

ВИДАННЯ
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМ. СВ. КЛЕМЕНТА ПАПИ

EDITIONES
UNIVERSITATIS CATHOLICAE UCRAINORUM
S. CLEMENTIS PPAE

Праці філософічно-гуманістичного Факультету
Том. X — XI Vol.

о. проф. д-р Микола Конрад

НАРИС ІСТОРІЇ СТАРОДАВНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ

Prof. Dr. Nicolaus Konrad

HISTORIAE PHILOSOPHIAE ANTIQUAE BREVIS CONSPECTUS

*Друге видання опрацював проф. д-р Петро Ісаїв
Editionem secundam paravit Prof. Dr. Petrus Isajiw*

Рим — 1974 — Romae

ВИДАННЯ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМ. СВ. КЛИМЕНТА ПАПИ

EDITIONES UNIVERSITATIS CATHOLICAE UCRAINORUM
S. CLEMENTIS PPAE

Documenta

1. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andrea Šeptyckyj, vol. I. Romae 1964, p. xxiv+350. \$ 10.
2. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. II, Romae 1965, p. xx+360. \$ 10.
3. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. III. Romae 1966, p. xvi+400. \$ 10.
4. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. IV. Romae 1967, p. xix+380. \$ 10.
5. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. V. Romae 1968, p. xx+434, \$ 10.
6. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. VI, Romae 1968, p. xvi+434, \$ 10.
7. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. VII. Romae 1969, p. xvi+338. \$ 10.
8. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. VIII. Romae 1970, p. xv+284. \$ 10.
9. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. IX-X, Romae 1971, p. xx+1000. \$ 20.
10. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. XI. Romae 1974, p. viii+648. \$ 20.
11. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. XII. Romae 1974, p. viii+648. \$ 20.
12. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA, collegit Dr. Alexander Baran, vol. XIII. Romae 1973, p. xii+281. \$ 10.

Opera

1. WASYL LENCYK, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I*, Romae-New York 1965, p. xiii+148. \$ 5.
2. О. д-р Ісидор НАГАЄВСЬКИЙ, *Історія Римських Вселенських Архисреїв*, частина I. (*Historia Romanorum Catholicorum Pontificum, pars I*). Мюнхен 1964, стор. 363, \$ 8.
3. Проф. МИКОЛА ЧУВАТИЙ, *Історія християнства на Русі-Україні*, I том. (*De historia christianitatis in antiqua Ruś-Ucraina, vol. I*). Рим-Нью Йорк 1965, стор. xi+816. \$ 15.

NARYS ISTORII STARODAVN'OII FILOSOFII;
DALEKYI I BLYZ'KYI SKHID, HRETSIIA, RYM
do VI stol. po Khrysti

by

Mykola Konrad

Rome-Philadelphia 1973

Ukrainian Catholic University Press

Library of Congress--U.S.A. Catalog Card Number: 73-79070

ВИДАННЯ
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМ. СВ. КЛЕМЕНТА ПАПИ

EDITIONES
UNIVERSITATIS CATHOLICAE UCRAINORUM
S. CLEMENTIS PPAE

Праці філософічно-гуманістичного Факультету
Том. X – XI Vol.

о. проф. д-р Микола Конрад

НАРИС ІСТОРІЇ СТАРОДАВНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ

Prof. Dr. Nicolaus Konrad

HISTORIAE PHILOSOPHIAE ANTIQUAE BREVIS CONSPECTUS

*Друге видання опрацював проф. д-р Петро Ісаїв
Editionem secundam paravit Prof. Dr. Petrus Isajiw*

diasporiana.org.ua

Рим – 1974 – Romae

Д-р Микола Конрад

НАРИС ІСТОРІЇ СТАРОДАВНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ

Рим — 1974 — Romaе

ВВЕДЕННЯ

В українській філософичній літературі 20-го століття появилось багато праць і статей (проф. д-ра. Стеф. Балея, д-ра Івана Раковського, д-ра. Якіма Яреми, д-ра Мик. Чайковського і ін.) з поодиноких ділянок філософії, як логіки, психології, соціології і інших. Одначе ніхто не брався за написання історії філософії. Коли о.д-р. Микола Конрад став професором філософії на Богословській Академії у Львові, я як тодішній Ректор, предложив йому написання історії старинної філософії, яку він саме викладав. І дійсно вона вийшла друком в 1934 і 1935 роках. Історію середньовічної філософії приготував я, і коли рукопис грубого тому був уже викінчений, почались передвоєнні і воєнні часи і годі було приступити до його друку. Чи він де зберігся — не знати. Новітню філософію мав написати о.д-р. Гавриїл Костельник.

Тому що і нині відчувається в нашій літературі великий брак історії філософії, а «Історія» бл.п. о.д-ра Миколи Конрада, що внав від большевицької кулі 27.6.1941, коли йшов до хворого з Найсв. Тайнами, була вичерпана і знищена, Український Католицький Університет мусів подумати над тим, щоби таки «Історія» філософії була написана. Задля того я поручив проф. д-рові Петрові Ісаїву, нині вже також покійному (†23.2.1973), прилагодити друге видання «Історії» о.проф. д-ра Миколи Конрада і доповнити її новою літературою та узгляднити нові поправки в поглядах та їх критиці. Слава Богу, після великих трудів, праявляється оця «Історія Стародавньої Філософії» в Працях Українського Католицького Університету. За нею появляться дальші томи середньовічної і новітньої філософії.

Рим, 1.X.1973

✠ Й О С И Ф
Верх. Архиепископ і Кард.

ВСТУП

1. Поняття філософії

Людський розум прямує до пізнання правди. Він не вдоволяється дослідом самих явищ, але рветься збагнути цілість життя-буття з його причинами. В своїй цікавості не затримується він на пізнанні безпосередніх причин, а намагається відкрити найдальші, остаточні, найглибші рації явищ буття й життя, щоб таким способом могли виробити собі найзагальніший і синтетичний погляд на світ.

Науку, що природним світлом розуму досліджує найглибші, остаточні причини (рації) явищ буття й життя, називаємо філософією.

Вона є синтезою й вінцем людського знання, набутого природними силами нашого розуму.

2. Значення назви філософії

Слово « філософія » впродовж віків змінювало своє значення, свій зміст і обсяг, залежно від розвитку тієї науки й поступу її дослідів. Ще й досі люди користуються тим словом у різних значеннях. З'ясуємо чотири найбільш поширені значення слова « філософія ».

а) « Філософія є грецьким словом і означає любов до мудрости (φίλω = люблю, σοφία = мудрість). В цьому розумінні мабуть перший ужив того вислову Пітагор (VI ст. до Христа), бо думав, що сама мудрість є божеською властивістю, а для людей доступна тільки любов до мудрости. Це й є первісне значення філософії.

б) Однак згодом греки почали звати філософією всяке знання і те слово стало однозначним з теперішнім словом « наука ». В тому значенні користувався ним також Платон. Приблизно в такому розумінні називають сьогодні філософічний факультет в універси-

татах, в склад якого входить цілий ряд наук, як наука різних мов, історія, археологія, математика, природничі та фізичні науки, мистецтво й філософічні науки в точному значенні того слова, як логіка, психологія й інші.

в) В подібному значенні, як Платон, користувався тим словом і Арістотель — на означення всякого найзагальнішого знання, однак він виділив з неї спеціальну науку про перші причини (засади) буття і назвав її першою філософією (πρώτη φιλοσοφία). Цю науку назвали в пізніший час «метафізикою» тому, що видавець творів Арістотеля Андронік, з острова Родос, в I ст. до Христа, помістив її після творів з ділянки фізики й назвав її: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Як бачимо, метафізика, термін спершу цілком технічний, став з того часу означати науку про перші причини буття. Філософія як метафізика — це третє її значення.

г) В час розцвіту філософії в третьому значенні, а саме метафізики, розвинулися різні її методи й напрямки, які вимагали, щоб до метафізичних дослідів втягнути ще й інші споріднені науки, як допоміжні для метафізики. Тим способом оформилося 4-те значення філософії, що є вужче від другого, а ширше від третього значення.

В четвертому значенні філософія охоплює, крім метафізики, логіку, теорію пізнання, психологію, космологію, етику, естетику, а крім того так зв. філософію окремих наук, як філософію релігії, права, суспільних наук, математики й т. ін. (Кожна наука має свою філософію). Філософії окремих наук є неначе тими вогнищами, що сполучають висліди дослідів в тих ділянках із метафізикою та дають спроможу виробити собі загальний погляд на світ, спертий на дослідах окремих наук. Якраз філософія в четвертому значенні — це наука, яка дає загальний погляд на світ, тобто світогляд, спертий на вислідах усіх наук. Щоб висловити четверте значення в протилежність до другого, кажемо часто точна або стисла філософія.

У цьому саме значенні будемо й ми користуватися терміном «філософія» у своїй праці.

3. Обсяг філософії

Філософія не відразу охопила цілий свій обсяг. Вона розвивалася ступнево і впродовж віків помалу втягала в свій круг різні ділянки питань, а опісля поширювала свої досліди відповідно до кожночасної потреби, зацікавлення й оцінки вартости предмету.

Був час, коли тільки природа була головним предметом філософії, бо тоді вчені не звертали більшої уваги на ніякі інші явища поза природничими. Були й такі часи, коли головним предметом філософічних дослідів були Бог, душа, моральні питання, бо тільки такі студії уважали за найвартісніші для людства. Предмет філософії змінювався також враз з поглядами на природу пізнання. Тоді висувалася на перше місце психологія, як основна наука для всякого пізнання. А коли почали брати під сумнів предметність нашого пізнання реальних речей, тоді філософія перейшла від досліду дійсного світу до самих тільки його феноменів, а врешті навіть до самих людських думок про світ.

Історія філософії подає, що був час, коли деякі вчені виключали психологію з філософії і переносили її до експериментальних наук (з часу розвитку експериментальної психології); інші виключали логіку, бо уважали її за підготовчу науку до філософії, або зачисляли її до математики (з часу розвитку математичної логіки або т. зв. логістики); треті йшли на поступки й частково зачисляли логіку та психологію до філософії в 4-тому значенні, а частково ні.

Були спроби викинути з філософічних наук саму метафізику. В 90-тих роках минулого століття виступили проти метафізики деякі вчені і закидали їй, що вона не є властивою наукою, а тільки своєрідним комбінуванням, бо досліджує проблеми, про які нічого певного не можна сказати і її дослідів не можна сперти на експериментах. З того приводу постала в науці велика суперечка, а в Німеччині появилася навіть спеціальний гурток учених, які поставили собі за завдання обороняти метафізику. Устійнено, що метафізика таки потрібна, бо треба всі роди буття упорядкувати, скваліфікувати, укласти у відповідні групи й типи, а також збагнути їх перші причини. Це не входить в обсяг ніякої спеціальної науки. Якраз тут поле для метафізики й тут її завдання.

Властиво головними предметами філософічних дослідів є природа й сама людина. Хоч людина своєю істотою також належить до природи, то в ній помічуємо крім фізичних ще й такі явища, яких нема ніде в природі поза нею; це інтелектуальні і моральні явища. Тому вже стародавні греки ділили філософію на фізику, логіку й етику. Під фізикою розуміли вони науку про буття; під логікою — науку про пізнання, а під етикою — науку про моральні вартості. Це три великі комплекси наук, які гуртували коло себе інші подрібні науки. До фізики або природи філософії причислювали: метафізику, що досліджує найвищі причини буття як такого; космологію, тобто науку про

найвищі засади матеріального світу; психологію, що її предметом є найвищі причини явищ духового життя взагалі і теодицею, що займається дослідом першої причини всіх явищ життя-буття.

