обман) і логічної (наприклад, софізм). Тут мусимо не критикувати, а, відповідно, пізнавати й виправляти логічну помилку.

повідомляє в “Додатку до трансцендентальної діалектики”. Тим часом, цей аспект є дуже важливим. Видимість до видимості не приходить. Одна річ бачити обрій, інша – міраж у пустелі. Добре, звісно, якщо нам розтлумачать обманливість блиску води й тіні пальм оази, що раптом з’являються попереду. Але дисциплінований у такий спосіб розум і надалі залишається в невіданні щодо вибору правильного шляху. Лінія ж обрію виконує регулятивну функцію: вона вабить мандрівника схованими за нею незвіданими землями й ніколи не обманює його очікувань (причому незалежно від того, усвідомлює він ефемерність лінії, що розкинулася перед ним, чи ні).

Отже, трансцендентальна діалектика розкриває безпідставність домагань розуму на винайдення та розширення знань у випадку його гіперфізичного застосування, по-перше, і, по-друге, – демонструє регулятивність розуму стосовно розсудку в випадку фізичного (у досвіді) вжитку останнього.

Перше і найзагальніше визначення *розуму* ще не відрізняє його від розсудку. З негативного боку і розум, і розсудок є нечуттєвою синтезуючою спроможністю нашої душі. В цьому сенсі, кажучи загалом, однаково, чи визначати розсудок як емпіричне вжиткування розуму, чи то розум – як не емпіричне трансцендентальне (але не трансцендентне) вжиткування розсудку¹⁰⁰. Тож якщо у вступі до “Критики...” один з двох основних стовбурів людського пізнання названий розсудком (другий, зрозуміло, чуттєвістю), то наприкінці, використовуючи ту саму “ботанічну” аналогію, Кант пише: «Загальний корінь нашої пізнавальної спромоги розділяється й утворює два стовбури, що з них один є **розум**. Під розумом же я маю тут на увазі всю вищу пізнавальну спроможність і, отже, протиставляю Рациональне Емпіричному». Тее раціональне в “розумі взагалі”, що не хоче мати нічого спільного з матерією чуттів, і є власне розумом – відмінна від розсудку абсолютно чиста спроможність духу, який, врешті-решт, скинув із себе ярмо досвіду.

Якщо чуттєвість відчуває, а розсудок судить, то розум висновує. Висновує з даних досвіду, але в жодному разі не звертаючись до досвіду безпосередньо. «Розум ніколи не

¹⁰⁰«Розум – той самий розсудок, тільки тепер він взявся за вирішення спеціального завдання... – за синтез усіх своїх схем і результатів їхнього застосування до досвіду» (Э.В.Ильенков. Диалектическая логика.– М., 1984.– С. 72).

відноситься до предмета — лише до розсудку, а за його посередництвом — до свого власного емпіричного застосування»¹⁰¹. Продовжуючи кантівську “аеродинамічну” аналогію (голуб-розсудок, що знехтував опорою на повітря-досвід, приречений на безславне падіння), можна сказати, що розум має принципово інакший у порівнянні з розсудком двигун — реактивний, і тому він не має потреби в повітрі (досвіду) і взагалі в будь-якому середовищі (скажімо, одкровення), аби надати своїм думкам умовивідного руху. Обладнаний ракетноносієм-умовиводом розум відштовхується від даних досвіду; останні надаються йому в апріорних формах чуттєвості та розсудку, котрі, в свою чергу, засновані на трансцендентальній єдності аперцепції. Отже, “стартувати” можна лише з трьох “космодромів” — *cogito*, простір і час, категорії, — що розум й робить. Однак перш ніж відправитися з ним за небо — у інтелігібельну далечінь, яка вабить філософів ще з часів Платона, опишемо докладніше диво-двигун нашої ракети, а також можливі способи його використання.

В основі конструкції лежить форма умовного вислову «якщо..., то...» або принцип “слідування”. Цей принцип позбавлений всього емпіричного, тож двигун може працювати в автономному щодо досвіду режимі; він не зводиться ані до математичного, ані до граматичного, ані до фізичного тощо принципу. Наприклад, «якщо ми скажемо, що форма “якщо..., то...” виявляє фізичну причиновість, то як бути з таким висловом: “Якщо на вулиці сухо, то я піду гуляти”, — адже суха погода не спричинює фізично мою прогулянку, — або з такою окремішною формою умовного вислову як “якщо *p*, то *p*”: адже не може ж *p* спричиняти саме себе»¹⁰². Все це означає, що мислення, узятє само по собі, є суто логічною функцією, стовідсотковою чистою спроможністю розуму, за допомогою якої ми розраховуємо прорватися у світ розумодосяжного. Втім іноді цією ракетою стріляють і по горобцях. Кожен читач,

¹⁰¹ Кант роз’ясняє це на такому прикладі. «Судження *Кай є смертний* я міг би засягти й із досвіду через самий лише розсудок. Але я шукаю поняття, що містить у собі умову, за якої дається предикат (твердження взагалі) цього судження (себо тут — поняття людини), і, після того як я підводжу [предикат] під цю умову, взяту в цілому її обсязі (всі люди смертні), я визначаю відповідно до цього знання про мій предмет (*Кай є смертний*)».

¹⁰² С.Н.Мареев. Диалектическая логика о сущности и взаимосвязи содержательного и формального в познании. В кн.: Соотношение содержательного и формального в научном познании. — Алма-Ата, 1978. — С.23.

небайдужий до долі Кая, щодо смерті якого стільки розмов, не міг не помітити різницю в оцінюванні значимості умовиводу, що констатує смертність бідолашного. У тому випадку, коли висновок являє собою судження, повністю визначене правилом розсудку (загальним і необхідним знанням – “усі люди смертні”) й обумовлене апостеріорним судженням (“Кай – людина”), ми зневажливо трактуємо загальну логіку: вона, мовляв, вдається до судження – судить, себто порушує юрисдикцію розсудку і, відтак, плутається під ногами логіки істини. Намагаючись будь-що довести свою загальнозначимість, формальна логіка часто-густо пошивається в дурні і виправдує своїм авторитетом будь-яку нісенітницю, «аби нісенітниця не суперечила самій собі»¹⁰³. Але навіть якщо міркування загальної логіки і не безглузді, їхній результат тривіальний у випадку всього лише логічного вжитку розуму до предметів досвіду. Продовжуючи далі розміркувати стосовно Кая (скажімо, “Усі смертні істоти наділені чуттями, Кай – смертний, отже, Кай наділений чуттям”), ми дізнаємося, що він відчуває, мислить, ходить і т.ін., що він, коротко кажучи, людина. Виходить, що за допомогою загальної логіки ми лише проаналізували поняття “людина” й отримали набір визначень, що складають це поняття. Але їхній ряд був емпірично заданий відпочатково, і рухаючись ним (тобто пізнаючи), розсудок дістається поняття “людина” (синтез, нагадаємо, первинний стосовно аналізу: там, де розсудок нічого не пов’язав, нема чого й аналізувати).

Зовсім інакший результат має чисте застосування розуму: розумувальницькими висновками Кант називає ті умовиводи, «що не містять жодних емпіричних засновків і за посередництвом яких ми від чогось відомого нам приходимо до чогось

¹⁰³ Э.В.Ильенков. Диалектическая логика. – М., 1984. – С.59. Людство мусить дякувати формальній логіці за ці незграбні спроби судження, бо *комічне* як феномен культури завжди постає у формі конфлікту формального й змістовного. Класичний приклад з безсмертної комедії Миколи Васильовича Гоголя: «Я раз слушал его: ну, покамест говорил об ассириянах и вавилонянах – еще ничего, а как добрался до Александра Македонского, то я не могу вам сказать, что с ним сделалось. Я думал, что пожар, ей-богу! сбежал с кафедры и, что есть силы, хватъ стулом об пол...». Загальна логіка розміркує так: якщо не герої (асирияни та вавилоняни), то меблі цілі, Александр Македонський – герой, отже, стільцем об підлогу. Щодо такої мисленневої конструкції Антон Антонович цілком резонно (raison (фр.) – розсудок) зауважує: «Оно, конечно, Александр Македонский герой, но зачем же стулья ломать?».

іншого, про що не маємо жодного поняття». Це не той випадок, коли говорять, що людина розумує над міру і називається тому розумником; «це софістикації не людей, а самого чистого розуму, навіть наймудріший із людей не в змозі звільнитися від них і хіба тільки після великих зусиль може встерегтися від помилки, але не позбутися тієї видимості, що безперестану турбує й дразнить його».

Отже, «слідування» як принцип чистого розуму не визначається емпіричними умовами на кшталт «якщо Кай смертний», «якщо Кай відчуває» тощо. Тим часом як розум зважає «лише на те пов'язання, *через яке* всюди *виникають ряди* умов відповідно до понять» і переходить у такий спосіб від одного обумовленого члена ряду до іншого, чистий розум умовиводить, безумовно, до *трансцендентальної ідеї*, яка «зводить синтетичну єдність, що мислиться в категоріях, до абсолютно безумовного».

Під трансцендентальною ідеєю Кант розуміє «таке необхідне розумове поняття, для якого в чуттях не може бути даний адекватний предмет». Це слід розуміти як проблематичність об'єктивної реальності предмета ідеї. Позаяк ідея не може бути дана в чуттях, себто у можливому досвіді, то стверджувати, ґрунтуючись на даних науки, що предмет ідеї існує, можна так само впевнено, як і заперечувати його існування: «розумувальницькі положення...не можуть ані сподіватися на підтвердження» від досвіду, «ані побоюватися спростування» з його боку. У цьому полягає характерна риса трансцендентальної видимості існування на відміну від трансцендентної ілюзії пізнання безсумнівно існуючої об'єктивно речі самої по собі. Дійсно, думка про Ding an sich презентована в досвіді як явище, категорії також «можна показати in concreto, якщо їх застосовують до явищ», і тільки для ідей «не знайти жодного явища, в якому їх можна було б уявити собі in concreto».

Справжня мета досліджень чистої філософії – це тільки три ідеї: *душа* (її свобода й безсмертя), *світ* (динамічна єдність в існуванні явищ та їхнє математичне ціле) і *Бог* (сутність усіх сутностей). «Усе інше, чим займається ця наука, слугує їй тільки засобом для досягнення цих ідей та їхньої реальності».

До ідеї душі розум приходиться у такий спосіб: «я мислю, отже, я існую». Цей розумувальницький висновок Кант називає *паралогізмом* чистого розуму. Статус безумовного

паралогічне слідування отримує через те, що розум ігнорує необхідну для правильного умовиводу умову “все мисляче існує”. Проте якщо ми вирішимо виправитися і доповнити ланцюжок силогізму цією відсутньою ланкою (більшою посилкою), то душа негайно позбудеться титулу ідеї, бо судження “усе мисляче існує” репрезентує загальність і необхідність, а тому є результатом емпіричного застосування розуму, поняття якого завжди можуть бути показані *in concreto*. Тож виявляється: не що інше як голе непорозуміння є підставою багатьох спроб побудувати науку психологію (раціональну) на одному лише *cogito*. «Єдність свідомості, що лежить в основі категорій, приймається тут за споглядання суб'єкта як об'єкта і до неї застосовується категорія субстанції, тобто логічне витлумачення мислення взагалі помилково приймається за метафізичне визначення об'єкта».

Предмет раціональної космології – світ як абсолютне ціле. До цієї ідеї розум приходять, ігноруючи єдино можливі умови появи речей самих по собі – простір і час. Стріла часу і координати простору, якщо приписати просторові та часу самостійне існування як речам і вмістищам речей (подій), продовжують ряд явищ до безумовного, у даному випадку порожнього простору і часу, що ніколи не зустрічаються в досвіді, і призводять у такий спосіб до видимості існування світу як абсолютного цілого. Розум використовує тут форму “якщо..., то...” таким чином: **«якщо дано Зумовлене, то дано й усю суму умов, а з ними й Безумовне як таке»**. Намірюючись довести принцип безумовної єдності, розум спочатку і «справді [робить це] вельми правдоподібно, але незабаром заплутується в таких суперечностях, що мусить відмовитись від своїх космологічних домагань». Дійсно, якщо світ існує в просторі (часі), то він не включає їх у себе, а тому не є абсолютним цілим; якщо ж простір і час містяться у світі поряд з іншими речами, то порушується його цілісність, бо нескінченні простір і час переходять усяку межу цілого. Кант називає цей висновок (першим) конфліктом трансцендентальних ідей (**антиномією чистого розуму**) і формулює його у вигляді **тези й антитези**, причому доведення обох здобувається критичним філософом із самої суті справи, а не будується на помилках або незнанні умовного в даному випадку супротивника (як часто чинять адвокати в суді із реальними супротивниками).

Отже, теза: «світ має початок у часі, а також просторово замкнений у межах», і антитеза: «світ не має початку й меж у просторі — навпаки, є нескінченним з погляду як часу, так і простору». Тут ми маємо фактично той самий суто філософський спосіб міркування, що його у свій час використував Зенон, і зовсім не випадково Кант згадує славетного учня Парменіда: Елеат Зенон, «тонкий діалектик, був вельми засуджуваний уже Платоном як свавільний софіст за те, що, аби показати своє мистецтво, намагався позірними аргументами довести якесь положення, а потім тут же іншими, такої самої сили, знову його спростувати.... Тим, хто його за це засуджував, видавалося, що він хотів цілковито заперечувати два суперечливі одне щодо одного положення, що є безглуздом. Одначе, як на мене, по-справедливому його не можна було в цьому звинувачувати», оскільки міркування знаменитого елеата свідомо будувалися на помилковому припущенні (про множинність сущого), через що й виникала апорія (наприклад, ми чуємо і не чуємо звуку від падіння зернини). Аналогічним чином, «припустивши існування двох вічних і нескінченних, для себе сущих химер (*Undinge*), простору й часу, що існують (не будучи, однак, чимось дійсним) лише для того, щоб охоплювати собою все дійсне», ми неминуче потрапляємо в тенета суперечності. Якщо ж усунути цю безглузду передумову і визнати, що «у всіх [своїх] можливих сприйняттях ви лишаєтесь скуті *умовами* або в просторі, або в часі і не приходите ні до чого безумовного», а відтак, емпіричний ряд є завжди обумовленим, то ми погодимось, що його «ніколи не дано цілковитим, і світ, отже, не є безумовним Цілим, себто як такий не існує — ані нескінченним, ані скінченним за величиною»¹⁰⁴.

У тенета другого конфлікту трансцендентальних космологічних ідей розум потрапляє, “стартуючи” вже з третього (і останнього) з перелічених “космодромів”, а саме — від категорій, розширених до безумовного. Треба зазначити, що для цього «придатні не всі категорії, а тільки ті, в яких синтез творить *ряд*» — кількості, причиновості та необхідності.

¹⁰⁴ Суперечність двох положень Кант називає діалектичною у тому випадку, коли обидва судження є помилковими. Наприклад, «якби хтось скаже, що кожне тіло або пахне добре, або пахне недобре, то тоді можна знайти Третє, а саме: що воно, тіло, зовсім не пахне, і таким чином обидва суперечливих положення можуть бути хибними».

Перша з них негайно призводить до антиномії складного й простого, варто лише припустити існування речі самої по собі в просторі та часі.

Теза: «кожна складна субстанція у світі складається з простих частин, і ніде не існує нічого, окрім Простого або того, що з нього складено». Дійсно, складна субстанція, що існує в часі – річ сама по собі – мусить бути тотожною сама собі в різні моменти часу t_1, t_2, t_3 , в іншому випадку в t_1 існуватиме одна річ, а в t_2 – інша. Але сам факт «уміщення» речі у час (її часова координата-характеристика) виключає абсолютну (нумеричну) тотожність двох різних станів (у t_1 і t_2). Отже, для того щоб складна субстанція могла змінюватися, або, що те ж саме, існувати сама по собі в часі, вона мусить складатися з незмінних і неподільних, тобто, простих частин.

Антитеза: «жодної складної речі у світі не утворено з простих частин, і ніде у світі не існує нічого простого». Припустимо зворотне – що уміщена у простір складна річ містить у собі прості частини. «Та простір складається не з простих частин, а з просторів. Отже, всяка частина Складного мусить займати якийсь простір. Але, безумовно, перші частини всього Складного є простими. Отже, Просте займає якийсь простір. Усе Реальне, що займає певний простір, охоплює собою Різноманітне [зі складниками, розташованими] один поза одним, себто є складеним, і то, як реальне Складне, не з акциденцій (адже вони не можуть перебувати одна поза одною без субстанції), а, отже, із субстанцій, тож Просте мало б бути субстанційно Складним, а це суперечить саме собі».

Антиномії, в яких ролі “адвоката” і “прокурора” виконувалися простором і часом, називаються математичними, оскільки «всі діалектичні уявлення про тотальність у ряді умов для якогось даного Зумовленого були однакового *виду*», однорідними («що передбачається для кожної величини як при її складанні, так і при поділі» – згадаймо про синтез однорідної одиниці). Математична антиномія «спричиняла те, що обидва діалектичні супротивні твердження мали бути оголошені хибними», через те що умови членів математичного ряду завжди містяться в ньому самому. Дещо всуціль протилежне ми знаходимо в рядах, утворених динамічними категоріями. Трансцендентальна ідея свободи, котра є нічим іншим, як розширеною до безумовного категорією *причини*, дає змогу сформулювати однаковою мірою істинну тезу

«Каузальність за законами природи не є єдина [причиновість], із якої можуть бути виведені всі явища світу. Для пояснення їх необхідно припустити ще й каузальність через свободу» і антитезу «Ніякої свободи немає, а все у світі відбувається виключно за законами природи».

Якщо, як ми домовилися, речі пізнавані самі по собі, казати б, чистим розумом поза досвідом, то я, виходить, можу пізнати причину ще до її діяння (наприклад, холод із уявлення про воду, а не спостерігаючи замерзання води в досвіді). Але пізнана в такий спосіб причина не може існувати завжди, тому що в такому випадку завжди існував би й наслідок. Отже, мусить існувати каузальність причини, яка б визначала її виникнення, і ця каузальність перебуває вже поза рядом природних причин, тож вона визначається як вільна причиновість. Одначе вільна причиновість несумісна з пізнанням речей самих по собі, позаяк вони самі собою, тобто цілком вільно виявлялися б приналежними до різних рядів причиново-наслідкових природних зв'язків, а тому не підкорялися б законові, себто положенню, яке репрезентує всезагальність і необхідність явищ у природі.

У межах трансцендентального ідеалізму, що розрізняє речі самі по собі і явища, ця антиномія розв'язується завдяки тому, що «свобода може мати відношення до цілком іншого виду умов, аніж природна необхідність». Людина є явищем, але «розум не є явище і не підпорядкований жодним умовам чуттєвості» і «визначається як спроможність спонтанно започатковувати ряд подій». Тому закон природної необхідності «принаймні *не суперечить* причиновості від свободи.... Свобода може мати відношення до цілком іншого виду умов, аніж природна необхідність, і тому закон другої не впливає на першу, отже, обидві вони можуть існувати незалежно одна від одної і не перешкоджаючи одна одній». На підтвердження цих слів Кант наводить абсолютно виразний і переконливий приклад. Якщо я цілком «вільно і без необхідно визначального впливу природних причин підведуся зі свого стільця, то в цій події разом із її природними наслідками аж до нескінченності, безумовно, починається новий ряд, хоча з погляду часу ця подія є лише продовженням певного попереднього ряду. Адже це рішення і цей учинок аж ніяк не належать до послідовності простих природних дій і не є лише їх продовженням; визначальні природні причини цілком зупиняються перед тим

рішенням з погляду даної події, яка хоча й іде за ними, але не *випливає* з них, і тому хоча й не з погляду часу, проте з погляду каузальності має бути назване безумовно першим початком певного ряду явищ».

Поза сумнівом, перший початок усякого ряду і всіх рядів узагалі є абсолютно необхідна сутність, або Бог¹⁰⁵. Щодо цього *ідеалу чистого розуму* кантівські теза й антитеза формулюються у такий спосіб: «до світу належить або як частина його, або як його причина якась абсолютно необхідна сутність; Ніде, ані у світі, ані поза світом не існує абсолютно необхідна сутність як його причина». Доведення тези цієї антиномії посідає почесне місце в історії філософії. Зусилля десятків поколінь теологів і філософів, спрямовані на обґрунтування і зміцнення віри, можна звести до трьох доказів буття Божого: онтологічного, космологічного й фізикотеологічного (телеологічного).

Перший з них маніфестує існування Бога як щонайдосконалішої сутності, заперечення буття якої означало б відсутність у неї предиката існування, що суперечить поняттю досконалості. Ілюзорність цього доказу стає цілком очевидною, тільки-но ми перевіримо судження про існування Бога (та й узагалі будь-чого) на предмет аналітичності, яка перевірка є необхідною, позаяк лише в цьому випадку предикат існування не можна було б заперечувати без суперечності (як не можна заперечувати наявність трьох кутів у трикутника). Але тоді положення про існування нічого не додає до думки про річ, бо предикат всякого аналітичного судження є функцією його суб'єкта. Якщо ж визнати, «як й мусить визнавати кожна людина зі здоровим глуздом, що всі екзистенційні положення є синтетичні», то за доказом буття Божого слід було б звернутися до досвіду, а не переливати аналітичність з пустого (чистого) розуму в порожній.

До досвіду апелює космологічний доказ, який говорить: «коли щось існує, то мусить існувати й цілковито необхідна сутність». Однак під личиною досвіду свідчитиме (на користь теології) все той самий чистий розум: «він виставляє старий аргумент у перебраній постаті за новий, покликаючись на

¹⁰⁵ Зазначимо, що «цей спосіб класти безумовне існування в основу явищ має відрізнятися від емпірично безумовної причиновості...тим, що при свободі сама річ як причина...усе ж таки ще належала до ряду умов, і тільки її причиновість мислилася як інтелігібельна, тут же необхідна сутність має мислитися цілком поза рядом чуттєвого світу».

одностайність двох свідків, а саме: на свідчення чистого розуму та підтвердження досвіду, тоді як насправді присутнім є тільки перший, котрий змінює своє вбрання та голос, аби бути прийнятим за другого свідка». Дійсно, для того, аби від судження “щось існує” перейти до судження “Бог існує”, необхідні дві проміжних ланки: 1. Усе існуюче має причину і 2. Причиною всіх причин є Бог – щонайреальніша (щонайдосконаліша) сутність. Проте, як легко бачити, друга умова являє собою онтологічний доказ у найвідвертішому вигляді.

І нарешті, останній з можливих спекулятивних доказів буття Бога – телеологічний, де висновують не від існування взагалі, а від особливого виду існування – позначеного печаткою доцільності та гармонії, властивих мудрому задумові Творця. «Цей доказ заслуговує, щоб про нього завжди згадували з повагою. Він є найстарішим, найяснішим і найбільш відповідним посполитому людському розумові». Посполитий, або, як його ще називає Кант, природний розум судить тут за аналогією: якщо виготовлення навіть найпростішого годинникового механізму (або ж корабля чи будинку) потребує попереднього задуму, то що ж казати про всесвіт, де «повсюдно знаходяться явні ознаки порядку, відповідно до визначеного задуму, виконаного з великою мудрістю в одному Цілому з неописаним розмаїттям змісту, а також з безмежною величиною обсягу?». Отже, мусить існувати висока і мудра причина всесвіту, Бог-Деміург, Бог-Творець. Посполитий розум не розрізняє між першим і другим – між спроможністю зодчого світу, котрий подібно до гончара або годинникаря може лише надати форму тому, що вже існує, але не здатний створити матерію, і творцем всесвіту, спроможним творити з нічого. А слід було б. Позаяк телеологічний доказ «міг би щонайбільше підтвердити [існування] *архітектора світу*, архітектора, який завжди був би вельми обмеженим придатністю оброблюваного ним матеріалу, але не *Творця світу*, чийї ідеї підпорядковано все». Тож необхідність обґрунтувати ідею першопричини суцього повертає нас до вже відкинутого раніше космологічного аргументу. Щоб остаточно звільнитися від ілюзії телеологічного доказу, корисно прочитати книгу Природи не з кінця, коли читач відразу знає “чим скінчилося”,

наприклад, що “око бачить”, і знаходить пояснення цьому дивовижному фактові в мудрості Творця, який поставив собі за мету створити орган зору, виходячи з ідеї зору, і успішно з цим завданням справився, а з початку. І тоді устрій будь-якого створіння природи природним чином визначить його функції – око бачить лише завдяки тому, що так улаштоване (про це в Новий час писав Ламетрі, посилаючись на епікурейців).

Отже, ми переконалися: якщо явища вважати речами самими по собі, то на питання про безумовне існування предмета трансцендентальної ідеї можна відповісти двояко; відповіді будуть протилежними й однаковою мірою переконливими. Добре філософу – його розум прояснений критикою, у результаті чого «настане тривале й спокійне панування розуму над розсудком і чуттями». А ось посполитий розум та емпіричний розсудок, носії яких не здатні побачити в межі між явищем і Ding an sich щось більше, аніж просто дурницю і виверт філософа, потрапляють у лещата суперечності і, почуваючись не дуже затишно, жадають притулитися до однієї зі сторін, аби знайти міцний тил – практичні принципи повсякденного життя і методологію наукового пізнання.

Посполитий розсудок віддає перевагу тезі. По-перше, через те, що «не здибає ані найменших складнощів у ідеях безумовного початку..., натомість безупинне сходження від Зумовленого до умови, повсякчас із однією ногою в повітрі, не дає йому жодної втіхи» (тобто теза, на відміну від антитези, має перевагу загальнодоступності). По-друге, спокійна і тверда впевненість у тому, «що світ має початок, що моя мисляча особистість є простою й через те незнищеною, що вона у своїх самочинних діях є вільною і підноситься понад примус природи і, нарешті, що весь порядок речей, які творять світ, походить від однієї першосутності», закладає наріжний камінь у підмурок будинку всякої моралі та релігії.

У царині емпіричного вжиткування розуму учений люд помічений прихильним як до тези, так і до антитези другої антиномії: «одні (переважно спекулятивного складу; теоретики, висловлюючись сучасною мовою. – Авт.), так би мовити, вороже наставлені до різнорідності, завжди шукають єдність ґатунку», просте в складному, «а інші (переважно емпіричні голови; експериментатори. – Авт.) безупинно

прагнуть розділити природу на таке велике розмаїття, що доводиться мало не зрікатися надії судити про її явища відповідно до загальних принципів».

Висновки Канта стосовно інтересу чистого розуму є по суті висновками соціолога; він бачить своє завдання у відшуканні об'єктивно існуючого, однак, неусвідомленого інтересу соціальної групи або індивіда. Усвідомлений же інтерес передбачає наявність знання, в даному (трансцендентальному) випадку знання видимості знання. Той, хто пізнав, що він знає лише те, що він нічого не знає, суть мудрець і любитель мудрості – філософ. Їх небагато – тих, хто усвідомив загальний інтерес чистого розуму, і вони гостро відчувають відповідальність за долю неспроможних усвідомити власний інтерес. Тому, починаючи із Сократа, філософія свідомо «бере на себе відповідальність за стан людського суспільства і людської моральності»¹⁰⁶. Неусвідомлений інтерес більшості реалізується у *вірі*¹⁰⁷, байдуже, чи віра це в Бога, комунізм або ж другий закон Ньютона. «Віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого» (Євр.11:1); ця теза св.Павла містить у собі не тільки віру релігійну, але і нашу впевненість у справедливості тверджень вельми та вельми далеких від релігії. У світі, де сфера недосяжного для посполитого розсудку росте із загрозливою швидкістю, знаменуючи собою тріумф науки, віра стає наріжним каменем душевної рівноваги, спокою та надії на краще. Адже цей світ перетворює сумирного “сенсуаліста” Хому Невіруючого («коли не побачу, не ввірую») на пост-модерністського скептика-екстреміста, що не визнає ніяких засад громадського життя і меж дозволеного. У цьому мультикультурному світі «міфологію науки викрито, моделі індустріальної цивілізації відкинута, зжито» (щоправда, «з мистецтвом досі не розібралися, ще за старою звичкою продовжують його поважати»); тут уособлення свободи – «телешоу, на якому учениці середніх класів обговорюють теми вагінального і кліторального оргазму»¹⁰⁸. Воістину, хто

¹⁰⁶ С.Н.Мареев. История западноевропейской философии. – М., 1993. – С.12.

¹⁰⁷ Віра містить у собі і невір'я. Наприклад, атеїст, що стверджує: “Бога немає”, вірить у це, бо ніякого “медичного” (як висловився тов.Бендер) факту, який би підтверджував цю тезу, наука надати не може. Віру Кант підрозділяє на прагматичну (вірю, що піде дощ), доктринальну (вірю в другий закон Ньютона; вірю, що людський розум не самотній у Всесвіті) і моральну (вірю, що душа безсмертна).

помножує пізнання, помножує скорботу! Розділивши предмет пізнання на явище і річ саму по собі, кантівська трансцендентальна філософія розділила і цю скорботу. Великий мислитель розпалив багаття критики і вчинив автодафе в ім'я людського щастя: він «мусив зредукувати (*aufheben*) знання, щоб здобути місце для *віри*». Чи завжди люди знаходили тут віру, гідну цієї великої жертви?

2.4. Критика практичного розуму (метафізика звичаєвості)¹⁰⁹

«Належне! Що таке істинне? І що тобі дасть знати, що таке належне?». Так починається 69 сура Корана («Неминуче»). «Дві речі наповняють душу завжди новим і дедалі сильнішим подивом і благоговінням, чим частіше і триваліше ми розмірковуємо про них, – це зоряне небо наді мною і моральний закон в мені» – так закінчується «Критика практичного розуму».

Істина та Обов'язок як цінності людської культури. Ставлення до них перекидає міст через безодню часів й ідей, що відокремлюють великого Пророка від великого Філософа.

¹⁰⁸ Б.Парамонов. Постмодернізм (конец стиля). «Независимая газета», 26.01.94. Одне з визначень автора: «Постмодернізм – настанова на матеріал, він не судить із зовнішності («форми»), а йде всередину, у кишки, у тельбух». «Нормативному» філософові зрозуміти таке важко, якщо взагалі можливо. Я так думаю, що в очній, не приведи Господи, полеміці такої «ненормативний» (ненормальний?) філософ не судив би доводи опонента за їхньою формою або, приміром, змістом, а пішов би всередину: у череву, печінку, так по яйцях! Кому такого роду побоювання здаються надуманими – інформація газетним рядком: «Театральний фестиваль імені Чехова показував «Кабаре міс Найф» Олів'є Пі, філолога, філософа і теолога, що присвятив себе театрові. Філолог і філософ співав основні жіночі партії приємним тенором, а у фіналі улаштував невеликий стриптиз і на знак особливої люб'язності показав публіці голий зад» (Богословский стриптиз. «Известия», 14.04.98). Як з таким подискутуєш? Ти йому про форму і зміст, а він тобі у відповідь – голий зад (і те добре, якщо без звукового ряду). Це і є перемогою візуального над словесним у постмодернізмі.

¹⁰⁹ Окрім «Критики практичного розуму», дослідженню й обґрунтуванню моральності Кант присвятив ще дві роботи: «Засади метафізики звичаїв» і «Метафізику звичаєвості». Перша передує «Критиці», у другій філософ, спираючись на розвинуте в попередніх працях обґрунтування етики, викладає вже систему своїх етичних поглядів. Оскільки дотепер про етику ми лише згадували (у зв'язку зі стоїками й епікурейцями), перша серйозна зустріч з теорією моральності мусить бути лише ознайомлювальною. Цим пояснюється дещо повернений розгляд другої кантівської «Критики».

І нехай вирішення проблеми істинного і належного вони шукали в різних напрямках – це не протиставляє релігію філософії. Більше того, філософія і релігія знаходять себе на одному боці барикад усякий раз, тільки-но на іншому з'являються новомодні геніальницькі скептики і циніки (“викривателі”, “відкидателі”, “живателі”, “розбірники”), що заявляють: «фактичність і є цінністю, це дане, а не задане, це те, що є, а не мусить бути»¹¹⁰. Того, хто користується усіма благами цивілізації (і демократії в тому числі), показує їй голий зад (тобто дане, а не задане) навряд чи можна назвати філософом. «Бо найбільший обов'язок філософа, – каже Кант, – бути послідовним» (у цьому сенсі “прописаний” у синопській діжці Діоген – праотець усіх скидальників і викривальників – являє собою ідеал філософа). Втім, слабкість людську ще можна зрозуміти і простити. Але абсолютно незрозуміло, як можна відстоювати свободу і при цьому цінність людини визначати “фактом його емпіричного існування”: адже емпірично даний суб'єкт повністю підвладний часу; обумовлений природним (а не моральним) законом феномен є абсолютно невилним¹¹¹. Людина судить про те, «що вона може зробити щось, саме тому, що вона усвідомлює, що вона мусить це зробити; і вона визнає в собі свободу, яка інакше, без морального закону, залишилася б для неї невідомою»¹¹².

Недолік емпіризму Кант вбачав у незахищеності індуктивного узагальнення – перед обличчям майбутнього. «Досвід, щоправда, навчає нас: щось влаштоване так або так, але не [того], що інакше не може бути». Немов норавливе й підступне язичницьке божество ньютонівсько-ляйбніцевський Час неблаганний, і кара його неминуча, які б жертви на вівар Кроноса не клав емпірик, сподіваючись врятувати свою наукову конструкцію. Проте вже трансцендентальний час – божество цивілізоване; з ним можна домовитись, охоплювані ним події

¹¹⁰ Б.Парамонов. Постмодернізм (концепція) “Независимая газета”, 26.01.94.

¹¹¹ «Звезды, глядящие с неба уже тысячи лет..., равнодушные к короткой жизни человека, когда остаешься с ними с глазу на глаз и стараешься постигнуть их смысл, гнетут душу своим молчанием; приходит на мысль то одиночество, которое ждет каждого из нас в могиле, и сущность жизни представляется отчаянной, ужасной...» (А.П.Чехов. Собр. соч.— М.,1970.— Т.4. — С.126. (От що відбувається в душі людини, коли “зоряне небо наді мною” відривається від “морального закону в мені”).

¹¹² Або навпаки: «Хто робить те, що може, робить те, що повинен» (Мадлен де Скюдері).

передбачувані. Віруй, що Бог єдиний, не додавай йому співтоваришів, не порушуй заповідей критики чистого розуму, і застрашлива нескінченність часу більше не зятиме перед тобою чорною дірою невідомості і безнадії. Уклавши трансцендентальний завіт, ми «можемо бути цілком упевнені, що не тільки на нашій грішній землі, а і на будь-якій іншій планеті – хоч би як ми не носилися в просторах космосу – 2×2 дорівнюватиме 4, а не 5 або 6, діагональ квадрата буде так само непорівнянна з його стороною, а в будь-якому куточку Всесвіту так само, як і в дослідженому нами, дотримуватимуться закони Галілея, Ньютона і Кеплера»¹¹³. Пізнана необхідність – а «розсудок може пізнати про природу лише те, **що там є**, або було, або буде» – безумовно, дає свободу, проте досить специфічну й обмежену свободу від страху перед майбутнім (будь-яка визначеність, кажуть, краще за невизначеність і невідомість).

Від монотеїзму до атеїзму – один крок. Коли людина відчуває гостру невдоволеність станом пізнаної необхідності, вона вже безбожник, бо судить не з погляду того, яким воно було, є, або має буде з самоволі бога-Часу, а поза часовим рядом (тобто без цього бога). У такого атеїста час позбавляється божественних атрибутів причиновості й необхідності; категорії, в котрих розсудок мислить певну зміну, десакралізується. Мислима поза часом необхідність і є *належним*; те, що було не під силу спекулятивному розумові, а саме – об'єктивна реальність категорій, реалізується в розумі *практичному*. «Повинність виражає певний рід необхідності й пов'язання з підставами, які в цілій природі більше не трапляються. Неможливо, аби в природі щось *мало быти (sein soll)* інакше, аніж воно в усіх цих часових відношеннях є на ділі; ба навіть і ця повинність, якщо мати перед очима просто перебіг подій у природі, не має ані найменшого значення. Ми ніяк не можемо запитувати, що в природі повинно відбуватися, так само, як і що за властивості повинне мати коло; а [можемо лише питати], що в ній відбувається або які властивості має коло».

Бекон Веруламський, патріарх новоєвропейського емпіризму, казав: «Легкі ковтки філософії штовхають, бува, до атеїзму, глибші ж повертають до релігії». Вільне дихання на повні груди повертає до Обов'язку. *Обов'язок* і є тим Богом,

¹¹³ Э.Ильенков. Диалектическая логика., М.–1984. – С. 64.

котрийсь “у душі”, очищений від усього емпіричного, часового, від усякої релігійної обрядовості, умовності, домовленості або фізичної залежності. Молитися ж йому слід так: «Обов’язок! Ти піднесене, велике слово, у тобі немає нічого приємного, що лестило б людям, ти вимагаєш підпорядкування, хоча, щоб спонукати самоволі, і не загрожуєш тим, що вселяло б природну відразу в душу й лякало б; ти тільки встановлюєш закон, що сам собою проникає в душу і навіть проти самоволі може здобути повагу до себе (хоча і не завжди виконання); перед тобою замовкають усі схильності, хоча б вони тобі потай і протидіяли, — де ж твоє гідне тебе джерело і де корені твого шляхетного походження, яке гордо відкидає усяке споріднення зі схильностями, і відкіля виникають необхідні умови тієї гідності, яку тільки люди можуть дати собі?».

Відшукання джерела гідності і коренів походження обов’язку почнемо з визначення “*практичного*”. Так само, як і у випадку з естетикою (яка у Канта жодним чином не є трансцендентальним вченням про прекрасне), кантівське розуміння терміна істотно відрізняється від посполитого і повсякденного (особливо, якщо мати на увазі день сьогоднішній). Ми, звісно, протиставляємо практичне теоретичному, коли кажемо: “практично не відрізняється”, “на практиці, а не в теорії”, “виробнича практика”, але відрізняємо протилежності не за сутністю, а лише способом вираження того ж самого. «Положення, що їх у математиці або фізиці називають практичними, варто було б, власне кажучи, називати технічними. Ці положення є такі ж теоретичні положення, як ті, що виражають зв’язок причини з певним діянням. Кому подобається діяння, той мусить миритися і з тим, що є й причина». Піраміда в теорії (в ідеї) і піраміда на практиці (у камені) суть та сама піраміда, чого не скажеш, наприклад, про безсмертя: воно можливе в теорії (в ідеї), тим часом як на практиці «надія на майбутнє життя є ...лише очікування чуда воскресіння». Тож у тому випадку, коли свідоме діяння, або, що те саме, *учинок*, має своїм об’єктом предмет природи (річ, включену в ланцюжок причиново-наслідкових зв’язків), то про практичне розширення сфери застосування чистого розуму можна забути. Якщо ж учинок чиниться щодо розумної істоти (особистості, а не речі), то вже з тієї обставини, що спекулятивний розум нічого не може

сказати стосовно речі самої по собі (котрою є людське **Я**, особистість; природі належить лише тіло людини) незаперечно впливає необхідність і навіть можливість практичного застосування чистого розуму – «інакше-бо якій причині слід приписувати непогамовну жагу розуму стати твердою ногою десь поза межами досвіду?». Практика як щось сутнісно протилежне теорії є моральним поведженням у суспільстві людей, а не матеріальними діями з речами (у ролі останніх можуть, щоправда, виступати і люди). Робінзон (той самий) міг як завгодно довго і як завгодно продуктивно трудитися на своєму острові, реалізуючи на практиці засвоєні ним раніше теоретичні положення різних корисних наук, але доти, доки в нього не з'явився П'ятниця, жодної практичної дії він не міг учинити в принципі¹¹⁴.

Утім для героя Д. Дефо ця можливість так і могла б залишитися нереалізованою – якби європеець вирішив використати дикуна лише як засіб для досягнення своїх цілей, скажімо, шляхом організації у своїх володіннях невеличкого рабовласницького суспільства (на щастя, теоретичними знаннями щодо принципів його улаштування володіє кожна бодай трохи цивілізована людина). «Я врятую йому життя, а він допоможе мені вирватися на волю» – цей мотив таїть у собі найпохмуріші перспективи. Але П'ятниці пощастило. В душі християнина заговорив Обов'язок: «СамеПровидіння, думав я, закликає мене врятувати нещасного». Тому, оцінюючи події на острові загалом, учинок Робінзона слід усе-таки визнати діянням практичним, але не чистим. Гідною морального осуду (критики) виявляється робінзонова матеріальна (теоретична) розсудливість стосовно людської істоти. Людина є «метою сама по собі і ніколи ніким (навіть Богом) не може бути використаною лише як засіб!». У моральному світі об'єкт критики розуму – його емпіричний вжиток, чисте ж вжиткування практичного розуму якраз є іманентним, на відміну від чистого вжиткування спекулятивного розуму, котре завжди трансцендентне (тому друга кантівська критика не називається критикою чистого

¹¹⁴ Іншим чином відбувається в сфері спекулятивного розуму. Там так звана «гносеологічна робінзонада» (моносуб'єктивність) суть давня філософська традиція, в межах якої залишається і Кант. «Я маю справу лише з самим розумом і його чистим мисленням, докладного знанням яких я не маю шукати далеко від себе, бо знаходжу їх у самому собі». Як бачимо, аби здійснити пізнавальні дії, ніякий гносеологічний П'ятниця Робінзонаві не потрібен.

практичного розуму). Цей світ мислиться «як суто інтелігібельний світ, бо в ньому абстрагуються від всіх умов (цілей) і навіть від усіх перешкод для моральності (слабкість або порочність людської природи)».

Абстрагуватися від умов чуттєвості здається процедурою звичною і необхідною, інакше принципів загальності й необхідності знання не відшукати. Висновувати закони моралі з емпіричних прикладів морального поведіння так само ж безглуздо як визначати “вагу” причини різницею результатів зважування твердого і рідкого воску. «Усі моральні поняття мають своє місце і виникають цілком а рїорї у розумі; вони не можуть бути абстраговані з будь-якого емпіричного і тому лише випадкового пізнання» — і в цьому немає нічого незвичного у порівнянні з визначеннями чистих розсудкових понять. Незвичним є те, що, будучи ізольованими від чуттєвості, апрїорні практичні поняття, на відміну від теоретичних, не порожні і «не повинні очікувати споглядань, аби набути значення, і до того ж з тієї дивної причини, що вони самі породжують дійсність того, до чого вони відносяться» — до істот, які належать інтелігібельному світові.

Спосіб дії особистості в цьому світі суть *самоволя*. Тому практичні поняття Кант називає категоріями свободи і відрізняє їх від теоретичних понять, що їх він іменує категоріями природи. Відповідно, «практичне є все те, що можливо через свободу». У природі суб'єктом свободи як пізної необхідності є самоволя людини як явища. Ця «самоволя [як сваволя] є суто *тваринною* [властивістю]..., і може визначатися не інакше як тільки чуттєвими спонуканнями, тобто *патологічно*». Тіло людини, яке належить світові явищ, не діє як автомат; навіть найприроднішу свою дію (наприклад, угамування спраги) людина опосередковує свідомим самоволінням. Однак патологічний примус виключає свободу такої самоволі. Тому «та [самоволя], яка може визначатися незалежно від чуттєвих спонукань, себто мотивами, уявлюваними лише розумом, називається *вільною самоволею*». Вільна (чиста, автономна) самоволя може бути тільки *доброю самоволею*, через те що патологічне використання свободи неможливе; усяка домішка патології, як би ретельно її не намагалися сховати відразу виявляє себе при глибшому розгляді, подібно до того, як ретельно розбовтана суміш води й олії, на перший погляд

абсолютно гомогенна, сама собою розділяється і демонструє чітку межу між штучно перемішаними компонентами, – для цього слід лише усунути зовнішній збурювальний вплив. Навіть коли вчинок відбувається згідно з обов'язком, проте під впливом патологічно зумовленої (гетерономної) самоволі, він не може бути названий практичним, тобто вільним і добрим. Учинок як діяння практичне не може визначатися поняттям, а лише *почуттям обов'язку*. Відповідність обов'язку означає усвідомлення суб'єктом дії свого обов'язку, знання його, а знання позбавляє вчинок статусу практичного, бо опосередковує дію (цілком так само, як усвідомлення спраги опосередковує її угамування). «Сутність усякої моральної цінності вчинків полягає в тому, що моральний закон безпосередньо визначає самоволю». І фарисей може творити милостиню, проте чинить він відповідно до обов'язку лише тому, що знає – його дії оцінюються оточенням. Учинок же доброго самарянина, в душі якого вигляд пограбованої і побитої людини аффіціював почуття обов'язку, гідний вищої моральної оцінки. «Коли йдеться про моральну цінність, то суть справи не у вчинках, що ми їх бачимо, а у внутрішніх принципах їхніх, котрих ми не бачимо».

Якщо повинність слугує виразом позаприродної необхідності, то не буде перебільшенням сказати: моральне почуття (почуття обов'язку або почуття поваги до морального закону) є особливим розумним чуттям, природі людини не характерним, а саме – без-свідомим, без відома, тобто без знання, почуттям (інтуїція). Наприклад, природне відчуття спраги не може бути безсвідомим за визначенням, позаяк лише будучи виявленим в усвідомленому угамуванні спраги, воно може бути кваліфіковане як таке (у протилежному випадку з рівним успіхом можна казати про яке завгодно відчуття “у собі”). Априорні форми чуттєвого споглядання, щоправда, дійсні як безсвідомі, позаяк свідомим обробленням матерії чуттєвості займається розсудок, проте їхня дійсність – сліпота (споглядання, як ми пам'ятаємо, без понять сліпі). Почуття обов'язку, навпаки, відрізняє гострий зір, якому ані емпірія, ані теорія не заважають. Грунтуючись на інтуїції, людина завжди може сказати, що таке “добре” і що таке “погано”, бо поняття доброго і злого «визначене не до морального

закону (який а ргіогі визначає волю), а тільки ...відповідно до нього і ним же»¹¹⁵.

Почуття обов'язку репрезентує спроможність розуму поєднувати й узгоджувати між собою два цілковито неоднорідних світи – чуттєвий (*феноменальний*) і надчуттєвий (*ноуменальний*). У випадку спекулятивного вжитку розуму роль такого посередника (поміж спогляданнями і категоріями) виконувала інша не менш знаменита чуттєва інтуїція – час, і там йшлося про схематизм часового визначення. В царині Практичного посередництва можливе завдяки *формалізові морального закону*. «Тільки формальний закон, тобто такий, що не приписує розумові нічого, окрім форми його загального законодавства, може бути а ргіогі визначальною засадою практичного розуму». Цей закон не каже нам про те, що ми мусимо робити в тому або іншому конкретному випадку, він не ґрунтується на жодних емпіричних або теоретичних поняттях на кшталт благо, щастя, істина тощо, але визначає лише узгоджену, тобто засновану на принципі заборони суперечності (як і годиться усякому формальному правилу) формулу (імператив) поведження. Безумовність такого імперативу робить його категоричним і відрізняє від обумовленого емпірією імперативу гіпотетичного.

Отже, *категоричний імператив* стверджує: «Мусиш чинити лише відповідно до тієї максими, керуючись якою ти в той самий час можеш побажати, аби вона стала загальним законом»¹¹⁶. Легко переконатися, що будь-яка максима поведінки, заснована на патологічно визначеній самоволі (для якої людина виступає як засіб, а не як мета), будучи підставленою у зазначену формулу, негайно порушує принцип заборони суперечності. Наприклад, когось «нужда змушує брати гроші в борг. Він добре знає, що не зможе їх сплатити, але розуміє також, що нічого не отримає у борг, якщо твердо не обіцятиме сплатити до визначеного терміну. Припустимо, він усе-таки зважився б на це; тоді максима його вчинку говорила б: Потребуючи грошей, я позичатиму гроші й

¹¹⁵ Згадаємо до діла, що судити про винність або невинність людини цивілізоване суспільство доручає не обізнаним фахівцям, а простим громадянам (суд присяжних), які інтуїтивно відчувають справедливість.

¹¹⁶ «Максима є суб'єктивний принцип здійснення вчинків і, отже, є засадою, відповідно до якої суб'єкт діє; засада, відповідно до якої розумна істота мусить діяти, є імператив».

обіцятому їх повернути, хоча я знаю, що ніколи їх не сплачу. Виникає запитання: чи правильно це? Я перетворюю, отже, вимогу себелюбності у загальний закон і порушую питання так: якими б були справи в тому випадку, якби моя максима була загальним законом? Отут мені відразу стає зрозуміло, що вона ніколи не може мати силу загального закону і бути в злагоді із самою собою, а необхідно має суперечити. Справді, загальність закону, який каже, що кожен, хто вважає себе нужденним, може обіцяти, що йому заманеться, з наміром не дотриматись обіцянки, зробила б просто неможливою і цю обіцянку, і мету, що її хочуть за допомогою цієї обіцянки досягти, оскільки ніхто не став би вірити, що йому щось обіцяють, а сміявся б над усіма подібними твердженнями, як над порожньою відмовкою».

Царина чинності загального закону, що фігурує у формулі категоричного імператива, може містити в собі і природу, адже і природні закони виражають загальність і необхідність. У такому випадку з'являється можливість співвіднести принцип моральності з стороннім йому принципом щастя, яка, втім, реалізується не автоматично, а тільки за умови допущення буття Божого як *постулату практичного розуму* (крім буття Бога, постулатами, себто теоретичними, але недовідними положеннями, є безсмертя і свобода). Відзначимо, «що розрізнення принципу щастя і принципу моральності не є протиставленням їх, і чистий практичний розум не хоче, щоб відмовлялися від домагань щастя; він тільки хоче, щоб ці домагання не бралися до уваги, оскільки йдеться про обов'язок». Але припустимо, що приписи обов'язку виконані. За яких умов тоді можливе відповідне до моральності щастя, якщо під щастям розуміти «такий стан розумної істоти у світі, коли все в його існуванні відбувається відповідно до його самоволі і бажання». «Усе» містить у собі і природу, проте діюча розумна істота «не може привести самотужки природу в повну відповідність зі своїми практичними засадами». Звідси і впливає необхідність «постулювати існування окремішньої від природи причини всієї природи; і ця причина містить у собі підставу повної відповідності між щастям і моральністю». Ця вища причина і є *Богом* – гарантом людського щастя, заради віри в якого Кантові довелося обмежити розум: «Цю віру ніщо не може похитнути, бо тим були б повалені самі мої моральні засади,

яких я не можу зректися, не ставши у своїх власних очах гідним презирства»¹¹⁷.

Кантівська революція струснула основи. «Це був переворот, рівний за своїми масштабами Великій французькій революції кінця XVIII століття»¹¹⁸. Бурхливе століття дев'ятнадцяте принесло Франції чергу імперій, реставрацій та революцій. Якщо авторові буде дозволено продовжити це порівняння (німецької) філософії з (французькою) історією, він визначить післякантівську епоху в філософії як час переворотів.

¹¹⁷ «...Когда наступит наш час, мы покорно умрем и там за гробом мы скажем, что мы страдали, что мы плакали, что нам было горько, и бог сжалится над нами, и мы с тобою, дядя, милый дядя, увидим жизнь светлую, прекрасную, изящную, мы обрадуемся и на теперешние наши несчастья оглянемся с умилением, с улыбкой — и отдохнем. Я верую, дядя, я верую горячо, страстно... Мы отдохнем!... Мы услышим ангелов, мы увидим все небо в алмазах, мы увидим, как все зло земное, все наши страдания потонут в милосердии, которое наполнит собою весь мир, и наша жизнь станет тихою, нежною, сладкою, как ласка. Я верую, верую...» (А.П.Чехов. “Дядя Ваня”. Собр.соч. в 8-ми т.—Т.7.— С.245).

¹¹⁸ С.Мареев. История западноевропейской философии.— М.,1993.— С.72.

Розділ 3. Постреволюційний період: час переворотів

3.1. Класична німецька філософія

Не встигло висохнути чорнило кантівського підпису під смертним вироком “науці метафізиці”, як учень Канта і вірний прихильник трансценденталізму *Іоанн Готліб Фіхте* реставрує науковий монізм у філософії. Учень, глибоко переконаний у тому, що вчитель «сам не знає і не розуміє своєї філософії і що кантівська філософія, якщо не розуміти її так, як ми її розуміємо», є цілковитою нісенітницею, заявляє в “Ясному як сонце повідомленні широкій публіці про справжню сутність новітньої філософії” буквально таке: «Засновник цієї системи переконаний, що існує одна - єдина філософія, подібно одній лише єдиній математиці, і що, як тільки ця єдино можлива філософія знайдена і визнана, не може більше з’явитися жодних нових, але що всі попередні так звані філософії будуть з цього часу розглядатися лише як спроби і попередні роботи». Характерним є підзаголовок книги: «спроба примусити читачів до розуміння». На щастя, ця спроба інтелектуального насильства не вдалася, але що очікує філософів, учених, та й усю “широку публіку”, якщо прихильникам єдино правильного вчення щаститиме більше, у автора розписано вельми докладно.

Після того як єдино можлива філософія (Фіхте називає її наукою про науку або *науковченням*) знайдена і визнана, для філософів-ненауковчителів «залишається тільки один вихід: відтепер зовсім не відкривати рота там, де справа стосується науковчення і філософії взагалі». Поголовно усім – «а деякі з них уже із сивими бородами» – пропонується або йти на виучку до науковчителів або ж примиритися з їхньою «заборонаю висловлюватися»¹¹⁹. Науковцеві науковчитель (керівник методсемінара, по-нашому) каже, що працівник науки «може знати і чого не може, про що він може і повинний запитувати, вказує йому послідовність досліджень, котрі йому слід

¹¹⁹ «Философствовать может только образованный человек, который курс кончил, а ежели ты дурак, не высокого ума, то ты сиди себе в уголку и молчи...» (А.П. Чехов. “Из огня да в полымя”. Собр. соч. в восьми томах. – М., 1969. Т. I. – С. 138).

зробити, і вчить його, як робити ці дослідження, і як вести свої докази». Що ж стосується широкої публіки, то «з того моменту, як науковчення стане панівним, тобто коли ним володітимуть всі керманічі посполитого народу (керівні кадри, по-нашому. – Авт.), який ніколи ним володіти не буде (! – Авт.), – з цього моменту стане вже просто неможливим будь-який вихід за межі розуму, усяка мрійність, усяке марновірство. Усе це буде викорчуване (випечене гарячим залізом, по-нашому. – Авт.). Одним словом, завдяки прийняттю і загальному поширенню науковчення серед тих, кому воно потрібне, весь людський рід позбудеться сліпого випадку і влади долі. Усе людство отримує свою долю у свої власні руки, воно підкорятиметься власній ідеї, воно з абсолютною свободою зробить із себе самого усе, що тільки воно із себе побажає зробити». Хочуть зазвичай як краще, а виходить... Але повернімося до благих намірів головного науковчителя.

Будь-яка наука, каже Фіхте, має систематичну форму і являє собою єдине ціле подібно до будинку, всі частини якого «скріплюються з фундаментом і одне з одним». Неможливо усунути жоден елемент без того, щоб будівля не перетворилася на сарай, голі стіни, а то й на купу цегли. І все-таки одному елементові – фундаменту – відводиться особлива роль. Конструкція всякої науки будується на фундаменті – засадах, «достеменність котрих не може бути доведена в її межах» (фундамент не зводиться на фундаменті), що втім не означає буцімто вони невідомі зовсім (фундамент усе-таки на щось спирається). Ученому постулати його науки очевидні, вони не вимагають доказів, через те, що вони достовірні (йому!) безпосередньо. Іншими словами, достеменність наукових постулатів є умовною. Наприклад, те, що через точку можна провести тільки одну пряму, рівнобіжну даній, було очевидно Евклідові, але не Лобачевському та Риману. Останні споглядали простір у такий спосіб (і тут корисно згадати метафору парадигми – “окуляри” на носі вченого), що їхні окуляри зробили очевидним, себто таким, що бачиться очима, щось цілковито протилежне евклідовому спогляданню: Лобачевський зміг провести нескінченне число таких прямих, у той час як Риман не впорався навіть з однією¹²⁰.

¹²⁰ Кажуть: якщо дивитися крізь пласкі стекла, то світ сприйматиметься так, як його описує геометрія Евкліда. Крізь двоопуклі стекла світ бачиться за геометрією Лобачевського, через двоввігнуті – за геометрією Римана.

Фундаменти наук також утворюють систему: постулати однієї науки доводяться в іншій, постулати цієї другої — у третій і, таким чином, «з кожного з вищих шаблів можна було б дивитися вниз і спускатися вниз, на нижчий, але ж з останнього вже нічого не видно, окрім його самого, і неможливо далі спуститися вниз, крім як у царство небуття». Цей останній шабель, останній підмурок всякого знання є достеменним не лише безпосередньо, а й безумовно. Воно достеменне не «через те що» (і тут належить навести яке-небудь наукове обґрунтування достеменності), воно «не спирається на жодне інше знання, проте воно є положенням знання взагалі. Це положення є, безумовно, достеменним, що означає: воно достеменне, бо воно достеменне». Такою всуціль безумовною й абсолютно вірогідною засадою є відомий факт емпіричної свідомості, введений у філософський обіг Августином, блискуче використаний Декартом, а взагалі-то зрозумілий навіть дитині, «яка перестала казати про себе в третій особі і називає себе **Я**» — «**Я** єсьм». Тут «єсьм» являє собою вираз акту споглядання, думки про існування чогось на ім'я **Я**. Так розуміли cogito і Декарт, і Кант. Фіхте ж переймається науковим питанням: що є це **Я**? Науковчитель виходить зі свого емпіричного **Я**, стає в позицію зовнішньої стосовно себе рефлексії і бачить, що **Я** єсьм **Я**. Цей «вихід» — покладання **Я** — суть акт самоволі, вольового самопокладання, вільного діяння, в якому мислячий і мислиме, суб'єкт і об'єкт виявляються суцільно тотожними. «**Я** кладе себе самого в той самий час і тим, що здійснює дію, і продуктом цієї дії, а саме — діючим початком і тим, що виходить у результаті цієї діяльності. Дія і діло суть те саме» — самосвідомість сама себе породжує. І оскільки «від своєї самосвідомості ніколи не можна абстрагуватися, тобто нічого не можна змислити без того, щоб не домислити свого **Я** як такого, що усвідомлює себе», положення «**Я** єсьм **Я**» стає першою абсолютно безумовною *засадою* науковчення.

Традиційно факт емпіричної свідомості слугував інструментом знаходження об'єктивної реальності; таким чином знаходили Бога, матерію, або річ саму по собі. Тому всі філософи, що вдавалися до послуг cogito, тим або ж іншим чином впадали в гріх дуалізму (і мучилися психофізичною проблемою). Для моніста Фіхте цей гріх — із розряду смертних. Не може система людського знання мати

більше ніж одну підставу¹²¹! І недарма така підстава знайдена у вільному акті самопокладання – адже свобода неможлива у феноменальному світі і не висновується з нього. «Не через який-небудь природний закон і не через який-небудь наслідок з нього піднімаємося ми до розуму, а через абсолютну свободу – не шляхом переходу, а одним стрибком. Тож у філософії мусимо виходити з **Я**, бо його не можна виснувати, і тому намір матеріалістів, покликаний пояснити виникнення розуму із законів природи, залишається навіки нездійсненним».

Матеріалісти зазнають фіаско у всесвітньо історичному масштабі зовсім не через те, що всуціль дурні, а з тієї простої причини, що не можна виходити з того, чого немає. Уся реальність зосереджена в **Я**, поза **Я** немає нічого реального. Є лише ілюзія, уявлювана реальність. «Сила уяви творить реальність, але в ній самій немає ніякої реальності, лише завдяки засвоєнню й оволодінню в розсудку її продукт стає чимось реальним (розсудок є спочиваюча, бездіяльна спроможність духу, просте сховище створеного силою уяви). Тому, що усвідомлюється як продукт сили уяви, ми не приписуємо реальності, приписуємо ж ми її дечому, що знаходимо наявним у розсудку. Йдучи шляхом природної (не філософської – Авт.) рефлексії, можна йти тільки до розсудку, а в ньому ми напевно знаходимо щось таке, що дане цій рефлексії як матеріал уявлення, при цьому залишається неусвідомленим, як це дане щось потрапило до розсудку. Звідси-то і народжується наше тверде переконання в реальності речей поза нами, наявних без усякого з нашого боку сприяння, позаяк ми не усвідомлюємо спроможність їхнього створення». Проте якщо ми, належним чином набувши вишколу в науковчителя, опануємо мистецтвом трансцендентально-філософської рефлексії, тільки-но ми спроможемося породити своє **Я** з глибин власного духу, ілюзорність та позірність цього світу стане нам цілком ясною – як сонце в погожий день.

Рефлексія, або, що те ж саме, абстрагування (від даного – емпіричного) дає змогу в положенні “**Я** єсьм **Я**” виділити його

¹²¹ Положення “У людському знанні є одна-єдина система” саме мусить бути частиною людського знання і, отже, мусить висновуватись з засади цієї системи, в чому ми можемо упевнитися лише в тому випадку, коли дана засада – єдина. Маємо коло, що з нього, за визнанням Фіхте, «людський дух ніколи не може вирватися, а тому буде цілком правильним – безумовно визнати це коло, аби не упасти в ускладнення коли-небудь, внаслідок несподіваного його (кола) відкриття».

форму, внаслідок чого матимемо суто формальне і логічне положення $A = A$ (*категорія тотожності*). Оскільки ми кладемо **Я** (**Я**, що покладає) поруч з **Я** (емпіричне **Я**, що мислить), остільки ми кажемо не лише про їхню тотожність (**Я** єсьм **Я**), але, водночас, і про можливість протипокладання. Спрямована назовні активність покладання і є *протипокладання*. «Спочатку ніщо не покладається, окрім **Я**, і тільки це останнє є тим, що покладається безумовно. Отже, тільки одному **Я** можна і безумовно протикласти. Але протилежне до **Я** є – не - «**Я**», і, отже, «**Я** безумовно протипокладається певне не - **Я**». Абстрагуючись від змісту цієї другої засади всякого людського знання, отримуємо логічне положення - **A** не дорівнює **A** (принцип протипокладання), а протилежне, будучи розширеним до небуття, дає *категорію заперечення*. Отже, не - **Я** суть об'єкт пізнання, позірنا реальність, що підлягає дослідженню; це дослідження, що його провадить фіхтевський суб'єкт, нагадує м'яч: **Я** кидає його, а потім знову ловить за допомогою рефлексії (порівняння з листування Гете і Шиллера).

Неможливою є тотожність **Я** і не -**Я**, якщо суб'єкт і об'єкт рівні, так би мовити, за обсягом, позаяк у цьому випадку протилежності **Я** і не -**Я** знищують одне одного. Тож як «можна з'єднати в думці **A** та -**A**, буття і небуття, реальність і заперечення, так, щоб вони при цьому одне одного не руйнували і не знищували? Навряд чи хто-небудь відповість на це запитання інакше, аніж у такий спосіб: вони будуть одне одного взаємно обмежувати, а обмежити що-небудь означає знищити його реальність шляхом заперечення не цілковито, а тільки почасти», що припускає *подільність* і можливість кількісного визначення взагалі (*категорія кількості*: **A** почасти = -**A**, тобто $A = B$).

Виходить, **Я** і не -**Я** кладуться як подільні і, отже, здатні до об'єднання, шоправда, з ризиком знищення реальності **Я** повністю – якщо не -**Я** виявиться “більше” за обмежене **Я**. Тому у Фіхте поруч із недосконалим (подільним) стоїть необмежене абсолютне **Я** першої засади, якому годі боятися знищення з боку не-**Я**, адже не-**Я**, будучи протипоставленим абсолютному **Я**, виявляє собою безумовне ніщо. Фіхте довелося обмежити **Я**, аби звільнити місце об'єктові (не-**Я**) і пізнанню його суб'єктом. «Вирази: мислити якесь не-**Я** й обмежувати **Я** – мають одне й те саме значення». Але як пов'язані два **Я** – скінченне і нескінченне, прямо протилежні

й абсолютно (жодною ознакою) не схожі одне на одне? Чи не руйнується таким чином тотожність свідомості – цей єдиний фундамент нашого знання? Фіхте відновлює необхідну єдність так: «**Я** – скінченне, через те що воно мусить бути обмеженим, але воно нескінченне в цій своїй скінченності, бо межу можна до нескінченності пересувати все далі й далі. Воно є нескінченим стосовно своєї скінченності і скінченне стосовно своєї нескінченності».

Задля захисту тотожності самосвідомості науковчитель активно використовує й арсенал філософії часів її usługовування теології (головним чином негативної). Про абсолютне **Я** (як і про Бога) нічого позитивного сказати не можна: «кожен можливий предикат **Я** (наприклад, **Я** уявляю, **Я** прагну тощо) означає собою певне обмеження його. Далі, якби **Я** не обмежувало себе, воно не було б нескінченим» (порівн. онтологічний доказ буття щонайдосконалішої сутності). І, нарешті, вплив об'єкта (не-**Я**) на суб'єкт (**Я**), що має своєю передумовою напередзаданість першого і пасивність другого, пояснюється в дусі класичної теодицеї, де злу відмовляється в субстанціальності на підставі необхідної недосконалості всякого утвору Божого, бо автором у даному випадку виступає щонайдосконаліша істота. Зло є просто відсутністю добра, «п'ятьма є лише надзвичайно незначною кількістю світла. Абсолютно так само відбувається і з відношенням між **Я** та не-**Я**. Не-**Я** як таке саме по собі позбавлене жодної реальності, але воно має реальність, позаяк **Я** страждає»¹²².

Результат страждання називається *наслідком*, а «те, чому приписується діяльність і, відтак, не приписується страждання, називається причиною». Ясно, що причина мусить бути незалежною від наслідку, але незалежна (від **Я**) діяльність не-**Я** можлива лише за допущення незалежної від **Я** діяльності самого

¹²² Страждальним станом називається протилежність діяльності. Теоретично **Я** починає страждати без видимої причини. Тут науковчитель задовольняється своїм незнанням і констатує, що дослідження цього лежить за межами теорії. У практичній частині фіхтевого науковчення йдеться про якийсь поштовх як причину обмеження абсолютного **Я**. Діяльність **Я** спрямовується у нескінченність, а потім у певній точці зазнає поштовху, але не знищується цим, а лише повертається завдяки цьому в себе саму. У такий спосіб виникає скінченне **Я**, а разом з ним і не-**Я**. У своєму прагненні (форма діяльності практичного **Я**) суб'єкт наштовхується на об'єкт і передає естафету теоретичному **Я** (Без прагнення взагалі неможливий ніякий об'єкт).

Я – тобто діяльності свідомості, що не залежить від свідомості. Такою є вже відома нам безсвідомою діяльністю сили уяви. Силою уяви абсолютне **Я** продукує об'єкт, наділений можливістю діяльності, незалежної від скінченного страждаючого **Я**. У цій ситуації останньому нічого не залишається, як інтелектуально споглядати результат власної безсвідомої творчості для того, аби потім свідомо, за правилами дискурсивного мислення, репродукувати в понятті свій продукт.

Правий фіхтеанський переворот, що загрожував позбавити філософію не лише свободи, але й самого імені, сподобався далеко не всім. Через рік після виходу “Основи загального науковчення” свій голос на захист завоювань кантівської революції піднімає **Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг**. Двадцятилітній магістр Тюбінгенського університету переконаний: «поки стоїть філософія, буде стояти і “Критика чистого розуму”, і тільки вона одна, тимчасом як кожна інша система терпітиме поряд із собою систему, прямо протилежну їй» (і так буде завжди, «доки існуватимуть скінченні істоти»). Тому «ніщо так не обурює філософський розум, як твердження, нібито відтепер уся філософія повинна бути ув'язнена в кайданах якої-небудь однієї системи». І що особливо обурює, системи, яка навіть і філософією йменуватися не бажає! У самій цій відмові від вікових традицій любомудрія Шеллінг вбачає замах на свободу: «Філософія – яке прекрасне слово! Якщо авторові буде надане право слова, він віддасть свій голос за збереження старого слова, бо, на його думку, все наше знання назавжди залишатиметься філософією, тобто вічно прогресуючим знанням, вищими й нижчими шаблями якого ми завдячуємо лише нашій любові до мудрості, себто нашій свободі».

Саме в прагненні до безумовної свободи і необмеженої діяльності бачиться Шеллінгові його призначення в критицизмі. Він революціонізує самого Канта! Якщо останній показав (усякому просвітленому критикою чистого розуму) рівнодовідність двох догматичних систем, то перший поширює цей кантівський дуалізм на кантівський же критицизм. «Наскільки я розумію, – із належною його молодості скромністю вказує Шеллінг, – “Критика” призначена для того, аби висувати із сутності розуму дві

цілковито протилежні системи й обґрунтувати як систему критицизму (мислиму в її досконалості¹²³), так і зовсім протилежну їй систему догматизму». Більш того, “Критика” залишатиметься єдиним у своєму роді твором, бо «зберігає значимість для всіх систем – адже всі інші системи лише більш-менш точні відтворення обох головних систем».