До логіки або раціональної філософії належали: теорія пізнання (властива логіка) або наука про механізм пізнання, і критика, що досліджує вартість пізнання.

Етика або моральна філософія займалася не тільки моральними вартостями в точнішому значенні того слова, але й політичними та естетичними питаннями.

Хоч розбудова філософії поширилася на дальші спеціальні науки, то проте характеристичною прикметою філософічної освіти є — мати загальний погляд на буття, пізнання (правду) і хотіння (добро).

«Дві речі — сказав Кант — викликають моє здивування: зоряне небо наді мною і голос сумління в мені». Ось дійсно найважливіші проблеми світу й життя, що є віссю, довкола якої кружляє людська думка. До розв'язки тих питань різними дорогами прямувала філософія. Викрити ті дороги, звести їх разом, вказати на їх взаємний зв'язок і оцінити їх — це завдання і предмет історії філософії.

4. Історія філософії

Св. Тома з Аквіну написав у своїх коментарях¹, що найважливіше завдання філософічних студій — пізнати правдиву розв'язку основних питань щодо світу й життя. До цієї розв'язки якраз змагає систематична наука філософії.

Однак сам Ангельський Доктор відмітив², що треба пізнати думки, суди й розв'язки проблем інших умів, щоб оминати помилки, які вони вчинили. Це значить, що для повного знання філософії необхідна її історія.

Історія філософії — це наука про постання, зміст і розвиток філософічних систем (філософічної думки) та їх зв'язок між собою.

¹ Comm. in 1 de coelo, lect. 22: Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.

² In Aristotelem I, 1 de anima c. 2, lect. 2: Ad sciendum veritatem multum valeant rationes contrariarum opinionum.

Історію філософії називаємо наукою, бо вона систематично обговорює свій предмет і в усьому дошукується причини. Філософічні системи, або філософічна думка — це її предмет. Його можна досліджувати під різними поглядами й у тому якраз суть метод історії філософії³. Вони бувають різні: біографічна метода кладе головний натиск на життя філософів; доксографічна — бере до уваги головню їх системи; монографічна — з'ясовує постання і розвиток якогось одного філософічного погляду; прагматична — досліджує закони, за якими відбувається розвиток філософічної думки в історії культури, у всіх народів світу.

Наша метода доксографічна, бо вона досліджує постання, зміст, розвиток і зв'язок філософічних систем, а не передає повних біографій філософів; вона містить тільки ті біографічні відомості, які необхідні, щоб пізнати наукову діяльність філософів.

З'ясовуючи окремі системи, треба зважати, моб вірно зобразити їх зміст і схоплювати головню те, що в них характеристичне й сутне.

Не слід бажати, щоб історія філософії обговорювала всі системи, а вистачить, щоб вона передавала тільки головніші, тобто такі, що відзначаються якоюсь оригінальною новиною або, що мали вплив на постання інших систем та пояснюють їх зв'язок між собою.

Від історії філософії треба виразно відрізнати філософію історії, що є окремою наукою про практичні філософічні правди, пізнані на основі історичних подій людського життя.

5. Мета історії філософії та користь із неї

Ближча мета історії філософії — пізнати зусилля людського розуму в розв'язці філософічних питань, а дальша — знати правду та вистерігатися помилок⁴.

Історія філософії повчає, як важко розумові пізнати правду й як легко можна робити помилки, так що навіть найсвітліші і

³ Klímke, Institutiones hist. phil. II. Romae 1923, I, ст. 4: Objectum formale seu respectus, sub quo objectum materiale a historia philosophiae consideratur, determinatur metodo, qua hist. phil. utitur.

⁴ S. Thomas, De anima I, 1, с. 2: Hoc quidem ad duo erit utile: primo, quia illud, quod bene dictum est, ab eis (philosophis) accipiemus in adjutorium nostrum: secundo, quia illud, quod male enuntiatum est, cavebimus.

найвизначніші уми, залишені своїм силам, помилялися. Це принижує й усуває нашу гордість, виявляє слабкість нашого індивідуального розуму й наказує оглядатися на загально-людську традицію та на Боже Об'явлення, що своїм небесним світлом береже нас від заблудження на безмежному океані пізнання.

6. Поділ історії філософії

Історію філософії ділимо на дві великі епохи або ери: до Христа, або стародавню, і після Христа, або християнську. Цей поділ прийнявся не тільки в історії філософії, але взагалі у всесвітній історії людства. Християнство своїми правдами й засадами вельми вплинуло на зміну передхристиянської культури взагалі, а особливо на розвиток філософічної думки. Хоч перелім між обома епохами не завершився відразу, а стародавня філософія і християнська співіснували побіч себе до шостого століття після Христа, то проте з появою християнства, в патристичні часи, вже розпочалася доба постановня християнської філософії.

7. Література

З літератури, що містить опрацювання загальної історії філософії в цілості від другої половини XIX століття, заслуговують на увагу:

Chr. W. Sigwart, *Geschichte d. Philosophie*. Stutgard 1854, 3 томи. — *Joh. Ed. Erdmann*, *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie*. Berlin 1866, 2 томи, і 4 вид. Berlin 1896. — *Alb. Stoeckl*, *Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie*. Mainz 1870, 3 вид. Mainz 1889. — *Stoeckl-Weingärtner*, *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie*. Mainz 1919⁵, 3 вид. — *Paul Haffner*, *Grundlinien d. Gesch. d. Phil.* Mainz 1881-1884. — *Paul Deussen*, *Allgemeine Gesch. d. Phil. mit besond. Berücksichtigung der Religionen*. Leipzig 1894. — *O. Willmann*, *Geschichte des Idealismus*.

⁵ Польський переклад: *Кс. Fr. Kwiatkowski*, *Historja filozofji w zarysie*. Kraków 1930, вид. 3

Braunschweig 1907, 3 томи, 2 вид. — *Hinneberg*, Allgemeine Geschichte d. Phil. in Die Kultur in Gegenwart, Teil I, Abt. V. Berlin und Leipzig 1909, 2 вид. 1913, 3 вид. 1923. — *A. Ruge*, Die Philosophie der Gegenwart. Heidelberg. Виходила як бібліографія щороку від 1910 і містила всі філософичні новості від 1908 р. *R. Eucken*, Die Lebensanschauungen grosser Denker. Berlin 1922⁶. 2 томи. — *E. V. Aster*, Grosse Denker. Leipzig, 1911, 2 томи. — *Т о й с а м*, Geschichte der antiken Philosophie. Berlin 1920. — *L. Stein*, Geschichte der Philosophie. Philosophie bis Platon. Phil. Reihe. Monachium 1920. — *K. Joël*, Geschichte der antiken Philosophie. Bd. I. Tübingen 1921. — *H. Meyer*, Geschichte der alten Philosophie. München 1925. — *Th. Hopfner*, Orient. u. griechische Philosophie. Leipzig 1925. — *Franz Sawicki*, Lebensanschauungen alter und neuer Denker. Paderborn 1926. — *W. Windelband*, Lehrbuch der Geschichte d. Philosophie. Paderborn 1925⁷, 11 вид. Tübingen 1928, 12. вид. — *Friedrich Ueberweg*, Grundriss d. Gesch. d. Phil. Berlin 1923-1928, 5 томів, 12 вид. (Містить найновішу бібліографію). *Karl Vorländer*, Geschichte der Phil. Paderborn 1927. 3 томи, 7 вид.

Victor Cousin, Histoire générale de la philosophie. Paris 1884. 12 вид. (по-польськи переклав з 5 вид. *M. Gliszczynski* 1886). *Alfr. Fouillée*, Histoire de la philos. Paris 1882, 3 вид. — *J. Janet et Gabriel Séailles*, Histoire de la phil. Le problems et les écoles. Paris 1887, 12 вид. 1921⁸). — *Elie Blanc*, Histoire de la philos. particulièrement de la philos. contemporaine. Lyon-Paris 1896, 3 томи. — *H. Dagneaux*, Histoire de la philosophie. Paris 1901, 2 вид. — *Alfr. Weber*, Histoire de la phil. européenne. Paris 1897, 6 вид. — *D. Barbedette*, Histoire de la phil. Paris 1927, 3 вид. — *E. Brehier*, Hist. de la phil. Paris 1927.

J. Haven, A history of ancient and modern philosophy. London 1876. — *Aston Leih*, History of the philos. London 1880. — *Asa Mahan*, A critical history of phil. New-York 1884. — *W. Turner*, History of phil. London 1903.

⁶ Польський переклад: Wielcy myśliciele i ich pogląd na świat, tłum. A. Zieliński, Lwów-Poznań 1925.

⁷ У нас є переклад Миколи Залізняка, „Історія нової філософії“. Київ 1913. Є теж російський переклад т. III.: Історія древней философии. Перев. под ред. А. И. Введенского. Спб. 1893.

⁸ Польський переклад: Historja filozofji. Przełoż. E. Rudkowska, Poznań 1926. Теж переклад твору того ж автора (П. Жанета): Zarys etyki w rozwoju historycznym. Poznań 1926.

R. Bobba, Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri. Lecce 1874, 4 томи. — A. Conti, Storia della fil. Firenze 1882, 3 вид. 2 томи. — Carlo Cantoni, Storia della fil. Milano 1887. — G. Fredici, Breve corso di storia della filos. Firenze 1911, 2 вид. — G. de Ruggerio, Storia della filosofia. Parte I-a: La filosofia greca. Vol. 1., 2. Bari 1918. 2-a ediz. ampliata Barri 1921. — A. Tilgher, Filosofi antichi. Todi 1921.

Stateczny O. Fr. M., Compendium historiae philosophiae. Romae 1898. — R. Marcone, O. S. B., Historia Philos. Romae 1914. — Fr. Klimke, Institutiones hist. phil. Romae 1923, 2 томи зі синоптичними таблицями. — P. Geny, S. J., Brevis conspectus hist. phil. Romae 1928, 3 вид. — J. Kachnik, Historia phil. Romae 1909. 2 вид. — A. Raciborski, Podręcznik do historii filozofji, zes. I (до XVII ст. включно), Warszawa 1901. — Ks. Jan Bączek, Zarys historii filozofji. Warszawa 1909. — Wł. M. Kozłowski, Historia filozofji starożytnej. Kraków 1901. — Той сам, Historia filozofji. Warszawa 1909. — W. Dzieduszycki, Historia filozofji: T. I. Filozofja starożytna. Brody-Lwów 1914. — Ks. W. F. Potempa, Historia filozofji. T. I. Cz. I. Filozofja starożytna (Wschód i Grecja do Platona). Włocławek 1926. — Praca zbiorowa. Zarys historii filozofji. II. t. 1929. — Ks. Wł. Gąsiorowski, Historia filoz. Sandomierz 1928. — Wł. Tatarkiewicz, Historia filoz. Lwów 1931, 2 т.; 2 вид. Lwów 1933. — Kratochwil Jos., Meditace veků. Praha 1921-1932; 4 томи. — Н. Страховъ, Очеркъ исторіи философіи. „Вера і Разумъ“, чч. 1-23, 1892. — В. Вунделъбандъ, Исторія древней философіи. Перев. съ нем. подъ ред. А. И. Введенскаго. Спб. 1893. — Фр. Кирхнеръ, Исторія философіи съ древн. до врем. Перев. съ нем. В. Г. Вольфсон. Спб. 1895. Б. Лъоренц, Преглед историје фильософије од најстаршега доба до данас. Београд 1927 (в серб. мові). — Иванъ А. Георгов, История на философията. Том. I, Софія 1926 (в болгар. мові).