До Шеллінга *дуалізм* існував у двох формах: декартівський онтологічний дуалізм субстанцій (мислячої та протяглої) і кантівський гносеологічний дуалізм, що протиставляє апріорне пізнання додосвідному. Шеллінг обґрунтовує *дуалізм систем*: «усяка філософія повинна висновувати або інтелігенцію (сукупність усього суб’єктивного, **Я**) із природи, або природу з інтелігенції, причому обидві ці спрямованості не тільки однаково можливі, а й однаково необхідні». У системному дуалізмові знімається дуалізм субстанцій; проблема їхньої тотожності вирішується шляхом висновування існування однієї з буття іншої, а незалежність і “рівнопотужність” субстанцій забезпечуються рівнозначимістю і незалежністю систем догматизму й критицизму. «Немає жодної необхідності докладно доводити, як цим усуненням усякого дуалізму або всякої реальної протилежності між духом і матерією покладено кінець незліченним дослідженням, що вносять плутанину в питання про відносини між духом і матерією».

Систему догматизму Шеллінг називає натурфілософією, тоді як критицизм – системою трансцендентального ідеалізму. Перша викладена головним чином у “Вступі до начерку системи натурфілософії, або Про поняття умоглядної фізики і про внутрішню організацію системи цієї науки”, друга – в однойменній “Системі трансцендентального ідеалізму”.

У шеллінговій умоглядній фізиці ясно видно два шари аргументації (як не намагається автор перемішати їх), що вельми точно відповідають складовим слова “натурфілософія”. Коли філософ розводиться про те, що «слизувати виділення з носа тверднуть унаслідок впливу сконцентрованого в повітрі кисню і тим самим спричиняють нежить, яку можна штучно викликати вдиханням пари окисненої соляної кислоти», або аналізує, чому «зморшки і печериці

¹²³ Під мислимою вдосконалістю системою критицизму слід розуміти фіхтевське науковчення; саме воно, кладучи річ саму по собі в **Я**, гіпертрофувало обґрунтовану Кантом активність суб’єкта.

гублять найсвіжіше повітря, а білок, основа перетинок, сухожиль, хрящів, уже сприйнятливіший до кисню і згортається під дією кислот», він, поза сумнівом, перекидає місток через прірву, що відокремлює філософію від науки, бо влюбомудрів і натуралістів волосся солідарно стає сторчма від такого читання (документально зафіксоване визнання математика Гауса). Причому натурфілософа не можуть врятувати навіть кілька цілковито пророчих уможлядів його фізики: про єдину природу електрики й магнетизму, наприклад, або про двоїсту природу світла (заперечувати з цього приводу пріоритет наукових відкриттів, відповідно, Фарадея і Луї де Бройля настільки ж безглуздо, наскільки автором коперникової теорії вважати Аристарха Самоського, який за дві без малого тисячі років до великого поляка запропонував ідею геліоцентризму). Тож залишимо нежить піклуванню лікарів, зморшки з хрящами не будемо відбирати у біологів, і визнаємо ексклюзивне право фізиків займатися світлом й електрикою. Самі ж звернімося до плідних ідей філософської складової натурфілософії Шеллінга.

Відправною точкою всякого природознавства (і всякого матеріалізму) слугує визнання відпочатковості й споконвічності природи (первинності матерії) – стосовно інтелігенції, яка цю природу пізнає. Визнання визнанням, але серед запитань допитливого духу є й таке: що є початком самої природи? Якщо останню розуміти як продукт (об'єкт), то вона дійсно потребує певної позаприродної підстави її буття. Так, наприклад, атомістика, посилаючись задля пояснення сущого на існування неподільних першоелементів, не може обійтися без того, «щоб припустити наявність у природі основних образів речей, щоправда, лише як намічених, а не як таких, що асти містяться в природі». Так і до ідей недалеко; і все тому, що матеріалісти-атомісти, коли komponують матерію з атомів, забувають, що в такий спосіб «ми ані на крок не наближаємося до справжнього розуміння її сутності, бо самі атоми також тільки матерія».

Інша річ – природа як причина самої себе (*causa sui*¹²⁴), як продуктивність, що переходить у продукт таким чином, що одночасно існують і перше, і друге. Продуктивність суть чиста

¹²⁴ «Тому найстислішим чином натурфілософію можна визначити як спінозизм фізики».

тотожність, що не підлягає і не піддається поясненню. «Завдання натурфілософії полягає не в тому, аби пояснити продуктивне в природі, бо, якщо вона не покладе його в природу відпочатково, вона ніколи не привнесе його в природу. Її завданням є пояснити тривкість, сконструювати виникнення фіксованого продукту» або, що те ж саме, якості. Шеллінг робить таке порівняння: чиста тотожність – це потік, рівна гладь якого демонструє відсутність будь-якого розрізнення. Але раптом потік наштовхується на перешкоду (точку гальмування) й утворюється вир, що його ясно видно на поверхні води; продуктивність знищується, переходячи в продукт, який, проте, не може існувати без того, щоб щохвилини його не наповнювала нова хвиля продуктивності. Продукт, таким чином, існує в нескінченному розвитку; він скінченний і нескінченний одночасно і сам може виступати як чинник гальмування. За умови натиску природи вже не на «просту точку, а на продукт, та перша конструкція піднімається для нас ніби до другої потенції, й ми отримуємо тепер подвоєний продукт» – продукт вже органічної природи.

Отже маємо: **неорганічна природа** як продукт першої потенції, і **організм** як продукт другої потенції; виходить, друга стосовно першої є випадковою, перша стосовно другої – необхідною. «Неорганічна природа може починатися з простих чинників, органічна – тільки з продуктів, що, у свою чергу, стають чинниками. Тож неорганічна природа представляється взагалі як споконвіку існуюча, а органічна – як така, що виникає».

Своїм вченням про потенції Шеллінг розробляє динамічний погляд на природу, покликаний замінити застарілий (з часів Декарта і Ньютона) механіцизм. Механіцизм, хімізм, організм – таким уявляється розвиток природи натурфілософів. «Здавалося б, ще єдиний крок, іще одна “потенція”, і природа породить свій “вищий цвіт” – мислячий дух»¹²⁵. Але філософ не робить цього кроку, бо не хоче рубати сук, на якому збирається посадити власну систему трансцендентального ідеалізму. Тому замість народження духу з лона матері-природи, що припускало б часову послідовність, Шеллінг висуває тезу про **одухотвореність природи** – такий собі принцип відпочаткової й споконвічної тотожності духу і матерії, «унаслідок чого матерія розглядається

¹²⁵ Краткая история философии. – М., 1997. – С.394.

тільки як згаслий дух, а дух, навпаки, як матерія в становленні». Виходить, що природа, мислима у своїй основі – це не дух і не матерія, а щось таке “ширяюче” над ними, що якимсь (для нас містичним) чином вміщує в собі ці протилежності. Зрозуміти це досить важко; все це порожні слова і поетичні метафори – тут закінчується «у пана Шеллінга філософія і починається поезія, я хочу сказати – глупота» (Гейне).

І все ж таки в концепції одухотвореності можна знайти раціональне зерно. Коли ми говоримо про закони природи, то в уяві виникають не електрони або галактики і навіть не які-небудь циклотрони чи телескопи, за допомогою котрих видобувають емпіричні дані про ці об’єкти, а сукупність значків, писаних чорнилом на папері або крейдою на дошці, значків, що вони котримсь незбагненим чином керують найнікчемнішим електроном і крутять найбільшими галактиками. У явища природи вчений привносить теорію і в такий спосіб одухотворяє матерію. «Феномени (матеріальне) мусять повністю зникнути; залишитися мусять тільки закони (формальне). Досконалою була б така теорія природи, в якій природа цілком розчинилася б в інтелігенції». Зворотний процес – матеріалізація законів інтелігенції й перетворення їх на закони природи – розглядається в системі трансцендентального ідеалізму.

Трансцендентальний ідеалізм виводить природу з інтелігенції. Тож, по-перше, об’єктом його є не буття, а знання і, по-друге, починати будування системи слід із «загального сумніву в реальності об’єктивного». Суб’єктивізм шеллінгівського ідеалізму багато в чому нагадує фіхтеанський, хоча є й важливі новації. Шеллінг розглядає перехід **Я** з одного ступеня свідомості на інший як історичний процес; трансцендентальна філософія є тому-то «історією самосвідомості, що проходить різні епохи» – від первинного відчуття до продуктивного споглядання, від продуктивного споглядання до рефлексії, від рефлексії до акту самоволі – на цьому теоретична філософія завершується.

У царині практичної філософії, де суб’єктивний ідеаліст зазвичай шукає причину обмеження **Я**, Шеллінг вважає такою причиною діяльність багатьох інтелігенцій. Вони отримують право на існування (як свого часу й у Берклі) у зв’язку з

необхідністю пояснити: чому «те, що відбувається не завдяки мені взагалі мусить відбутися?»¹²⁶. Причому, що істотно для розвитку розуміння практики (яка повинна містити в собі не тільки духовну, а й матеріальну діяльність), інтелігенції діють одна на одну не безпосередньо, а за посередництвом об'єкта. «Синтезом моєї індивідуальності – пише Шеллінг, – для мене вже покладені інші інтелігенції, через які я споглядаю себе обмеженим у моєму вільному діянні, відтак, для цього не мусить бути якого-небудь особливого їхнього впливу на мене. Інакше кажучи, особа не може забажати будь-який об'єкт не тільки через те, що сама скінченна; їй доведеться також урахувувати бажання (вільні дії) інших. «Вплив на об'єкт інших інтелігенцій унеможливорює безсвідому спрямованість на нього вільної діяльності», адже саме безсвідома діяльність, як ми пам'ятаємо, створює об'єкт. У такий спосіб природа виявляється утягненою у відносини інтелігенцій, і дух практично творить *другу природу*.

«Над першою природою мусить бути немов би споруджена друга, і вища, в якій панує закон природи, але зовсім інший, аніж у зримій природі, а саме: закон, необхідний для свободи. Неухильно і з настільки ж залізною необхідністю, з якою у чуттєвій природі за причиною настає дія, у цій другій природі після зазіхання на свободу іншого миттєво мусить виникати перешкода егоїстичній тязі. Таким описаним тут законом природи є правовий закон, друга ж природа, де цей закон панує, – правовий устрій». Вчення про право суть теоретична дисципліна (на кшталт механіки для рухомих тіл першої природи) у рамках філософії історії – другої натурфілософії або умоглядної “фізики” другої природи.

Своєрідність *історії* полягає у поєднанні свободи і закономірності; ані абсолютна сваволя, позбавлена будь-якої закономірності, ані теє, що періодично повторюється, ані пізнане відповідно до апріорних законів, не заслуговує на назву історії. Зі сваволею все ясно: вона у наявності, але звідкіля береться об'єктивна закономірність у світі абсолютної свободи, де «кожна вільна істота поводиться так,

¹²⁶ «Тому, що *Я*, хоча інші інтелігенції покладені в мене тільки запереченням, тим не менш повинен визнавати їх існуючими незалежно від мене, не слід дивуватися, бо для цього досить уявити собі, що це відношення повністю обопільне і що жодна розумна істота не може утвердитися в якості такої без визнання інших у якості таких».

неначе поза нею взагалі нікого немає?». Як і в теорії першої природи, об'єктивне виникає в результаті безсвідомої діяльності **Я**, з тією лише різницею, що в історії ця діяльність повинна бути єдиною для всього роду, тобто наперед визначеною, причому гармонійно. Тільки тоді «незважаючи на найнеобмеженіший прояв свободи, цілковито мимоволі і, може, навіть мимо самоволі того, хто діє, виникає щось таке, що він сам своїм волінням ніколи б не міг здійснити». Тільки тоді стає можливою історія як щось розумне і внутрішньо узгоджене, як прагнення до єдиної гармонічної мети, до ідеалу загального правового устрою, недосяжного для індивіда, але досяжного для роду.

Система трансцендентального ідеалізму близька до завершення. За давнім, іще Фіхте встановленим, правилом, система вважається завершеною, якщо повністю вичерпує свої засади і, отже, повертає до них. З абсолютної тотожності **Я** (тотожність самосвідомості) Шеллінг почав, абсолютно ж тотожністю мусить і закінчити. У процесі дедукування продукту фінального по'єднання свідомого і безсвідомого Шеллінг знову виступає в блиску свого «поетичного» дарування, котре так драгувало поета-філософа Гейне: «Із завершенням створення продукту, – пише Шеллінг, – всяке прагнення виробляти завмирає, всі суперечності зняті, всі загадки розв'язані. Відчуттям, що супроводжує споглядання, буде безконечне умиротворення, а відчуття, що виникає при завершенні творення, супроводжується зворушеністю. Інтелігенція буде сама уражена й ошасливлена цим поєднанням, побачить у ньому щось на кшталт вільно дарованої милості вищої природи, яка дозволила їй зробити неможливе можливим».

Те незбагненне, що його «привносить у свідомість об'єктивність, ми визначаємо таємничим поняттям генія», продукт геніальності – твором мистецтва, а споглядання цього продукту – *естетичним спогляданням*. Це друге інтелектуальне споглядання доступне кожному (тоді як перше в посполитій та повсякденній свідомості взагалі не зустрічається), що означає: надсуб'єктивне – твір генія – максимально об'єктивізується. Таким чином, маємо абсолютну тотожність: «ми поступово довели наш об'єкт, те саме **Я**, до тієї точки, де ми перебували, коли розпочинали філософствування».

Шеллінг розпочав філософствування, захищаючи “Критику чистого розуму” й добре ім’я філософії¹²⁷. Але він не став би класиком, якби демонстрував лише вірність (нехай і похвальну) ідеалам критичної революції: свою систему трансцендентального ідеалізму філософ розглядає не інакше як результат «повного перевороту в колишніх способах філософського пояснення». І дійсно, у трактуванні основи сущого Шеллінг усе більше і більше повертав – до об’єктивного ідеалізму, але, за загальним визнанням, не “довертів”, у чому, власне, і сам зізнався: «ми не наважимося довести наше пояснення до встановлення абсолютного початку» (йшлося про наперед визначену гармонію).

А необхідність в абсолютному, читай – єдиному – початку відчувалася досить гостро. Під ударами кантівської критики впали стіни догматичної Бастилії, і плебей-філософи кинулися розтаскувати любомудріє по системах і системкам. Немає ліку повідомленням про відкриття справжньої сутності філософії. Дійшло до того, що стало «соромним для філософа називати себе представником котроїсь вже існуючої філософії; самостійність думки вважає за потрібне провіщати про себе винятково своєю оригінальністю, винаходячи неодмінно власну і неодмінно нову систему». Ці їдко іронічні рядки належать перу доцента Йєнського університету *Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля*. Автора і – разом із Шеллінгом – редактора “Критичного філософського журналу” гнітить стан післякантівської філософії. Однак точно розгледівши заскалку в оці ближнього свого, Гегель не помічає, як у його власному росте колосальних розмірів колода: через п’ять років він пориває із шеллінгіанством і працює “Феноменологія духу” провіщає про винахід їм власної оригінальної й нової системи об’єктивного (абсолютного) ідеалізму – щонайграндіознішої моністичної побудови в історії філософії. Це був переворот на всі сто або, якщо у градусах, то навіть на всі сто вісімдесят. Чого варта хоча б така теза: «Критична філософія позбавлена ідей і являє собою недосконалу форму

¹²⁷ Закінчив він, щоправда, “погано” – ідеалізмом містичного гатунку, у так званій філософії одкровення, де безпосереднє долучення до Бога виявляється вищим за наукове пізнання. За свідченням Ф.Енгельса, який прослухав курс філософії одкровення, “філософ у Христі” «відверто напав на філософію і вирвав з-під її ніг ґрунт – розум».

скептицизму!»¹²⁸. І тут таки, немов ослині вуха з-під фригійської шапочки царя Мідаса, вилазять теоретичні засади нечувано зухвалого нігілізму: «є лише один розум,...є тільки одна-єдина істина розуму,...тому і філософія тільки одна і лише однією бути може».

Чергова єдино істинна філософія відкривається “Наукою логіки”, у котрій дається *«зображення Бога, який він у своїй вічній сутності до створення природи і будь-якого скінченного духу»*; потім Гегель зображує розвиток духу в просторі (“Філософія природи”) і в часі (“Філософія духу”), знову повторює цю схему в тритомній “Енциклопедії філософських наук” і конкретизує її в “Філософії права”, “Філософії історії”, “Філософії релігії”, “Історії філософії”, “Естетиці”.

Є такий анекдот: там, де росіянин пише настановну статтю “Росія – батьківщина слонів”, а американець – брошуру “Все, що Вам потрібно знати про слонів”, німець презентує увазі широкої публіки чотиритомні “Пролегомени до основ загального слонознавства”. У цьому сенсі Кант радше “російський”, Фіхте – “американський”, зате Гегель – типово німецький “слонознавець”. Багато в чому саме ця суто німецька багатотомна важковаговитість визначила занепад

¹²⁸ Виступаючи на публічному зібранні (при відкритті читань у Берлінському університеті у 1818 році), Гегель розкрив зміст цієї тези: *«Так звана критична філософія дала... незнанню вічного й божественного можливість дотримуватись своєї позиції з чистою совістю, через те що ця філософія запевняє, начебто їй вдалося довести, що ми не можемо нічого знати стосовно вічного й божественного. Це позірне пізнання навіть *наважилося привласнити собі назву філософії*, і ніщо не могло бути бажанішим для посполитих розсудків і характерів..., як це вчення про незнання... Що ми не знаємо істини і що нам належить знати лише випадкові й минуші, себто нікчемні, явища, – от те *нікчемне вчення*, яке здіймало й здіймає найбільший галас і яке панує дотепер у філософії»*. По-перше, шкода досвідної науки, що перетворилася на притулок нікчем. По-друге, такий стиль полеміки навряд чи вважатимуть пристойним у будь-як науковій спільноті (мабуть, крутішою може бути тільки “Сволога ідеалістична!” – характеристика, що її одного разу дав Гегелю відомий майстер вишуканої політичної словесності В.І.Ленін). І нарешті, по-третє, дивно, що “нікчемне вчення” («жодна людина не така дурна, як ця філософія» – пояснює Гегель у “Лекціях з історії філософії”) заслуговує такої уваги з боку істинної науки. Згодом пан професор Берлінського університету усвідомив, що унікчемнюючи кантівську філософію, він руйнує підставу (п’єдестал) власної величі. У другому виданні “Науки логіки” Гегель немов би кризь зуби (у виносці) зауважує: «Я нагадую, що в цьому творі я тому так часто беру до уваги кантівську філософію (*декому це може здатися зайвим*), що, як би не розглядали інші, а також і ми в цьому творі її конкретніші визначення й окремі частини викладу, вона становить основу і вихідний пункт новітньої німецької філософії, і що її заслугу не можуть применшити наявні в ній недоліки».

гегелівської філософії. Ні, могутні бастіони абсолютного ідеалізму продовжували стояти там, де їх звів великий моніст, просто течія філософської думки пройшла повз них, захоплюючи за собою численних спочатку мешканців і захисників твердині. Коли про класика Гегеля майже усі забули, не-класиків, Шопенгауера, наприклад (який називав Гегеля не інакше як “шарлатан” і “пан невіглас”, а його філософію – “філософією абсолютної нісенітници”), читали практично всі. Водночас не в останню чергу саме ця сугубо німецька ґрунтовність пояснює той факт, «що практично вся філософія ХХ ст. утверджувалась через розвиток, перегляд або заперечення тих або інших аспектів гегелівського абсолютного ідеалізму»¹²⁹.

Будуючи систему об’єктивного ідеалізму, плетучи, так би мовити, нитки й хитросплетіння абсолютного “контр-революційного перевороту”, Гегель найуважнішим чином проаналізував причини невдач своїх попередників. Атака Фіхте на кантівську “річ саму по собі” суть не більше ніж донкіхотство, війна з термінами, що набули в уяві творця науковчення образу страшних велетнів: Фіхте «не йде далі висновку кантівської філософії про те, що пізнавано лише скінченне, тимчасом як нескінченне перевищує сили мислення. Те, що в Канта називається річчю в собі, у Фіхте зветься зовнішнім поштовхом.... Далі, зміст, породжуваний діяльністю “Я”, є не чим іншим, як звичайним змістом досвіду, з тим лише доповненням, що цей зміст є тільки явище». Прагнення Фіхте створити “одну-єдину філософію”, оглядаючись на “одну-єдину математику”, дає привід казати про нефілософське ставлення філософа-науковчителя до свого предмета, бо математичне пізнання «нефілософським знанням розглядається як ідеал, що його досягнути філософія, мовляв, завжди повинна прагнути, але досі прагнула намарне». Ні, не заради того, аби стати урівень з математикою (й іншими науками) філософія «могла б відмовитися від свого імені *любові до знання*», а для того, аби цілковито підвестись над ними – стати знанням настільки дійсним, «що усе, що в якому-небудь знанні й у якій-небудь науці вважається істиною,...може бути гідно цього імені тільки тоді, коли воно породжено філософією; що інші науки, скільки б вони не намагалися розміркувати, не звертаючись до філософії, вони без неї не можуть володіти ані життям, ані духом, ані істиною».

¹²⁹ S.E.Stumpf. Socrates to Sartre. A History of Philosophy.— N.Y., 1988.— P.324.

Не через те наука позбавлена істини, що мала нещастя народитися не філософією, а через те, що істинною може бути лише *абсолютна істина* – істина про абсолют. Усякі науки пізнають, позаяк мислення («а мислить людина завжди, навіть тоді, коли вона тільки споглядає») створює загальне, а загальне «має значення *суті* справи, *істотного, внутрішнього, істинного*». Відтак, питання не в мисленні, що пізнає, мисленні як такому, а в предметі мислення. У науці таким є скінченна річ і, отже, мислення про неї, що його звать розсудковим, є скінченим. Інша річ філософія. Мислення про мислення нескінченне, бо в цьому випадку мислення, що його звать розумовим, «спів-відноситься з предметом, котрий є воно саме» і, отже, не має межі (у собі). Філософія не має межі й з іншого боку, тобто не має «початку в тому сенсі, в якому мають початок інші науки, позаяк її початок належить лише до суб'єкта, що вирішує вдатися до філософствування, а не до науки як такої». А через те що істинне є «в собі нескінченим, котре не може бути вираженим й усвідомленим за допомогою скінченного», стає зрозумілим, що не наука, а філософія суть місцеперебування істини.

Цим висновком трансцендентальний ідеалізм, звісно, перевертається – якщо Кант називав поле досвіду цариною істини на відміну від трансцендентно-ілюзорного пізнання, то Гегель “перетаскує” істину на протилежний бік прірви¹³⁰, – але переворот, виявляється, здійснюється лише формально, бо прірва між досвідним і трансцендентним (між наукою і метафізикою) зберігається. Гегель розуміє: мислення, що нескінченно обертається в собі, приречене на жалюгідну долю. Не маючи виходу до світу чуттєво сприйманих скінчених речей, воно, як той скупий лицар, змушене задовольнятися сумнівною насолодою, що її дає усвідомлення: я володію абсолютною істиною (годі їй світом поневірятися, прислуговуючи людським пристрастям й потребам!). Але вихід є. Досить оголосити речі витвором мислення, причому мислення не скінченного (суб'єктивного), ба нескінченного (об'єктивного) і, відтак, абсолютного, як прірва між Ding an sich і явищем негайно ж “сплескується”, чим відкривається вихід у світ скінченного (після цього «можна тільки дивуватися, коли

¹³⁰ Чим, між іншим, “краде” істину у скінченного – і без того обділеного – світу. Таке собі первісне нагромадження філософського “капіталу”. Абсолютний дух пізнається «лише остільки, оскільки ми разом з тим визнаємо *неістинним* створений ним світ, визнаємо *неістинними* природу та скінчений дух».

доводиться читати, що ми не знаємо, що таке **річ сама по собі**, оскільки насправді немає нічого легше, аніж знати її»).

Отже, «істинний стан речей на ділі є таким, що речі, про які ми безпосередньо знаємо, суть прості явища не тільки для нас, але також і в собі, й дійсне визначення скінченних речей і полягає в тому, що вони мають підґрунтя свого буття не в самих собі, а в загальній божественній ідеї. Це розуміння речей також має називатися ідеалізмом, але, на відміну від суб'єктивного ідеалізму критичної філософії, ми маємо назвати його **абсолютним ідеалізмом**». Іншими словами, пізнання, що завжди йде від явища до сутності, своїм минулим моментом має пізнання скінченної речі (шляхом від її явища для нас до її сутності для нас), адже «скінченність речей і полягає в тому, що їхнє безпосереднє наявне буття не відповідає тому, що вони суть у собі». Істинне ж значення має філософське пізнання *Абсолюту*, котрий являється нам у скінченних речах. Тут важливо відзначити, що наукове поняття скінченної речі неістинне не через те, що їй не відповідає (з цим якраз усе гаразд, а бодай невідповідність і виявлена, тим гірше для речі – вона мусить відповідати поняттю!), а в сенсі обмеженості й однобічності поняття про скінченне (подібно до того як обмежено істинним – у порівнянні з поняттям – є абстрактне уявлення про предмет). Сукупність понять (їхній агрегат) матиме істину лише в понятті поняття, утворити яке покликана філософія. Тож коли Гегель каже: «істину скінченного становить ...його ідеальність», то це слід розуміти не так, нібито, створюючи наукове поняття про річ (яке, зрозуміло, ідеальне¹³¹), ми пізнаємо істину, а в абсолютно ідеалістичному сенсі: річ суть явище абсолютної ідеї.

В епоху реакції намір досягнути абсолют виглядає більш аніж природним; звідусіль чути повідомлення про достотне долучення до заповітної сутності. Наприклад, Шеллінгу це вдається за допомогою містичної інтуїції; споглядати Бога за допомогою інтелектуальної інтуїції пропонує і Якобі. Ученологіка подібні претензії не можуть не дратувати. «Неосвідченість і нерозвиненість розуму, позбавленого і форми, і смаку, нездатного зосередитися думкою на якомусь абстрактному судженні, а ще меншим чином – на взаємозв'язку багатьох

¹³¹ «Поняття як таке не можна помацати руками, і ми мусимо взагалі залишити осторонь слух і зір, коли справа стосується поняття».

суджень, зухвало претендують то на свободу й толерантність мислення, то на геніальність. ...Витвори, що не є ні рибою, ні м'ясом, ні поезією, ні філософією». Утім це скоріше емоції. Принцип безпосереднього знання не може задовольнити Гегеля головним чином через те, що повертає до наївної докантивської метафізики, яка розглядала «визначення мислення як основні визначення речей», тимчасом як наука повинна рухатися вперед. Власне кажучи, не що інше як вражаючі досягнення науки (мислення про предмети пізнання) штовхнули Гегеля на критичний перегляд логіки – мислення про мислення.

Просуваючись вперед, наука творить просто неможливе: сполучає у понятті такі ознаки й визначення, які ще вчора здавалися цілковито різними й несумісними (хто б міг подумати, наприклад, що електрика, світло і магнетизм поєднуються в понятті електромагнетизму?). Але якщо наукове поняття здатне сполучити в собі вельми й вельми різне, то чому воно не спроможне вмістити в себе також і протилежне – адже протилежне є усього лише особливим випадком різного? Тільки так поставлене питання – у випадку позитивної відповіді – дає змогу зрушити від Канта вперед, а не назад, здолати дуалізм розумно, а не за допомогою геніальнувальництва *a la* “ні риба, ні м'ясо”.

Таким чином, те, що для Канта було кінцем науки (і початком віри) – пізнання, почавшись з відчуттів і переходячи потім до розсудку, у розумі закінчується, бо розум по самій своїй природі антиномічний, – Гегель оголошує початком: «суперечність є критерієм істини, відсутність суперечності – критерієм хиби.... Суперечність – от що на ділі рухає світом, і смішно казати, що суперечність не можна мислити». Діалектика, яка у Канта є негативно-розумною спроможністю душі, у Гегеля стає позитивною розумною спроможністю духу, і конфлікт у думках щодо трансцендентних сутностей ясно вказує на можливість розумного пізнання абсолютного. У свою чергу, суперечність як істинна сутність нескінченного й абсолютного відображається в скінченному таким чином, «що антиномія міститься...в усіх предметах усякого роду, в усіх уявленнях, поняттях й ідеях;...усе дійсне містить у собі протилежні визначення і,...отже, пізнання...предмета в поняттях якраз й означає пізнання його як конкретної єдності протилежних визначень».

Діалектична логіка починається там, де закінчується логіка, заснована на законі заборони суперечності, логіка абстрактно-загального міркування за принципом “або-або”. Відповідно до цього «початком науки є безпосереднє поняття *буття*», котре позбавлене будь-яких визначень, бо саме до цього поняття приходить загальна логіка, абстрагуючись від чуттєво сприйманої визначеності предмета. «Після абстрагування залишається менш визначений предмет або *абстрактний об'єкт*», що його містить множина речей тим більша, чим більш абстрактним виявляється він¹³². Очевидно, що найабстрактнішим об'єктом, “наявним” у всьому сушому, є буття – результат абстрагування від усякої визначеності, крім визначеності “бути”. Позбавлене ж усякої визначеності беззмислове суть *ніщо*. «Отже, між буттям і ніщо немає відмінності»; це означає не що інше, як *тотожність протилежностей*. Результатом же цієї тотожності буде *становлення* – єдність буття і ніщо, їхня істина¹³³. «Становлення є першою конкретною думкою і, отже, першим поняттям» і, відтак першою сходинкою сходження від абстрактного до конкретного, піднявшись якою, ми бачимо вже результат становлення – наявне буття, або *якість*. Те, що можна назвати законом переходу кількісних змін у якісні, у Гегеля формулюється у такий спосіб: «*Якість* є взагалі тотожною буттю, безпосередня визначеність на відміну від розглянутої після неї *кількості*, яка, щоправда, також є визначеність буття, але вже не безпосередньо тотожна останньому, а байдужна до буття, зовнішня йому визначеність. Щось є завдяки своїй якості тим, що воно є, і, втрачаючи свою якість, воно перестає бути тим, яке воно є. ...Так, наприклад, будинок залишається тим чим, він є, більший він або менший, і червоне залишається червоним, байдуже, світле воно чи темне. Третя ступінь буття, *міра*, суть єдність перших двох, якісна кількість. Усі речі мають свою міру, тобто кількісну визначеність, і для них байдуже, будуть вони більшими або меншими; але, водночас, ця байдужність має також

¹³² Визначення такого об'єкта є абстрактно-загальним цієї множини.

¹³³ Якщо зрозуміти це й важко, каже Гегель, «бо філософське знання, безсумнівно, відрізняється за своїм характером від того знання, до якого ми звикли в повсякденному житті, *так само як і від того знання, що панує в інших науках*», то представити дуже просто. Кожному доступне, наприклад, *уявлення* про початок: «речі іще немає, але в початку міститься не тільки її ніщо, але вже також й її буття».

свою межу, за умов порушення якої (при подальшому збільшенні або зменшенні) речі перестають бути тим, чим вони були. Міра слугує відправним пунктом переходу до другої головної сфери ідеї – до *сутності*: хто пізнав міру, той осягне сутність буття.

Оскільки з утратою якості щось перестає бути тим, чим воно є, остільки те, чим воно є, визначається тотожністю (із собою): “Лід є льодом”, “Вода є водою”, “Верблюд є верблюдом”. Якісна кількість – міра – підводить нас до межі, за якою вже ясно бачиться відмінність: “Лід не є водою”, “Вода не є верблюдом”. Останнє, себто розрізнення води й верблюда «ми не вважаємо вельми дотепним», бо їхня відмінність «одне від одного є безпосередньо явною;...ми вимагаємо, отже, тотожності за умови відмінності і відмінності за умови тотожності». Порівнювати різне належить в єдиному “просторі” абстрактної визначеності на ім’я *матерія*. А достеменність відмінності надає *форма*.

Єдність тотожності й відмінності суть основа існування речі, або її *сутність*. «Сутністність чогось...полягає в тому, що щось має своє буття в якомусь іншому (“Лід є замерзлою водою.” – Авт.), котре як його тотожне з собою є його сутність». Сутність «не перебуває за явищем або *по той бік* явища...: сутність *повинна* являтися», причому з’являтися вона може по-різному – у формі зовнішній і байдужій змістові (формальна форма) й у формі змістовній (формі самого змісту), і тоді це явище істотне, а це одиничне називається *особливим*. Така безпосередня єдність сутності й існування, або ж – внутрішнього і зовнішнього є *дійсністю*¹³⁴. Опосередкування (формальною формою) єдності сутності й існування робить дійсне *можливим*; «можливість є тим, що *істотно* для дійсності, але істотно лише таким чином, що є разом з тим *тільки* можливість». Як абстрактно можлива дійсність є чимсь таким *випадковим*, як реально можлива вона *необхідна*. Оскільки ж абстрактне є необхідним моментом реального, випадковість необхідна¹³⁵.

¹³⁴ Відтак, «що є розумним, то є дійсним, і що є дійсним, то є розумним». А ось вважати цей знаменитий афоризм з передмови до “Основ філософії права” теоретичною основою консерватизму і навіть реакції вкрай нерозумно, бо, як це видно, існує та дійсне не завжди збігаються.

¹³⁵ «Поняття необхідності є вельми складним», тож спробуємо *увявити* необхідність випадковості в такий спосіб: куля на опуклій поверхні може перебувати в позиції буриданова осла нескінченно довго, хіба що випадковий поштовх не змусить кулю скотитися вниз, і цей рух визначається необхідністю, що її диктує опуклість поверхні. І навпаки, на увігнутій поверхні скільки кулю не штовхай (але випадково, тобто безсистемно), нагору вона не вибереться.

Дійсність, «наявне буття якої є...*прояв самого себе*, а не іншого», суть дійсність *поняття*. Таким чином, думка у своєму розвої піднялася від абстрактного буття до поняття; останнє як цілком конкретне містить у собі як зняті *тезу* й *антитезу* кожного пройденого *синтезу*. Поняття як «*істина буття і сутності*» являє собою, отже, процес, рух знання, результат зі своїм становленням і менш за все схоже на викарбувану монету, «котра може бути дана в готовому вигляді й у такому ж вигляді схована в кишені». Причому всякому справді абсолютному ідеалістові абсолютно ясно, «що ані поняття, ані судження не містяться тільки в нашій голові і не утворюються лише нами. Поняття є тим, що живе в самих речах, те, завдяки чому вони суть те, що вони суть, і пізнати предмет означає, отже, усвідомити його поняття». Ця роздвоєність поняття на “поняття про” і “поняття як сутність”, тобто на суб’єктивне й об’єктивне долається в *ідеї*. Ідея є *чиста форма* поняття, котра споглядає *свій зміст* як саму себе; тут поняття усвідомлює саме себе.