Лексикони: L. Noack, Philosophie-geschichtliches Lexikon. Leipzig 1879. — Ad. Frank, Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris 1885. 2. т. 3. вид. — J. M. Baldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology. New-York and London 1904-1911, 3 т. — Elie Blanc, Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine. Paris 1906 (supplement 1908). — Fr. Kirchner, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Leipzig 1911. 6 вид. заходом К. Michael. — A. Butler, A dictionary of philosophical terms. London 1909. — Rud. Eisler, Wörterbuch des philosophischen Begriffe. 3 т. Berlin 1927-1930, 4 вид. — Той сам, Philosophenlexikon. Berlin 1912. — Той сам, Handwörterbuch der Philosophie. Berlin 1913. — Fritz Mau-

tnher, Wörterbuch der Philosophie. München und Leipzig 1910, 2 т. — *Dubislaw u. Shanberg*, Systematisches Wörterbuch der Philos. Leipzig 1923. — *A. Lalande*, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris 1928. 2 вид. 2 т. — *C. Ranzoli*, Dizionario di scienze filosofiche. 3. вид. Milano 1926. — *Ign. Myślicki*, Encyklopedja filozofji. Cz. I. Historja filozofji. t. I. Warszawa 1930. — *St. Piekarski*, Prawdy i herezje. Encyklopedja wierzeń wszystkich ludów i czasów. Warszawa 1930. — *С. Гогоцкий*, Филос. лексикон, т. I-IV 1, 2, Київ, 1857-1873, 2. вид. I т. К., 1859. — *Е. Радловъ*, Философический словарь, Москва, 2. вид. 1915.

Заввага: Бібліографічні доповнення до цього і до наступних розділів подано дал. Див.: Зміст.

Перша частина

Колискою людської культури був Далекий Схід, однак властивим місцем постання самостійної і систематичної філософії став Захід, а на Заході — Греція.

В історії стародавньої філософії не можна поминути східних народів, головню тих, що піднесли на вищий рівень культури. Вони мали деякий вплив на формування філософичної думки в Греції.

Тому й історію стародавньої філософії ділимо на дві частини: на філософію азійського або Далекого і Близького Сходу та філософію Заходу.

Філософія Далекого і Близького Сходу

Загальна література: *Anton Anwander, Die Religionen der Menschheit. Freiburg im Br. 1927. Huby Joseph, Christus Manuel d'histoire des religions. Paris 1923. — Charles-Pracis Potter, Les Fondateurs des religions, Paris. — Clemen C., Les religions du monde. Paris. — M. Straszewski, Dzieje filozoficznej myśli Wschodu—Kraków 1894. — Ks. Al. Pechnik, Zarys filozofji historji. Lwów 1926.*

Філософія Сходу — це філософія тих культурних народів, що жили або й ще живуть у краях, положених на схід від Греції.

До найстарших і найкультурніших народів Сходу належать або належали: китайці (хінці), індійці, перси й меди, єгиптяни й західньо-азійські народи: вавилонці, асирійці і фінікійці¹.

¹ Поминаємо ізраїльтян, що їх філософія в'яжеться з Божим Об'явленням Старого Завіту.

Філософічні думки тих народів не оформилися у самостійні, завершені системи; вони здебільша тісно зв'язані з їх релігійними віруваннями.

I. КИТАЙСЬКА (ХІНСЬКА) ФІЛОСОФІЯ

Література: *R. Dvořak*, *Chinas Religionen*. Münster 1895 i 1903. 2 томи. — *W. Grube*, *Die chinesische Philosophie*, (b., "Kultur der Gegenwart"), Freiburg im Br. — *H. von Hackmann*, *Chinesische Philosophie*. München 1927. — *Anwander*, *Die Religionen*, Freiburg im Br. стор. 142. — *Huby*, *Christus*. Paris 1923, стор. 132. — *La religion des Chinois par Leon Wiegner*. — *Ks. Pechnik*, *Zarys*, розділ V. 3. — *M. Garneti*, *La religion des Chinois*. Paris 1922. — *E. V. Zenker*, *Histoire de la philosophie chinoise*. Paris (перекл. з нім.). — *Evans*, *Lao-tse e il libro della via e della vita*. Torino 1905.

1. Старокитайська релігія

Передісторична китайська традиція передає, що першим законодавцем і творцем релігії був князь ФО-ГІ. Він мав написати книжку під заголовком I-King (Y-King) — «Про переміни», де містяться 88 фігур, що мають символічне значення і називаються «Куа». В тій книжці автор порушує проблеми, що відносяться до космогонії і людини, та каже, що є два нестворені вічні причинники постання світу: небо (ті-ен), чоловічий чинник, активний, і земля (ті), жіночий, пасивний чинник. Небо й земля об'єднуються з собою і дають природі життя. Всі ества в своїх сполуках підлягають законам паристих і непаристих чисел. Непаристі сполуки творять досконаліші істоти, до яких належить також людина, що є найдосконалішим створінням. Її душа безсмертна й походить з неба, а тіло з землі. З хвилиною смерті душа відділюється від тіла; душа вертається до неба, а тіло до землі. Автор зовсім не згадує про якусь санкцію морального закону. В небі володіє володар над володарями, найвищий пан (Шанг-ті), разом з іншими померлими китайськими цісарями, які товаришать йому. Але китайське небо не є місцем нагороди. Немає також місця посмертної кари; загробне життя є продовженням земного життя.

Згідно з найдавнішою релігією китайці віддавали честь померлим предкам, а особливо померлим цісарям, яким приписували опіку над батьківщиною і вплив на долю своїх потомків.

Визнавці старокитайської релігії почитали «Шанг-ті» як Бога, називаючи його також «Ті-ен», Небом. Вони вірили, що Бог є всевідучий і всемогутній дух, що Він опікується всім і всім управляє. Китайці почитають також релігійним культом душі предків і духів природи (шуї), які є неначе проявом найвищої Істоти.

Основною чеснотою у розумінні тієї релігії є збереження святих заповідей «Неба», що відносяться головню до виконання релігійних обрядів та сповнення обов'язків супроти своєї влади і свояків. Ті обов'язки виникають з 5-тьох основних відношень: батьків і дітей, чоловіка і жінки, старшого і молодшого брата, друзів між собою та підданих і їх влади.

Ті релігійні та етичні погляди старокитайської релігії чимало вплинули на філософічні концепції Лао-тса і Конфуція, двох філософів, які перевищують усіх інших мудрців китайського народу.

2. Лао-тсе (Lao-Tseu)

Лао-тсе, народжений в 604 р. до Христа — це найвизначніший спекулятивний китайський філософ. Він спершу був службовцем в архіві в Чеві (Czeu), а згодом добровільно вибрав самотнє життя в пустині і закликав нарід та його князів до старокитайської простоти життя. Для своїх етичних вимог, що мали ошасливити нарід, вказав глибші метафізичні рації в дусі ідеального пантеїзму в невеличкій книжечці, під заголовком «Tao-te-King» (Про Тао і чесноту). В ній він звів усе до Тао, так що його систему можна назвати таоїзмом.

Погляди Лао-тса

а) **Тао.** — Це слово означає дорогу, норму, розумну засаду. Лао-тсе користується ним для означення безіменного божества, що є початком, нормою й метою світу. Це не є назва особового Бога, що його почитали китайці під назвою «Ті»; Тао є тим «першим», з якого постає все — так написав Лао-тсе в 25-тому розділі; є початком неба й землі; це єство без початку й без кінця; воно тихе й нематеріальне, вічне, безформне, всепроникальне, без ніякої хиби; можна його уважати за матір всіх речей. Його

не можна назвати, ані окреслити, ані пояснити. Воно вічно спочиває, а проте все витворює. Воно скупчує в собі всі первні світу, які ще в незрізничкованому стані спочивають у праєдності Тао.

б) **Тао і світ.** — Хоч у своїй першій стадії Тао є в собі абсолютно одним еством, то проте переходить еволюційно в другу стадію і тоді стає діючим, чинним. Все, що є, небо й земля, всі явища світу беруть свій початок і буття з Тао — не з створення, але з еманациї, виникнення, зродження. Тао — це матерія і пра-батько всіх еств.

в) **Людина.** — Всі ества складаються з трьох первнів: з матеріяльно-жіночого (yin), з чоловічого — чинного (yang) і життєвого чинника (подиху), що є в усіх ествах та сполучує два перші первні. В людині є ще один складник, четвертий, а саме дух (ying), що цілком різниться від зміслового життєвого чинника. Він безсмертний і після смерти людини може входити в контакт з речами й людьми, без шкоди для добрих, з якими об'єднує його чеснота.

г) **Етика.** — Тао — це праджерело й норма всього, також і чесноти. Взором для всякої людської діяльності є Тао, що своєю безінтересовною опікою все обхоплює, видає, зберігає й живить, а проте не уважає себе за їх пана і власника. Такою повинна бути людина, яка в усьому має брати собі приклад з Тао. Те наслідуння Тао та з'єднання з ним — це якраз суть чесноти, що є метою й завданням людського життя.

Етичним ідеалом людини повинна бути святість, що ґрунтується на такому наповненні себе Таом, щоб стати найдосконалішим його образом. Свята людина безінтересовна, несамолюбна, скромна, не пожадає багатства ні почестей, які є для неї великим лихом, як і саме тіло, що наводить на нас всяке зло. Свята людина розважна в мові, не вихвалюється, не підносить себе понад інших, не свариться. Назовні непомітна, як Тао, що приховується за своїми творами, неначе б вони були самі з себе. Свята людина милосердна. Вона бажає бути прислужливою й корисною для всіх. За несправедливість платить вона добротою та почувається до обов'язку навертати людей до Тао, головню своїм прикладом. Святий уважає найбільшою мудрістю — пізнати Тао на те, щоб наслідувати його в усьому. Душі святих після їх смерти зливаються з Таом і зазнають повного спокою та щастя. Інші душі, свідомі себе, ведуть індивідуальне життя.

г) **Політика.** — Лао-тсе мріяв про ідеальну державу, якою управляв би безінтересовний, святий князь, без збройної сили, якою він користувався б тільки у випадку крайньої небезпеки.

Мета держави — щастя і спокій народу. Керівні кола мають світити добрим прикладом безінтересовності й нехтування почестями та багатствами. Щоб зберегти спокій, треба, на думку Лао-тса, тримати народ у темноті, бо тоді не ставить він більших домагань і не має великих вимог.

3. Конфуцій

а) **Життя.** — Конфуцій (Khung-fu-tse) був другим визначним філософом китайського народу. Він жив між 551 — 479 рр. до Христа. Походив з шляхетського роду, з князівства Лю (Lu), з провінції Шантунг. В молодості втратив батька й жив дуже скромно. Вихований добрими педагогами, набув вже в 17-тому році життя таке знання, що самостійно викладав про обичаї і світогляди предків, головно творців династії Чев (Czeu, 1112 — 246 до Христа). Як визначного вчителя призначив його князь своїм міністром. Одначе незабаром, позбавлений тієї гідности, покинув край і впродовж 13 років відбував подорожі по інших краях. Аж 483 року вернувся до батьківщини.

Все, що знаємо з китайської літератури стародавніх часів, завдячуємо Конфуцієві, який зібрав найстарші записки законодавства, філософії і поезії в п'ятьох, так зв. « канонічних », книгах та видав їх з коментарями. Крім « І-кінг » Фога вони ось такі: 1. « Шу-кінг » (Schu-King) чи « Книга літописів або знання », в якій вміщено фрагменти з історії трьох перших династій, а також моральні і політичні навчання — у формі розмови цісарів з їх дорадниками. 2. « Ші-кінг » (Schi-king) або « Книга пісень », що в ній зібрано старовинні пісні з часів найстарших династій. 3. « Чін-ч'єн » (Chin-chien) або « Книга весни і осені », що є хронікою провінції Лю від 723 р. до Христа, яка кінчається на Конфуцію. 4. « Лі-кі » (Li-ki) — « Дзеркало звичаїв і обрядів » — книга приписів, рад і вказівок, як вести життя в різних обставинах. 5. « Йок-кі » (Yok-ki) або « Книга музики ».

б) **Навчання Конфуція.** — Зібране воно в чотирьох « Клясичних книгах »: Lun-yu (розмови), Та-хіо (велике навчання), Czung-yung (збереження середини) і Meng-tse (ім'я автора, Конфуцієвого учня). Ті книги, крім першої (Lun-yu), яку він сам написав, виготовили його учні. В книгах вміщено моральні навчання без метафізичних обгрунтувань.

Мета навчання Конфуція чисто практична, а саме довести нарід до кращих звичаїв, до кращої поведінки. Його не цікавлять справи загробного життя. Своєму навчанню він не дав основи зі спекулятивними доказами, ані не творив якоїсь наукової системи. Його навчання — це виключно практична мудрість дочасного життя. Правда, тут і там згадав він про незмінне «призначення неба», якому не треба супротивлятися, але його навчання — це чисто земна етика, що не сягає поза гріб.

Ідеалом Лао-тса була «св я т а л ю д и н а», що живе за прикладом божества завершеним етичним життям. Ідеал Конфуція — «благородна людина», у якої внутрішня вдача і зовнішні діяння, природа й освіта творять повну гармонію. Конфуцій признавав, що людська природа сама в собі добра, але слабка, і тому, щоб досягти святости, треба великих зусиль, на які не може спромогтися багато людей. Ідеал благородности доступніший.

Головні чесноти благородної людини — це мудрість, людяність, справедливість, вірність і мужність. Мудрість спонукує людину зберігати золоту середину; людяність робить нас здатними почуватися членом усього людства й любити всіх ближніх; справедливість домагається признати кожному, що йому належить; вірність спонукує нас дотримуватись обрядів і звичаїв предків, переданих в стародавності, а мужність зміцнює благородну людину в життєвих злиднях.

Крім того, Конфуцій поручав щирість і сумлінне сповнювання своїх обов'язків, головню тих, які взаємно в'яжуть подругів (чоловіка й жінку), дітей і батьків, підданих і князя. Цього зображував він як сина неба й батька всього народу.

Дотримуючись тих чеснот, має людина удосконалити себе і своїм добрим прикладом впливати на інших, щоб запанувало загальне щастя й рівновага в родинях і в державі.

Конфуцій ніде не згадав про божество, одначе деякі його прикмети приписав «небу». Він признавав мабуть і безсмертність душі, але не брав її до уваги в своїй етиці, яка, хоч чисто натуралістична й без глибокого обґрунтування, мала все таки великий вплив на ментальність і мораль китайського народу. Треба признати, що Конфуцій накреслив, загально беручи, вдатний зразок благородної людини на чисто натуралістичних засадах. А тим, що клав чималий натиск на традицію, причинився до закріплення пересадного консерватизму між китайцями.

4. Дальший розвиток обох систем

Лао-тсе й Конфуцій — це найбільші китайські філософи. Перший із них був ідеальним пантеїстом, а другий практичним моралістом.

Філософія Лао-тса не прийнялася між народними масами. Вона занадто абстрактно описувала божество Тао та ставила пересадні етичні вимоги, які перевищали пересічні моральні сили людини.

Хоч деякі його учні поглиблювали пантеїстичні міркування вчитался, але швидше прийнялися між народом різні забобонні додатки й буддійські елементи, які занечистили навчання Лао-тса. До найвизначніших його учнів належать: Liet-tse, що жив близько 400 р. до Христа, і Czuang-tse коло 350 р.

Навчання Конфуція більше відповідало характерові китайців, так що воно поширилося загально й виперло таоїзм. Конфуцієве навчання далі розвивали його учні, між якими найвизначніші були Tse-tse і його внук Mengt-se (371 – 288). Цей останній учив, що людська душа сама в собі схильна до доброго, але до злого тягнуть її пристрасті, які вона може опанувати, маючи свободну волю².

В II ст. до Христа мудрець Фоге почав ширити між китайцями індійський буддизм, який, одначе, прибрав ідолопоклонні форми.

В XI ст. після Христа велися пристрасні дискусії між прихильниками Лао-тса, Конфуція й Фога, які довели в XII ст. до впровадження матеріалістичної філософії у безметафізичну етику Конфуція, при чому деякі з них, на жаль, заперечили існування Бога й духовість людської душі.

Пізніші китайські вчені намагалися погодити філософічні концепції згаданих трьох філософів і для тієї мети заклали нові школи, між якими відзначалася школа «Tsehu-Tse» і «Tschu-Ni».

Між всіма китайськими мудрецами найбільше почитають, навіть релігійним культом, Конфуція, великого мораліста, а конфуціянizm був державною релігією.

² J. Van der Aa, Hist. Phil. Lovanii 1889, вид. 2, стор. 13.

II. ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Література: *E. Hardy*, Die vedischbramanische Periode der Religion des alten Indiens. München 1893. – Той сам, Indische Religionsgeschichte. München 1898. – *H. Oldeberg*, Die Religionen des Veda. Leipzig 1894. – Той сам, Vedaforschung, Leipzig 1907. – Той сам, Die indische Philosophie in «Kultur der Gegenwart» und Buddha, sein Leben, seine Gemeinde. Leipzig 1905, 15 вид. – *P. Deussen*, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig. Том I, часть I: Die Philosophie des Veda, 4 вид. 1920; часть II: Die Philosophie der Upanishads, 4 вид. 1919; часть III: Die nachvedische Philosophie, 3 вид. 1920. – *Otto Straus*, Indische Philosophie. München 1925. – *Anwander*, Die Religionen, Freiburg in Br. 1927, стор. 170: Die Wunderwelt Indien. – *Huby*, Christus, Manuel d'histoire des religions. Paris 1923, 4 log. часть VII: Bouddisme et religions de l'Inde par Louis de la Vallée Poussin. – Кс. *Wlad. Zaborski*, Religje Arjów wschodnich. Kraków 1894. – Кс. *A. Pechnik*, Zarys filozofji historji. Lwów 1926, розділ V: Hindusi. – *M. Straszewski*, Dzieje filozoficznej myśli Wschodu. Kraków 1894. – *М. Калинович*, Концентри індійського світогляду. Зі збірника «Література», вид. Укр. Акад. Наук Т. I. Київ 1928, стор. 88-113. – *C. Formici*, La pensée religieuse de l'Inde avant Boudda, Paris. – *Radhakrishnan S.*, L'Hinduisme et la vie, Paris 1929. – *Carpenter J. E.*, Theism in Medieval India, London 1919. – Бібліографія про Будду див. у розділі про нього.

а) Вступні завваги. – Зі всіх стародавніх народів індійці присвячували найбільше уваги релігійно-філософічним питанням. До того схильвала їх сама багата й чарівна природа краю. Високі і стрімкі гори, величні ріки, розлогі рівнини, глибокі яри, величезні скелі, густі і просторі ліси, буйна флора й фауна, урожайна земля тощо мали вплив на формування душі мешканця, схильної до поетичних захоплень і філософічних рефлексій.

б) Староіндійська релігія була політеїстична, з одним начальним, таємним богом «Варуном», паном неба, творцем всесвіту, законодавцем богів і людей. На думку визнавців тієї релігії, вся природа була опанована добрими і злими, ясними і темними

духами, між якими відзначався « Індра », опікун і добродій людини. Він з допомогою богів вітрів (« Васо ») і бурі (« Марут »), озброєний у громи, розганяє злих духів і посилає на землю плододайний дощ. « Ушас », донька сонця й неба, відчиняє щодня браму неба, виїжджає нею на світ на возі, з запряженими червоними коровами, і розганяє нічну темряву. Слідом за нею різноіменний бог сонця (« Сурія », Савітрі, « Пушач », « Мітра ») виїжджає на возі, до якого запряжено 7 баских коней, і запліднює землю, живить усі створіння, будить людину до праці і висилає на землю свого післанця « А г н і » (вогонь), щоб служив людям та приносив йому їх молитви. Варунові приписували всемогутність, всевідучість, милосердя над грішником, що кається, і загробну справедливість. Після смерті, яку спричинює бог « Я ма », добрі і справедливі перебувають у ясному небі, спокійні і щасливі, а злі дістаються до вічно темної і сумної країни, звідкіля немає виходу.

Релігійні обряди були прості. Щоденні молитви проказували й жертви складали батьки родин вдома або під відкритим небом, а в пізніші часи — окрема дідична каста жерців, що називалися « Брагмани », це значить — ті, що моляться. Вони здобули собі в Індії першорядне значення і не підпорядковувалися королеві. За традицією мали вони бути наслідниками 10-тих великих мудрців, що їх створив був дух « М а н у ». Під впливом брагманів витворилася брагманська релігія, яка містить у собі чимало філософічних думок.

в) **Найстаршим джерелом** для пізнання брагманської релігії і зрозуміння індійської філософії є Книга « Веда » (знання), що складається з чотирьох частин: « Ріг-Веда » (пісні, поезії), « Сама-Веда » (співи при жертвених обрядах), « Яджур-Веда » (молитви й жертвенні благання) і « Атарва-Веда » (молитви й закляття). В них міститься також виклад брагманської ідеології.

Дата походження тієї книги непевна: вона хитається між 2000 і 1000 років до Христа. Цю книгу почитали індійці як св. письмо.

Крім Веди є ще збірник законів, під заголовком « М а н у », і різні епічні релігійні поеми й коментарі. Книга Ману містить закони та приписи приватного й публичного життя, об'явлені великим духом « Ману », що його безпосередньо мав створити « найвищий бог Брама ». Є вона неначе конституцією, кодексом, етикою й педагогією індійців. Автори тієї книги з'ясовують обов'язки монархів і підданих, засади державної адміністрації в час миру й війни, вичисляють проступки й злочини, навчають чеснот, дають вказівки для родинного життя, вчать любови до родичів,

милосердя й гостинности. Там докладно вказано права й обов'язки каст, головню брагманів.

Ідеологічний зміст Веди відноситься головню до т. зв. індійської трійці «Тримурті». Існує одню божество, що є безконечною і неозначеною субстанцією, чистою праєдністю, без ніякої різнородности в собі. Ця субстанція, коли прокидалася з вічного сну, створила світ і як створитель називається Брагма (Brahma); як вседержитель, що все удержує та всім управляє — Вішну (Vishnu); а як той, що перетворює створіння в різні форми — Шіва (Shiva). Вішну часто сходить на землю і втілюється в різні види буття.

Все, як вийшло з божественної праєдности, так врешті мусить до неї вернутися. До з'єднання людини з праєдністю ведуть жертви, покаєння і контемпляція. Хто занедабує ті практики, мусить пройти метемпсихозу (переселення душ)³.

2) **Найважливішим питанням**, що ворушило душу індійського народу, було сотеріологічне питання, тобто питання про визволення від терпінь. Довкола нього обертається майже вся релігія і філософія індійців.