Якщо поняття осягає саме себе як чисту ідею, то це означає, що воно невизначене (не позначене: не має знаку, межі) і, відтак, у собі абсолютно вільне. *Свобода* ідеї виключає будь-яку понятійну повинність на кшталт “сутність повинна являтися”; абсолютна ідея нікому нічого не винна. Проте «вона у своїй абсолютній істині *вирішує* вільно виробити *із себе* момент своєї особливості або першого визначення й інобуття..., виявляє намір *із самісінького* себе вільно *відпустити* себе як природу». Це дуже важливий момент. Уся містика гегелівського абсолютного монізму в кінцевому підсумку зосереджується в цьому пункті. Позбавляючи протилежності самостійності, “пов’язуючи” їх суперечностями, що знімаються (розв’язуються, вирішуються), виганяючи всіляке інакше (за допомогою присвоєння його як власного моменту), ідея сягає абсолютної вершини, але замість моністичної атараксії раптом відчуває в собі гостру дуалістичну потребу в інакшому. Чого б це, питається? «Якщо Бог цілковито задоволений собою, ні в чому не має потреби, то як він приходить до того, щоб зважитися створити щось цілком неподібне йому? Відповідаємо: божественна ідея якраз і полягає в тому, що вона виявляє намір покласти із себе це інакше і знову увібрати його в себе, щоб стати суб’єктивністю і духом». Відповідь слід визнати тавтологічною, а нижченаведені роз’яснення —

незадовільними (ні риба, ні м'ясо, ні релігія, ні поезія, ні філософія): «природа – син Божий, але вона – син Божий не як такий, а як завзяте перебування в інобутті, – вона є божественною ідеєю, що її поставили на одну мить поза цариною любові. Природа – відчужений від себе дух, котрий у ній лише *грається й пустує*; він у ній вахчичний бог, що не приборкує і не осягає самого себе; у природі єдність поняття переховується», щоб знову з'явитися в душі. Просторове обмеження ідеї (природа) переходить у її часове обмеження – суб'єктивність, дух: «смертність полягає в тому, що ідея, загальне, несумірна самій собі.... Дух виходить, таким чином, із природи. Мета природи – умертвити саму себе і прорвати свою кору безпосередності, чуттєвості, спалити себе, як фенікс, щоб, омолодившись, вийти з цього зовнішнього буття у вигляді духу».

Не обмежене зовні понятійне самопізнання, що ним гегелівська Логіка так хизувалася перед наукою, насправді виявилось абсолютним блефом. Звісно, скінченому духові для пізнання Абсолюту Природа потрібна – як явище Бога, через те що безпосередньо долучитися до Бога не можна – але для самопізнання Абсолюту потребує навіщо, інше (інакше)? Гегелівський Абсолют нагадує уелсівську людину-невидимку, котрій для самопізнання (перед дзеркалом) необхідно “матеріалізуватися” – чи то за допомогою гриму, чи одягу. Проблема невидимки в тому, що спосіб самопізнання нечуттєвої істоти залишається в неї суґубо чуттєвим¹³⁶. Парадоксальність Абсолютної Ідеї полягає в тому, що мислення, іще Платоном запатентоване як інструмент бачення всякої “чашності” й “конячності”¹³⁷, будучи “голим”, тобто залишившись одним – вбираючи в себе чуттєвість, самоволлю, уяву, – не бачить навіть саме себе. Аби приховати цю моністичну неміч духу і знадобилася всесвітня натурфілософська фантазмагорія про відчуження. Але навіть облачившись в шати Природи і заґримувавшись під Суб'єктивного Духа, Абсолютна Ідея не здатна по-філософськи зазирнути в Дзеркало Буття, бо незалежного,

¹³⁶ До речі сказати, учені критики фантаста зазначали: навіть якби такий невидимка і був можливий, він був би сліпцем, через те що *людському* зорові необхідно, щоб світло затримувалося на сітківці, а не проходило крізь неї.

¹³⁷ Якось Діоген Синопський брав Платона на книпи: «Чашу і коня я бачу, а от чашність і кінськість – ні». Платон відповідав йому: «Для того, аби бачити чашу, в тебе є очі, а для того, аби побачити чашність, у тебе немає розуму».

задовільнюючого собі Буття вона не знає. Абсолют вивчає своє Інше (свою матеріалізовану копію) як предмет наукового пізнання; єдина відмінність, причому не на користь абсолютного пізнання, полягає в тому, що вивчати, власне, нема чого: все вже задалегідь – за ідеєю – є визначеним й відомим.

Натурфілософія Гегеля була мертвонародженою дитиною. Від неї, жахаючись, сахалися натуралісти¹³⁸, її без уваги залишили філософи. Починаючи з середини ХІХ ст. природознавство було вже в змозі обійтися без допомоги будь-якої натурфілософії, тож гегелівська філософія природи вмерла раніше, аніж народилася.

Гегелівської філософії духу пощастило більше. Воно й тут повнісінько всяких сентенцій, що примушують волосся сторчма стирчати, особливо в “Антропології” – першому і найбільшому розділі “Філософії духу”¹³⁹, але заявлена ще в “Феноменології духу” думка: людина суть те, чим він є має неминуще філософське значення «Яка людина зовні, тобто у своїх діях (йдеться звісно, не про тілесну зовнішність, не про зовнішній вигляд), така вона й всередині себе ... *Справжнє буття* людини – це радше її вчинок: саме в ньому індивідуальність реальна. Індивід не може знати чим *він* є, перше ніж зробить себе реальним завдяки діяльності... Тож ми повинні сказати: “Що людина **робить** – такою вона і є”».

Це досить дивний (як на ученого) висновок. Певна річ, будь-якій людині при здоровому глузді здалося б дивним, якби не вбивця, не злодій підлягали розпізнанню, а здатність бути ними; якби бездарний живописець або поганий поет вимагали, «щоб їх судили не на підставі того, що вони дали, а на підставі їхніх намірів, ... начебто в цьому внутрішньому вони є чимось “іншим”, аніж насправді» (тобто у справі, діянні). Усяким судом здорового глузду «така претензія відхилитиметься як порожня і необґрунтована». Але вченому природний глузд протипоказаний; за великим рахунком добувачка істини наука і потрібна лише настільки, наскільки явище не збігається із сутністю. А тут виявляється, що усякий предмет може бути неістинним,

¹³⁸ «Якщо Ви подивитесь хоча б на сучасних філософів – на Шеллінга, Гегеля та їхніх спільників, – у Вас волосся встане сторчма від їхніх визначень» (Гаус). «Гегелівська натурфілософія є абсолютно безглуздою, принаймні для натуралістів. Серед багатьох видатних натуралістів того часу не знайшлося жодного, хто зв’язав би себе узами дружби з гегелівською натурфілософією» (Гельмгольц).

¹³⁹ Предметами гегелівської антропології є, серед іншого, такі предмети, як “дитина в утробі матері”, “безглуздість і тупоумство”, “лікування божевілья”.

більше того, навіть Абсолют змушений відчужуватися в неістинний світ скінченних речей, тимчасом як людина – не тіло, ясна річ (хвора людина якраз неістинна людина), ба душа – є завжди однозначно визначеною своїм зовнішнім виявом.

Визначивши учинки людини та їхній результат як *упредмечене мислення*, що його в такий спосіб виражають анітрохи не менш адекватно, аніж за допомогою мови, Гегель вводить у тіло логіки матеріальні дії, або, у перекладі грецькою, *практику*. «Мова і робота суть зовнішні вияви, в яких індивід...дає можливість внутрішньому повністю вийти назовні і презентує його іншому: індивідуальність...*вміщує свою сутність в утір*.... Поряд з органом мовлення рука більше, аніж будь що, слугує людині для вияву й втілення себе. Вона – одушевлений коваль його щастя».

Поняття Упредмеченого дає змогу легко й елегантно вирішити проблему “природженості” розумової спроможності. Розпредмечуючи предмети культури – раніше упредмечені спроможності інших – людина в практичній формі привласнює собі спроможність мислити, «активно взаємодіючи спочатку з ножем і виделкою, вхідними дверима і сходами, а потім знайомлячись з мораллю, правом, суспільством і державою»¹⁴⁰, з тим, що Гегель називає *об’єктивним духом*. «Об’єктивний дух є абсолютна ідея, але суцзя лише *в собі*.... *У собі і для себе суцзя* і єдність, що вічно породжує себе *єдність* об’єктивності духу та його ідеальності, або його поняття, дух у його абсолютній істині, – *це абсолютний дух*». Сюди Гегель відносить мистецтво, релігію і філософію.

У філософії, після досягнення нею вершин абсолютного ідеалізму, Дух знаходить примирення із самим собою. Мету досягнуто. Розвиток закінчено, бо «ідея пізнана в її необхідності». *Finita la storia*. «*Історія філософії* демонструє,...що філософські

¹⁴⁰Краткая история философии.– М.,1997.– С.411. Якщо Кант не вважав за необхідне шукати основу мислення будь-де, бо знаходив мислення в собі, то Гегель знаходить “першомислення” не в собі, а в об’єктивному дусі і вже звідси виводить індивідуальну спроможність мислити. Відтак, маємо величезний *науковий* прогрес у розумінні людського мислення. Але за великим філософським рахунком Гегель не зрушився (від Канта) ані на йоту, тому що без відповіді залишається принципове запитання: «Відкіля ж *узагалі* взялася в людині ця унікальна спроможність з її схемами і правилами? Підносячи мислення до рангу божественної сили й енергії,...він (Гегель) просто-напросто видає відсутність відповіді на це резонне запитання за єдино можливу на нього відповідь» (Э.Ильенков. Диалектическая логика.– М.,1984. – С.155).

вчення, що здаються такими різними, насправді становлять лише одну філософію на різних ступінях її розвитку». Жива тканина філософської думки застигла у мармуровій пишноті спрямованих угору парадних сходів наукового пізнання, й її останню сходинку посідає гегелівська Наука Логіки. Остання ступінь пізнання, вона ж – найвища ступінь п'єдесталу наукової пошани, і ми побачимо обраного, який сидить по правиці Абсолюту. Так, але на чому? Визволитель розуму, рятівник від ярма досвіду, нищитель усякої скінченності й обмеженості мислення, переможець дуалізму по-старечому опускається на тайкома запозичену у Канта подушку для ледарства думки¹⁴¹! Утім будемо справедливими: гегелівська думка не працює не через те, що лінується, просто їй вже нема чого робити, вона – на заслуженому відпочинку. А змушувати пенсіонерів працювати забороняє Кодекс законів про працю.

Специфіка гегелівського перевороту в жодному разі не визначається тим фактом, що творець абсолютного ідеалізму, пізнавши абсолютну істину, відродив метафізику, інакше кажучи, «здійснив те, що Кант ще зовсім недавно визнав неможливим»¹⁴² (тим більше що з цього приводу існують й інші думки: «Міф про повернення Гегеля до докантівської метафізики є досить поширеним»¹⁴³), а тим, що гегелівська філософія цілковито й остаточно вирішила проблему перетворення філософії на науку. Свій намір – «сприяти наближенню філософії до форми науки, до тієї мети, досягнувши якої вона могла б відмовитися від свого ймення *любові* до *знання* і бути *дійсно знанням*» – Гегель реалізував сповна. На тому шляху, де відчував свою уразливість критик Кант (бо філософський твір «не може виступати в такій броні, як математичний»), де зазнав фіаско науковчитель Фіхте зі своєю спробою “примусити читача розуміти”, Гегель цілком справедливо здобув славу неперевершеного майстра доведення. Павутиння гегелівської

¹⁴¹ “Подушкою для ледарства думки” Гегель називав кантівську філософію. Власне, Гегель запозичив не тільки подушку, а й саму “ідею подушки”, котра виражена в “Критиці чистого розуму” у такий спосіб: «Першою хибою, яка виникає від того, що ідею найвищої сутності вживають не суто регулятивно, але [й] (що суперечить природі ідеї) конститутивно, – є ледачий розум (ignava ratio). Так можна назвати кожну засаду, яка спонукає нас розглядати своє дослідження природи, хоч яким би воно було, як цілком завершене, через що розум удається на спочинок, ніби сповна виконав свою справу».

¹⁴² S.E.Stumpf. Socrates to Sartre. A History of Philosophy.— N.Y., 1988.— P.324.

¹⁴³ С.Мареев. Встреча с философом Э.Ильенковым.—М.,1997.— С.83.

логіки паралізує філософський розум і позбавляє його здатності до опору. Над входом у лабіринт гегелівських доведень й справді можна було б накреслити: “Облиш надію всяк, хто входить сюди!”. Не дивно, що гегельянець — а гегельянцями стали поголовно всі — цілком серйозно вважає, нібито філософія Гегеля є абсолютною дійсністю ідеї філософії взагалі.

Об броню гегелівської філософії поламали списи критицизм і науковчення; під стінами цитаделі абсолютного ідеалізму безславно загинуло шеллінгіанство. Діло розуму перебувало в безнадійному стані, і — точнісінько за Кантом! — знадобився здоровий глузд, аби вивести філософію з цього стану наукового колапсу¹⁴⁴. *Людвіг Фаєрбах* урятував любомудріє від виродження в науку; здоровий глузд брукбергського затворника¹⁴⁵ вніс свіжий струмінь посполитої крові в звироднілу аристократію духу. Із сільської глухомані лунає просте як правда запитання: невже самий час зупинився, невже — “стій, сонце, над “Логікою”, і місяць над філософією гегельянською!”, і майбутнє філософії полягає лише в тому, щоб знов і знов перечитувати “Логіку” і вивчити її напам’ять, як “Отче наш”? «І чи можливо взагалі, щоб рід здійснився абсолютно в одному індивіді, ... а філософія в одному філософові?». Звичайно ж, ні! Більше того, «утілення роду у всій його повноті в одній індивідуальності було б абсолютним дивом, насильницьким скасуванням усіх законів і принципів дійсності, фактично це було б *загибеллю світу*». Насильницьке втілення філософії в одній системі — загибель філософії як такої, її наукове виродження.

У гегельянстві Фаєрбах точно убачив «кульмінаційний пункт спекулятивно-систематичної філософії», себто найвитонченішу й найдовершенішу систему доведення та викладення, або, що те ж саме, досконале за формою рішення наукової головоломки. «Абсолют існує, — у цьому немає

¹⁴⁴ «Здоровий людський глузд — каже Кант, — є притулок (не завжди, зауважимо, для дурнів і базік — Авт.) який повсякчас свідчить, що ця справа розуму є безнадійною».

¹⁴⁵ Будучи змушеним звільнитися з Ерлангенського університету після виходу богопротивних “Думок про смерть і безсмертя”, Фаєрбах протягом двадцяти п’яти років жив у глухомані в селі Брукберг. «Я крашу частину мого життя, — писав він згодом, — провів не на кафедрі, а в селі, не в університетських аудиторіях, а в храмі природи».

сумніву¹⁴⁶; але він має бути доведений». Для Гегеля (та й для Фіхте також) єдино «істинна філософія за її змістом та за її матерією вже існувала; обидва мали лише суто науковий, тобто в даному випадку *систематичний, формальний* інтерес.... Усе мусить бути викладеним (доведеним), або: все повинно включитися і розчинитися у викладенні. Викладення абстрагується від того, що відомо до викладення, воно має становити абсолютний початок. Але саме в цьому негайно виявляється *межа* викладення.... Початок викладення є чимсь первинним лише для викладення, але *не* для мислення. Викладення потребує думки, котра хоча і проступає пізніше, але внутрішньо, у мисленні, завжди є в наявності».

Дослухаючись до викладення, ми “робимо” думку, що доводиться, наявною для нас. Але система тільки спочатку чемно веде нас під руку; починаючи з певного моменту система бере «в полон наш розум сказаним або написаним словом» і вже безцеремонно тягне нав’язаним нею шляхом. Тому Фаербах і пропонує не піддаватися чарам солодкозвучного голосу системи-сирени, а спробувати сприйняти те, що доводиться, безпосередньо, осягнути розумом «форми внутрішнього акту думки й пізнання, а не *форми повідомлення*, способи вираження, відтворення і представлення, вияву думки». Адже блаженними, як відомо, стають ті, хто не бачив (форму повідомлення), але увірував – безпосередньо.

Отож, якщо зазирнути таким неопосередкованим поглядом¹⁴⁷ у святая святих філософії абсолютної тотожності, то виявиться, що замість кам’яних скрижалей, сповнених філософської мудрості, ми побачимо там банальну тавтологію: «філософія Гегеля є усуненням суперечності між мисленням і буттям, як воно було висловлено особливо *Кантом*, але – помітьте собі! – усунення даної суперечності тільки *в межах самої суперечності, однієї сфери, у межах мислення....* Тотожність мислення і буття виражає лише *тотожність мислення із самим собою*, а буття залишається чимось потойбічним».

“Праві” критики трансценденталізму, виходить, просто не зрозуміли Канта; *das Ding an sich* виявилася каменем

¹⁴⁶ «Між іншим, необхідна з погляду психології і досить примітна дія та властивість ідеї абсолюту полягає в тому, що людина, яка її поділяє, вже не в змозі піддати її сумнівові».

¹⁴⁷ «Щось є *істинним* тільки тоді, коли воно не є чимось опосередкованим, а дано безпосередньо».

спотикання для Гегеля так само, як і для Фіхте¹⁴⁸. Заполонений нав'язливою ідеєю “піднести філософію до рангу науки” (Гегель), надати ноуменові науковий ступінь (поняття), «мрійливий метафізик, погляд якого спрямований на потойбічне», топче ногами досвід, цей осередок істини, не помічаючи, що «найглибші таємниці містяться в найпростіших явищах природи». Ах, яка суперечність, – лементують ідеалісти обох мастей, – відокремлювати істину від дійсності, дійсність від істини! Істинні речі (ноумени), виявляється, позбавлені дійсності, їм бракує об'єктивності! «Тож якщо ми усунемо цю суперечність, – каже Файєрбах, демонструючи нам, як філософію Гегеля можна безпосередньо висувати з помилково сприйнятого кантівського ідеалізму, – ми отримуємо філософію тотожності, в якій *розумові об'єкти, уявні речі як істинні* речі виявляються також і *дійсними* речами».

Таким чином, фундаментальний принцип кантівського дуалізму залишився непохитним. «Не існує науки про *абсолют як такий* (тобто немає науки метафізики. – Авт.), але як дотепер, так і нині, існує лише наука про абсолют *як природу*, або про абсолют *як дух*»; абсолют же як такий узагалі підлягає усікновенню бритвою Окама. Існує натурфілософія та (або) ідеалізм. Перше (тобто “та”) суть шеллінгіанство. Друге (“або”) ставить перед філософом непросту проблему вибору. Свій вибір Файєрбах зробив на користь матеріалізму, і для цього були реальні й вагомні підстави.

Зірка Фаєрбаха зійшла на філософському небозводі Німеччини після опублікування праці “Сутність християнства”. Йдучи слідом матеріалістичної методології, основи якої заклав ще Ксенофан з Колофона, автор показує, як у результаті *відчуження* сутнісних сил людини відбувається перетворення людських властивостей і здібностей на якусь самостійну істоту, що її називають Богом. «Людське уявлення про Бога є уявленням людського індивіда про його рід;... Бог як осередок усіляких реальностей і досконалостей є не чим іншим, як об'єднаним для користі обмеженого індивіда стислим поняттям родових властивостей, які розподілені поміж людьми і реалізуються в процесі світової історії». Виходить, що не Бог створив людину, а людина – Бога, що, у свою чергу, означає: скінченне буття суть не предикат

¹⁴⁸ Наприклад, Гегель зауважує: «“Річ сама по собі” (а під річчю Кант розуміє також і дух, бога...)». Тим часом, у Канта, як ми пам'ятаємо, результат трансцендування *розуму*, себто “річ сама по собі” чітко відрізняється від ідей *розуму*, до котрих належить й ідея Бога.

(абсолюту, абсолютної ідеї), ба суб'єкт; ідея ж, навпаки, є предикатом – результатом абстрагування, який мисленневий акт покладає «*сутність* природи *поза природою, сутність* людини – *поза людиною, сутність* думки – *поза актом мислення*».

Сповнений піднесення від успіху, що його мала у філософських колах “Сутність християнства”, Фаєрбах йде далі: «Метод перебудовчої критики *спекулятивної філософії в цілому* нічим не відрізняється від методу, що вже був застосований у *філософії релігії*. Досить усюди підставити *предикат* на місце *суб'єкта* і цей новий *суб'єкт* на місце *об'єкта* і *принципа*, себто тільки *перевернути*¹⁴⁹ спекулятивну філософію, і ми отримаємо істину в її неприкритому, чистому, явному вигляді». Так у центрі уваги “реальної” філософії опиняється не Бог “у своїй вічній сутності до створення природи й усякого скінченного духу”, а людина: «нова філософія перетворює *людину, включаючи і природу* як базис людини, на *єдиний, універсальний і вищий предмет* філософії, перетворюючи, отже, *антропологію, у тому числі й фізіологію, на універсальну науку*». Далі (перевертаємо). Мислення є не самопізнання Абсолютного Духа, ба «*неми-нучий результат і властивість* людської істоти: природа не тільки створила просту майстерню шлунка, вона спорудила також храм мозку». Коли людина бачить їжу, людське око посилає замовлення на відчуття голоду (нервовий імпульс) у шлункову майстерню, і та виділяє відповідний сік. Коли людина бачить “Джоконду”, те саме око посилає замовлення на почуття прекрасного в храм мозку, і звідтіля виходить (виділяється) ідеальний продукт, у даному випадку – думки про прекрасне і піднесене. Інструментом пізнання природи і людини (сутність, що відрізняє себе від буття), відтак, сутність, що не відрізняється від буття виступають не поняття

¹⁴⁹ Рекомендацією “перевернути” Гегеля реформа філософії не обмежується. Щоправда, інші реформаторські принципи Фаєрбаха, викладені ним у “Необхідності реформи філософії”, “Попередніх тезах до реформи філософії” та “Основних положеннях філософії майбутнього” виглядають не такими виразними. Наприклад, що означає: «Нова філософія є *запереченням* як *раціоналізму*, так і *містицизму*, як *пантеїзму*, так і *персоналізму*, як *атеїзму*, так і *теїзму*; вона становить *єдність усіх цих протилежних істин*, будучи *абсолютно самостійною і справжньою істиною*? Або: «*правдивість, простота, визначеність* – формальні ознаки реальної філософії». І нарешті: «Філософія повинна *стати релігією*,... ми знову повинні *стати релігійними* – *політика* повинна стати нашою релігією».

логіки, а відчуття: «нова філософія з радістю, свідомо визнає *істинність* чуттєвості. Вона – *відверто чуттєва філософія*, вона визнає, що й зір є мисленням, що органи чуттів є органами філософії».

Однак не в поверненні до “простого і правдивого” сенсуалізму вбачається заслуга Фаербаха і значення його матеріалістичної “антропології”. Фаербах першим зміг показати точку, де сконцентрована сутність роду людського – у відносинах *Я і Ти*. «Неможливе людям – можливе для Бога» – сказано в Євангеліях. Фаербах “перевертає” св. Луку: «Що зовсім неможливе *одній* людині поодиноці, те можливе для двох.... З піднесенням людства на ступінь духовної культури необхідність безпосередньо чуттєвого споглядання, звичайно, відпадає. Очі інших звільняють мене від необхідності вживати мої власні; те, що інші бачили й пережили, те для мене, якому це передано за допомогою письмового твору або розповіді, є лише предметом духу, фантазії, мислення.... Але, підносячись на ступінь мислення, людина жодним чином не досягає іншого світу, царства духів, що ширяє у небесах світу думок; він залишається на тому ж самому ґрунті, на ґрунті землі та чуттєвості. Він лише переміщує себе до розширеної сфери необмеженого, універсального чуттєвого споглядання». Таким чином, не тільки у своєму практичному (моральному) діянні, а й в теоретичному пізнанні людська істота не може реалізувати себе окремо від інших людей. Гносеологічна робінзонада (моносуб’єктивність) неможлива так само, як і моральна (коли норми моралі виходять від Бога, а не виникають у реальних стосунках реальних людей). «Окрема людина, як щось *окремішне*, не містить в собі людської *сутності* ні як в істоті моральній, ні як у мислячій. Людська *сутність* наявна тільки в спільноті, в *єдності людини з людиною*, в єдності, що спирається лише на *реальність відмінності* між *Я і Ти*». Тому філософія, як вираз людської сутності за своїм принципом істотно дуалістична (антимоністична).

Відшукати реальну (значущу) відмінність між *Я і Ти* Фаербахові не вдалося. “Перевернути” апостола Павла («а над усім тим – *зодягніться* у любов, що вона – союз досконалості!») філософ “від антропології” вже не зміг. Тож заклики до любові й щиросердного спілкування *Я і Ти* – у повній відповідності із канонами християнської моралі – становлять лейтмотив

вчення Фаєрбаха: «Люби, але тільки справжньою любов'ю! – і всі інші чесноти додадуться самі собою».

«Любов скрізь і завжди є у Фаєрбаха чудотворцем, котрий має виручати з усіх складнощів практичного життя, – і це в суспільстві, поділеному на класи з діаметрально протилежними інтересами! У такий спосіб з його філософії цезають останні залишки її революційного характеру і лишається тільки стара пісенька: любіть одне одного, кидайтеся одне одному в обійми всі, без розрізнення статі й звання, – загальне примирливе сп'яніння». Так у статті “Людвіг Фаєрбах і кінець класичної німецької філософії” іронізує над велелюбним антропологом **Фрідріх Енгельс**. Друг і соратник **Карла Маркса** мав повне право на поблажливу іронію¹⁵⁰. До кінця ХІХ ст. – а стаття була написана і вийшла у 1886 році – **марксизм** став вельми впливовим вченням: «світогляд Маркса знайшов прихильників далеко за межами Німеччини та Європи і літературними мовами». Наприкінці ХХ ст. впору було б Фаєрбахові іронізувати над Енгельсом. Точно відповідно до прогнозу “печатки” німецьких класиків філософія марксизму стала офіційною релігією третини населення земної кулі¹⁵¹. Пролетарі всіх країн кидалися в обійми (і навіть цілувалися) без розрізнення статі й звання. Мабуть, після Мухаммеда жоден пророк не заволодівав головами і душами людей такою мірою. Мільйони їх геть нічого не розуміли у філософії, але свято вірили в те, що “учення Маркса

¹⁵⁰ Хоча спочатку друзі дух ронили за Фаєрбахом. «Хто відкрив таємницю “системи”? **Фаєрбах**. Хто знищив діалектику понять – цю війну богів, знайому одним лише філософам? **Фаєрбах**. Хто поставив на місце старого мотлоха, у тому числі й на місце “нескінченної самосвідомості” – не “**значення людини**”... а саму “**людину**”? **Фаєрбах** і тільки **Фаєрбах**. Він зробив ще більше.... **Фаєрбах** – єдиний мислитель, у якого ми спостерігаємо **серйозне, критичне** ставлення до гегелівської діалектики; тільки він зробив справжні відкриття в цій царині та взагалі по-справжньому подолав стару філософію».

¹⁵¹ Щоправда, після краху радянської імперії вона переживає не найкращі часи, але хто знає, що буде завтра? Інтерес до марксизму не зникає. «У 1993 році один з лідерів сучасної філософії, французький деконструктивіст Жак Деріда видає книгу про Маркса – “Примари Маркса”. Він полемізує з концепцією кінця історії та філософії, недвозначно заявляючи, що нині, коли всі відреклися від марксизму і він здається остаточно похованим, зростає відчуття, що від марксизму нікуди не піти. Примара, правильніше, численні примари Маркса бродять сьогодні по усьому світові, закликаючи людей, як тінь батька Гамлета, “зв'язати кінці розірваного часу”». (Краткая история философии. – М., 1996. – С. 566). А Association for Economic and Social Analysis при Массачусетському університеті видає науковий журнал “Переосмислюючи марксизм” (“Rethinking Marxism”). Ось такі вони, буржуї, загадкові люди.

всесильне, бо воно правильне”. Вони страждали і гинули в ім’я світлого майбутнього, обіцяного основоположниками¹⁵².

Успіх марксизму як релігії багато в чому визначається цілковито новим підходом Маркса й Енгельса до знаучування філософії. Своїм ідеалом науки – замість відстороненої від життя академічно-фундаментальної математики – сучасники промислової революції обрали технологію, зробивши таким чином філософію наукою прикладною. «Філософи лише різними способами *пояснювали* світ, – записав Маркс в одинадцятій тезі про Фаєрбаха, – але справа полягає в тому, щоб *змінити* його».

Ученого-прикладника не надто турбують фундаментально-теоретичні засади розроблюваної ним технології; питання “чому?”, яке одвічно стоїть перед теоретиком, йде в підґрунтя технології, тільки-но прикладник з’ясує його для себе. Таке з’ясування справи самими для себе відбулося в “Німецькій ідеології”, написаній у класичному ключі критики (новітньої німецької філософії). У цій неопублікованій спільній праці друзі вирішили, за висловом Маркса, «по суті звести рахунки з нашою колишньою філософською совістю».

Звівши порахунки із совістю, основоположники стрімголов ринули в горно політичної боротьби. Політика стала їхньою філософією. Більш ніж за сорок років ані Марксу, ані Енгельсу «жодного разу не випадало повернутися до названого предмета»(тобто філософії). «Щодо нашого ставлення до Гегеля, ми з окремих приводів висловлювалися, – зауважує Енгельс, – але ніде не зробили цього з усією повнотою. Що стосується Фаєрбаха, який все-таки у певному відношенні є посередньою ланкою між філософією Гегеля і нашою теорією, то до нього ми зовсім не поверталися». Тому покоління марксистів були зайняті тлумаченням “першоджерел” – хоча “Логіки” і немає, але є логіка Тексту – тимчасом як немарксистидивуються: що ж такого оригінального придумав Маркс? Адже «більшість з його економічних думок можна

¹⁵² Порівняйте: «Тисячі віруючих, що бачили і чули Мухаммеда, змагалися на шляху Аллаха. Вони були серед тих, хто переможно пройшов через усю Північну Африку до Атлантичного океану. Сини й онуки сучасників Мухаммеда, переваливши Піреней, тривожили набігами околиці Бордо. Більшість їх не знали ані рядка Корану, але вони вірили, що Бог єдиний, Мухаммед – пророк, закони Аллаха – єдино справедливі, а смерть у битві – вінець благочестивого життя і пряма дорога до раю» (В.Ф.Панова, Ю.Б.Вахтин. Життя Мухаммеда. – М., 1990. – С. 489.)

знайти у Рікардо, філософські припущення й інструментарій – у Гегеля і Фаєрбаха, положення про боротьбу класів у Сен-Симона, трудову теорію вартості – у Джона Лока»¹⁵³. Відповідь очевидна: для релігійної свідомості священний текст суть осередок істини, тоді як атеїст-теоретик ніколи не зможе оцінити геніальність технології.

Фаєрбах тільки сформулював теоретичний принцип реформування гегелівської філософії (“обернути спекулятивну філософію”), але не реалізував його. Теоретик розбив систему і відкинув її убік як щось негідне до вжитку. Прикладник Маркс покопався в цьому науковому мотлоху й знайшов там дуже корисний інструмент – діалектику, і, керуючись фаєрбахівським принципом, “полагодив” її. «Гегелівська діалектика була перевернута, а краще сказати – знову поставлена на ноги, бо колись вона стояла на голові». Там, де Фаєрбах лише декларує реальність відмінності **Я і Ти**, Маркс, найстараннішим чином дослідивши факти емпіричної науки політекономії, знаходить цю відмінність. Абстрактна формула “що неможливо одному, можливо для двох” конкретизується економічно: окремий індивід (натуральний виробник) не в змозі виробити все необхідне для життя (повний набір споживчих вартостей), але він отримує все необхідне, якщо вступить з іншим виробником у матеріальні *відносини обміну* виробленими *товарами*¹⁵⁴. Отже, люди відмінні одне від одного, насамперед, своїм місцем у системі матеріального виробництва і, як тільки суспільство стає класовим, приналежністю до того або іншого соціального класу. Всі інші відмінності визначаються цією відмінністю і висновуються з неї. Відтак, сутність людини визначається всією системою суспільного виробництва.

¹⁵³ S.Stumpf. Socrates to Sartre.— N.Y., 1988. p.— 428-429.

¹⁵⁴ Матеріальні відносини, спричинені обміном товарами (продуктами абстрактної праці), минуші. Родова сутність людини – в *ідеальних* відносинах обміну продуктами *всезагальної праці*, якими продуктами Маркс називав наукові відкриття і винаходи. Якщо у вас є яблуко, зазначив якось Б.Расел, і в мене є яблуко, і ми здійснимо обмін, у кожного буде по яблуку. Але якщо в мене є ідея, і у вас є ідея, і ми обмінємося ними, то в кожного буде *дві* ідеї. Зрозуміло, які перспективи відкриваються перед виробництвом після того, як потребу в “яблуках” буде повністю задоволено (вона піде, як кажуть філософи, в підґрунтя життєдіяльності людини). Питання лише в одному – чи буде?

Головне науково-філософське відкриття Маркса¹⁵⁵ – *матеріалістичне розуміння історії* – виходить із трьох простих й очевидних емпіричних передумов. «Перша передумова всякої людської історії – це, звичайно, існування живих людських індивідів». Далі, люди «починають відрізняти себе від тварин, як тільки починають **виробляти** необхідні їм життєві засоби». І нарешті, третя передумова полягає в тому факті, «що кожне наступне покоління знаходить продуктивні сили, надбані попереднім поколінням, [вже готовими], і ці продуктивні сили слугують йому сирим матеріалом для нового виробництва». Звідси випливає, що «в суспільному виробництві свого життя люди вступають у певні, необхідні, від їхньої самоволі не залежні відносини – виробничі відносини, що відповідають певному шаблю розвитку матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому піднімається юридична й політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість. На певному шаблі свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства починають суперечити існуючим виробничим відносинами.... З форм розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються на їхні окови. Тоді настає епоха соціальної революції. Зі зміною економічної основи більш-менш швидко відбувається переворот у всій величезній надбудові».

Маркс нараховує чотири епохи економічної суспільної формації – азіатську, античну, феодальну і сучасну йому буржуазну. Прогноз на майбутнє – світова пролетарська революція, диктатура пролетаріату і встановлення безкласового комуністичного суспільства – сьогодні інакше як ідеалістичною утопією на кшталт платонівської “Держави” не назвеш¹⁵⁶. Але що стосується минулого, марксистська концепція на дивовижу штивна й послідовна. Крізь призму *діалектичного матеріалізму* історія бачиться не як вияв нічим не детермінованої самоволі (Бога або людини), не хаотичним

¹⁵⁵ “Науково-філософське” у сенсі знаучування філософії. Я не кажу тут про “Капітал” – головне *наукове* досягнення геніального вченого-економіста.

накопиченням подій, що не мають жодної внутрішньої логіки, ба закономірним процесом. З'ясувалося, що «*вся* колишня історія, за винятком первісного стану, була історією боротьби класів». Емпіричне розмаїття історичних епох, періодів, цивілізацій Маркс звів до вияву одного-єдиного теоретичного закону, чим поставив соціологію на наукову основу (як справедливо зазначив Ленін, Маркс ввів в історію науковий принцип повторюваності).

Матеріалістичне розуміння історії дає змогу відповісти на основне питання філософії (про відношення мислення до буття) не тільки в часовому, а й у просторовому, так би мовити, аспекті. Замало сказати, що матерія первинна, а дух вторинний, «бо питання про відношення мислення до буття, – каже Енгельс, – має ще й іншу сторону: як відносяться наші думки про навколишній світ, що навколо нас, до самого цього світу? Чи здатне наше мислення пізнавати дійсний світ, чи можемо ми в наших уявленнях і поняттях про дійсний світ формувати правильне відображення дійсності?». Критерій відповідності відображення оригіналові або, що те саме, критерій істини марксизм знаходить у **практиці**. «Питання про те, чи володіє людське мислення предметною істинністю, – зовсім не питання теорії, а **практичне** питання. У практиці людина мусить довести істинність, себто дійсність і міць, посебічність свого мислення». Причому годиться для цього аж ніяк не будь-яка практика. Особиста практика, науковий експеримент, колективна практика не є критерієм істинності уявлень, відповідно до яких поводить індивідуальний або колективний суб'єкт. Позаяк людський дух спроможний не тільки відображати і репродукувати, але й продукувати. Якщо, скажімо, Муцій Сцевола, не ізморгнувши оком, кладе руку на

¹⁵⁶ Ось деякі принципи комунізму, як їх виклав Енгельс: «виховання всіх дітей з того моменту, коли вони зможуть обходитися без материнського догляду, у державних установах і за державний кошт. Поєднання виховання з фабричною працею.... Виховання дасть молодим людям можливість швидко освоювати на практиці всю систему виробництва, воно дозволить їм по черзі переходити від однієї галузі виробництва до іншої: ... людина, що протягом півгодини давала вказівки як архітектор, буде потім протягом деякого часу штовхати тачку, аж поки не з'явиться знову необхідність у її діяльності як архітектора.... Будівництво великих палаців у національних володіннях, як спільного житла для комун громадян, що будуть займатися промисловістю, сільським господарством і поєднувати переваги міського і сільського способів життя.... Утворення промислових армій, особливо для сільського господарства.... Відтепер стає можливим суспільне виробництво за задалегідь обміркованим планом».

палаючу жарину, це не обов'язково означає, нібито вогонь не обпікає. І навпаки, відсмикнувши руку від праски, ми не завжди маємо достатньо підстав стверджувати, що вона гаряча. На відміну від тварини, «яка не відрізняє себе від своєї життєдіяльності», людина робить свою життєдіяльність «предметом своєї самоволі й своєї свідомості.... Це не така визначеність, з якою людина безпосередньо зливається воедино». Іншими словами, людина може жити (й іноді досить успішно) відповідно до помилкових уявлень про навколишню дійсність. Тож аби переконатися, що відображення істинні, ми мусимо вийти на такий рівень людської життєдіяльності, де вона цілком підкоряється об'єктивній закономірності; тобто туди, де людські дії, що чиняться відповідно до результатів віддзеркалення об'єктивної реальності, знову стають об'єктивною реальністю. Так у пошуках істини ми потрапляємо до сфери матеріалістично витлумаченої історичної практики суспільства. При цьому революційне перетворення суспільного життя не є порушенням об'єктивної закономірності, але приведенням предмета у відповідність із його поняттями, тобто знов-таки процесом, що не виходить за межі природного закону¹⁵⁷.

Марксистська “прикладна” філософія завершує розвиток німецької класичної філософії, а якщо розуміти *differentia spēsificā* класики як прагнення класиків перетворити філософію на науку, то і всієї класичної філософії. Дійсно, у класичному уявленні філософія суть наука наук, яка досліджує найзагальніші закономірності мислення і буття. Отже, мета “науко-наукового” дослідження – не просто істина, але щонайзагальніша або абсолютна істина (відносними істинами опікуватимуться окремі науки); «філософська система, за встановленим порядком, повинна була завершитися абсолютною істиною того або іншого роду». У русі від нижчого до вищого по шаблях пізнання абсолютної істини філософія дійшла до Гегеля. «Гегелем узагалі завершується філософія, з одного боку, тому, що його система являє собою величний підсумок усього попереднього розвитку філософії, а з іншого боку – тому, що

¹⁵⁷ Суспільство не єдиний “предмет”, котрий можна (і треба) привести у відповідність із його поняттями. Наприклад, метал у своєму понятті – монокристал за абсолютного нуля температури. Саме в такому вигляді він стає об'єктом дослідження фізиків. І тільки в експериментах фізиків він існує реально – у “неолюдненій” природі монокристали не зустрічаються. Таким чином, природа в особі людини приводить природний об'єкт у відповідність із його поняттями.

він сам, хоча й несвідомо, вказує нам шлях, що веде з цього лабіринту систем до дійсного позитивного пізнання світу». Марксизм цей факт усвідомив, шлях цей знайшов і – повернувся ним до Канта: «ми залишаємо у спокої недосяжну ... “абсолютну істину” і натомість рушаймо в погоню за досяжними для нас відносними істинами на шляху позитивних наук». Тож нехай наука метафізика спочиває з миром! Амінь.

3.2. Некласична німецька філософія та Кіркегор

Таким чином, наполегливі спроби аж надто науколюблячих філософів унїздити науку там, звідкіля вона давно вилетїла – як тільки оперилася власними методами дослідження, – спроби, що не припинялися сторїччями, нарешті остаточно провалилися. Не те щоб не стало охочих до штивності, достеменності й однаковості в думках, аж ніяк. Втім не кажучи вже про те, що потуги “неокласиків” у порівнянні з подвигами титанів класичної філософії іноді виглядають просто смїховинними, “епїстемософів” відтїснила на узбїччя суспїльної думки нова напасть, що навалилася на філософію. Любити мудрїсть стало прерогативою лїтераторів (а лїтература стала формою існування філософських текстів¹⁵⁸). Знову-таки не скажеш, що служителї муз відкрили дещо принципово нове. Філософія знала діалоги Платона, поеми Парменїда і Лукреція, філософські повїсті Дїдро і Руссо. Та й самї класики, як ось, наприклад, Шеллінг, часто-густо робили глибокі реверанси у бїк мистецтва. Але все перелїчене – радше винятки. Mainstream тїк в епїстемному руслї. Шопенгауер, Ніцше та Кїркегор завернули його у русло софїйно-лїтературне. Суспїльна свїдомїсть була перевантажена системами, над суспїльним буттям нависла загроза революцїйної технології, і суспїльству було просто необхідно виговорити наболїле – цїлковито як стомленим від фісіологичної тарабарщини давнїм грекам в епоху виникнення софїстики. А тому чи не час, браття-філософи, «кинути висновування і добувати істину а posteriori, як це робили Шекспїр, Гете, Достоевський, і – усї майже поети, тобто,

¹⁵⁸ Ілюстрацією до сказаного може слугувати такий факт: інтуїтивїст А.Бергсон і логїчний позитивїст Б.Расел – філософи, що стоять на дїаметрально протилежних стосовно науки позицїях, стали лауреатами Нобелївської премії з... лїтератури.

просто кажучи, щоразу, коли прийде бажання довідатися щонебудь – піти і подивитися...; наші ж висновки, тобто синтетичні судження аргіогі – здебільшого тільки широкомовна лжа, що не варта навіть того клаптика паперу, на який її заносять» (Лев Шестов).

Песимістична філософія *Артура Шопенгауера* стала першою брилою, що впала на дно ріки класичного любово-мудрія. Проте не можна сказати, що вона була привезеним здалеку чужорідним утворенням; це радше той шматок породи, що раніше належав класиці, але відірвався від її берега. Справді, Шопенгауер зневажав пишномовне, пустопорожнє і безглузде «словоблудство нової філософської школи», до якої він відносив системи Фіхте, Шеллінга та Гегеля. Німецька класична «базікологія» викликала в нього стійку відразу, а «нахабний партач безглуздості» Гегель навіть удостоївся честі стати об'єктом ненависті великого мізантропа. Але такого роду оцінки заслужувала не вся класика. На відміну від філолога Ніцше, який дерзнув переоцінити всі філософські цінності, доктор філософії Шопенгауер бачить витоки своїх думок у творах «божественного Платона і дивовижного Канта». З великою повагою він ставиться до Гьюма: «З кожної сторінки Давида Гьюма можна почерпнути більше, аніж з повного зібрання філософських творів Гегеля». Тож хоча шопенгауерівські тексти вже сповнені афоризмів і поетичних метафор, вони ще зберігають властиву класиці логічну доказовість і ґрунтовність¹⁵⁹.

На думку Шопенгауера, філософія починається не з подиву, як вважав Арістотель, і не з сумніву, на чому наполягав Декарт, а із знайомства (не особистого, ясна річ) зі *смертю*. «Смерть – воістину геній-натхненник, або музагет філософії.... Навряд чи люди навіть стали б філософствувати, якби не було

¹⁵⁹ Характерна деталь: успіх у публіки мали доповнення і роз'яснення («Parerga und Paralipomena», 1851, разом із включеними до них «Афоризмами життєвої мудрості») до виданих у 1844 році окремим томом доповнень і тлумачень головної філософської праці Шопенгауера – «Світ як самоволя і уявлення» (1818). У вступі до «Афоризмів» автор зауважує: «мені слід зовсім залишити ту вищу, метафізико-етичну точку зору, до якої власне повинна вести моя філософія. Відтак, всі наведені тут міркування засновані певною мірою на компромісі, – остільки, оскільки в них дотримано звичайної, емпіричної точки зору і збережено її корінну помилку. Таким чином і цінність цього трактату може бути лише умовною». Виходить, чим далі від класичного доказу і ближче до афоризму і тлумачення його, тим ближче до успіху.

б смерті». На щастя для філософії, смерть – є, і цього емпіричного факту не обминути ані філософському, ані вченому, ані посполитому розсудкові. Настільки ж очевидним здається і єдино можливе до неї ставлення живої істоти – **страх**. Страх смерті споріднює людину з твариною, але він же її і розрізняє: «тварина проводить своє життя, не знаючи власне про смерть:...подивіться, як риба безтурботно грає в іще відкритій сітці, ...як птах не зважає на сокола, що кружляє над ним, як вовк крізь чагарник пильнує овець», а тим хоч би хни. Проте, відчувши пазури й ікла хижака на своїй шкурі, тварина тріпотить, кричить й усім своїм єством біжить від смерті. Людина ж біжить від смерті завжди; трепетний страх людини перед смертю – усвідомлений, одне лише знання небезпеки (гіпотетичної, потенційної) наганяє думку про смерть. Отут-бо й виникає суперечність, парадокс. Через те що homo sapiens – істота, яка мислить, – смерті лякатися якраз й не повинна. На доказ Шопенгауер наводить цілий набір міркувань, що утішають і підбадьорюють. Починаючи з метафізичного – абсолютне **Я** завжди (тобто до і після смерті скінченного, обмеженого **Я**) єсьм **Я** – і закінчуючи морально етичним: коли людина «спокійно й мужньо йде назустріч смерті, то це прославляють як великий і шляхетний подвиг», а коли людина «будь-що намагається зачепитися за життя, з останніх сил опирається смерті і зустрічає її з розпачем», ми зневажаємо таку людину саме за це. Чому ми вмираємо щодня, а страждаємо лише в день останній? Напевне тому, що «страхиття смерті головним чином ґрунтуються на тій ілюзії, що з нею **Я** зникає, а світ залишається». Але якщо найнедосконаліші, найнижчі неорганічні речі неушкодженими продовжують своє існування, то чи не логічно припустити, що незрівнянно складніші організації гідні вишуканішої долі, аніж просте і невідгадливе животіння у часі? Якщо, далі, нас лякає в смерті «думка про **небуття**, то ми мали б відчувати таке саме здригання при одній лише думці про той час, коли нас ще не було. Адже незаперечно правильним є те, що небуття після смерті не може бути відмінним від небуття перед народженням, а відтак, не може бути сумнішим. Ціла нескінченність вже минула, а **нас ще не було**, – і це нас зовсім не засмучує. Але те, що після швидкоминушого інтермецо якогось ефемерного буття має започаткуватись друга нескінченність, у якій **нас уже не буде**, – це в наших очах жорстоко, просто нестерпно». І нарешті, доки ми живі, як

зауважив іще Епікур, смерті немає, коли ж приходить Вона, нас уже немає. Так чого ж лякатися?

Це суперечність між тим, що є — «усе-таки для страху смерті всі ці доводи залишалися непереконаливі» — і тим, що мусить бути з розумної точки зору переконливо доводить, що інтелект, мисляче **Я** не є останньою основою людини, його сутністю, ба всього лише явищем. Насправді людиною керує **самоволя**, бо вона — самоволя до власного життя. «Чітке розрізнення самоволі й пізнання, із установленням примата першої,... — ось єдиний ключ до розв'язання тієї суперечності,... що смерть — наш кінець, а ми тим часом усе-таки повинні бути вічні й тривкі.... Помилка усіх філософів полягала в тому, що метафізичне, тривке, вічне в людині вони засаджували в інтелекті, тимчасом як насправді воно лежить винятково у **самоволі**, що від першого цілком відмінна і тільки одна первинна»¹⁶⁰.

Наступний крок Шопенгауера цілком витриманий у душі “наївного” і “божественного” платонізму. Самоволя людини гіпостазується і тим перетворюється на Світову (Космічну) Самоволю. Її вияви помітні в природі неозброєним оком, слід лише застосувати до явищ неорганічного світу так щасливо знайдений філософом ключ пізнання власного ества. «Якщо ми побачимо могутнє, нестримне прагнення вод у глибину, сталість, з якою магніт весь час повертається до півночі, захоплення, з яким полюси шукають возз'єднання;... якщо ми помітимо вибір, з яким тіла, за допомогою стану рідини звільнені й виведені з пут зціпеніння, одне одного шукають і уникають, з'єднуються і розлучаються,... якщо ми, нарешті, безпосередньо відчуваємо, як вага, прагненню якої до земної маси протидіє наше тіло, постійно давить і гнітить останнє, вірна своєму єдиному прагненню; то не потребуватимемо ми особливого напруження уяви, аби навіть у такій далечині розпізнати наше власне ество, те саме, котре...і тут, як і там, повинно мати ймення **самоволі**, котре ймення означає те, що становить сутність усякої речі в собі і єдине ядро всякого явища».

¹⁶⁰ Вельми тонко Шопенгауер помічає: «Якщо усі релігії і філософами обіцяють вічну нагороду за одну лише чесноту самоволі, або серця, а не за достоїнства інтелекту, або голови, то це теж впливає саме з того, що тривкий початок в нас — самоволя, а не інтелект». Розкладання поняття **Я** на самоволю і уявлення Шопенгауер порівнював з відкриттям Лавуазьє, який довів, що вода складається з кисню і водню.

Рухаючись далі натурфілософським шляхом — «по стопах природи...услід істині!» — і спостерігаючи як гусениця, наприклад, це сліпе нещасливе створіння, у пошуках корму навпомацки перебирається в п'їтмі з листка на листок, тоді як її корм лежить тут таки, поруч, Шопенгауер приходить до закону ошадливості природи: «природа не робить нічого даремно... і нічого не розкидає намарне». Цей природний закон слугує логічною підставою шопенгауерівського вселенського *песимізму*. Дійсно, скупа на зайвину стара скнара Природа в припадку скаредної ошадливості улаштувала наш світ «саме так, як його треба було улаштувати для того, аби він міг ледь-ледь триматися; якби він був ще трохи гіршим, він би зовсім вже не міг існувати. Отже, світ, що був би гірший за наш, зовсім неможливий, через те, що він не міг би й існувати, і виходить, наш світ — гірший з можливих світів». Виникає запитання: чи не краще такому світові зовсім не бути? Напевно, що позитивно відповів би деміург, чия самоволя підкоряється розумові, такий собі анаксагорівський Ум, що спроможний *a priori* обчислити всі страждання, які ми змушені пізнавати на своїй шкурі *a posteriori*. Але позаяк не свідомість визначає самоволю, а навпаки (позаяк перше — тільки явище), то самоволя може бути тільки сліпою самоволею, що, у свою чергу, «цілком відповідає і характерові світу, оскільки лише сліпа, а не видюща самоволя могла поставити саму себе в таке становище, в якому ми бачимо себе....Тож, коли хто-небудь наважується поставити запитання, чому б цьому світові краще зовсім не існувати, то світ не може відповісти на це». Людина ж, навпаки, може, і єдино можливою з філософської точки зору відповіддю буде: «ми в основі своїй — щось таке, чому не слід було бути. Тому ми мусимо бути нещасливими». У тому, що належне збігається з дійсним, неважко переконатися емпірично: «люди відчують себе нещасливими, а отже, такі вони й насправді».

У ситуації, коли “все погано”, суґубо песимістичним буде динамічний прогноз — “далі буде все гірше й гірше”. На противагу цьому констатація “гірше вже нема куди” явно дихає оптимізмом. У цьому сенсі Шопенгауер, безсумнівно, оптиміст. Але не тільки в цьому. Він по-своєму спробував звільнити людство від страху безповоротної кончини, дати надію на вічність буття — тим, хто перебуває «на цій арені гріха, страждань і смерті». Щастя істоти, яка пізнає, є ілюзорним, доводить цей незвичайний оптиміст.

Щастя «завжди лежить у майбутньому або ж у минулому, а сьогодення подібне маленькій темній хмарці, що її жене вітер над осяною сонцем рівниною: перед нею і за нею усе ясно, лише вона сама постійно дає тінь. Через це сьогодення ніколи не задовольняє нас, а майбутнє ненадійне, минуле – безповоротне». Більше того, усяке щастя й втіха мають негативний характер, «бо тільки страждання і злигодні можуть відчуватися нами позитивно й, відтак, самі провіщають про себе» – хіба здоров'я, молодість і свобода усвідомлюються нами, як такі, доки ми їх маємо?... «Точнісінько так само, нудьгуючи, ми помічаємо час, а розважаючись – ні. [Усе] це доводить, що наше існування щасливіше тоді, коли ми його найменше помічаємо: звідси випливає, що краще було б зовсім не існувати».

Або зовсім не існувати, або існувати завжди. Тільки така дилема залишає надію для оптимізму. Половинчасте рішення у вигляді концепції вічного життя “за гробом” неминуче стикається з проблемою **народження** (виникнення з нічого), бо «що є народженням, те, за своєю сутністю і змістом, є й смертю: це та сама лінія, що її описують у двох напрямках». І тут на допомогу шопенгауєрівському оптимізмові знову приходять “божественний” Платон з його вічними і незмінними ідеями, котрі індивідуалізуються за допомогою форми нашої інтуїції – ідеального кантівського часу. Індивід смертний, але рід вічний. «Смерть індивіда – сон роду. Умирає лише свідомість – ліхтар, який гасять, тільки-но він послужив свою службу», – але не самоволя. «Смерть і народження – це постійне відновлення свідомості самоволі, що сама по собі не має ані початку, ані кінця і котра одна є немовби субстанцією буття.... А тепер уявіть собі цю зміну народження і смерті в нескінченно швидкому коловороті, – і ви побачите перед собою стійку об’єктивізацію самоволі, незмінні ідеї істот, непохитні як райдуга над водоспадом. Це – безсмертя у часі. Завдяки йому, усупереч тисячоріччям смерті та тління, ще нічого не загинуло, жоден атом матерії і, навіть ще менше – жодна частка тієї внутрішньої сутності, що являється нам як природа. Тому в кожную мить нам можна радісно вигукнути: “на зло часу, смерті й тлінню ми все ще разом живемо!”».

Німецьку некласику у другому поколінні гідно представляє письменник, поет і композитор, вчений і філософ **Фрідріх Ніцше**. Талановитий дослідник античної літератури, він ще двадцятирічним студентом (!) був обраний екстраординарним професором класичної філології Базельського університету. Півтора місяця по

тому Лейпцігський університет присвоює йому учений ступінь доктора філології – без захисту дисертації, на підставі статей, опублікованих у “Рейнському науковому журналі”.

Ніцше, який рано втратив батька, спочатку називав Шопенгауера своїм “батьком” і “вихователем” (у зв’язку з цим фактом метафора про покоління набуває майже дослівного звучання), а потім ледве не виправдувався, соромлячись своїх класичних предків. У “Ессе homo” (підзаголовок “Як стають самим собою”, 1888) – за зрілого міркування – виявилось, що Шопенгауер був притягнутий за волосся «як притягають за волосся всяку випадковість, аби висловити дещо, аби мати декілька зайвих формул, знаків та засобів вираження.... У “Шопенгауері як вихователі” описана моя внутрішня історія, моє *становлення*.... Те, чим є я тепер, те, де перебуваю я тепер, – на висоті, де я мовлю вже не словами, ба блискавками, – о, який далекий я був тоді ще від цього! [Тут] про те, як розумію я філософа – як страшну вибухову речовину, перед якою все перебуває в небезпеці, – як відокремлюю я своє поняття філософа на цілі милі від такого поняття про нього, що містить у собі навіть якого-небудь Канта, не кажучи вже про академічних “жуйних тварин” й інших професорів філософії: стосовно цього дає мій твір безцінний урок, навіть якщо, по суті, тут йдеться не про “Шопенгауера як вихователя”, а про його *протилежність* – “Ніцше як вихователя”». Свій цілковитий розрив з німецьким класичним минулим Ніцше виправдує у такий спосіб: «Моїми природними читачами і слухачами вже й тепер є росіяни, скандинави та французи, – чи буде їх постійно дедалі більше¹⁶¹? – Німці вписали в історію пізнання тільки двозначні імена, вони завжди робили тільки “несвідомих” фальшивомонетників (Фіхте, Шеллінгу, Шопенгауеру, Гегелю... личить це ім’я тією самою мірою, що і Кантові, і Ляйбніцеві...); вони ніколи не дочекаються честі, щоб перший *правдивий* розум в історії думки, розум, в якому істина

¹⁶¹ Буде. Як відзначається в Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers (London, 1975), «Ніцше вплинув на європейську (континентальну) філософію і літературу, особливо в Німеччині та Франції». Однак в «англомовному світі, *особливо серед філософів*, він завоював відносно небагато шанувальників» (р.206). Справа, зрозуміло, не у мові. Про німця Канта в тій самій енциклопедії зазначено: «Кант нині повсюдно визнається як один з найбільших філософів» (р.145); інший німець – Гегель – «один з найвпливовіших філософів усіх часів» (р.117).

проголошує свій суд над підробленням монет протягом чотирьох тисячоріч, був ототожнений з німецьким духом».

Отже, маємо: по-перше, чергову єдино вірну філософію, навіть більше того – утілене явлення світові Правди й Істини і, по-друге – повна відсутність німецької (та й узагалі будь-якої) системності¹⁶². Це вже, вибачите, відмітна риса пророка, а не філософа. Власне, таким пророком Ніцше і виступає у своєму улюбленому творі “Так казав Заратустра” (1883-1884) – свого роду ніцшевської Біблії¹⁶³. Якщо казати про натурфілософські відкриття Ніцше (міркування стосовно “вічного повернення”), які у мить одкровення увергнули їх автора у стан екстазу, то думки ці не викликають ентузіазму навіть палких шанувальників ніцшеанства. З іншого боку, не менш очевидними є наукові досягнення Ніцше – дослідника античної культури (зокрема, проблема боротьби двох початків у людині: життєвого, оргіастично-буйного і трагічного діонісійського з аполонівським, тобто споглядальним, однобічно-інтелектуальним і логічним). Як філософ Ніцше виразно заявляє про себе своїми міркуваннями щодо моралі – того, власне, єдиного предмета стосовно якого, на думку доктора філології, тільки й можна філософствувати.

Відмітна риса філософії, за Ніцше, суть обумовлений багатомірністю моралі плюралізм. На відміну від ученого, котрим керує один лише “потяг до пізнання”, що перетворює «гарного філолога, або знавця грибів, або хіміка на яке-небудь маленьке незалежне коліщатко годинникового механізму, що, будучи добре заведеним, працює потім бадьоро без суттєвої участі всіх інших інстинктів ученого,...у філософові немає абсолютно нічого безособового (об’єктивного), і особливо його мораль явно і рішуче свідчить, *хто він такий*». Потяг до пізнання об’єктивної (єдиної) істини не може, таким чином, бути батьком філософії, а теорія пізнання того чи іншого філософа – його візитною карткою філософа.

«Я наполягаю на тому, – заявляє Ніцше, – аби нарешті припинили змішувати філософських працівників і взагалі

¹⁶² «Я не довіряю всім систематикам і цураюся їх. Самоволя до системи – брак чесності».

¹⁶³ Хоча сам Ніцше і стверджує, що «тут говорить не “пророк”», наскрізь афористичний текст, для якого «потребуватиметься ціле мистецтво тлумачення... (будуть, може, засновані особливі кафедри для тлумачення Заратустри)», говорить сам за себе. Як помітив Лев Шестов, філософія Ніцше – «шляхетний приклад повної байдужності до здорового глузду і логіки».

людей науки з філософами, – щоб саме тут суворо віддавалося “кожному – своє” і щоб першим не перепало занадто багато, а останнім – занадто мало». Доля філософських працівників – систематизація й аналіз наявного; «справжні ж філософи суть повелителі й законодавці. Вони, розпоряджаючись «підготовчою роботою усіх філософських працівників, усіх переможців минулого», синтезують нове, створюють нові цінності. «Вони простирають творчу руку в майбутнє, і усе, що є й було, стає для них при цьому засобом, знаряддям, молотом»¹⁶⁴. Цей синтез аргіогі, так би мовити, тогалі, тобто до всякої наявної моралі і є предметом ніцшеанської філософії. Імморалісти – “По той бік добра і зла”¹⁶⁵. Саме так називається етапна книга Ніцше, що має характерний підзаголовок “Прелюдія до філософії майбутнього”.

Абсолютно справедливо іммораліст дорікає філософам минулого за суто науковий підхід до проблеми моральності – через те, що для них емпіричний факт “мораль є” стає не просто відправною точкою, але основою моралізування взагалі; «їм доводилося мати справу з мораллю як наукою: вони хотіли *обґрунтування* моралі, – і кожен філософ дотепер уявляв, що обґрунтував її; сама ж мораль вважалася при цьому “даною”». Навіть Шопенгауер, цей всесвітній песиміст, заперечувач Бога і світу, *«зупиняється як укопаний*

¹⁶⁴ Цей поділ, що вже став хрестоматійним, увійшов до підручників в дещо ослабленому вигляді. Наприклад: якщо «філософія орієнтується на знання наукового типу, то такий спосіб породження й здійснення філософських ідей стали називати *епістемним*. ...Прикладом епістемного способу буття філософії можуть бути вчення Арістотеля, Фоми Аквінського, Гобса, Канта, Гегеля». Коли ж «повнота життя виявляється як повнота й багатовимірність знання, а *життєствердна* стихія творчості – як відкритість і неупереженість думки», тоді «відповідний спосіб буття філософії називають *софійним*. Платон, Сенека, Августин, Паскаль, Кіркгор, Ніцше, Толстой – все це філософи софійного типу... Софійна філософія здійснює прорив у майбутнє; прорив, який часто-густо не спирається безпосередньо на наявний рівень знання й наявну здатність до самоусвідомлення» (В.Нестеренко. Вступ до філософії: онтологія людини.– К.,1995.– С.51-52). Як бачимо, тут Кант протиставляється Платону як епістемний філософ – софійному. Для Ніцше ж вони обоє – не більш як ремісники філософської праці.

¹⁶⁵ «Чи завдаємо ми, імморалісти, *шкоду* чесноті? – Так само мало, як анархісти царям. Тільки з тих пір, як їх почали підстрілювати, вони знову міцно сидять на своєму троні. Мораль: *треба підстрілювати мораль*» (36 пункт розділу “Афоризми й стріли” з книги “Присмерки ідолів, або Як філософствують молотом”).

перед мораллю!». Але не такий Ніцше. Співець Заратустри зрозумів необхідність «наміритися ще раз на переворот і радикальну перестановку всіх цінностей, ...аби започаткувати протилежну оцінку речей і...перевернути “вічні цінності”». Разючим ударом філософського молота він вибиває з-під світобудови її моральні підпірки – моральні засади і тим перевертає любомудріє. Шкереберть у безодню до всіх чортів летять милосердя й добросердність, совість і обов’язок, ідеали та страх Божий, коротше кажучи, всі наші “моральні забобони”. У цьому потоці скинутих вічних цінностей промайнуть обличчя відправлених в основу заратустрова молота “злісного” Сократа і “поверхневого” Декарта, “хворого пустельника” Спінози і Платона – “боягуза перед реальністю”, “хімерних акторів і самообманщиків” стоїків; Гобса, Гьюма і Лока, «які уособлюють приниження і применшення значення поняття “філософ”», “дратівливого садового божества” Епікура, “фатального павука” Канта, “фальшивомонетників” Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Ляйбніца¹⁶⁶.

Старий світ зруйнований до самої основи, котрою для Ніцше виступає чуттєвий світ у всій його повноті життя; світ, де бенкетують – природні інстинкти, де панує сила; єдиний світ, до якого всякий інший – чи то “розумний”, чи “ідеальний” або “істинний” – може бути тільки прилган. Головний брехун – розум. Саме він є «причиною того, що ми спотворюємо свідчення чуттів». Це він приписує кожній думці такого собі суб’єкта (**Я**, що мислить себе, – “мислиться”), наївно думаючи, що, позаяк мислення є діяльність, то до неї, як і до всякої діяльності, має бути причетним хтось діючий. Це він підсуває нам бастардів суб’єктів¹⁶⁷, наділених неповноцінною вільною самоволею (або доброю самоволею).

Хоча й безсумнівним є те, «що в кожному вольовому акті є думка-команда, проте годі й думати, що можна відокремити цю думку від “хотіння” і що буцімто тоді залишиться ще самоволя!». Просто суб’єкт, що хоче і рефлектує з приводу цього хотіння, «приєднує до відчуття втіхи, що її відчуває той, хто велить, відчуття задоволення тих, хто виконує – успішно діючих знарядь,

¹⁶⁶ «Я з глибокою повагою виключаю ім’я *Геракліта*». Серед тих, хто щасливо уникнув перековування, опинилися також і скептики – «це єдиний гідний поваги тип серед від дво- до п’ятизначної родини філософів!».

¹⁶⁷ «Таким виродком є, приміром, атом, а також кантівська “річ у собі”».

службових “під[корених]-воль”». Якщо ж відкинути геть суб’єктність – цей посилений філософами народний забобон – і повернутися до первісного та істинного стану людських істот, то виявиться, що насправді – не в собі, а зовні, між собою – вони природним чином поділяються на сильних, шляхетних, наділених інстинктом влади панів, і рабів – слабких, підлих, наділених інстинктом підкоряння. Відтак, натуралізм у моралі і є здоровою мораллю, що підпорядковується інстинктові життя. «Протиприродна мораль, тобто майже всяка мораль, якої досі учили, яку шанували і проповідували, спрямована, навпаки, якраз проти інстинктів життя – вона є іноді таємним, а іноді й явним і зухвалим осудом цих інстинктів».

Якщо дотепер усі філософи шукали складові людини (тіло, душа, самоволя) у ній самій або, що те саме, у єдиній людині взагалі, розчленовуючи аналізом її сутність або ж синтезуючи **Я** з її пізнаних а posteriori виявів, то Ніцше побачив складові (улюбленого філософами) **Я** споконвічно приналежними різним індивідам; лише завдяки силі розуму ці частини можуть бути синтезованими в одному суб’єкті. «Достоту так само, як народ відокремлює блискавку від її блискотіння і приймає останнє за **акцію**, за дію певного суб’єкта, що його називають блискавкою, так само і народна мораль відокремлює силу від виявів сили, так немов окрім сильного як такого є ще якийсь індиферентний субстрат, який **був би самовольний** виявляти або не виявляти силу». Цей доданий, а точніше, прибреханий сильному суб’єкт дає слабким ілюзорні, а точніше, помилкові підстави покладати на сильних світу цього відповідальність за свої – іманентно властиві слабким як слабким – бідування й нещастя. «“Хто-небудь мусить же нести провину за те, що мені погано, [сильний не мусить бути сильним, бо від вияву сили стає погано, слабким]”, – «такого кшталту умовивід характерний для усіх хворобливих істот, причому, тим що більшою мірою, чим глибше схована від них істинна причина їхнього дурного самопочуття, причина фізіологічна».

Природно моральна ніцшевська “надлюдина” суть «хижий звір, розкішна, **білява bestія**» (**дарвінівська bestія**, тому що **саме життя є волею до влади**), що похїтливо блукає в пошуках здобичі та перемоги. Звір цей гарний собою, тож благий і добрий. «Він свідомо і спонтанно, із самого себе змислює основне поняття “гарний”, “добрий” і лише потім

створює собі уявлення про “поганого”!... Пафос шляхетності й дистанції,...тривале і домінуюче загальне й укорінене відчуття вищого пануючого роду стосовно нижчого роду, “низу” – таким є початок протилежності між “гарним” і “поганим”»¹⁶⁸. Надлюдина має совість, але це її совість, вона має обов’язок, але це її обов’язок, вона добродісна, але це її чеснота. «Моє судження є *моїм* судженням: далеко не кожен має на нього право....Належить позбутися дурного смаку – бажати однодумності з багатьма. “Благо” вже не є благом, якщо про нього розводиться сусід!». Совість вже не совість, якщо кожному дозволяється докоряти тобі її відсутність! «“Вільний” індивід, володар тривкої незламної самоволі, має в цьому своєму володінні також і власне *мірило цінності*: він сам призначає собі міру своєї поваги і презирства до інших; і з тією самою необхідністю, з якою він поважає рівних собі, сильних і благонадійних людей,... з такою самою необхідністю в нього завжди наготові стусан для шавок, що дають обіцянки без усякого на те права, і різка для брехуна, який порушує своє слово, навіть не встигнувши його вимовити (тобто слабкий – брехун *a priori*. – Авт.). Горда поінформованість щодо виняткового привілею *відповідальності*, усвідомлення цієї рідкісної свободи, цієї влади над собою і долею пройняло його до самої глибини й стало інстинктом, домінуючим інстинктом – як же він назве його, цей домінуючий інстинкт, припустивши, що йому треба про себе підшукати йому слово? Але в тому немає сумніву: ця суверенна людина називає його своєю *совістю*...».