Індійська філософічна думка розпалася на різні системи. Одні з них спираються на релігійному навчанні Веди і стараються поглибити її, спекулятивно висвітлити, а інші виступають самостійно, частково й вороже проти Веди. Перші називаються правовірні і до них належить передусім система «Веданта» (Vedanta), а частково «Санкія» (Sankhya) і «Вайсешіка» (Vaiseshika). До категорії неправовірних зачисляють буддизм і матеріялістичні системи.

1. Веданта

Погляди Веданти⁴.

а) **Брама (Brahma) і світ.** — Веданту характеризує повністю розвинений містично-ідеалістичний пантеїзм, незгідний з християнством.

Брама — це божеська праєдність, безконечна, вічна, незмінна. Все, що існує, є Брагмою, а поза ним нічого не існує. Світ є тільки проявом одного вічного й необмеженого божества.

³ Др. J. Kachnik: Hist. philo., Olomucii 1909, 2 вид., стор. 11.

⁴ Систему Веданти також звать в Індії «Cairirakamimansa»: J. Van der Aa, Hist. Phil., стор. 7.

Якщо видається нам, що речі в світі різняться між собою кількістю і якістю та що вони інші як Брагма, то це діється через оману, ілюзії. Брагма, на помилкову думку Веданти, нічого не може створити іншого від себе, бо воно мусило б бути обмежене й скінчене і треба було б уважати Брагму, безконечне ество, принципом обмежености й скінчености; а це був би абсурд. Тому те, що називаємо створенням світу, є тільки еволюцією й еманациєю Брагми. Він є активним і пасивним чинником кожної переміни й розвитку. Як солодке молоко замінюється в кисле, а вода в лід, так і Брагма проходить найрізномодніші трансформації. Як павук снує з себе павутину, як волос виростає з голови, як море видає піну, так Брагма видає, еманує з себе всі явища світу й перемінює одну форму в іншу. Хоч ті зміни й переміни відбуваються, проте він нічого не втрачає ані не зискує — залишається завжди той самий. Те, що називаємо створенням, є неначе забавою Брагми з самим собою, а те, що звемо матерією, є сонним маревом, оманною, ілюзією (Мая – Мауа).

Ніщо в світі не має правдивого буття і тривання. Те буття, яке бачимо в світі, є тільки відблиском, тінню вічного буття Брагми. Все появляється і зникає в божій праєдності⁵.

б) **Людська душа.** — Вона є частиною Брагми й виникає з його вічного духа, як іскра з палаючого вогню; тому вона безсмертна і має божеську природу. Вона сполучається з тілом з допомогою невидного етеричного тільця. Ця сполука душі з тілом є лихом, бо в'язнить її в світі ілюзій і перешкоджає безпосередній контемпляції Брагми й щастю. Тому душа втрачає спокій, до якого з своєї природи прямує, та змінюється і терпить. Бо як Брагма втішається вічним спокоєм і щастям, так і душа призначена до них, але її сполука з тілом відбирає їй той щасливий стан і приневолює її діяти й терпіти. Правда, душа не має справжньої свободи та ініціативи в своєму діянні, бо сам Брагма є його причиною, але душа виконує його відповідно до своєї диспозиції, набутої мабуть ще в своєму передземному житті, і тому моральне зло діянь душі приписується (імпутується) не Брагмі, а самій таки душі.

в) **Мета життя.** — На думку Веданти, остання мета людини — це певне, стале, незмінне, спокійне щастя. Його годі досягти тут, на землі, бо воно ґрунтується на повному визволенні душі від тіла та на її з'єднанні з Брагмою. Одначе тут, у дочасному житті, треба підготувитися до того й докласти всіх зусиль, щоб досягти

⁵ Дивись: **Stoeckl – Kwiatkowski**. *Historja filozofji*. Krakow 1930, p. 10, sq.

тієї мети життя. До того веде містична контемпляція, в якій оглядаємо Брагму в його безконечній праєдності, що в собі все об'єднує, і пізнаємо, що цілий світ є ілюзією. До тієї контемпляції треба підготувитися покаянням і жертвами, розважанням і побожністю. В такій контемпляції душа відчуває невимовний спокій, здається в усьому на Бога, дозволяє божеству впливати на себе та, неначе ріка з безмежним морем, зливається з божеством і відчуває божеське світло ясного бачення. Пізнаючи ясно Брагму, душа сама стає Брагмою, спокійною і щасливою. Вона вже не має ілюзій ані можливости грішити, не підпадає ніяким законам, не має ніяких обов'язків ані відповідальности, бо тоді вона вже не живе своїм життям, а в ній живе й діє Брагма.

Після смерти зустрічає душу одна з трьох доль. Ті, що в дочасному житті вправлялися в досконалій аскезі і набули контемпліативне знання, визволяються від етеричного тільця і зливаються безпосередньо з Брагмою. Якщо аскеза була недосконала, то душа, замкнена в етеричному тілі, живе в оселі Брагми. А ті, що зовсім занедбали аскезу й не віддавалися контемпляції, отримують кару, хіба що довершили деяких добрих діл; за кару вони проходять, на думку тієї системи, метемпсихозу, щоб мати нагоду до досконалішої аскези⁶. Метемпсихоза значить, що душа повертається на землю і в міру своїх провин переселяється в тіло якогось ества нижчого спупеня. Отже, переходить, напр., у рослину чи в звір'я найнижчого роду й так мандрує через цілий ряд звірят, від черв'яка до слона, появляється згодом у невільнику, купці, лицарі і так очищена переходить у брагмана, а потім об'єднюється на віки з Брагмою.

Філософія Веданти до недавніх часів мала в Індії чимало прихильників.

В XIX ст. після Христа став голосним Рамакрішна (†1886) і його учень Свані Вівекаманда. Вони обидва були переконані, що Захід мусить засісти до науки у стіп Сходу, щоб пізнати тайни світу та навчитися правд про Бога, духа й душу.

В тому ж столітті постав також неоведантизм, що приймав правду про одного особового Бога. Представниками того напрямку були Рамамогама Рая (†1833) і Дебендранат Тагоре (†1905), батько поета, письменника й філософа Рабіндраната Тагоре, що його твори відомі в Європі. Їх перекладено на різні мови.

⁶ Dr. J. Kachnik, op. cit., p. 10.

2. Санкія (Sankhya) і споріднені системи

Цю систему одні вважають за неправовірну, бо вона атеїстична, а інші зачисляють її до правовірних тому, що, на їх думку, вона не суперечна Веді.

З Ведантою погоджується Санкія в песимізмі, а ще більше в навчанні про спасення. Одначе Санкія не признає зовсім абстрактного монізму; вона є дуалістичною системою. За її творця вважають Капілю (Kapila), що мав жити близько 500 р. до Христа. Назва «Санкія» означає число і вказує, що ця система приймає різnorodні первні.

а) Прачинники буття. — Головними предметами дослідів тієї системи є два первні: природа (Prakriti) і душа (Purusha). Вони різні від себе ества, а проте на віки сполучені з собою. Посередніх первнів, що служать за провідників в дорозі від природи до душі, є 23, так що цілий світ складається з 25 первнів. Між посередніми первнями найважливіший розум (buddhi), що проявляється у все-світньому ладі, і самосвідомість — «Я» (Ahankara). До інших посередніх первнів зачислив Капіля п'ять вразливих дрібок грубших первнів: бачення, звук, запах, смак і чуття; одинадцять органів змислів і діянь: зір, слух, нюх, чуття, голос, руки, ноги та інші частини тіла і п'ять грубших первнів: етер, повітря, світло, вода й земля.

Принципом всякої діяльності й руху є природа, немов то є сама вічна й нестворена, але така, що розвивається і творить всі інші 23 первні, крім душі, яка також є вічна й — на думку тієї системи — нестворена, але ані чинна, ані творча, а пасивна, тобто вона є немов контемплативним глядачем того, що діється в природі. Душа, тому що пізнає природу, впливає на матерію, щоб її діяння були розумні. Обидва ті чинники залежні від себе, бо матерія, сама в собі сліпа, діяла б недоцільно без душі, а ця без руху матерії була б безчинна й не могла б нічого пізнавати. Обидва ті чинники доповняються і є умовами доцільного розвитку вселенної в її матеріяльних і духових проявах.

б) Навчання про визволення. — Завдання душі — пізнавати природу, але її ясному пізнаванню перешкоджає груба матерія природи, яка тримає її в ілюзії та причинається до неспокою й терпіння.

Засобом до визволення душі від тих ілюзій є — на думку тієї системи — вище пізнання, яке освідомляє її, що вона є чимсь іншим як природа, а все, що діється в світі, не є її ділом, та що

вона ні за що не відповідає. Тоді вона відчувається визволеною від матерії, вільною від всякого зворушення й зовнішніх впливів. Вона, хоч ще сполучена з тілом, байдуже ставиться до того всього, що діється в тілі.

Те визволення душі від матерії, ілюзій і терпіння – на думку тієї філософії – це найвища мета людського життя.

Душа, яка за життя дійшла до досконалого самопізнання, до оглядання себе, триває далі у своєму спокою й чується щаслива. А душа, яка підчас свого перебування на землі, не змагала до того визволення, мусить втілюватися наново⁷.

в) Система «Йога» (Yoga). – Вона вельми схожа на Санкію, з тією різницею, що Йога теїстична й утотожнює Бога з душею. Слово «йога» означає «напруження» думки для об'єднання себе з Богом. Та аскетично-містична школа виробила спеціальні методи концентрації думки й волі, що доводить до гіпнотично-екстазійних станів. На думку визнавців тієї системи, завдяки тим йоговим вправам душа вникає зовсім у Бога й визволяється від терпінь і ілюзій.

Творцем тієї системи був Патандіялі (Patandjali), який подав різні приписи щодо контемпляції й екстази. Прихильників тієї філософії назвали греки «гімнософістами». Ця система приписувала, щоб відбувати контемпляції в цілковитій самоті, в поставі без найменшого руху, без найменшого дргання тіла, втягнувши в себе віддих, віддихати тільки носом і звернути зір лише на кінець носа та вимовляти з найбільшою побожністю закрите слово: «Аум».

Деякі визнавці тієї системи, головно т. зв. факіри, дійшли в тому напрямі справді до великої вправи і їх продукції з тієї ділянки можна інколи побачити в сучасних цирках.

г) Система «Нія» (Nyaya). – Її творцем був Гавтама, пізніший творець буддизму, який – як засіб до набуття правдивого знання, а через те й до щастя – подав логічну діалектику, дуже примітивну й недосконалу. В ній обговорив він способи доказування, не згадуючи ні про суди, ні про силогізми, ані про аналізу⁸.

3. Система «Вайсешіка»

Як творця філософії Вайсешіка (Vaiseshika) вказують Канаду. Ця система досліджувала матеріальну природу і проголошувала

⁷ J. Dahlman, Die Sankya – Philosophie als Naturlehre und Erloesungslehre, 1902.

⁸ J. Van der Aa, Hist. Phil., стр. 10.

атомізм як правдиву науку, потрібну до того, щоб досягти « визволення ».

а) **Атоми.** Кожне тіло складається з однородних, маленьких, неподільних і незмінних атомів — дрібок землі, води, вогню й повітря.

Сполука тих атомів відбувається не випадково, як учили грецькі атомісти, але силою діючого закону, згідно з яким тільки споріднені атоми можуть сполучатися, і то чисельно правильними сполуками, насамперед по два, потім по черзі з третім атомом, четвертим і т. д. Ця сполука довершується не з якоїсь внутрішньої кінченості, бо атоми свободні, але внаслідок діяння всемогутнього, одного, духового й безкінечного Бога.