Геть у всьому гарна надлюдина, та ось лихо – дурна. Підлі (у сенсі “низькі”), але розумні людці вигадали такого собі “суб’єкта самоволі”, обплутали шляхетних павутинням своєї рабської протиприродної моралі й ссуть з них кров. «Мораль як *вампіризм*...»¹⁶⁹. Найжахливіше: у поняття *доброї* людини включається все слабке, хворе, невдале, страждаюче через самого себе, усе, *що мусить загинути*, – порушено закон *відбору*, зроблено ідеал із протилежності людині гордій й

¹⁶⁸ Ніцше спеціально досліджує етимологію слів “гарний” і “поганий” у різних мовах і виявляє, «що “знатний”, “шляхетний” у становому розумінні усюди виступають основним поняттям, з котрого необхідним чином розвивається “гарний” в сенсі “душевно привілейованого”: розвиток, що завжди йде паралельно з тим іншим, де “вульгарне”, “плебейське”, “нище”, зрештою переходить у поняття “погане”».

вдалій, стверджуючій, упевненій у майбутньому й тій, яка забезпечує це майбутнє – вона називається відтепер *злою*...». Біляву бестію одомашнила протиприродна і безглузда бестіальна ідея. Здавалося б, усе передбачив Дарвін для того аби життєстверджувальним інстинктом самоволі до влади вивести найсильніших до процвітання і панування. А от дзуськи. Роди шляхетніших «*не* зростають у досконалості: слабкі постійно знову стають панамі над сильними, – це відбувається через те, що їх велика кількість, через те що вони також *розумніші*... Дарвін забув про розум (– це по-англійському!), *у слабких більше розуму*...¹⁷⁰. Хто має силу, той відрікається від розуму» («сила єсть – ума не надо» – це по-російському). Ситуація, сказати б відверто, патова: сила проти ідеї безсила; ума-розуму набиратися виявляється небезпечним – слабеньким (цапенятком) станеш. Є, щоправда, вихід; його сформулювали й спробували здійснити фашисти, які начиталися Ніцше. Якщо не можна знищити ідею, слід мінімізувати її вплив, знищивши за можливістю якомога більше голів, що цю ідею вміщують. Як казав найкращий друг фізкультурників і головний теоретик радянського тоталітаризму – ідеології, у котрій також (хоча і по-своєму) заперечується кантівський формалізм морального закону¹⁷¹, – “є людина – є проблема, немає людини – немає проблеми”.

У межах бастардної моралі, тобто моралі, що припускає наявність виродків-суб’єктів і відокремлює діяння від діючого (суб’єкта), припустиме таке, приміром, судження: “ім’ярек чинив погано, але, по суті, він гарний, душею він добрий” (“тільки б людина була гарна” – кажуть у нас, виправдуючи будь-яке неподобство). Філософською мовою це означає: сутність не тотожна існуванню. На цьому одвічно на-полягала і донині продовжує наполягати вся наука і,

¹⁶⁹ Наприклад, у відомій байці Езопа ягня буквально знушається над вовком, висмоктуючи з нього всі соки своїми морально-розумувальницькими доводами. Бідолашну сіру бестію врятувала лише та обставина, що слабак-розумник був сам один. У протилежному разі навряд чи обійшлося б без могутнього руху прогресивної миролюбної овечої громадськості на захист агнця, і вовк швидше за все продовжив би свої похитливі блукання на порожній шлунок.

¹⁷⁰ Про розум вже в ХХ ст. згадав *Фрідріх фон Гайек* у своїй концепції *культурної еволюції*, як він назвав процес переважного розмноження і розселення груп людських індивідів під впливом не біологічних, а культурних чинників.

¹⁷¹ Мається на увазі “пролетарська” мораль на противагу моралі “буржуазній”.

відповідно, вся класична філософія. На свідомому запереченні (ігноруванні) цього наукового факту будується вся система права – писаних норм поведження, що ведуть свій родовід від норм неписаних – моральних. Якщо суб'єкт права відокремлює діючого та від його діянь і надалі керується не останніми, а так званими сутнісними характеристиками першого (походження, майновий стан, наміри тощо), інакше кажучи, підходить не формально, а по суті, то дуже скоро у суспільстві настає правовий “беспредел”, і, як свідчить історія, культурі настає кінець. Благими намірами вимощене пекло на землі, Цар же Небесний каже: “Станьте переді мною зі своїми намірами, а не зі своїми вчинками”¹⁷². Однак сказати так може лише Вищий Судія, але в жодному випадку не член людської спільноти.

Виходить, що, підстреливши мораль, Ніцше-скептик зміцнив наріжний камінь у фундаменті культури, чим зайвий раз довів, що здоровий скепсис – норма філософського мислення. Виходить, що могильник Бога («Бог помер!») стоїть на сторожі прерогатив Всевишнього. Коли, вірний завітам Пірона, майбутній іммораліст піддав сумніву буття моралі, він поведився як істинний філософ і не вчинив нічого аморального або ж цинічного. Але тільки-но сумнів поступається місцем науково-догматичному запереченню моралі (на підставі біологічних або літературознавчих студій), норма мислення переходить у свою найгіршу протилежність – паранормальний (цинічний) догматизм.

Склавши приблизний перелік бастардів, призначених бути розстріляними, Ніцше задовольнився, підстреливши лише одного – суб'єкта моралі. Тотальну війну всім суб'єктам оголосив екзистенціалізм – некласична філософія, де опозиція “сутність-існування” ліквідується в такий спосіб, що єдино сущим визнається тільки останнє. Свій початок екзистенціалізм веде від літературних пошуків данця *Сьорена Кіркегора*.

Кіркегор писав багато, різнопланово, під різними псевдонімами і – безсистемно. Некласична філософія взагалі не відрізняється особливою системністю, а критика наукової системності проходить червоною ниткою через усю некласику, беручи свій початок у “філософії життя” Фаєрбаха – “останнього з могікан” класичної філософії. Але ніде заперечення системності

¹⁷² Ці слова один з хадисів приписує самому Аллахові.

не видавалося за принцип свідомо; ніхто, навіть Ніцше, не відмовлявся від гордого імені філософа. Кіркегор зробив і те і це. «Творець даної праці у жодному випадку не є філософом, він не зрозумів дійсної філософської системи, він не знає, чи є тут яка-небудь система і чи закінчена вона,... він є *poetice et eleganter* ([говорячи] поетично і вишукано) – таким собі вільним творцем, який не створює жодної системи і *не обіцяє* жодної системи, не підписується під жодною системою і не пропонує нічого жодній системі» («Страх і трепет», 1843).

Кіркегорова “вільна творчість” – поворотний пункт у постреволюційному періоді розвитку філософії. Скинувши з себе тяжкі наукові кайдани, знесилена і виснажена боротьбою з Системою, філософія замість вийти з пани, як тая Афродіта в чарівності незайманої наготи, нарядилася в пишні шати красного письменства і поринула у мистецьку вакханалію богемного життя. Якщо Гегель, забивши філософію у залізо логіки, остаточно перетворив любов-мудріє на науку, то Кіркегор остаточно перетворив філософію на літературу¹⁷³. Читати тексти Кіркегора – суцільна насолода для неklasично орієнтованого філософа, тим часом як для мислителя стандартної філософської орієнтації – «якщо залишити осторонь своєрідність кіркегорівського стилю мислення... – відразу ж зникає його історично-неповторна фігура, він стає просто Августином ХІХ ст. або данським Паскалем і т.д., а його вчення неможливо буде відрізнити від провіщеного Біблією»¹⁷⁴. Й справді, викладена прийомами красного письма біблійна історія про Авраама та Ісака, наприклад¹⁷⁵, розвиває лише форму августинового “*credo, quia absurdum*”, але не зміст цієї думки. І все-таки з “літератури” Кіркегора можна, піддавши її філософській “перегонці”, виокремити чистий продукт, нехай вихід його буде і невеликий.

¹⁷³ Це можна назвати тотожністю у відмінності. Взагалі ж то Кіркегора частіше називають анти-Гегелем. Свою головну працю данський вільний мислитель назвав “Або – або”, напевно, маючи на увазі Гегеля, який писав: «Й справді ніде: ані на небі, ані на землі, ані в духовному світі, ані у світі природи – немає того абстрактного “або – або”, що його затверджує розсудок».

¹⁷⁴ П.П.Гайденко. Трагедия эстетизма. – М., 1970. – С. 50.

¹⁷⁵ «Він (Авраам. – Авт.) вірив силою абсурду; бо за всіма людськими розрахунками, не могло йтися про те – в тому-то й полягав абсурд – щоб Бог, зажадавши від нього цього (принести в жертву Ісаака. – Авт.), у наступну мить раптом відмовився від своєї вимоги».

Згадаємо, як по той бік Добра і Зла опинився Ніцше: погнавшись за модним тоді дарвінізмом і під впливом власних наукових вишукувань на ниві філології. Іншими словами, не замислюючись над самою проблемою вибору, не зумівши піднятися на рівень мета-наукових (метафізичних) міркувань. Тоді як за гранню Добра і Зла не ніщо, а вибір. Проблема вибору – не з-поміж Добра і Зла, а вибір самого вибору і становить суто філософський зміст вільної творчості Кіркегора. «Моє “або – або” означає, головним чином, не вибір між добром і злом, але акт вибору, завдяки якому вибираються або відкидаються добро і зло разом. Адже суть діла не в самому виборі між добром і злом, а в добрій самоволі, у бажанні вибрати, завдяки чому самі собою закладаються підвалини для добра і зла...Немає відмінності між добром і злом доти, доки вона не реалізується завдяки самоволі». Тобто, відмінність існує, але відмінність відносна – між протилежностями, що припускають примирення. У сфері мислення конфліктні суперечності вирішуються (знімаються); якщо ми, приміром, кажемо, що тіло і гаряче, і холодне, то ця суперечність науково вирішується тим, що визначається температура тіла, унаслідок чого відмінність між холодним і гарячим буде вченому байдужною: “більш гарячий” еквівалентно “менш холодний” – не більше і не менше за це. Сказати ж, що “більш добрий” еквівалентно “менш злий” неможливо, бо відмінність між Добром і Злом є абсолютною, і конфлікт між ними є нерозв’язним. Усвідомити це й означає, за Кіркегором, зробити вибір. «Вибір зроблений, і людина стала вільною, свідомою особистістю, що їй відкривається абсолютна відмінність – або пізнання – Добра і Зла... Яким чином взагалі пізнається відмінність Добра і Зла? За допомогою мислення? Ні. У процесі мислення я повністю підкорений принципіві необхідності, внаслідок чого добро і зло стають для мене немовби байдужими...Небезпечною й зловредною всяка така науковість стає, коли вона намагається проникнути...в царину духу. Нехай вже вона по-своєму опікується рослинами, тваринами і мінералами, але трактувати подібним чином людський дух – це вже блюзнірство¹⁷⁶...

¹⁷⁶ «Он был совершенно незнаком с естественными науками и потому никогда не мог помириться с авторитетным тоном и ученым, глубокомысленным видом людей, которые занимаются муравьиными усиками и таракаными лапками, и ему всегда было досадно, что эти люди на основании усиков, лапок и какой-то протоплазмы... берутся решать вопросы, охватывающие собою происхождение и жизнь человека». Це Чехов не про Кіркегора, але підходить напрочуд гарно. (А.П.Чехов. «Дуэль», Собр.соч., Т.5, С. 415.)

Предметами мислення можуть бути усілякі відносні відмінності, але не абсолют. Тому я охоче визнаю за філософами право стверджувати, що для їхньої думки не може існувати абсолютної, тобто непримиренної протилежності. З цього, однак, не випливає, що такої не існувало зовсім»¹⁷⁷.

Тракувати етику в душі логіки не тільки блюзнірно, але й алогічно. Знаменна властивість наукової системи, загального і необхідного знання полягає в принциповій неможливості винятків із загального правила. Тож думати, що всі конфлікти примиренні (розв'язні), а один – ні, украй нелогічно. Або – або. Або всі, або жодного, інакше система валиться. Або етика, або логіка. «Якщо в етиці немає ніякої іншої трансцендентності, вона по суті своїй виявляється логікою, а якщо логіка заради пристойності повинна містити в собі стільки трансцендентності, скільки її необхідно для етики, вона більше не є логікою».

До необхідності вибору (Добра і Зла в комплекті) людина приходиться через дві стадії розвитку індивіда – естетичну й етичну. На першій вона підкоряється власним бажанням; вони є імперативом її поведінки. Проте вже етична людина підкоряється категоричному імперативові загального морального закону і так відрізняється від естетика як Сократ – від Дон Жуана¹⁷⁸. Науково примирюючи протилежності, етик натрапляє на існування винятку – протилежності між Добром і Злом – через що він, по-перше, впадає у *відчай*, а по-друге, встановивши абсолютність зазначених протилежностей, «встановлює себе в абсолютному відношенні до абсолюту», котрим абсолютном за

¹⁷⁷ Справедливості заради відзначимо, що “філософи” (тобто Гегель) не менше за Кіркегора були (був) заклопотані (ний) цією “особливою” протилежністю. Гегель відзначав: «протилежне здушевлює “інакше”, кожен момент своїм відчуженням надає інакшому тривке існування.... У той же час кожен момент має...деяку тривку дійсність стосовно інакшого. Найзагальнішим чином мислення фіксує цю відмінність за допомогою *абсолютної протилежності гарного і поганого*, які, уникаючи одне одного, ніяк не можуть стати одним й тим самим». Утім, помізкувавши гарненько, Гегель усе-таки “знімає” і цю суперечність, щоправда, дещо застарілим способом у душі класичної лйбніціянської теодицеї: «ліззорність та *відносність* протилежності добра і зла полягає не в тім, що нібито в абсолютному добро і зло єдині і начебто зло виникає тільки завдяки нашому суб’єктивному поглядові.... Хибність же цього розуміння полягає в тому, що зло розглядається як міцне позитивне, тимчасом як насправді воно є щось негативне, що не володіє для-себе-існуванням, ба лише силкується ним бути. Насправді зло є лише абсолютна видимість в-собі-негативності».

¹⁷⁸ Дружина Сократа була некрасивою й сварливою, але Сократ зберігав їй вірність.

визначенням і є Бог¹⁷⁹. Таким чином, на початку власне філософського шляху лежить розпач, наприкінці цього шляху – віра. «Незабаром, можливо, настане той час, коли люди дорогою ціною набудуть переконання, що вихідною точкою для досягнення абсолюту є не сумнів (при якому особистості залишається лише триматися, якщо може збайдужіло або об'єктивно), а розпач»¹⁸⁰. Протистояти ж розпачеві (й гріху) може тільки віра. «У Можливому віруючий зберігає вічну й надійну протиотруту від розпачу, через те що Бог може все у будь-яку мить» (Бог – це чиста можливість, відсутність необхідності). Тож «якщо навіть вибухне увесь світ і розплавляться всі елементи, ти мусиш вірити».

3.3. Сучасна філософія

Досить часто всілякі “історії” закінчуються так, як закінчує свою “Історію держави Російської від Гостомисла до Тімашева” граф Олексій Костянтинович Толстой: «Ходить бывает склизко/ По камешкам иным,/ И так, о том, что близко,/ Мы лучше умолчим». І зрозуміло чому: історичне, велике бачиться здалеку; сучасність надто мінлива, надто рухлива. Проникнути в сутність історичних подій, що їх споглядає сучасник, іноді важко, помилитися ж, приймаючи незначне й скороминуще за велике й вічне – послизнутися на “камешке ином” – навіть дуже ймовірно. Але, крім цієї загальної усім “історіям” причини умовчання “про те, що близько”, дослідник сучасної філософії має і свою власну, особливу причину, що змушує римовану з “близькістю” “слизькість” розуміти ледь не буквально.

Ось що пише німецький історик філософії А.Хюбшер про творчість Жана-Поля Сартра – чільного представника французького атеїстичного екзистенціалізму: «Він веде читача довгим шляхом через своє пекло, виявляючи дивну схильність до кволого, слизького, зіпсованого, гнійного, до крові й екскрементів, до нескінченної безлічі огидних, нудотних визнань»¹⁸¹. Ця дивна схильність (дивна, якщо не сказати більше) мала подальший розвиток у найсучаснішій філософії *постмодернізму*. От, наприклад,

¹⁷⁹ Щодо всемогутності абсолютно необхідної та благої Істоти Кіркєгор висловлюється досить поетично: «Бог цілком спроможний охопити одним поглядом усе людство і навіть, понад це, подбати про горобців».

¹⁸⁰ «Відчай охоплює все людське ество, сумнів – лише сферу мислення».

¹⁸¹ А.Хюбшер. Мыслители нашего времени (62 портрета). – М., 1994. – С.209-210.

яку логіку і який сенс знаходить у людській культурі *Жіль Делез* (дослідження називається “Логіка смислу”): «Природним продовженням оральності є канібалізм й анальність. В останньому випадку часткові об’єкти – це екскременти, що сплучують тіло матері так само, як це робить тіло дитини. Частки одного завжди переслідують інше, і в цій огидній суміші, що становить Страждання немовляти, переслідувач і переслідуваний – завжди те саме. У цій системі рот – анус, їжа – екскременти тіла провалюються самі й зіштовхують інші тіла в якусь загальну вигрібну яму. Ми називаємо цей світ інтродукованих і проєцираних, травних і екскрементальних внутрішніх об’єктів світом симулякрів». Тобто вся сучасна культура є симуляцією, а її елементи – *симулякри*. Цілком природно, що лазить у цій вигрібній ямі, сповненої лайна, слизу та гною, захоче далеко не кожний. Щодо мене, “про те, що слизько”, краще вже помовчати. А крім того, важко шукати логіку і смисл там, де цінуються “неясна логіка” і “слабке мислення” – саме такі достоїнства визнає за мислителем сучасна філософія (усякий вияв логіки оголошується “лого-фалоцентризмом”, репресивним виявом чоловічого початку).

Цінована раніше “залізна логіка” усе-таки до чогось зобов’язувала. Максимум, що дозволяла собі класична (наукова) філософія – це розширити свій кругозір до рамок дуалізму (утім часто-густо лише для того, щоби, одержавши заплановану й гарантовану перемогу, на певний час затвердити себе як єдино правильне вчення). Як без спаринг-партнера не могли обійтися одне без одного матеріалізм та ідеалізм, раціоналізм та емпіризм, номіналізм та реалізм тощо. Коли ж мислення “слабке” і битися “слабо”, коли своя логіка “неясна”, і не ясна логіка опонента, а зсередини все ж таки пре, з’являється купа, що її, висловлюючись культурно, можна назвати *плюралізмом* “ізмів”, себто множиною вчень, оцінок, смислів. (Як провідницьки помітив з підпілля герой Достоєвського: «Я согласен, что дважды два четыре превосходная вещь; но если уж все хвалить, то и дважды два пять премилая иногда вещьца»¹⁸².)

¹⁸² Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Собр. соч. в десяти томах. – М., 1956. – т.4. – С.161. Та що там двічі по два п’ять: «герметично упаковані екскременти, іржаві труби, звичайна консервна банка й інші подібні шедеври сучасного мистецтва відтворюються на кращому папері в розкішному виданні, коментуються з тією самою старанністю й серйозністю високоосвіченими професіоналами-мистецтвознавцями, як і полотна Леонардо» (Краткая история философии. – М., 1996. – С.564).

Філософський плюралізм і “літературна” філософія взаємовизначають одне одного. Справді, мистецтво взагалі й література зокрема є адекватним засобом вираження людського почуття, почувати ж кожний може і воліє по-своєму, а за наявності літературних здібностей і описувати свої почуття по-своєму. Цьому плюралізові чуттів філософія здавна протиставляла монізм (у крайньому випадку дуалізм) мислення. Гегель писав: «Звертаючись до відчуття, цього свого внутрішнього оракула, посполитий “сенсуаліст” припиняє розмову з тими, хто з ним не згодний; він змушений оголосити, що йому більше немає чого сказати тому, хто не знаходить і не відчуває в собі того самого; – іншими словами, він топче ногами корінь людяності, бо в природі останньої – наполягати на згоді з іншими». Нині корінь людяності рубають не стільки мовчанням і замкнутістю, скільки нескінченним говорінням, у якому знаходить єдиний притулок представник сучасної філософії. «Його пристрасть – дискусія. Він висловлює рішучі думки, займає радикальні позиції, але не втримує їх. Те, що говорять інші, він не засвоює. Кожному він навіює, що сказане ним є правильним, треба тільки одне додати, інше змінити. Він цілком погоджується зі співрозмовником, але потім робить вигляд, начебто взагалі нічого не було сказано... Пафос його риторичної рішучості дає змогу йому вислизати, на зразок вугра, від усього, спроможного його упіймати», – зауважує Карл Ясперс. («Но что же делать, если прямое и единственное назначение всякого умного человека есть болтовня, то есть умышленное пересыпанье из пустого в порожнее»¹⁸³.)

Чи то на щастя, чи на нещастя, але “говоріння” сучасного філософа не несвідоме, тож хоче він, чи не хоче, але його нескінченний дискурс підкоряється законам мислення, яке завжди шукає загальне. Найближче загальне, інваріант різних “говоринь” є мова, мова природна або штучна, мова літератури або науки. Звідси гіпертрофована, а іноді навіть виняткова увага, що її сучасна філософія приділяє мові.

¹⁸³ Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Собр. соч. в десяти томах. – М., 1956. – т.4. – С.147. За оцінкою Льва Шестова, «“Записки з підпілля” – є, якщо хочете, критика чистого розуму – але набагато рішучіша, ніж та, яку розпочав Кант». І навіть зрозуміло чому. Усі ці Dinge an sich німці кляті понавигадували, а російській людині розсьорбуй; один дурень стільки питань поставив, що й сто мудреців не впораються. «У нас же, в русской земле, нет дураков; это известно; тем-то мы и отличаемся от прочих немецких земель» (Достоевский Ф.М. – Цит. твір. – С.170).

Рішення філософських проблем на шляхах “уточнення мови науки” пропонували *неопозитивісти*¹⁸⁴: за допомогою принципу *верифікації* (котрийсь вираз є науковим, якщо йому або результату його тотожньо-істинних логічних перетворень відповідає певний емпіричний факт), а потім за допомогою запропонованого *Карлом Попером* принципу фальсифікації (науковим визнається вираз, котрий можна в принципі емпірично спростувати). Якщо родоначальник позитивізму *Огюст Конт*, наполягаючи на необхідності заміни метафізичних пояснень позитивно-науковими, стверджував, що люди ніколи не дізнаються хімічний склад інших планет (усе, що за межами емпірії – від лукавого), бо для цього треба, мовляв, потрапити туди, то неопозитивістські принципи виявляються гнучкішими, однак не настільки, аби з їхньою допомогою можна було б обговорювати філософські проблеми: наприклад, вираз “душа безсмертна” стає безглуздим і відтак обговоренню не підлягає.

У випадку, коли важливим виявляється вже не стільки те, що говориш, а якою мовою ти це робиш, всуціль рудиментарними виглядають продиктовані класичною освітою спроби зрозуміти того, хто говорить. Допомогти в цьому покликана наука *герменевтика*, названа так по імені Гермеса Тричі найвеличнішого. «Як мистецтво передавання іншомовного вислову доступним для розуміння чином, – пише засновник сучасної герменевтики *Ханс Георг Гадамер*, – герменевтика небезпідставно названа іменем Гермеса, товмача божественних послань людям»¹⁸⁵.

Як і усякий вчений, що вдався до філософствування, Гадамер ототожнює предмет своєї науки з єдиною (дійсно) сушим: «Буття, що його можна зрозуміти, є мова». Більш того, по-своєму інтерпретуючи класичні тексти – Гегеля, зокрема, герменевтик береться проінтерпретувати аж ніяк не менше за самий Логос в якості того початку, що упорядковує світ (адже на початку було Слово...). При цьому спроба герменевтики обпертися на авторитет Гегеля обертається проти неї самої, бо відкидає на вже

¹⁸⁴ Біля джерел неопозитивізму стояли Бертран Расел і Людвіг Вітгенштайн.

¹⁸⁵ З методу розуміння богодухновенних текстів на метод розуміння будь-якого гуманітарного тексту герменевтика перетворилася вже у *Вільгельма Дільтея*. Щодо культури минулого метод природничих наук, метод пояснення, виявляється, на думку Дільтея, неспроможним. Метод розуміння в “науках про дух” суть “уживання”, “співпереживання”, “увідчування”.

подоланий німецьким ідеалізмом дознарядновий, чисто вербальний рівень спілкування з Природою – а для спрямованої вгору науки таке “опускання” рівнозначне смерті.

Самогубну спробу перетворити філософію на науку здійснив *Едмунд Гусерль*, чия програмна стаття так і називалася – “Філософія як штивна наука”.

Засновник *феноменології*, визнаний ще за життя класиком філософії, починав як великонадійний математик (за оцінкою самого Ваєрштраса), а ми знаємо, до яких наслідків може призвести захопленість філософа “гордістю людського розуму”. Хто, як не доктор математики (Віденського університету), повинен знати, що математика – штивна наука, найштивніша з усіх. З погляду математики, фізик-теоретик, який вивчає ідеальний газ, недостатньо суворий у своїх висновках, через те, що ідеальний газ суть ідеалізація газу реального. За ідеальними ж об’єктами математики не стоїть анічогісінько реального; $12+12$ дорівнює 24 незалежно від результату складання до купи двох дюжин камінців (так само як і будь-чого іншого). Тож коли фізик каже про відкритий ним фундаментальний закон природи, наприклад, таке: «Для системи з великою кількістю часток наслідки другого початку термодинаміки практично мають не ймовірністний, ба достеменний характер. Украй мало ймовірні процеси, що супроводжуються скільки-небудь помітними зменшеннями ентропії, вимагають настільки значних часів очікування, що їхня реалізація практично неможлива»¹⁸⁶ – математик його не розуміє. У математика інші критерії вірогідності, його наука штивна, і почекати 10^{100} років – для нього не проблема. Тому математикові нічого не варто заявити: «хоча закон тяжіння вже неодноразово підтверджувався самими широкими індукціями і перевірками, але в наш час жоден натураліст не вважає його абсолютно істинним законом».

Звідси стає зрозумілим запропонований Гусерлем спосіб тримати філософію в науковій суворості: за скобки філософського розгляду слід винести все реальне, об’єктивне, сутнісне – «зробити найістотніше розмежування, яке припускає різке відокремлення ідеального від реального». Опинившись перед Дзеркалом Буття, феноменолог замружує очі і затикає вуха; він вже не рефлектує, але, утримуючись від

¹⁸⁶ Физический энциклопедический словарь. – М., 1983. – С.95.

усяких суджень про реальне (“*erosche*”, у термінах Гусерля), інтелектуально споглядає потік переживань істини, або потік **феноменів**. Будучи виловленим з цього потоку інтуїцією, такий феномен за визначенням несе в собі момент незаперечної й безпосередньої очевидності, котрою очевидністю і характеризується феноменологічна істина. «За філософської в істинному сенсі цього слова інтуїції, за **феноменологічного збагнення сутності**, відкривається нескінченне поле роботи і започатковується така наука, яка спроможна отримати масу найточніших й вирішальних для всякої подальшої філософії розрізень без усяких непрямо-символізуючих і математизуючих методів»,¹⁸⁷ без апарата умовиводів і доведень.

Разом з науковою методологією зайвим виявляється і сам предмет пізнання. Предметність якщо і цікавить феноменолога, то тільки в сенсі **інтенції**. Мається на увазі таке. Той самий об'єкт можна сприймати, про нього можна судити, він може спричинювати ненависть тощо. Не сам об'єкт, отже, є важливим, а психічні переживання з цього приводу (уявлення, судження, ненависть тощо)¹⁸⁸; «і не має значення, чи існує цей об'єкт, чи вигаданий він або абсурдний,... чи презентує Бога або ангела, інтелігібельне буття в собі, фізичну річ або круглий квадрат». Така “широта поглядів” не має нічого спільного з задекларованою науковою штивністю. Відкрилося нескінченне поле роботи (говоріння), і наслідки не забарилися: на ґрунті гусерліанства вирости потворні, з погляду правовірної феноменології, сходи **екзистенціалізму**. Прочитавши книгу свого найкращого учня і колишнього асистента, Гусерль з гіркотою констатує: «Це суше нещастя, що я так затримався з розробкою **моєї** (на жаль, мушу так казати) трансцендентальної феноменології. І ось з'являється покоління, погрягле в забобонах і захоплене руйнівним психозом, яке і чути нічого не хоче про наукову філософію».

Про наукову філософію нічого не хотів чути **Мартін Гайдегер**. Це його книгу “Буття і час” учитель зустрів з

¹⁸⁷ Чудовий за своєю простотою й ефективністю спосіб уникнути впливу спокусливої логіки пропонує Лев Шестов: «Єдиний спосіб уберегтися від позитивізму – це перестати боятися нісенітниць... і методично відхиляти пропонувані розумом послуги».

¹⁸⁸ Можна навіть сказати, психо-фізіологічні: «відрижка перериває найпіднесеніші людські міркування. Звідси, якщо ваша ласка, можна зробити висновок – але, якщо ваша ласка, можна ніяких висновків і не робити» (Лев Шестов).

обуренням і пописав поля цього твору гнівними зауваженнями. А тим часом Гайдегер усього лише послідовно радикалізував головну ідею феноменології. Справді, якщо гусерлівський феномен несе (містить) у собі момент незаперечної очевидності (істини), проте лише момент, то тим самим неявно припускається, що й феномен може являтися. Феноменологія, отже, не до кінця позбулася суґубо наукової, понятійної опозиції “явище – сутність”, на що й було справедливо вказано Гайдегером. Він же трактує феномен як такий, що «себе-в-самому-собі-виявляє» – у повній відповідності з перекладом цього грецького слова. Те, що “себе в самому собі виявляє”, природним чином не потребує жодного особливого способу “убачення”; всяка інтенція на “бачення”, на “оче-видність” як критерій істини тільки збиває з пуття. Не досить замружитися при Дзеркалі Буття, як це робить Гусерль, беручи у дужки все реальне – “епохуючи” його, – треба бути сліпим від народження. Тому Гайдегер каже про створення споглядання, що вслухується, тобто споглядання того, що чується в слові, у мові¹⁸⁹.

Неявною передумовою понятійного мислення є апріорне визнання можливості й необхідності зведення численного (явищ) до єдиного (сутності). Загальне, що не знати як потрапило в голову людини (наприклад, “ріка”), викликає панічну реакцію філософського мислення – “до тієї ж самої ріки не можна увійти двічі” – і змушує його бігти від дійсного буття до вигаданого, хибного, неіснуючого, стисло кажучи, до небуття. Замість «брати феномени так, як вони даються, тобто як *от це текуче усвідомлення*, опінія, знаходження» (Гусерль), мислення, спровоковане лжеімперативом пошуку “загального”, оголошує химерні, пласкі, прісні й примітивні сутності – платонівські ідеї, скажімо, єдино сущим. А сам Платон, при такому розкладі, виявляється, ніякий не “князь філософії”, а так, амбіційний тугодум. Різноманітна, завжди мінлива дійсність не дається його розумові. Йому важко устежити за примхливим, хвильним життям. І академічний філософ, зазнаючи невдачі у пізнанні дійсності, заявляє, «що це не сама дійсність, а фікція. Таким чином, коренем платонівського світогляду є основний недолік людського

¹⁸⁹ “Мені мама виколола вічка, щоб я варення не шукав. Тепер я не читаю казки, зате я краще чути став” (з “садистської” серії радянського фольклору).

мислення – недолік, що його визнали за достоїнство», – робить висновок екзистенціаліст (Лев Шестов). Але повернімося до Гайдегера.

Ведмежу послугу людському мисленню надав час, вважає засновник німецького екзистенціалізму. Опинившись у морі хвильної, примхливої дійсності і зазнаючи лиха, мислення, немов за рятівну соломину, хапається за час. Нанизані на вісь часу явища утворюють позачасову єдність, що її називають сутністю. Просторова, як її іменує Гайдегер, модель буття оперує позачасовими, себто вічними сутностями і в такий спосіб зводить час з небесної сфери – онтологічної (апріорного й умоглядного визначення) на землю – онтичну (сферу емпіричного й апостеріорного)¹⁹⁰. У часовій же моделі – в онтології історії – дійсним може бути лише скінченне буття. У свою чергу, скінченним у точному розумінні цього слова є лише «суще, котре здатне порушити питання про буття» – людина¹⁹¹. Тому буття людської свідомості, буття тут і зараз – *Dasein* – і є тією вихідною реальністю, з якої повинна починати філософія. Почавши з буття-свідомості, екзистенціаліст втягує в орбіту свого дослідження й предмети світу, але не такими, якими вони дані в наявності – об'єкти, що протистоять суб'єктові (пізнання), а як такі, що даються людині у її власні руки, «напохватні».

Загалом кажучи, усе це – починаючи з критики просторової моделі буття – є цілком логічним і раціональним. Однак лихо в тому, що часова модель, яка ігнорує трансцендентальну єдність аперцепції, ту саму вісь часу, на котру **Я** нанизує свої уявлення, є насильством над природою людини, нерозумне бажання мати спроможності, цілковито відмінні від людських (як казав Кант, «бути не людьми, а якимись істотами, про яких ми не могли б сказати навіть, чи можливі вони, а не те що, як вони влаштовані»). Це свого роду формально-логічне вишуканництво, на кшталт кореня з мінус одиниці. Тут класичний, понятійний апарат не підходить (через те що

¹⁹⁰ І дійсно, сутнісною характеристикою платонівського істинного буття є просторова відокремленість світу ідей.

¹⁹¹ Якщо в сушому немає страху й жаху перед Ніщо, то скінченність такого сушого суть елемент (частина) нескінченності (життя роду, за термінологією Шопенгауера). Суще підходить до закінчення свого існування “рівно”, як і до будь-якої іншої точки, що передує небуттю. А тому і не може претендувати на істинну буттєвість.

неодмінно приведе до просторової моделі). Тому Гайдегер, намагаючись “розговорити” екзистенцію, активно вигадує нову мову (наприклад, “екзистенціал” замість “категорія”)¹⁹² і врешті-решт на мові і зациклюється – «говорить від імені мови: мова – це місце перебування буття;» мислити – «означає бути поетом».