б) **Людина.** Система Вайсешіка прийняла погляд, що людина складається з душі і тіла. Тіло — це осідок діяльності праці, змислів і змислової жадоби, а душа — це середовище чинностей і прикмет, зовсім інших як тілесні, а саме: пізнання, любови й ненависти.

Тіло з душею в'яже самосвідомість. Тіло і все, що зв'язане з ним, є злом для душі. Отже, на думку тієї системи, крім тіла є злом також: змисли, предмети змислів, атоми, свідомість зовнішніх речей, свідомість себе самого, діяння, охота й неохота⁹.

Остаточна мета людського життя — визволення душі від зла свого тіла з допомогою святого знання, суть якого в огляданні себе в своїй самостійності й окремішності від тіла; це доводить до повного квієтизму й визволення від всяких дочасних турбот, всякої діяльності, від заслуги і гріху та від всякого обов'язку.

Ті релігійно-філософські системи мали чимало прихильників між кастою вчених брагманів аж до останніх часів.

4. Буддизм

Література: *Oldenberg, Buddha.* Stuttgart 1903 (4 вид.) і в франц. перекл.: *Le Buddha.* Paris 1920. — *E. H. Brewster, Gotama le Buddha,* Paris. — *Th. Stcherbatsky, Le theorie de la connaissance et la logique chez le Bouddhisme tardifs.* Paris 1927. — *Davis (Mrs. Rhys. M. A.), Buddhism.* 20 вид. Перекл. поль. 1912. — *Costa, Filosofia e Buddismo.* Torino 1913. — *Costa, Budda e la sua dottrina.* Torino 1921. — *Carus, Buddismo e suoi critici cristiani.* Torino 1913. — *Ks. Dr. T. Taczek, Buddyzm a chrześcijaństwo* 1918. — *O. Розенберг, Проблемы*

⁹ Kachnik, *Hist. phil.*, 1909, стор. 11-12; *Stöckl-Weingärtner-Kwiatkowski*, *op. cit.*, стор. 15.

буддйской философии, Петербург 1918. і пер. нім. 1924. — Л. Фер, Будда і Буддизм. Перекл. з франц. І. Франко. Львів, « Жит. і Сл. ». І і ІІ. 1894 і окремо 1905. — Ф. Щепкович, Буддаїзм. Станиславів 1912.

Центральною проблемою буддизму, тієї безперечно найвизначнішої й найцікавішої системи поміж іншими індійськими релігійно-філософічними напрямками, є питання про визволення від терпінь. Буддизм подає практичне навчання про « смак » визволення без метафізичного апарату.

а) **Життя Сак'я-Муні** (Sakya Muni). — Творцем буддизму був Гавтама (або Сідхартха), який жив між 560 і 480 рр. до Христа. Спочатку він був прихильником системи Санкія, але опісля в своїх роздумуваннях і розважаннях докотився до нігілізму. Походив він з княжого роду, з провінції Сакія (Закія), що є у підніжжі Гімаліяїв. Він вправлявся в лицарських зайняттях і відбував прогулянки. В дорозі часто зустрічав нещасних людей і пізнав людську недолю. Це спонукало його до того, що в 23-тому році життя покинув свою рідню і впродовж шістьох років вів самотнє, суворо аскетичне життя, в молитвах і роздумуваннях, міркуючи над тим, як злагодити людську недолю й визволити себе й людей від терпінь. Звідтіля і його назва: Сак'я-Муні — тобто пустинник з Сак'ї.

Однієї ночі, як передає традиція, коли лежав в тіні фіг'ового дерева і спокійно роздумував над способом того освободження, зійшло на нього вище просвічення, яке визволило його. Тоді саме став він Буддою (Buddha), тобто « просвіченим » і з того часу почав проповідувати нове навчання, що давало людям нові вказівки для визволення.

Всю свою систему з'ясував Будда у своєму першому навчанні в Бенарес у « чотирьох святих правдах » про терпіння й визволення¹⁰.

1. « Свята правда » про терпіння. — Все людське життя — це одне загальне терпіння. Його причина — п'ятикратне

¹⁰ Переказую тут буддйську систему, яку з'ясовано в книзі Палі. До недавня тільки ця система була знана, бо в основному всі писання про буддизм спиралися на працю Ольденберга і Рис-Давіса (див. бібліогр.), які взяли до уваги якраз тільки палійський буддизм. Одначе в останні часи французькі учені, а за ними з польських St. Schayer підкреслюють, що перед палійським буддизмом розвивався первісний буддизм, який був на багато нижчому рівні як палійський (див. St. Schayer, Anityata. Przegl. filoz., Warszawa 1933, zeszyt. I і II. Тут розкривається ще поле для студій.

прив'язання до земности, яке витворюють у людини п'ять її складових частин: тілесність, вразливість, уява, поняття і свідомість.

2. «Свята правда» про генезу терпіння. — Причиною терпіння є жадова буття й безупинна переміна однієї форми буття в іншу, так що ми безустанно зазнаємо омани.

3. «Свята правда» про визволення. — Треба усунути всяку жадову буття, здавивши в собі цілком всякі пристрасті й бажання, бо все прикрите для нас серпанком незнання. Не знаємо, чим є народження, чим є смерть, чим є існування перед народженням, чим є прив'язання до різних світових речей, чим є ідеї, якими обманюємо себе. Треба визволитися від тих усіх оман буття.

4. «Свята правда» про шлях визволення. — Кінцем життя, на думку Будди, є нірвана, а засобом до її досягнення є осьмикратний аскетичний шлях: праведна віра, праведне зайняття, праведне слово, праведне діяння, праведне життя, праведне змагання, праведна думка і праведне глибоке самопізнання (інтроспекція). Як у практиці здійснювати ті засоби аскетичного життя, повчає буддійська етика.

б) **Метафізичні питання.** — Хоч Будда не займався безпосередньо метафізичними питаннями, проте в його практичній розв'язці сотеріологічної проблеми містяться також деякі метафізичні погляди.

1. **Буття.** — Немає ніякої незмінної сталої субстанції. Все, що існує на світі, невпинно й безперервно змінюється. (Пізніше Гераклітове «*Pánta řei*»). Немає ніякого абсолюту; все постає і проминає. Тривалі тільки одні закони, що керують розвитком світу. Та непостійність буття з своїми щораз то новими і проминальними формами невпинно обманює нас злудним щастям, яке в дійсності є тільки терпінням.

2. **Людина.** — Людина також проходить процес поставання. Вона не має ніякої субстанції, а є тільки сполукою перемінних форм буття. Це відноситься, на думку буддійців, не тільки до тіла, але й до душі; немов то немає у людини ні її «Я», ні особистости, а тільки чергування перемінних станів, що проявляються в сталому явищі душі. Людина подібна до полуменя свічки, яка завжди змінюється й витворює щораз то нові перемінні хвилі вогню, які залишаються безустанно у явищі того ж самого полуменя.

3. **Причина буття світу.** — Про неї Будда мовчить і це питання його не цікавить. Він вказує тільки причину терпіння поодиноких людей. Нею є брак знання чотирьох святих правд, а це спричинює жадову буття, яка доводить до життєвих процесів

і до терпінь. Тільки цілковите здавлення в собі тієї жадоби шляхом усвідомлення може зупинити віднову життєвого процесу й чергове відродження. Існування брагманських богів назвав Будда нісенітницею й відкинув всі об'явлення, що їх вміщено в книгах « Веда » й « Ману ». Тим він захитав брагманізм.

4. Нірвана. — Людина, яка зовсім визволилася з оков життєвих процесів, на думку Будди, немов то переходить у нірвану. Одні розуміють її як небуття (ніщо) — і це мабуть найбільше відповідає цілості буддизму; інші — як найвище щастя в непорушному спокою; а ще інші — як визволення себе від жадоби й терпіння, бо, на думку буддистів, просвічена й освідомлена людина може вже за життя перейти в нірвану. З того бачимо, що поняття нірвани не устійнене, а сам Будда не залишив виразного навчання про стан буття або небуття душі після смерти людини.

в) **Етичні питання.** — Остаточна мета морального життя людини — визволити себе самого з допомогою здавлення в собі всякого прямування до чогонебудь, або, як висловлюються буддисти, з допомогою « згашення лампи ».

Як досягти такого стану, дає вказівки четверта « свята правда » про різні праведні практики. Всіх загально обов'язують п'ять головних заповідей: не убий ніякого ества; не кради; не чужолож; не говори неправди; не пий одурманюючих напоїв.

Учні Будди були об'язані зберігати ще й п'ять інших заповідей, що поручали здержливість від уживання дочасних дібр і тілесних розкошів.

Будда відкидав пересадне умертвлення. Він думав, що пізнання чотирьох « святих правд » зовсім вистачає до спасення. В своїй етиці обговорив подрібно обов'язки людини супроти себе самого й супроти ближніх. Ніяких обов'язків у відношенні до Бога не признавав і взагалі божеством не цікавився. Його навчання атеїстичне, безбожницьке.

Головними обов'язками щодо себе уважав Будда: пізнання себе й чотирьох « святих правд », володіння собою, рівновагу духа, оволодіння змісловістю й утечу перед світом. Хто любить себе й собі догоджує, той віддаляється від нірвани, прив'язується до індивідуального життя, а через те після смерти, на помилкову думку буддистів, немов то відроджується в іншому тілі — людини або звіряти і знову мусить зазнавати недолі життя, може гіршої, як у попередньому виді. Треба здусити в собі свій психічний і фізичний індивідуалізм та розплистися в нірвану, де не буде

ні самосвідомості ні терпіння — ось, на помилкову думку Будди, найвища мета людини.

А що людина має обов'язок прямувати до усунення або бодай до зменшення зла, то треба людську долю присмиряти добрими ділами. Тим то щодо ближніх Будда поручав любов, лагідність і добродійність. За основу тих чеснот брав рівність усіх людей. Він був ворогом усякої кастовості. Велів доглядати хворих і калік, допомагати убогим, садити тіністі дерева й копати глибокі криниці, щоб подорожні мали де відпочити й набрати води.

Однак за найважливішу умовину спокійного життя уважав він байдужість до всього, що є на світі, бо тільки вона повністю визволяє від терпінь. Будда відмітив, що навіть тоді, коли хтось робить добрі діла, але в них приховується прив'язання до життя, не може він звільнитися від терпіння. Треба дійти до такого стану, щоб ні добро ні зло не випроваджувало душі з рівноваги й не відбирало їй спокою та байдужості до всього.

2) **Доля буддизму.** — Будда ширив своє навчання по цілій Індії 44 роки, поборюваний і переслідуваний брагманами. В 480 р. до Христа помер у Кузінара в оточенні своїх учнів, званих « Бікшу », тобто жебраками¹¹.

Буддизм, як атеїстична й нігілістична система, не прийнялася між народними масами. Його прихильниками були інтелігентні верстви. Народні маси намагалися перетворити буддизм в релігію й піднести Будду до гідності божества.

Брагмани, як жерці традиційної індійської релігії, були непримирними ворогами буддизму, бо його поширення захитувало їх дотеперішнє значення і становище як найвищої й найбільш упривілейованої касты та відбирало хліб з рук. Тому вони завзято виступали проти буддизму та намагалися силою виперти його з Індії. Однак ті намагання не вдалися. Буддизм взяв верх над брагманізмом, перетворившись сам у форму необуддизму, з релігійним почитанням Будди, якому його визнавці віддають божеську почесність і подивляють його як такого, що втілюється й об'являється у ревних аскетах¹². В IX ст. після Христа і над цим

¹¹ Учні Будди називалися жебраками, бо ходили від хати до хати, проповідували всюди навчання свого вчителя й жили з милостині.

¹² В пізніших індійських сектах постали різні легенди про бога Вішну. Між іншими одна говорить, що Вішну, який приймає різні постаті, народився під постаттю Крішні як людина. В оповіданні про народини є деякі подібності до подій, описаних у Святому Письмі в зв'язку з народженням Ісуса Христа. Цього захопилися були деякі вчені, вороги християнства, та хотіли тим підважити божество Ісуса

необуддизмом взяв верх ісламізм. Під володінням магометан, відновлений неабрагманізм випер майже зовсім з Індії буддизм, який натомість поширився між китайцями, японцями, монголами, тибетанцями й іншими, при чому об'єднався він з крайовими й національними релігіями, як напр., в Китаю з конфуціонізмом, в Японії з шінтоїзмом.

Європейські атеїстичні й раціоналістичні кола не жаліли заходів, щоб поширити буддизм і ведантизм в Європі, та вихвалювали їх, немов то вони перевищують християнство. Деякі раціоналісти, як Штраус, Ренан, Блюнтшлі, на жаль, відважилися рівняти Сак'ю-Муні з самим Христом. В Німеччині філософи Артур Шопенгауер і Едвард Гартман ввели в свої філософічні системи буддійські песимістичні й нірваністичні погляди.

5. Матеріалістичні системи

а) Система « Карвака ». — Індієць Карвака (або Tservaka) був творцем грубо матеріалістичної системи.

Вона не признає духа. Все, що існує, на помилкову думку тієї системи, немов то є комбінацією матеріальних первнів: землі, води, вогню й повітря. На помилкову думку Карваки, те, що називаємо враженнями, свідомістю, думкою, духовістю, або, одним словом, духовими проявами, немов то є тільки матеріальними явищами, які постають в органічному тілі через спеціальну комбінаційну сполуку матеріальних первнів, подібно як з ферментації деяких субстанцій постають одурманюючі напитки. Та система прийняла погляд, немов то душа зі смертю людини також вмирає. На помилкову думку того філософа, немов то одинокою вартісною річчю є змислові розкоші.

б) Система « Дяїна » (Djaina) навчала, що все, що тільки існує, живе й неживе, складається з самих атомів-дрібок, з яких постав цілий світ неначе б то без якогонебудь діяння божества, та немов то ніякого загробного життя немає.

в) Система « Льякаятіка » (Lokajatica) була також матеріалістична й висловила погляди, немов то реальними єствами є тільки матеріальні тіла, складені з самих атомів. Всі діяння,

Христа. Однак наука доказала, що легенда про народини Крішни була тільки у пізніших сект, які започатковано в кілька століть після народження Христа, та що та легенда постала якраз під впливом християнства, а не навпаки.

враження, почування, думання поясняла вона різнородною комбінацією кружляючих дрібок¹³.

Ці системи діаметрально протилежні до релігійної і філософської думки індійців. В них немає ні сліду індійського характеристичного питання про визволення.

Матеріалістичні системи не прийнялися між індійцями. Вони є тільки доказом, що східня думка шукала розв'язки питання буття і його змін в різних напрямках¹⁴.

III. МЕДІЙСЬКО-ПЕРСЬКА РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ

Література: *Anwander*, Die Religionen, стор. 276: Persien und sein Prophet. – *Huby*, Christus, ch. IV.: La religion des Perses par Albert Carnoy. – *Ch. Pradis Potter*, Les Foundateurs des religions, Paris. – *C. Clemen*, Les religions du monde, Paris. – *J. H. Moulton*, Early Zoroastrianism, 1913. – *Ks. Dr. Pechnik*, Zarys filozofji historji, розділ V. ч. 8: Persowie. – *Pieniążek*, Ilustrowana Historia starożytna, том I, Відень 1894 (стор. 215-263). – *P. Hulka*, Twórca religji Iranu, Zaratustra i jego nauka. Warszawa 1914.

Вступ. — Перси й меди належать до арійців іранської котловини й живуть у її західній частині. Вони відзначилися в історії створенням великої універсальної держави. Натомість арійці східнього Ірану знані з того, що вони створили дуалістичну релігію, яку від них перейняли перси й меди та докладніше оформили її.

До генези тієї релігії чимало причинилися властивості підсоння іранської, в багатьох місцях пустинної котловини. Там арійці часто бачили великі протилежності в природі. Після спокійної і соняшної тиші нагло зривалася буря з громами і блискавками. Після великої спеки за дня наступав великий нічний холод, після ясности дня, як і в інших кліматах, темінь ночі, після літа — зима й т. ін. Ті

¹³ J. Van der Aa, Hist. Phil., стор. 10 і Dr. A. Stöckl-Kwiatkowski, Hist. Fil., стор. 15-16.

¹⁴ Одна з індійських філософських систем, саме Гіяя (Нјаја), створила навіть свою епістемологію і формальну логіку, в якій прийнято 16 категорій та широко потрактовано силлогізми й паралогізми. Індійський силлогізм складається з 4-рьох преміс (передумов; не з 2-ох, як у Арістотеля) і висновку. Індійська логіка ще й в останні часи мала своїх прихильників в Європі.

явища в природі мали великий вплив на сформування дуалістичної релігійної думки.

Почитання сил природи, шукання в ній добрих і злих чинників — це осередня точка перської релігійної філософії. Її провідна думка, що всі прояви життя, як у фізичному, так і в психічному світі виникають з боротьби світла з темнотою. Світло — це джерело кожної фізичної і моральної досконалости, темнота — причина всього зла.

а) Заратустра (Зороастр). — Загально приймають, що творцем дуалістичної перської релігії був «Заратустра» або по-грецькому «Зороастр», що жив коло VII-го століття до Христа.

Заратустра мав походити з королівського роду з Бактрії. Перська традиція передає, що Бог постановив післати на світ реформатора, який мав навчити людей правдивої віри, і до того призначив Заратустру, заки той ще народився. Вже в дитячих роках мусів Зороастр боротися зі злими духами і як дитина вів боротьбу з ними в собі і побіч себе. За перським переданням, коли він мав 30 років, мав об'явитися йому світлий дух «Вогумано» і завести його до бога «Агурамазди», який мав дати йому книгу «Авеста» або «Зендавеста» (знання, закон), де були списані засади дуалістичної релігії.

б) Авеста. — Ця книга поділена на 21 розділів, а кожний з них має 200 сторінок. Вона мала бути списана ¹⁵ на 1200 коров'ячих шкірах, звинених і зв'язаних золотими стрічками, а переховували її в місті Персеполіс. Але ця книга запропастилася в часи, коли магометанські фанатики завзято нищили всі релігійні пам'ятники давнини.

Навчання Авести

1. Дуалізм. — За цією книгою найвищим богом є «Агура» (пан), цар світла, або «Агурамазда» (пан мудрости), в скороченні «Ормузд». Він невидимий дух, найсвятіший, всевідучий, найвище добро, творець людського щастя. Ормузд створив насамперед добрих духів, вищих і нижчих, та поділив їх на три ступені: 6 духів найвищого ступеня, що разом з ним творять сімку безсмертних святих, званих «Амешаспента» ¹⁶. Після

¹⁵ Авеста списана мовою Зенд, від давна мертвою. Звідтіля і невластива її давніша назва Зенд-Авеста. Мова та саме вказує, що Авеста постала в східньому Ірані, в Бактрії.

¹⁶ Перший з тієї сімки після Ормузда є «Вогумано» (добра думка); другий «Ашавагіста» (закон природи); третій «Кашатра-Варія» (геній влади); четвертий

тих першорядних духів, що оточують Агурамазду, слідуєть дуи другого ступеня, звані «Язатас» (Yazatas-Izeds), які кружать по всьому світі і дбають про те, щоб усе діялося згідно з волею Ормузда та першорядних духів¹⁷. Духами третього ступеня є «Фраваші», які опікуються людьми. Більша частина тих духів — це давні арійські боги, яких Зороастер підпорядкував Ормуздові.

Крім невидимого світу створив Ормузд видимий світ і все, що є в ньому доброго. Зі всіх елементів найчистіший і найбільш життєдайний вогонь, бо з нього виникає світло, що розганяє темноту й відганяє демонів. Тому полумінь домашнього вогнища був святістю кожної родини. Воно ніколи не згасало, хіба разом з життям, або коли якась родина покидала свою оселю. Вогонь був символом не тільки Мітри (духа світла), але й Ормузда, творця світу й найвищого пана. В час великих святкувань несли посудини з горючим вогнем перед королем і такі посудини забирали з собою, коли вибиралися в подорож або на війну. В святинях горів вічний вогонь, підсилюваний сухим пахучим деревом. На жертву духам кидали в вогонь всякі пахощі. Вогнем не вільно було палити тіла мерців; їх виносили на вершки пустих гір або скель і там вони природно розкладалися.

Крім вогню уважали перси за святі елементи: воду, землю, вітер, сонце, місяць і зорі. В них Ормузд об'являється світові і чинить людям свої добродійства. Зі всіх другорядних духів найближчий до Ормузда Мітра, дух світла, що все бачить і чує; він є посередником між богом, духами і людьми. Всі ті духи є тільки слугами Ормузда, є неначе символами різних прикмет божества, бо тільки один Ормузд є властивим богом.

В кожному домі був окремих куток, присвячений опікунським духам, званим Фраваші (або Фервер). На думку стародавніх персів, були це духи померлих предків, які не забувають про своїх потомків і є немов їх ангелами хоронителями та допомагають людям у боротьбі з демонами й заступаються за них перед Ормуздом.

За тією релігійною філософією, крім добрих духів, є ще злі духи або демони («Деві»), на чолі з Аріманом (Ahriman, Angro-Maīnju), духом темряви, що є джерелом усього злого. Він спочатку був добрий, але став злим, відколи запалав завистю

«Спента-Арматі» (побожність); п'ятий «Гарватат» (здоров'я); і «Амертатат» (безсмертність).

¹⁷ До тих другорядних духів належать генії вогню й води, повітря, землі й вітрів, світло, сонце, святе слово й інші.

до Ормузда та розпочав з ним завзяту боротьбу. В ній перемагає раз добрий бог, то знову злий. Прихід дня, літа, соняшне світло, тепло й погода неба — це ознаки перемоги Ормузда. Натомість ніч, зима, буря і т. ін. — це все трофеї перемоги Арімана.

Ормузд створив гарну поверхню землі, але Аріман немов то вдерся до її глибин і підніс рамена, а поверхня zdeформувалася різними горбами та горами. Ормузд дав людині воду й землю, щоб вона мала що пити і з чого жититися, але Аріман наперекір Ормуздові наповнив воду й землю хижацькими тваринами. Ормузд дав людині гарні цвіти й величні дерева, Аріман одяг куц рожі в терня, а дерева приодів гидкою корою тощо. Коротко кажучи, Аріман з усіма злими духами, яких створив, zdeформував гарні й добрі твори Ормузда всяким злом і гидотою. Звідсіля походить, що в світі добро змішане зі злом, що відбувається завзята боротьба добра зі злом, правди з брехнею, ладу з анархією життя зі смертю. Символом Арімана є вуж.

2. **Людина** складається з душі і тіла. Людські душі є творами Ормузда і спочатку немов то жили в небі (praeexistencia animarum), а опісля втілилися, щоб боротися з Аріманом і злими духами. З хвилиною їх спокуси з тілом входять вони у вир боротьби між добром і злом.