Досить своєрідно поводитьься з екзистенцією *Карл Ясперс*. З одного боку, його «екзистенціальне прояснення... апелює до її можливостей» і в цьому сенсі жодним чином не є екзистенціалізмом (“ізмом”, вченням), бо неможливе вчення без предмета вивчення, а екзистенція через те й екзистенція, що предметом бути не може (ex-sistere – “виходити за межі наявного”). З іншого боку, апеляція до «той, що виходить за межі», та її прояснення може бути лише звертанням до трансцендентного з метою його прояснення. Таким чином, «екзистенція є тим, що ніколи не стає об’єктом, є джерелом мого мислення і дії, про яке я кажу в такому перебігу думання, де нічого не пізнається; екзистенція це те, що належить до самого себе й, відтак, до своєї трансценденції. ...Якщо світ є усім, то немає ніякої трансценденції. Але якщо є трансценденція, то в бутті світу існує можливий покажчик на неї, хоча буття саме по собі не може бути виведене із сушого, котре ми пізнаємо». І так далі, і тому подібне цілковито у душі кантівської філософії¹⁹³. Тож не дивно, що «у сучасній зарубіжній літературі дедалі частіше можна зустріти оцінку Ясперса як мислителя, що повертається до класичної німецької філософії кінця XVIII – початку XIX ст.»¹⁹⁴. Звідси ж цілком зрозумілою є похвала з боку наукової філософії¹⁹⁵, і

¹⁹² «Н.Бердяев, наприклад, вважав мову Гайдегера “нестерпною”, а його численні словоутворення, слова на кшталт “можествування”, – безглуздими або, принаймні, дуже невдалими». (Краткая история философии. – М., 1996. – С.558).

¹⁹³ Сюди ж можна віднести критику позитивізму й ідеалізму (порівн. з кантівською критикою догматизму і скептицизму), міркування стосовно філософської віри, розуму як непокою думки, щодо обмеження науки задля надання місця свободі, про те, що немає свободи без закону.

¹⁹⁴ Современная буржуазная философия. – М., 1972. – С.544.

¹⁹⁵ «Ясперс – один з видатних критиків софістики XX століття» (С.Мареев, Е.Мареева. Философия XX века. – М., 1997. – С.37).

¹⁹⁶ «Російський представник екзистенціальної філософії Лев Шестов, вірний кіркегорівським засадам, різко критикує Ясперса саме за його спробу поєднати ірраціональний початок – екзистенцію з раціональним початком – розумом. На думку Шестова, цим Ясперс повертає філософію до її традиційної форми і замість екзистенціальної робить її загальнозначущою» (Современная буржуазная философия. – М., 1972. – С.544).

гання з позицій правовірно-екзистенційних¹⁹⁶.

Найважливішим елементом ясперсового філософствування¹⁹⁷ є **комунікація**. Те що людина — істота соціальна, а значить, суцього комуникативна, відомо і здавна, і добре. Проте погоджуючись з визначальним впливом соціуму на людське життя в найрізноманітніших його аспектах, філософи послідовно й ревно відстоювали принцип невтручання громадськості в таку інтимну сферу, як відносини суб'єкта з об'єктом (наприклад, можна згадати боротьбу Бекона з "ідолами" або сумнів Декарта). Гносеологічна робінзонада була так само природна в науці, як і для художника-романтика — усамітнення у вежі зі слонової кістки. Там, подалі від сторонніх очей і думок здійснювалося таїнство народження знання. Потім "немовля" пред'являли публіці (повідомлення громадськості результатів пізнавального акту) — дія скоріше ритуальна, аніж обов'язкова для істини. Таким є класичне розуміння співвідношення пізнання й комунікації. Науковій комунікації приділяли не надто багато уваги ще й через те, що здійснювалася вона, взагалі, безпроблемно: все-таки невизнаний учений — персонаж радше анекдотичний (чого не можна сказати про невизнаного художника — це персонаж трагічний).

Для некласика Ясперса, який заперечує можливість об'єктивізації екзистенції, не лишається нічого іншого, як визнати, що знання народжується в процесі комунікації (якщо, звісно, він хоче надати своєму філософствуванню характер загальності, тобто істинності — а він якраз хоче: не залишатися ж невизнаним художником). Це саме «та істина, що є дійсною тільки як комунікація і завдяки їй і через це у ній вперше виникає, — не та істина, що є в наявності, а вже потім повідомляється, і не та, що являє собою методично досягну мету, в котрій вона може мати значимість і без комунікації».

Завершуючи розмову про екзистенціалізм, належить виділити ще дві фігури — представників французького атеїстичного екзистенціалізму **Жана-Поля Сартра** й **Альбера Камю**. Услід за Кіркегором, Сартр і Камю виходять з того, що людське існування безглузде й абсурдне. І абсурдність

¹⁹⁷ «Філософствування — це мислення, за допомогою якого або в якості якого я є діяльним у якості самого себе. Воно являє собою не об'єктивну значимість знання, ба свідомість буття у світі..., свідомість у здійсненні».

людського буття треба героїчно прийняти. Цим Сартр і Камю близькі до древніх стоїків. Як і для Епіктета, засадниче питання для Камю – чи варте життя того, щоб жити, або воно того не варте? «Решті – чи має світ три виміри, чи володіє наше мислення дев'ятьма або дванадцятьма категоріями – черга настає пізніше. Це іграшки: насамперед треба дати відповідь» на головне питання¹⁹⁸.

Крім того, Сартр і Камю радикальніші й послідовніші в проведенні основного принципу екзистенціалізму (є лише мить між минулим і майбутнім – тут-буття, саме вона й називається життям) не тільки в порівнянні з Гайдегером та Ясперсом, а й у порівнянні з Кіркегором: адже вони відкидають усяку трансценденцію, і насамперед Бога, який може дати сенс людському існуванню.

Головна робота Сартра називається “Буття і ніщо”. “Ніщо” притягує і Гайдегера (услід за Шеллінгом він формулює основне питання філософії як питання про те, чому взагалі є суще, а не ніщо). Нігілізм, – каже він, виявляє таку глибину, що його розгортання може мати як наслідок тільки світову катастрофу». Констатацією або ж, на худий кінець, про-рокуванням загального й остаточного кінця усього і вся заклопотані більшість сучасних філософів. Про занепад Європи повідомляє в однойменному творі Освальд Шпенглер (а “літературна деструкція філософії” – «її плутають із проповіддю, агітацією, фейлетоном або спеціальною наукою» – є явною ознакою кризи європейської культури). Суцільну соціальну дезорієнтацію унаслідок повстання мас знаходить Хосе Ортега-і-Гасет (“Повстання мас”). Настає кінець свободі, бо людину вже не неволять, а вона сама біжить від неї (Еріх Фром – “Втеча від свободи”), і кінець історії (так називається гучна стаття, а згодом і книга Френсіса Фукуями). Нарешті, настає кінець самому кінцю: у найсучаснішій філософії (постмодернізмі) «немає навіть нудьги – цього останнього сплеску людського чуття перед лицем тотального ніщо»¹⁹⁹.

¹⁹⁸ «Или знать, для чего живешь, или же все пустяки, трин-трава... Пройдет время, и мы уйдем навеки, нас забудут, забудут наши лица, голоса и сколько нас было, но страдания наши перейдут в радость для тех, кто будет жить после нас, счастье и мир настанут на земле, и помянут добрым словом и благословят тех, кто живет теперь... Будем жить! Музыка играет так весело, так радостно, и, кажется, еще немного, и мы узнаем, зачем мы живем, зачем страдаем... Если бы знать, если бы знать!». (А.П.Чехов. “Три сестры”. Собр.соч. в 8-ми томах.– М.,1970.– С.272, 310).

¹⁹⁹ Краткая история философии.– М.,1996.– С.565.

Сьогодні філософія хвора. Хвороба перебігає настільки гостро, що навіть наукових філософів – оптимістів за натурою, бо наука, націлена у височінь істини, а ргіогі оптимістична – відвідують апокаліптичні видіння: «якщо це **хвороба** сучасної культури, то, як і усяка хвороба, вона може скінчитися видужанням. А може, навпаки, настати смерть культури і загибель людства. Перше, звичайно, визнається за краще»²⁰⁰. Втім кому що подобається; переваги – штука суб'єктивна. («Свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтобы мне чай всегда пить»²⁰¹.) Тому життєво важливою видається продемонстрована уроком історії філософії об'єктивна закономірність: філософія здатна виліковуватися. І якщо (зусиллями Канта) вона зуміла позбутися найтяжчої спадкової недуги, то певно що знайде в собі сили обороти й “богемну” хворобу. Летальний результат я виключаю категорично. Мій прогноз – оптимістичний.

²⁰⁰ С.Мареев, Е.Мареева. Философия XX века. – М., 1997.– С.73.

²⁰¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Собр. соч. в десяти томах.– М., 1956.–Т.4.– С.237. Але якщо все ж таки світ не провалиться, і чаю не буде? «Что ж? Если не дают чаю, то давайте хоть пофилософствуем». (А.П.Чехов. “Три сестры”. Собр.соч. в восьми томах.– М.,1970.– С.271).

Розділ 4. Українська філософія: історичний екскурс*

4.1. Ранній період існування української філософії

Дохристиянські часи. Еллінська спадщина. На Чорномор'ї було засновано десятки еллінських колоній, головні з яких Синоп, Трапезунд, Ольвія, Аполлонія, Пантикапей, Гераклес, Херсонес, Тіра, Теодосія, Фанагорія. Ця колонізація розпочинається з VII ст. до н. е. та охоплює не тільки торговельну діяльність, а й сприяє поширенню еллінської культури, зокрема, і філософії. Культ Діоніса, Артеміди, пізніше культу Гомера та Александра Македонського були поширені на території Причорномор'я. Деякі з еллінів зараховували *Анахарсиса Скіфського* (638–559 рр. до н. е.) до одного з легендарних “семи мудреців”, якого згадують як прибічника філософської істини Аристотель, Секст Емпірик, Сенека, Діоген Лаертський. Подібного скіфського походження були Біон Борисфеніт, Смикр Боспоренин, Стратонік та інші, що займалися філософською діяльністю, належали до різних угруповань філософського спрямування (софістів, платоніків, перипатетиків). VI–I ст. до н. е. характеризуються створенням та розквітом Скіфського царства, яке підтримувало тісні взаємозв'язки з еллінськими центрами.

Вплив еллінської культури, як і культури-медіатора – скіфів, мав велике значення для формування етносів на території України. У II ст. н. е. у Східній Європі завершується нове переоформлення, як наслідок цього з'являється черняхівська культура (археологічна класифікація культур), з середини I тисячоліття (V–VI ст.) ця культура у письмових джерелах виступає під назвою антів та склавів, але у формуванні черняхівського масиву також брали участь зарубинецькі та пшеворські племена (археологічна класифікація).

Русь створювалась злиттям кількох етнічних масивів, частина з яких була носіями діалектів слов'янських мов, а частина (менша) – мов інших систем – іранської (сармати,

*Автор розділу О. Титар.

алани), фракійської (гето-даки), кельтської (бої, галати, певкини, бастарди), тюркської (болгари, авари, печеніги, торки), балтської (литва, голядь), угро-фінської (мадяри, чудь, мордва). Скіфів і сарматів також, безперечно, зараховують до одних з етнічних предків слов'ян.

4.2. Філософська думка часів Київської Русі

Обрядово-ритуальна, міфологічна культура праслов'янської доби розвинулась та трансформувалась у культурі Київської Русі. На новому етапі під впливом еллінської культури вже візантійського зразку виділяється філософія як специфічний тип світопізнання, ще тісно пов'язаний на ранній стадії з міфологічним та релігійним світоглядом. Величезне значення мав греко-слов'янський (еллінський), християнський тип культури з акцентом на проблематику влади (князівської), Бога (християнського) та киево-руського суспільства (формування місцевого самовизначення та патріотизму).

З цієї точки зору філософія є складовою у багатоманітному комплексі ствердження християнської князівської держави русичів. “Повість минулих літ” включає “Промову філософа”, що викладає християнське віровчення про створення світу і виділяє місце Русі у світовій історії.

“Слово про Закон і Благодать” митрополита *Іларіона Київського* розкриває всесвітню історію народів як поступове та рівне залучення їх до християнської культури. Князь Володимир розуміється як каган-покровитель власного типу християнства і християнської держави.

Становлення княже-дружинного типу культури було пов'язано із соціальним виділенням з народної культури, та з релігійним виокремленням з язичницьких практик та запереченням існуючого двовір'я: «Вже в хрест уведений народ лишався таким, як був, з усім своїм хіба тільки надщербленим трохи світоглядом; нові християнські форми наповнив він старим змістом, з яким з діда-прадіда звикся і живвся народний розум. Натурально, що з уламків старого й нового постало так зване “двовір'я”, своерідна релігійна “черезполосиця” як результат творчої праці коло органічного сприйняття народним розумом основ народної віри. Аскетична візантійщина,

що сахалась усього “мирського”, як поганого та бісовського, як тяжкого гріха перед Богом, могла тільки додавати новий матеріал отій народній творчості... проти волі письменників народна стихія пробивається повсякчас у їхні книжні розумування і в деяких менш абстрактних, до життя ближчих творах, рішуче починає брати гору»²⁰².

Книжна культура підтримувалась численними перекладами релігійної та енциклопедично-світоглядної літератури: Біблії, патристики (*Василь Великий, Григорій Назіанзин, Григорій Нисський, Іван Златоуст, Іван Дамаскін*), повчальних енциклопедій з прикладами з різних галузей знання (“Шестиднів” *Василя Великого, Івана-екзарха Болгарського, Григорія Писиди* – про створення світу, “Фізіологи” – про тварин та їх символіку, “Хроніки” *Івана Малали*, “Християнська топографія” *Кузьми Индикоплова* – християнська космографія та географія), філолософсько-повчальних творів (“Діалектика” *Івана Дамаскіна*, “Житіє” *Костянтина (Кирила) Філософа*, “Хроніки” *Георгія Амартола*), збірників афоризмів та притч (збірники “Ізмарад”, “Златоуст”, особливо “Бджола” *Максима Сповідника* VII ст. та його пізніші переробки).

Можна приєднатись до думки С.Єфремова, що «на староруському ґрунті зійшлися віч-на-віч два несхожих світогляди – поганський культ наших прадідів і рафінований християнський аскетизм»²⁰³, лише з часом вдалося створити синтетичний світогляд, що поєднав ці два напрями, наповнити християнську культуру власним її національним розумінням.

Саме у християнському смисловому колі Україна-Русь виробляла філософські поняття та категорії. Поширене було богословське тлумачення філософії. *Іван Дамаскін* у “Діалектиці” різні визначення філософії зводить до любові до Бога та Божої мудрості: «Філософія є...пізнанням природи сутнього... пізнанням речей Божих та людських, тобто видимих і невидимих,... роздум про смерть...є мистецтвом мистецтв і наукою наук... є любов’ю до мудрості й істинна ж мудрість є Богом. А тому любов до Бога є істинною філософією». Тобто філософія – форма помічного знання, а також форма практичної християнської поведінки (середньовічне розуміння філософії). Популярним стає прославлення саме книжної

²⁰² Єфремов С. О. Історія українського письменства. – К., 1995. – С.72-73.

²⁰³ Там само. – С.71

мудрості як шляху до гідного людини щастя та Божественного (“Шестиднів”), “книжне почитання”: «Бых падая дадая по книгам, аки пчела по различным цвѣтом» (“Моління” Данила Заточника).

З’являються також оригінальні пам’ятки, що містять філософські ідеї, розкривають зміст та стиль староруського філософствування, основні з яких “Слово про Закон і Благодать” Іларіона, митрополита Київського, “Слово про Ігорів похід”, “Слово” *Кирила Туровського*, “Повчання Володимира Мономаха”, “Моління” *Данила Заточника*, “Послання” *Климентя Смолятича*, “Ходіння ігумена Данила”, “Києво-Печерський патерик”.

Автори цих творів відстоювали гармонійне поєднання віри з розумом, необхідність осягнення законів світу, що задані Богом.

Головна філософська проблематика цього періоду така:

- онтологічне протиставлення на світ земний/небесний (божественний, трансцендентний щодо людської та природної реальності), яке може вирішитися лише завдяки “кеносису” Христа, тобто християнство може виправдати “тварний”, природний світ лише повсякчасно звертаючись до його Творця;

- онтологізація категорій добра та зла як космогонічних чинників (“Повість минулих літ”, “Моління” Данила Заточника, “Києво-Печерський патерик”);

- протиставлення зовнішнього та внутрішнього в людині (плоті та душі, тіла – плоті, поєднаної з душею та духом);

- сотеріологічна проблема (звільнення плоті від гріховності, очищення плоті, зіпсованої гріхопадінням) (“Слово” Іларіона, “Слово” Кирила Туровського, “Києво-Печерський патерик”);

- гносеологічна проблематика – розкриття божественного задуму, осягнення абсолютної божественної істини, що приступне тільки християнському мислителю. Климент Смолятич у “Посланні” розрізняє два види пізнання трансцендентного – благодатний, властивий лише святим та апостолам, яким відкриті вищі таємниці, та приточний, доступний усім, що намагаються за допомогою символів отримати розумне тлумачення “знамень” та “чудотворень”. Символи та алегорії допомагають зрозуміти як реальність, так і зміст релігійних догматів. Ця інтелектуальна традиція поєднання розумового та книжного принципу започатковується в “Слові” Іларіона,

продовжується Кирилом Туровським, Володимиром Мономахом, Данилом Заточником;

- медіативна роль святих як ланки між небесним та земним, між зовнішнім (тілом), внутрішнім (душею) та глибинно-трансцендентним (духом, серцем). Це ствердження агіографічного ідеального сценарію людського життя з кінцевою метою християнського спасіння та обоження, поява збірного образу морального ідеалу, що розкривається в окремих агіографіях (“Слово” Іларіона, “Повчання” Володимира Мономаха, “Киево-Печерський патерик”). В образі святого індивідуальні риси поглинаються християнською місією. Індивідуалізовані риси також повинні мати схвалення християнською громадою, найчастіше це феодально-християнські поняття “честі”, “слави”, що мають також зв’язок з давнішими військовими чеснотами (“Повчання” Мономаха, “Слово о полку Ігоревім”, “Моління” Данила Заточника).

- проблематика серця-медіатора між духом-душею та тілом у кожній людині, між вольовим початком людини та загальною Божою істиною, сферою трансцендентного (“Слово” Іларіона, “Повчання” Мономаха).

Язичницькі уявлення були тісно пов’язані з буденною свідомістю, звичаями, традиційним світоглядом. Проте християнство надало універсальні категорії, більший ступінь абстрактності думки, наближеної до поєднання християнських ідей та філософії, запропонувало нові духовні цінності, ідеали святого та воїна (житійна література, патерики, проповіді).

“Слово про Закон і Благодать” Іларіона, митрополита Київського мало обґрунтувати нову світоглядну парадигму та традиційні християнські уявлення. Перша частина – протиставлення старозаповітного закону та благодаті, яку надає Христос людству, друга частина – похвала каганові – князеві Володимирові, який приєднав Русь до народів благодаті Божої, бо лише під владою благодаті Божої можливе синівство, а не рабство влади старозаповітного закону. «Як кожна країна шанує та вихваляє свого апостола, так треба вихваляти русичам нашого вчителя та наставника, великого кагана нашої землі, Володимира, онука старого Ігоря, сина ж славного Святослава». Третя, заключна частина – молитва, де головним проханням виступає “не передай нас в руки чужі”, тобто прохання незалежного релігійно-політичного життя Русі.

Історіософська концепція “Слова...” представляє історію як процес поступової християнізації всього світу, всіх народів, нове, яке виникає, як Новий Заповіт, придбає вищої цінності порівняно з попереднім, новохрещена Русь має пріоритет. Хрещення Русі вже надає їй спасіння, ця християнська ідея “усиновлення” Богом цілого народу поєднується з патріотизмом землі Руської як нової величі та єдності християнських сил. Коли закон був досягненням лише іудеїв, то “благодать дарована усьому світу”. Саме Божій Благодаті зобов’язана Русь своїм хрещенням, а не милості інших країн.

Моральна проблематика об’єднує твори як духовних (Іларіон, Климент Смолятич, Кирило Туровський), так і світських авторів (Володимир Мономах).

“Повчання дітям” Володимира Мономаха побудовано як світські поради в душі християнського гуманізму та милосердя, милостивого ставлення до ближнього: «звільни покривдженого, суди (справедливо) сироту, виправдай вдовицю», «якщо тебе чогось позбавляють – не мстися», дотримуйся трьох малих дій – каяття, сліз, милостині та постійної молитви. Перша частина “Повчання” звертається до Св. Письма з метою підкреслення спасіння праведних. Друга частина подає світські моральні поради – опікуватись всіма князівськими та домашніми справами, працювати, вчитись, дисциплінувати себе. Третя частина пояснює попередні поради на прикладі власного життя Володимира Мономаха.

Християнство виступило у ролі відкривача багатьох світових культурних досягнень, стимулювало освіту, книжне пошанування та перенесення книжкових алегорій та символіки на тлумачення та пізнання світу. Пізнання тлумачиться як мудрість, буттєве входження у світ Софії, вищих цінностей. Книжна мудрість також надає шлях до щастя, вищих цінностей (“Шестиднів”). Вищим цінностям, трансцендентному належить лише святий, тому такі важливі численні патерики, житія, проповіді, а етична проблематика сприймалася як ключова у вирішенні онтологічних проблем: праведна людина надає істинне знання про абсолютну Божественну реальність. Історіософська проблематика торкається проблеми влади – наскільки вона має Божественне походження, наскільки історія втілює волю Бога, розробляє питання яфетичного походження слов’янства, а отже, його, священного генезису (етноцентризм “Повісті минулих літ”).

4.3. Філософська думка в Україні часів Відродження та бароко

Після розпаду Київської Русі культурну традицію успадковує Галицько-Волинське князівство, потім ці землі входять до Литовської держави (1321) та до складу Польщі (1386). Союз з Польщею мав ту перевагу, що відкрив шлях новим західноєвропейським ідеям в Україну (від гуманізму, реформації, освіти нового зразка до соцініанства та лицарських романів), цей процес заторкнув також і філософське життя. З XV ст. Русь входить до Великого князівства Литовського, і старі традиції української культури були підтримані друкарством, новими церковними письменством та організаціями (братства). За допомогою князя Костянтина Острозького німець Швайтпольт Фіоль в Краківській друкарні друкує “Осмогласник”, “Часословець”, “Псалтир” та “Тріодь” (1491-1493), ця справа продовжується у Празі Франциском Скориною, у Заблудові та Осторозі Іваном Федоровим (“Євангеліє учительне” (1569), “Псалтир” (1570), “Біблія Острозька” (1581)), стає поширеною в Україні (міста Острог, Луцьк, Львів, Київ, Чернігів). Появу таких друкарень П. Куліш пов’язував зі своєрідними науковими гуртками.

Поширення ідей західноєвропейських Ренесансу та Реформації стимулювало вивчення філософії і професійну працю на її терені. Найпоширенішими були різні різновиди платонізму, аристотелізму (наприклад, енциклопедія арабського походження “Аристотелеві врата”), неоплатонізму (перш за все, “Ареопагітики” *Псевдо-Діонісія Ареопагіта*, присвячені проблемам пізнання Божественного світу та його ієрархії шляхом внутрішнього поступового осягнення).

В європейській культурі взагалі бароко (від італ. – химерний, вибагливий; буквально: – “перлина неправильної форми”) виступає як окремий стиль, окрема епоха, що з’являється після духовної кризи Реформації і намагається повернутися до середньовічної культурної традиції (так званий бароковий мідієвізм). Бароко переймає від Ренесансу відкриття античності, але поруч із індивідом починають цінуватись церковні та суспільні авторитети.

Бароко формувалось у складних соціокультурних умовах. Про що свідчить розвиток природознавства, котре як наука

з'являється у XVII ст., і з моменту появи класичної механіки посідає значне місце в інтелектуальній сфері, на яке раніше мали право лише теологія і філософія.

Бароко для країн слов'янського світу і Балкан стає засобом сприйняття і філософського осмислення основних надбань Відродження, завдяки чому найбільше, порівняно з іншими часами, поширюється знання про античний класичний світ й ідея свободи як ідея людської гідності, громадських прав та майнової свободи.

В українському бароко, як і в європейському, можна розрізнати дві стадії: реформаційну, протестантську, де переважають експериментування із стилем, панування антитези, та контрреформістську, для якої характерні процеси гармонізації, підкреслення барокової чуттєвості, синтез із регіональними стилями. Якраз у період бароко відбуваються перші значні комунікативні революції, однією з яких була Реформація. Х. Мак-Люен говорить, що разом із Гутенбергом приходить нова епоха – виникає індустрія, масове виробництво, друкарня і друк, що надає зразки-моделі поєднання людей. На основі цього можлива нова групова спільність – нація, що орієнтується на друковану репрезентацію мови. Реформація надає можливість сповідувати християнську віру своє рідною мовою, долаючи існуючу тотальність істини католицької церкви і висуваючи ідею множинних інтерпретацій, що на релігійному ґрунті має таке саме значення, як перехід від геоцентричної до геліоцентричної картини світу.

Українське бароко мало самобутній національний характер. Але до характерних рис бароко в Україні треба віднести те, що творцями барокових творів стає переважно духівництво, оскільки відчувається брак суто наукових центрів. Тому розвивається проповідництво, створюються духовні вірші й панегірики, значне місце посідає тема тлінності та театральності цього світу.

Розвиток гуманістичних ідей на українському ґрунті сприяв розгортанню та поширенню освіти в Україні. Створюються культурно-освітні центри, одним із перших та найвпливовіших стає Острозький, заснований 1576 р. у м. Острог на Волині князем Костянтином Острозьким (1526-1608). У своїй структурі центр мав греко-слов'яно-латинський колегіум, друкарню, де друкував Іван Федоров, та літературний ґруток.

На базі гуртка створювалась велика кількість полемічної літератури, зокрема, богословського та філософського характеру, після Берестейської унії (1596) це переважно література науково-популяризаторського характеру, з 20-х років XVII ст. ця діяльність поступово занепадає, Острозька академія припиняє своє існування у 1636 р.

Завдяки Острозькому центру розвили свої філософсько-богословські ідеї та стали відомими перший ректор Острозької академії *Герасим Смотрицький* (пом. 1594) – один з ініціаторів створення знаменитої Острозької Біблії, автор “Ключа царства небесного” – *Кирило Лукарис*; письменник-полеміст *Клирик Острозький*; *Христофор Філарет*, автор полемічного твору “Апокрисис”; *Йов Княгинецький*, з яким спілкувався та полемізував письменник та мислитель *Іван Вишенський* (1545-1550 – при бл. 1620); *Василь Суразький* – автор богословського твору “Про єдину істинну православну віру” – про різницю між східною та західною церквами.

Філософські мотиви зводились до переосмислення східно-патристичної та ранньохристиянської, апостольської традицій.

В “Апокрисисі, або Відповіді на книжки про собор Берестейський” (1597) Христофор Філарет переглядає події Берестейського собору, йде апологетична оборона православної позиції, захист ідей народоправства у церковних справах, проти “монархії” римського папи та церковної автократії, безмежності теократії, зі змалюванням соціально-політичних наслідків унії.

Велике значення мали також братства, що як антитезу католицькому та єзуїтському вихованню намагались запропонувати своє виховання. Найвідоміше та авторитетне було Львівське Успенське братство, статут школи цього братства був зразком для інших братських шкіл, що виникали. З діяльністю цього братства пов’язані імена *Мелетія Смотрицького*, автора “Граматики” та “Треносу, або Плачу” (1572-1633), *Ісайї Копинського* (пом. 1640), автора “Алфавіта духовного”, що сповідує християнський антропоцентризм – світ природи створено Богом на послуги людини, але людина також має дві натури – тілесну, зовнішню та духовну, внутрішню, розвиваючи яку, людина прийде до Бога та вічного блаженства шляхом “розумного діяння” (моральне самовдосконалення, радісна праця, зречення тілесного світу, очищення та просвітлення

розуму, самозаглиблення, єднання з Богом), *Кирила Транквіліон-Ставровецького* (пом. 1649), автора творів “Зерцало богословія”, “Євангеліє учительне”, “Перло многоцінне”, “Похвала мудрості”, *Лаврентія* (пом. 1634) та *Стефана Зизаній* (1570-1602), *Захарія Копистенського* (пом. 1627), *Памво Беринди* (пом. 1632).

Мелетій Смотрицький, син Герасима Смотрицького, був вихованцем як острозької школи, так і західноєвропейських культурних осередків. Його біографія показова з тієї точки зору, як часто міг змінюватись світогляд людини тієї доби. У “Треносі” (1610) Україна промовляє до дітей своїх, що покинули церкву православну. Далі міститься критика церкви римської, розглянуті догматичні та обрядові суперечки, після чого книгу заборонили продавати, шукали автора для покарання (книга вийшла під псевдонімом Теофіла Ортолога), проте видання швидко розповсюдилось. Далі – наукова робота (“Слов’янська грамати́ка”(1619), серія полемічних творів проти уніатства (“Підтвердження невинності”), сан архієпископа Полоцького, подорож на схід, зречення своїх поглядів, проунійна “Апологія” (1628), в якій Смотрицький критикує навіть власний “Тренос” як єретичний, потім зречення вже “Апології” на київському соборі 1628 р. з роздиранням книжки та церковною анафемою, потім втеча та довгі роки нової полеміки, відстоювання своєї нової позиції.

У Кирила Транквіліона-Ставровецького з’являється не тільки цілісний світогляд філософського спрямування, а й спроба його систематичного викладу, хоча це завдання він відносить до теологічних завдань. Наявна та сама ідея двонатурності світу – видимого, який змальовується за арістотелевою схемою чотирьох елементів з центром – землею та невидимого божого. Стосовно людини Транквіліон-Ставровецький розділяє загальну ренесансну філософію (“епістему Ренесансу”, за визначенням М. Фуко) – погляд на людину як мікрокосм: у тілі живе невидима та безсмертна душа, усі душевні людські здібності (воля, пам’ять, любов, радість, розум) підпорядковані уму, який сам із себе породжує життя та розум (неоплатонізм).

Можливості виникнення професійної філософської теорії, яка б враховувала античну, християнську греко-слов’янську та європейську ренесансну та барокову традиції, пов’язані з появою Києво-Могилянської колегії, а потім академії.

Д. Чижевський стверджує, що деякі принципи бароко можна зустріти ще у творчості І. Вишенського, але, без сумніву, до барокових авторів можна віднести М. Смотрицького, К. Транквіліона-Ставровецького, представників численної київської школи, які навчалися і викладали у Києво-Могилянській академії, Г. Сковороду.

Петро Могила стає старшим братчиком, “опікуном та дозорцем” нової Київської колегії, що утворилась завдяки об’єднанню лаврської та братської шкіл і була офіційно визнана як православна академія, організована за європейським принципом. Особливо нею опікувався Рафаїл Заборовський. Вихованці та професори академії стають поширювачами західноєвропейських традицій у Москві (Є. Славинецький, С. Полоцький), видатними ієрархами (митрополит Ростовський св. Дмитро Туптало, президент Св. Синоду С. Яворський, віцепрезидент Св. Синоду Ф. Прокопович). Через намагання підпорядкувати українську церкву російській здійснювався тиск на академію, за митрополита Самуїла Мисливського лекції починають читати російською мовою, а з 1819 р. Києво-Могилянська академія втрачає значення головного духовного центру України, перетворившись на суто церковну Духовну академію.

Реформація відкрила нові можливості інтеграції народних вірувань, давніх міфологічних уявлень і віри священнослужителів. З цим також рахується бароко як стильова домінанта аристократичного (в Україні старшинського, гетьманського) міського прошарку, що вимушений був сприйняти усі новації періоду протестантизму (нові синтези церковного та народного світоглядів).

Переважно різність протестантських інтерпретацій православна церква намагалась засудити, оскільки усе правдиве і справжнє повинно освячуватись авторитетом старовини (твір *З. Копистенського* “Палінодія” – повернення на правильний шлях), а авторитет назавжди встановлений Христом. Але зразки наслідування можуть також надавати природа та класичні твори. Одночасно виникає і спротив щодо винятково традиціоналістських поглядів на творчість. *Інокентій Гізель* у передмові до “Миру з Богом людині” наголошує на тому, що потрібно сприймати нове, якщо воно з «вірою православною погоджується і корисним є»; *Ф. Прокопович* наголошував на тому, що можна відступитись від

Арістотеля там, «де розум підкаже». Мистецтво (зокрема, філософське) надане Богом ще Адамові і поширюється через греків і римлян на всі народи. І Захарій Копистянський, і св. Димитрій Ростовський вбачали поширення церковної і мистецької традиції через “духовне народження” і хрещення Русі князем Володимиром, що прийняв священну і непорушну традицію від греків: «Греки пріяша от древних святих архієров и учителей вселенія. Древнії же архієриє и учителя пріяша то от святих апостолов. Апостоли пріяша от самого Христа».

Таким чином стверджується ідея поєднання світської мудрості (мудрості знання, грецької філософії Афіні) й істини одкровення Нового Заповіту і Біблії (мудрості Єрусалиму).

Професори Києво-Могилянської академії були знайомі з головними ідеями гуманізму, реформації, бароко, раннього просвітництва. Філософія викладалась два роки, а теологія чотири. Філософський курс складався з трьох частин: 1) логіки, що розглядала загальні закони людського мислення; 2) фізики, або природної філософії, що розглядала як природу, так і мистецтво, як космологію, так і психологію з методологією; 3) метафізики – в основному арістотелізм, патристика, схоластика, філософія Ренесансу. На кінець XVII ст. власне філософські та природничі проблеми відокремлюються від теологічних, з початку XVII ст. виділяється гносеологічна проблематика, заснована на поєднанні емпіризму та раціоналізму, поширюється погляд на філософію як інтелектуальну діяльність.

Натурфілософська проблематика починає спиратися на дослідне знання та експериментальні методи, пантеїстичні та теїстичні концепції, хоча всі виведені людиною знання торкаються двох сфер – мікрокосму (людини) та макрокосму, а ще існують три сфери світу – елементарний (першоелементи), ангельський та божественний, інтелігібельний.

Особливо філософські традиції Києво-Могилянської академії підтримували *Інокентій Гізель* (1600-1683), *Стефан Яворський* (1658-1722), *Феофан Прокопович* (1677-1736), *Йосип Кононович-Горбацький* (пом.1653), *Михайло Козачинський* (1699-1755), *Георгій Щербацький* (1725-невід.), *Георгій Кониський* (1717-1795), *Лазар Баранович* (1620-1693), *Варлаам Ясинський* (пом. 1707), *Симеон Полоцький* (1620-1680) та ін.

Інокентій Гізель відомий не тільки “Синописом” (1674), першим підручником української історії, але і низкою

філософських праць “Філософські аксіоми” (1646), “Твір про всю філософію” (1647), “Мир з Богом людині” (1669). Перебуваючи на позиції деїзму, І. Гізель пропонує концепцію створення Богом природи (матерії) та духу, потім тілесних субстанцій. Процеси, що відбуваються у матеріальному світі між речами, залежать від похідних природних причин. Рух розглядається як кількісні та якісні зміни при просторовому переміщенні, причина руху – боротьба протилежностей (матерії та форми, акту та потенції, кількості та якості). Щоб пояснити процес змін, він вводить поняття множинності форм.

У концепції інтенсифікації та ремісії форм кожна якість, на думку І. Гізеля, досягає свого найдосконалішого стану. Зростання, нагромадження інтенсивності якості відбувається шляхом складання під час інтенсифікації. В аристотелівському дусі простір ототожнюється з місцем, що його займає тіло, простір є відношенням між двома тілами, з яких одне охоплює інше.

Гносеологічна проблематика І. Гізеля продовжує античну та схоластичну теорії образів: предмети зовнішнього світу діють на органи чуття та стають закарбованими образами (імпресивний образ). Ці образи впорядковує мозок завдяки загальному відчуттю (виявлення подібних ознак, утворення єдиного загального поняття), і закарбований образ стає відображенням (експресивним). І. Гізель виділяє загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність, пам'ять, здатність розмірковувати.

Наступний період пов'язаний з відомим діячем української культури професором Києво-Могилянської академії **Феофаном Прокоповичем**, який намагався модернізувати схоластичну парадигму філософування. Бог у нього виступає як надчуттєвий абсолют, але природа також має свої непо-рушні закони. Всупереч схоластиці, Феофан Прокопович розглядає матерію в натурфілософії, а не в метафізиці. Матерія є неповною субстанцією. У природному тілі розрізняються принципи фактичного буття – матерія і форма – та принципи становлення – матерія, форма та позбавлення. Матерія наділяється певною активністю, вона не чиста потенція, а має свої характеристики – протяглість та незнищенність. Головною ознакою природи вважається рух, який Ф.Прокопович, як і І.Гізель, ототожнює з місцем, яке займає тіло. Головна ознака цього процесу – чітке розмежування між істиною метафізичною

(відповідною Божественним ідеям) та логічною (відповідною об'єкту мислення), тому значна увага приділялась проблемам логіки. Викладання логічних курсів розподілялось на малу логіку (вступна, методична частина) та велику (зосереджувалась на операціях мислення, які забезпечують правильний хід міркування).

Період подальшого розвитку філософії академії характеризується ще більшою зосередженістю на раціоналістичній проблематиці. *Георгій Щербацький* продовжує ідеї картезіанського раціоналізму, вважає філософію наукою, яка тлумачить «істинне, вірогідне, очевидне пізнання якоїсь речі, незаперечної, незмінної через певну істинну підставу чи причину». У дусі раціоналізму він не довіряє відчуттям, чуттєве пізнання повинно підпорядковуватись мисленню, природному світлу розуму, «природженим ідеям», оскільки людська свідомість є породженням Божої всемогутності, тому онтологічні проблеми стосуються саме «внутрішньої людини», наближеної до Божественного світу і розуміння.

Г.Сковорода також належить до вихованців Києво-Могилянської академії, але його вчення складніше. У Г.Сковороди, продовжуючи концепцію Ф.Прокоповича, людина розглядається як природно детермінована, але вільна у вчинках стосовно Бога. Філософське вчення Г.Сковороди можна звести до таких основних положень.

Існуючий світ поділяється на три світи (специфічні види буття): 1) великий, або макрокосм (всесвіт); 2) малий, або мікрокосм (людина); 3) символічний, або Біблія.

Біблійні тексти філософ розуміє як сукупність символів, образів, знаків, які треба вміти розшифрувати, витлумачити і знайти в них потаємний, прихований зміст. «Суть же три мири. Перший єсть загальний і мир обительний, де все народжене обитає. Сей, складений з численних мирів, і є великий мир. Другі два єсть частий і малий мири. Перший мікрокосм, сіреч, мирик, мирок або людина. Другий мир символічний, сіреч Біблія». На відміну від своїх попередників (С. Полоцький), Г. Сковорода в окремий світ відокремлює Біблію як сутнісний вияв надприродної реальності, через який можливим є осягнення невидимої природи (Бога).

В усіх трьох світах все існуюче складається з двох натур («естеств») – видимої і невидимої, тобто з матеріального й

ідеального, тілесного і духовного, минушого і вічного, залежного і визначального, виниклого, тварного і безпочаткового (безначального), матерії і форми. «Сія невидима натура, або Бог, всю твар пронизує і тримає, усюди і завжди була, є і буде» (“Наркісс”). В основу такого погляду, започаткованого в античній традиції, зокрема, у філософії Платона і розвиненого у християнській філософії, покладено анти-тетичне розуміння дійсного буття як єдності протилежностей – двоє в одному і одно в двох, нероздільно і незлитно же. З одного боку, Г.Сковорода у пантеїстичному дусі називає Бога природою, переносить його з неба у світ речей. З іншого, він не менш рішуче розмежовує духовний, божественний початок і тілесне. Таке одночасне злиття і відмежування Бога і природи, притаманне філософському баченню Г.Сковороди, дає змогу характеризувати його вчення як іманентний трансценденталізм.

Оскільки в мікрокосмі повною мірою виявляються всі ті закономірності, що й у макрокосмі, то не треба ганятись за пізнанням усього Всесвіту, досить глибоко збагнути власну природу, пізнати себе. Але пізнати не зовнішнє, тілеснє, тимчасовє (воно другоряднє), а внутрішнє, духовнє, вічнє (воно визначальнє, вічнє у людині). Тому у Г.Сковороди пізнання зводиться до самопізнання. Сковорода, спираючись на традиції східнохристиянської філософії, розуміє акт самопізнання не як гносеологічний, а онтологічний процес реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. Результатом цього процесу постає не заміна навколишнього світу, а перетворення людини, обоження її.

Людина і мікрокосм для Г.Сковороди – це центр, в якому сходяться і набувають свого значення усі символи макрокосму і Біблії. Якщо пізнаєш себе, свою природу, то вибереш спосіб життя і рід занять відповідно до власних природних нахилів. Коли праця буде спорідненою (“сродной”) з твоєю природою, то вона принесе тобі радість, насолоду, а отже, зробить щасливим. Споріднена праця (“сродний труд”) дає користь не тільки працюючому, а й суспільству, бо людина трудиться самовіддано і плідно. Ця “сродність” і є виявом в людині вічного, “іскри Божої”, це робить людину щасливою. Успіх залежить не від розмірів ролі, а від відповідності її внутрішнім здібностям актора, що дасть можливість якнайкраще виконати її – «Скільки

должностей, столько сродностей». З концепцією “сродностей” пов’язаний і принцип “нерівної рівності” як ідеалу міжлюдського спілкування: ідея рівності має сенс з огляду на створення достатніх передумов кожному реалізувати своє прагнення до “сродного” життя «Менший сосуд меніє імєт, но в том равен єсть большему, что єсть полный».

Але для щастя треба знати ще одну дуже важливу річ. Видиме, матеріальне є тимчасовим, минушим, а невидиме, духовне – вічним, нетлінним, головним. Отже, гонитва за грішми, багатством, чинами – це гонитва за маревом, прагнення того, що не має справжньої цінності, бо є минушим. “Мандрування” людини у світі – це життєвий модус опанування передвічної “софійності” творіння як іпостасі безмежної мудрості Творця. Метафорика мандрування надзвичайно яскрава та повна у творах Г.Сковороди. Сміслові напруження полягає тут у напрямі протиставлення “зовнішнього” та “внутрішнього” мандрувань. Мислитель протиставляє античну та християнську парадигми пізнання як “зовнішнє” та “внутрішнє” мандрування. Світ (мир, мирське) ловить у свої тенета незнаючих, неутаємничених у сутність сушого. Треба осягнути вічне й орієнтуватись на нього. Цим вічним є невидима, блаженна натура, істина, або Бог, який розлитий невидимо в усьому як першооснова.

Верховнішою наукою Г.Сковорода визнає “богословіє”, зрозуміле як наука про самопізнання й осягнення людиною щастя. Така інтерпретація характерна для української барокової метафізики (К. Сакович, А. Радивилівський, св. Дм. Ростовський). Буття сприймається “плотяною” людиною ніби знизу з погляду матерії (основи “піраміди темряви”), тоді як філософ дивиться на нього з висоти “ідеї” (основи “піраміди світла”).

4.4. Філософська думка України ХІХ - початку ХХ ст.

На початку ХІХ ст. українські землі поділені між Російською та Австрійською імперіями, українська ідентичність може функціонувати лише як співіснуюча лояльність у межах загальноімперських практик. Українська культура та філософська думка на початку ХІХ у середині ХІХ ст. розвиваються завдяки романтичному дискурсу та збереженій

спадщині раннього просвітництва.

Центрами філософського життя на початку XIX ст. стає Слобожанщина (Харків) та Гетьманщина (Полтава, Ніжин). З 30-х років XIX ст. зростає роль Києва та Львова як центрів філософського життя.

Крім того, помітний внесок у філософське життя XIX ст. зробили південний регіон (перший переклад “*Прологемонів*” І. Канта в Миколаєві Я. Рубаном (1803), діяльність професорів Рішельєвського ліцею та Новоросійського університету в Одесі) та Закарпаття (діяльність П. Д. Лодія, В. Довговича). *П. Д. Лодій* з 1787 до 1802 р. обіймає посаду професора логіки, метафізики і моральної філософії у Львівському університеті, на філософсько-богословському відділенні *Studium Ruthenum* П. Лодій читає філософські курси українською книжною мовою, намагається розробляти українську філософську культуру. Його філософська спадщина – підручник “Логічні настанови” (1815), що знайомить як з логікою, так і з кантіанством, переклад “Моральної філософії” Х. Баумастера-вольфганца (1790), твір про природне право “Теорія загальних прав” (1829).

Одним з головних центрів філософського життя на початку XIX ст. стає Харківський університет. Відкриттю університету саме у Харкові сприяла діяльність просвітницького гуртка поміщика й архітектора О. А. Паліцина, який жив у с. Попівка, Сумського повіту (так звана “попівська академія”), до цього гуртка належав і В. Н. Каразін, поміщик с. Кручик Слобідсько-Української губернії, що потім став ініціатором відкриття університету у Харкові.

З 1804 р. у Харківському університеті викладає *Й. Шад*, котрий приїхав із Германії за рекомендацією Гете, Шіллера та Фіхте. Його філософське обдарування сформувалось на кафедрі філософії Єнського університету, до приїзду до Харкова він надрукував 5 значних праць. До 1816 р. очолює кафедру умоспоглядальної та практичної філософії, читає курси логіки, психології, історії та естетики, видає “Логіку” (1812), курс “Природного права” (1814), промову про звільнення Європи від влади Наполеона “Повернення свободи Європі” (1814).

Не погоджуючись з кантівською концепцією свободи, *Й. Шад* звертається до філософії свободи Фіхте. І. Канта *Й. Шад* критикує за протиставлення суб’єкта та об’єкта, бо, на його переконання, справжнім принципом логіки є тотожність

суб'єкта та об'єкта, всі логічні категорії є категоріями буття, а логіка – різновидом онтології, побудованої за “законом гармонії” між ідеальним та реальним.

У латинській праці “Природне право” Й. Шад виступає проти договірної теорії держави, вважаючи, що право диктується законами розуму, а не природою. Одне з головних місць у розмірковуваннях на цю тему посідають “первісні права людини” – на життя, на вільне висловлювання і дію, право на прагнення до краси і витонченості, на отримання зовнішньої пошани, космополітичне і релігійне право, право належати до громадянського суспільства. Держава повинна забезпечити ці права, серед них і спростування рабства, і свободу університетського викладання.

У 1815 р. починаються доноси на Й. Шада, 1816 р. за постановою Комітету міністрів Й. Шад був звільнений з посади, частина його робіт спалена, а сам він висланий із Російської імперії протягом доби за власний рахунок, але у супроводі поліції, до смерті 1834 р. викладав у Єні як приват-доцент. Проте після Й. Шада склалась філософська школа, що розробляла його ідеї – *А.І. Дудрович, Г. Хлопонін, А. Гевліч, С. Єсикорський*, продовжуючи та розглядаючи запропонований Й. Шадом “закон гармонії” у різних сферах.

У дусі шеллінгіанства викладав та писав свої праці професор класичної філології в Харківському університеті *Й. Х. Кронеберг*, який цікавився, насамперед, питаннями естетики. Погляди цього теоретика успадковують і продовжують ідеалістичну філософію. Почавши з публікацій із проблем естетики в “Українському журналі”, професор І. Кронеберг публікує збірники із проблем теорії мистецтв “Амалтея” (1825-1826) і “Мінерва” (1835). На його думку, творчість – це здібність “створювати вищий світ”, намагаючись досягти досконалості, художник створює “і свою природу, і своє людство”, виточене, за його думкою, на відміну від прекрасного, яке існує у природі, властиво тільки мистецтву, це своєрідне світло мистецтва.

Ф. Неслуховський у своїх споминах згадує І. Кронеберга як зразок інтелектуального споглядання й інтелектуальної обдарованості: «Кронеберг належав до того покоління, що виросло на ідеях XVIII ст. і сходило вже зі сцени. Це був розум позитивний, практичний, що полюбляв, аби слово і діло були разом – переважаюча риса, характерна для XVIII ст.».

І. Кронеберг одним з перших в Україні і в Російській імперії висуває питання естетики як самостійної сфери філософської науки, спираючись на досвід німецької естетики. Смак, за думкою І. Кронеберга, це «задоволення, викликане чимось витонченим», І. Кронеберг підтримує Лессінга і його критику класицистичної теорії смаку. Завдання нової естетики і нового художника романтизму – створювати дійсність, “і свою природу, і своє людство” за зразками досконалості.

Наслідування шеллінгівської концепції художника-деміурга, де художник належить до вищого світу і надихає матерію духовним началом, було поширено у харківській школі романтиків (*А. Мелетинський, П. Гулак-Артемовський, І. Срезневський, М. Костомаров*), подібні ідеї продовжені київською романтичною школою, *Кирило-Мефодіївським товариством* та *Т. Шевченком*. Шеллінгівські погляди були досить популярні у культурному середовищі того часу, зокрема, часте цитування Шеллінга зустрічається у докторській дисертації А. Метлинського, в інших його працях: «Призначення мистецтва – відтворити красу найбільш чистою, повною, світлою, як відблиск божественної досконалості. Художник не знаходить на землі такої краси..., він повинний прозрівати більш повні світлі і прекрасні ідеали, створювати художні твори дією фантазії»²⁰⁴.

Романтичні елементи як певна “філософічна романтика” наявні в працях у першого ректора Київського університету *М. Максимовича*, у видатних письменників *М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Куліша*, у філософуванні *П. Юркевича* та дослідженнях *О. Потебні*.

Уже в “Листі про філософію” (1833) *М. Максимовича* відновлюється проблематика серця, оскільки жива “мудрість розуму базується на любові”, тому філософія може бути в житті, в поезії, в творчості письменника.

Романтика також пов’язана з символічним розумінням народної творчості, висуванням національної проблематики, окресленням ролі художника як філософа, пророка, національного діяча.

М. Гоголь (1809-1852) здійснює одну з перших спроб осмислення цілісного образу України, де зустрілись «дві різнохарактерні стихії: європейська обережність і азіатська

²⁰⁴ Мелетинский А. Взгляд на историческое развитие теории прозы и поэзии. – Харьков, 1850. – С. 54.

безтурботність, простодушність і хитрощі, сильна діяльність і величезні лінощі та розслабленість, прагнення до розвитку і вдосконалення – і, водночас, бажання здаватись байдужим до всякого вдосконалення». Його творчість сповнена романтичних антитез, але стиль його мислення продовжує традиції української філософської думки, з її інтроспективністю, моральною проблематикою, роздумами над проблемами серця та душі, християнського благочестя та справедливості, місії письменника та громадянина. Як пише М. Гоголь: «Я помирився з літературною працею тільки тоді, коли відчув, що на цій ниві я можу також служити своїй країні... Мені здавалось, що більш потрібна нам усяка така людина, яка б, розуміючись дещо на душі і серці і, знаючи дещо взагалі, перейнялись справжнім бажанням мирити». Тому він «звернув свою увагу на те, щоб пізнати ті вічні закони, якими рухається людина і людство взагалі», закони краси людської душі – вносити у світ добро, красу, гармонію. Життя уявляється М. Гоголю як мандри до Вічного, але ці мандри йдуть шляхами життя через «господарство наших душ». У душі відданого християнина М. Гоголь бажає служити, насамперед, «Верховній Вічній Красі...» «Красі Небесній», закликає – «будьте не мертві, а живі душі, немає інших дверей, як ті, що їх вказав Ісус Христос». Творчість М. Гоголя була і є джерелом певної свідомості, коли вже не “національної”, то етнічної й, що найважливіше, “духовної”.

Проблема поєднання християнської духовності та романтичного бачення ідеї нації розробляється діячами Кирило-Мефодіївського братства: *Тараса Шевченка* (1814-1861), *Миколи Костомарова* (1817-1885), *Пантелеймона Куліша* (1819-1897).

Рисою творчості Т. Шевченка є екзистенційний персоналізм, увага до людської особистості – її цінність співвідноситься із цінностями природи, культури, історії. Емоції поєднуються з теоретичними настановами та майстерною поетикою вірша. Особистість з “раба незрячого” утворюється тоді, коли в ньому пробуджується Дух. Романтичний пейзаж тільки підкреслює людські настрої, історіософська концепція Т. Шевченка обертається навколо ідеї людської свободи та гідності (“Кавказ”, “До мертвих і живих...”, “Неофіти”). Як християнина його лякає, як “християни нищать себе взаємно”, “Господа зневажають”, безпосереднє релігійне чуття повинно бути засноване на постійному зверненні до постаті Христа

(христоцентричність Т. Шевченка, відмічена Д. Чижевським). Романтичний образ сліпця-кобзаря, “перебенді”, своєрідного українського Гомера має свідчити про пророчу місію поета, що виступає від імені цілого народу. Україна зображується в образі села та історичного минулого козацтва. Заради найменшого брата українця Т. Шевченко здіймає бунт проти соціального устрою та релігійної традиції, бо люди злістю та негідними вчинками «занапали Божий рай». Етична проблематика обертається навколо категорій “правда”, “слово”, “слава”. Головним зверненням філософічної музи Т. Шевченка є поетичне слово: «Возвеличу малих отих рабів німих! Я на сторожі коло них поставлю слово» (“Подражання XI псалму”).

М. Костомаров відомий, насамперед, як автор “Книги буття українського народу”, просякненого месіанськими слов’янофільськими та романтичними мотивами. Моральні закони повинні продовжувати релігійні закони. Український народ за свої страждання уявляється народом-месією, що стане основою нового відродження слов’янського світу, започаткує нову еру свободи та духовного відродження. Історіософська концепція “Книг” розглядає історію як шлях спасіння згідно з Божим задумом – віра в єдиного Бога та свобода кожного народу. Після появи Христа історія являє собою арену боротьби між справжніми християнами та силами зла, що перекручують та пристосовують під свої потреби вчення Боже. Реалізувати Божий задум судилося слов’янам. Україна має підняти братів своїх слов’ян на боротьбу за волю, коли не залишиться ні царів, ні панів, ні кріпаків, бо Україна має історичний досвід козацтва, що “чистоту християнську держало”.

Котрі приймають вчення Христа, «стали братами, між собою..., просвіщенними світом правди», людська свобода не існує «без Христової віри». Ідея української нації поєднується з есхатологічними та національно-визвольними мотивами романтично-християнського забарвлення: «істий українець...повинний любити та пам’ятати одного Бога – Ісуса Христа».

П. Куліш проходить еволюцію від романтизму до позитивізму і схиляється перед місією науки. П.Куліш звертається до романтичних мотивів подвійності світу і людини, розуму і серця, втечі до «первісної дикості і суворості

душі», до хуторянства, національного “воскресіння” України. З цього приводу Д. Чижевський характеризує світогляд П. Куліша як “україноцентричний”, де з погляду інтересів України оцінюються усі події світу. Хутір України протиставляється “міщанству” Європи, він наслідує євангельську простоту та не зіпсованість цивілізацією природної людини і відповідає внутрішній “мові серця”, а не зовнішній “мові розуму”.

П. Куліш з романтичною провокативністю звертається до городян: «Оставайте собі при своїй городянській філософії, а нам дозвольте селянську філософію проповідувати, взявши її прямисінько із ...Євангелія». Творчість П. Куліша відзначалась часто недоречною публіцистичністю.

Одним з найвидатніших українських філософів, представників київської школи був *Памфіл Юркевич* (1827-1874). Коли 1861 р. у Московському університеті було відкрито кафедру філософії, П.Юркевич виявився в Російській імперії єдиною людиною достатньо філософськи підготовленою, щоб посісти університетську кафедру. В його житті розрізняють київський (1851-1861) та московський періоди (1861-1874). Головні з його праць “Ідея”, “Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з вченням Слова Божого”, “З наук про людський дух” (як відгук на “Антропологічний принцип в філософії” М.Г.Чернишевського), які повертають проблематику серця та християнського ідеалу до філософії.

О. О. Потебня (1835-1891) і його школа розробляють проблему взаємозв'язку мовлення і мислення та слова як єдності суб'єктивності й об'єктивності. Це ідеї впливу мови на людську діяльність, розгляд міфу як особливого слова, необхідного на певному етапові архаїчного розвитку культури, розгляд мови як діяльності й інструменту пізнання.

Проблемне поле української філософії кінця ХІХ - початку ХХ ст. часто пов'язується з українською національною ідеєю та позитивістською ідеєю прогресу (поступу).

М. Драгоманов (1841-1895) розглядає історію людства з позиції прогресу. Спростовуючи теорію протиставлення націоналізму та космополітизму як несумісних, він обстоює ідею національності як будівельного матеріалу усього людства. Для повернення України на світову арену М. Драгоманов вважає за потрібне використання усіх рухів демократичного спрямування для визволення України, піднесення національної самосвідомості «наших власних земляків» та європейської

освіченості. Він стає популярним автором-видавцем першого модерного українського політичного журналу “Громада” (1870-1880). Вищою цінністю для М. Драгоманова завжди залишається людина, головним етичним критерієм є принцип справедливості, а прогрес пов’язаний з вищим рівнем соціальної справедливості та утвердженням ідеї невід’ємних прав людини. Ідеал асоціації гармонійно розвинених особистостей містить елементи утопізму та анархізму.

І. Франко (1856-1916) також одним з головних елементів соціальної історії вважає поступ, що пов’язується з духовним началом (поема “Мойсей”). Свою енциклопедичну обдарованість та інтелект він спрямовує на національне відродження українства, бо часто інтернаціональні ідеали – лише засіб для покриття свого духовного «відчуження від рідної нації». Перед національною інтелігенцією І. Франко ставить завдання: – витворити з етнічної маси українську націю – «суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного та політичного життя».

У філософській позиції І. Франко примикає до позитивізму, але його етичні та естетичні концепції (наприклад, “Із секретів поетичної творчості”) значно збагачують цю позицію. Поступ людства І. Франко пов’язує, насамперед, із зростанням людської вільної діяльності, спрямованої на розширення меж можливого (“Поza межами можливого”). Він критикує марксистське трактування історії і звертає увагу на суб’єктивний чинник в історії. Кожний повинний докладати зусиль до реалізації ідеалу – «ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уявляти собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього» (“Поza межами можливого”). Поет, політичний діяч лише пробуджував нації, оживлюючи сфери несвідомого своєю фантазією він дає можливість реалізуватись важливим для всіх духовним ідеям (філософські поеми “Ex nihilo”, “Смерть Каїна”, “Іван Вишенський”, “Похорон”).

4.5. Філософська думка України ХХ ст. (з 1920 р.)

До 90-х р. Україна перебувала у складі СРСР, частина українських земель входила до складу Польщі, Румунії, Чехії (до 40-х р.). Філософія цього періоду обмежувалась одним філософським вченням – діалектичним та історичним

матеріалізмом. При цьому вона перетворювалась на ідеологію в гіршому значенні цього слова, що обмежує навіть марксизм.

Загалом у радянській українській філософії виділяють п'ять періодів:

- 1917-1922 рр. – відносну свободу висловлювань змінює пролетарська диктатура, всі немарксистські філософи або арештовані, або вислані з території СРСР;

- 1922-1930 рр. – дискусія між “механістами” (чистий матеріалізм) та “ідеалістами” (школа О. М. Деборина), “механістами” та “діалектиками” в Україні; Літературна дискусія 1925-1928 рр. про шляхи національного розвитку; науково-філософська творчість **В. Вернадського**, обґрунтування концепції ноосфери, розуму як планетарного явища;

- 1931-1946 рр. – обидві філософські школи засудженні, філософи обмежуються лише коментарями академічних видань, виходить праця **Й. Сталіна** “Про діалектичний та історичний матеріалізм”;

- 1947-1960-ті рр. – дискусії щодо класиків марксизму, введення природничої тематики;

- 1960-1980-ті рр. – поширення соціологічної та природничої тематики, діяльність **П. Конніна** (1962-1968 рр. – директор Інституту філософії АН України) та київської школи “логіки наукового пізнання”; поширення історико-філософських досліджень.

Але навіть у 20-30-х рр. існують спроби самостійної соціально-філософської думки. Особливо щодо цього показова літературна дискусія 1925-1928 рр., яка охопила значно більший обсяг проблем, ніж просто літературні. Одна з центральних постатей цієї дискусії – **М. Хвильовий**. Історія вбачається М. Хвильовому як ряд циклів, у цьому він наслідує О. Шпенглера та інших морфологів культур. М. Хвильовий виділяє чотири епохи (етапи) в історії. Перший (патріархальний) відповідає азіатському історичному розвитку, другий (феодальний) та третій (буржуазний) – європейському. Настав час четвертого, пролетарського, етапу, – це час пролетарської культури та нового «азіатського ренесансу», Україна повинна стати центральною країною цього нового етапу, – це епоха «великих горожанських сутичок» та «східних конкістадорів», новим субстратом цієї культури має стати нова українська інтелігенція. Між Росією та Європою М. Хвильовий обирає «психологічну Європу», фаустівську

культуру безперервного вдосконалення та майстерності, європейський ідеал громадської людини замість «пасивно-страждальної» російської культури-посередниці. Але започаткована полеміка поступово перетворилась на процес політичних звинувачень М. Хвильового та його послідовників, що завершується політичними репресіями та змушеним самогубством М. Хвильового.

Значні досягнення мала позитивістська та постпозитивістська *львівсько-варшавська школа*, що була заснована наприкінці ХІХ ст. і проіснувала до 40-х р. Після Другої світової війни та утвердження у Польщі марксизму як офіційної філософії школа поступово припинила своє існування. Школа була заснована у Львові *К. Твардовським* та мала львівський період (до 1918 р.) та львівсько-варшавський період (до 1939 р.) свого існування. Школа опікувалась переважно проблемами філософії та логіки, логічними проблемами займались *К. Айдукевич*, *Т. Котарбинський*, *С. Лесневський*, *Я. Лукашевич*, *А. Тарський*, проблемами історії філософії – *К. Твардовський*, *В. Татаркевич*. Філософія у позитивістському дусі розумілась як точне наукове знання. К. Айдукевич та Т. Котарбинський розробляють філософію науки та філософію мови, що було наближено до проблематики віденського гуртка та аналітичної філософії. Для представників львівсько-варшавської школи характерні широкі світоглядні орієнтири, бо, на думку К. Твардовського, філософія повинна працювати з різними джерелами знання для створення дійсно чогось оригінального, але будь-яке нове твердження має інтерсуб'єктивно перевірятися.

К. Айдукевич розробляє першу категоріальну граматику, що заснована на дотриманні жорстких категоріальних принципів. Перебуваючи на позиції радикального конвенціоналізму, К. Айдукевич продовжує традиції А. Пуанкаре – не тільки принципи природничих наук, засновані на конвенції (домовленості), але й пропозиції спостерігача також. Значення виразів диктують правила прийняття висловлювань, коли виникає конфлікт між висловлюванням та спостереженням, то його можна усунути шляхом зміни понятійного апарату, як методолог науки він розробляє прагматичну методологію. *Т. Котарбинський* відстоював позицію онтологічного реїзму – існують тільки індивідуальні речі і лише вони, тіла є матеріальними та існують тільки вони

(пансоматизм), не існує абстрактних об'єктів – властивостей, відношень тощо (фізікалізм). *С. Лесневський* вивчає переважно проблеми логіки, стосовно філософії логіки у нього існує антиконвенціоналістський підхід – можна домовлятися щодо слів, але об'єктивні відношення залишаються такими, якими вони є, він притримується позиції інтуїтивного формалізму – інтуїцію не можливо цілковито виключити, логіка є формальним репрезентантом цієї інтуїції. Філософські погляди представників цієї школи досить строкаті, хоча стосуються здебільшого філософії логіки та філософії наукової мови.

Філософія української національної ідеї у ХХ ст. розроблялась переважно в діаспорі.

Представник радикальної позиції в обстоюванні національної ідеї *Д. Донцов* (1883-1973) – теоретик інтегрального націоналізму, що контамінує ідеї А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Й. Фіхте, Г. Зіммеля та українську історію для обґрунтування власної політичної філософії. Нація виступає як ірраціональна, вища сила, що сполучає інтелекти еліти та народний на основі однієї волі – ствердження нації (волюнтаристська концепція). У своїй праці “Націоналізм” (1926) мету нації *Д. Донцов* вбачає у незалежності та повному сепаратизмі, засобом її здобуття є боротьба та національна революція, а завершення цього процесу пов'язано з появою нової надлюдини – “людини нового духу”, яка здатна реалізувати поставлену мету.

Головні принципи *Д. Донцова*, що мають розкрити поняття інтегрального націоналізму:

1) волюнтаристичний – вимога «зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експансії»;

2) соціальна активність – «устремління до боротьби та свідомість її кінцевості»;

3) нова мораль сильних, що протистоїть «провінційній» та «міщанській» моралі й стверджує примат нації над індивідуальним;

4) нетолерантність та фанатизм – біологізаторська концепція – «історія не знає рівності, як і природа, там є здібні та нездібні»;

5) панування «влади меншості», еліти як найважливішого чинника історії, що реалізує «інстинкт панування через насильство»;

6) національна ідея повинна бути «всеохоплюючою», як абсолютний догмат;

7) «боротьба за існування є законом життя», а «всесвітньої правди нема» (соціал-дарвінізм).

Історіософська концепція видатного історика, соціолога, політика і публіциста **В. Липинського** (1882-1931) наближена до позиції Д. Донцова, але без його радикалізму, з позиції консервативної поміркованості (таку саму позицію обстоювали **С. Томашівський** (1875-1930), **І. Лисяк-Рудницький** (1919-1984)). В. Липинський видокремлює три типи державного устрою – класократію (до одного класу належать усі, що виконують спільну суспільну функцію), демократію та охлократію. Взірцем класократії для В. Липинського є Англія. Класократія для В. Липинського – політика “золотої середини”, рівновага між класами, силами консерватизму та поступу, конструктивної опозиції та стабільної державної влади. Недоліком демократії, на думку В. Липинського, є демократичний індивідуалізм та використання інструментів державної влади в приватних інтересах невеликих соціальних груп. Охлократія, вважав В. Липинський, відзначається цілковитим тоталітаризмом (революційні диктатури, цезаритично-бонапартиські та бюрократичні режими з військовою організацією), це панування над аморфною, пасивною юрбою диктатора чи монарха самодержавця. Владі мілітарній, економічній та інтелектуальній відповідають три головні соціальні групи будь-якого суспільства – войовники (військові), прокурори (фінансисти) та інтелігенти. Для української нації необхідна самостійна держава, яка мусить бути вибореною самими українцями, концепція нації ототожнюється з громадянством країни, а не етнічним розумінням нації – «дійсним українцем є всякий, хто живе на землі України і хто працює заради неї» (так званий територіальний патріотизм). Загалом В. Липинський притримується консервативної та монархічної позиції, монарх повинний стати новим об'єднувальним центром нації, але функції монарха-гетьмана мають бути обмежені, як в Англії, він має виконувати репрезентативну функцію національного єднання.

Українська філософія ХХ ст. до 90-х років демонструє або заідеологізованість, обернення навколо офіційної марксистської проблематики, або звернення до природничих, науково-філософських проблем.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Асмус В.Ф.* Античная философия. – М., 1976.
2. *Богомолов А.С.* Античная философия. – М., 1985.
3. *Горський В. С.* Історія української філософії. – К., 1996.
4. *Єфремов С. О.* Історія українського письменства. – К., 1995.
5. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. – М., 1984.
6. Краткая история философии. – М., 1997.
7. *Кун Т.* Структура научных революций. – М., 1977.
8. *Мареев С., Мареева Е.* История философии. – М., 2003.
9. *Мелетинский А.* Взгляд на историческое развитие теории прозы и поэзии. – Харьков, 1850.
10. *Нестеренко В.* Вступ до філософії: онтологія людини. – К., 1995.
11. *Огородник І. В., Русин М. Ю.* Українська філософія в іменах. – К., 1997.
12. *Хюбшер А.* Мыслители нашего времени (62 портрета). – М., 1994.
13. *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. – М., 1981.
14. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.
15. *Conscise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers (London, 1975)*
16. *Lacey A.R.* Modern Philosophy. An Introduction. – Boston, London and Henley: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1982.
17. *Stumpf S.E.* Socrates to Sartre. A History of Philosophy. N.Y., 1988.

Навчальне видання

Зарудний Євген Олександрович

Філософія

Навчальний посібник

Продюсер видавничого проекту: С.М. Смоленський
Науковий редактор: С.М. Смоленський

Редактор: *Білокурський Сергій Петрович*
Коректор: *Наследова Тетяна Анатоліївна*
Комп'ютерна верстка: *Петриченко Валентин Володимирович*
Дизайн обкладинки: *Сидоренко Марія Олексіївна*

Підписано до друку 10.12. 2005 р.
Формат 84x108/32.Папір офсетний.
Друк офсетний Гарнітура Тип Newton.
Умов. друк. арк. 10,5. Обл.- вид. ар. — 12,5
Наклад 1000 пр.
Замовлення №

Видавництво “Кондор”
Свідоцтво ДК №1157 від 17.12.2002 р.
03057, м.Київ, пров.Польовий,6,
тел./факс: (044) 456-60-82, 241-83-47.