Завдання життя людини — служити Ормуздові й допомагати йому в боротьбі з Аріманом. Якщо людина живе чесно, то побільшує могутність Ормузда; як грішить, то зміцнює силу Арімана. Щоб успішно чинити опір злим духам, треба складати жертви вогневі, підсилювати його горіння і треба проказувати приписані молитви та виконувати деякі релігійні обряди. Найважливіша є молитва, звана «Агунавая», що допомагає Ормуздові перемогти Арімана. Батьки причинюються до слави Ормузда побільшенням його царства життя, коли мають більше дітей. Крім того, треба творити добрі діла, з яких найважливіші: праця й милосердя; отже, треба пильно управляти землею, яка походить від Ормузда, і нищити хижацькі звірята, що походять від Арімана. Для нещасних і бідних треба бути милосердним.

Етика Авести вимагала для перемоги над злом також благородних почувань і чесних думок. В серці людини не повинно бути ніякої облуди, ніякого фальшу, а в думках — ніяких злих намірів. Найбільший гріх — брехня і нещирість, недодержання обітниць-приречення, обман і крадіж, а передусім наклеп.

Етика Зороастра наказує також піклуватися домашніми звірятами, які Ормузд дав людині для допомоги в його праці і для розвеселення життя. Корова, півень і собака займають перші місця між домашніми звірятами. Вони великі приятелі людей. Півень звіщає п'янням прихід божого світла в заранні, так що злі духи втікають, як почують його п'яння. Тим то піклуватися тими звірятами належить до релігійних обов'язків.

Після смерті, на думку Зороастра, немов то душа людини кружить три доби понад тілом, а четвертого дня стає перед божим судом. Дух «Рашун» важить добрі і злі діла померлого, від переваги яких залежить вічна доля. Добра душа вертається до Ормузда, а зла западається в пекельну пропасть, в царство Арімана. А що смерть була ділом Арімана, то тіло померлого уважали за занечищене злим духом і нікому не вільно було доторкатися його. З найбільшою обережністю виносили трупа на горбки, гори або скелі і там складали його лицем до сонця. Після розкладу тіла висушені білі кістки покривали землею. Цей звичай походить мабуть з пізніших часів, бо, напр., Кира і його наслідників ще поховали в кам'яних гробівцях.

3. Есхатологія. — Ворожнеча між Ормуздом і Аріманом не триватиме вічно. Врешті прийде їй кінець, бо Аріман та його духи будуть переможені. Люди перед останньою вирішальною боротьбою воскреснуть. Після загального суду, на думку Зороастра, немов то злі люди перейдуть через потік розпаленого металю й очистяться в триденній пекельній муці, а потім нап'ються напитку безсмертності як завдатку на вічно щасливе життя... Після обнови вогнем цілої природи немов то все повернеться до первісного стану (ἀποκατάστασις πάντων). Тоді й Аріман помириться з Ормуздом і він сам та його духи стануть добрими. Всяке зло зникне з лиця землі, а світ переміниться на райську оселю.

Бачимо, що в Авесті є чимало слідів первісної традиції людського роду.

Медійсько-перські вірування через торговельні зв'язки вельми поширились у східній Європі і мали чималий вплив на деякі еретичні навчання в перших віках християнства (гностики, маніхейці). І у нас між українським простолюду до останніх часів збереглися в досить виразній формі, головню на Гуцульщині, різні повір'я про білобога і чорнобога (використані Федьковичем і іншими в літературній творчості), народні апокрифи про створення злих духів, віра простолюду, що після зап'яння півня втікають злі

духи тощо. (Докладніше про іранські впливи на народні повір'я і світогляд написав у нас у своїх працях о. Ксенофонт Сосенко, головню в праці: « Праджерело українського релігійного світогляду », Львів 1923).

Медійсько-перська філософія тривала до інвазії ісламу. В пізніші часи перси займалися головню магією, астрологією і фізикальними та медичними студіями.

IV. ЄГИПЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Література: *A. Erdman*, Die aegyptische Religion. 2 Aufl. Berlin 1909. – *H. Schneider*, Kultur und Denken der alten Aegypter (1909). – *Anwander*, Die Religionen, стор. 300: Aegypten. – *Huby*, Christus, ch. XII: La religion des Egyptiens. – *Ks. Pechnik*, Zarys fil. hist., розділ VI, ч. 9: Egipcjanie. – *Cz. Pieniżek*, Ilustr. Histor. Starożytna, стор. 65-120. – *Gebert i Gebertowa*, Wypisy histor. do dziejów starożytnych. 1915.

Вступ. – Ще заки витворилися в Китаю первісні форми суспільного устрою, заки в Індії появилися арійці, вже над Нілем цвіла довговікова цивілізація, що стала джерелом просвіти для народів стародавнього світу й мала великий вплив на розвиток культури людства. Єгипетські жерці вславилися великою мудрістю. Грецькі філософи, щоб доповнити свою освіту, уважали за доцільне подорожувати до Єгипту, щоб пізнати мудрість тамошніх учених жерців.

Немає сумніву, що єгипетська наука в ділянках математики, астрономії, а навіть техніки була небуденна, але які були філософічні погляди єгипетських мудрців, не легко сказати, бо вони своє знання закривали серпанком таємничости. Крім того, їх філософічна думка була пов'язана з містеріями та релігійними віруваннями, які впродовж сорок віків історії Єгипту змінювалися. Одначе гієрогліфічні письма та папіруси виявляють, що філософічні погляди єгиптян не відзначалися глибоким змістом.

Головні думки релігійної єгипетської філософії

а) Божество. – Немає сумніву, що первісною релігією єгиптян був монотейзм. Вони вірили в одного вічного бога, всевідучого, всюди присутнього, ество само з себе, творця всесвіту, що його людина не може легко зрозуміти. Бот створив землю з хаосу

(« Нуу »), що витворився з океану неба (« Нут »). Божий дух проникав той хаос, по якому плавали зародки всякого життя.

На папірусі, збереженому в Турині, читаємо такі слова: « О Боже, Ти є будівничим світу, Ти не маєш отця, бо походиш сам з себе ... Ти живиш все, що створив ...; небо й земля слухають законів, що Ти їх надав ... Хвалім Бога, що над нашими головами розтягнув небо зі всякими зорями, що розклав краї на землі й обклав їх великим морем ».

Але Бог, на думку стародавніх єгиптян, міг об'являтися людям під різними видами. Тому впродовж віків під впливом сусідніх народів та їх релігійних зображень ті різні види одного Бога почали єгиптяни уважати за окремі божества. Навіть прикмети Бога, як вічність, безконечність, доброту, уособляли вони в окремих божествах і різно називали: в Геліополі — « Атум », в Тебах — « Амон », в Мемфісі — « Птаг », в Едфу — « Горус ». Найвищу доброту зображував « Озіріс », творець сонця, опікун Нілю, кормитель Єгипту, активний духовий чинник світу. Озіріс і його сестра й одночасно жінка « Ізіс » були батьками світу. Символом Озіріса було сонце, а Ізіси (Ізиди) — місяць. Ізіс зображувано як матір світу, з коров'ячою головою.

Побіч почитання Озіріса, що створив сонце, постало вірування в божество самого сонця, під назвою « Ра », так що навіть самі єгипетські королі прийняли титул синів сонця. Хоч єгипетська релігія була політеїстична, проте між поодинокими божествами слідний генетичний зв'язок у формі еманациї богів. З одного найвищого божества виникла єгипетська трійця, а саме: « Кнеф » (Кнеф), творча сила світу, « Птаг » (Ptah, Phtass), організаційна і життєдайна сила та « Тот » (Tot), уосіблення мудрости.

Розбуджений політеїзм побільшував громаду богів, бо у єгиптян кожна окрема сила почала мати свого божка, кожна країна — окремого найвищого божеського пана, який опікувався нею, аж врешті єгипетський політеїзм зближився до фетишизму, бо велів віддавати божеську почесність сонцю, зорям, а також і звірятам. Витворилося повір'я, що божество може втілитися в різні сили природи і в звірята, а навіть у рослини (у фасолю, цибулю й інші).

В одних околицях Єгипту почитали крокодилів, в інших птаха « Ібіса », подібного до бузька, що нищив крокодилячі гнізда. Козел і віл були святими звірятами « Озіріса », баран — « Амона », свиня, коза і крокодил — « Сета », що його греки називали « Тифоном ». Корова була святим звірем « Ізиди », кіт — богині « Пахти » і т. ін.

Крім того, уява єгиптян витворила собі казкового птаха, присвяченого Озірісові, зв. «Фенікс» (також «Бенну»). За їх повір'ям, що п'ятдесят років прилітає він зі сходу й закладає гніздо в Геліополі, в святині Ра. В нього вступає Озіріс і в його виді живе та перебуває на землі. Фенікс вистелює гніздо міртом і іншим пахучим зіллям, а при кінці свого життя сам підпалює своє гніздо й горить у ньому, а опісля відроджується з попелу і, відмолоджений, вертається знову до своєї оселі на сході.

Однак найсвятішим звірем, загально колись почитаним в Єгипті, був «святий бик», зв. «Апіс» (по-єгипетському Гапі). Єгиптяни вірили, що в ньому жила душа Озіріса або Птага. Тільки такого бика признавали святим, який був цілком чорний, на чолі мав білу трикутню зорю, під язиком — знак, подібний видом до хруща, а на хвості — біле й чорне волосіння. Такого бика приміщували в святині в Мемфісі, а для послуг коло нього і для приношення жертв призначено окремих жерців. Коли бик згинув, бальсамували його й ховали в святинях або в пірамідах.

б) **Людина.** — За тією філософією, людина складається з душі і з тіла. Людська душа розумна, а її розум є частиною найвищого божеського розуму «Ка», з якого еманує він як іскра. А що найдрібніша іскра найвищого розуму могла б знищити тіло, то вона міститься в іншій субстанції, також еманованій з бога, що називається «Ба», значить душа. Але й та душа за чиста, щоб безпосередньо сполучитися з тілом. Тому вона сполучається з ним з допомогою нижчої субстанції духа, з якої винкає віддих.

Призначення душі — зберігати розум як божу іскру, щоб перемогти тілесні пристрасті. Коли «іскра» перемаже, тоді пристрасті змінюються в чесноти, а душа проникає матерію і входить у прочуття божества. Коли помре тіло, розум відзискує свободу разом із своєю світляною атмосферою і немов то стає демоном, а душа стає перед суд Озіріса — Кента — Амена, що складається з 42 суддів. бо є 42 найтяжчі гріхи, яких людина має вистерігатися і за які мусять її суворо покарати. Цей суд відбувається після похорону тіла. Перед вагою стоїть бог мудрости «Тот», з головою Ібіса, а собака стереже, щоб ніхто не посунув несправедливо ваги.

Докладний опис загробного життя, а також докладні вказівки для душ, як вони мають поводитися по смерті тіла, та якими словами заклимати суддів, щоб ублагати у них прощення гріхів, містить «Книга вмерлих». Книгу цю склали з мумією до гробу¹⁸.

¹⁸ Цікавіші **випатки з цієї книги** — з **найдаступніших книжок** — поміщені в: Gebert і Gebertowa, **Wypisy historyczne do dziejów starożytnych**, 1925.

Між іншим єгиптяни вірили, що умовою цілковитого спокою і щастя душі після смерти є збереження її тіла в доброму стані та забезпечення йому спокою. Цей погляд чимало причинився до розвитку матеріальної єгипетської культури, бо багаті люди, а головню єгипетські володарі казали бальсамувати свої тіла (мумії) та вже за життя будували собі величні гробівці-піраміди, що мали саме забезпечити їм спокій після смерти.

Єгиптяни вірили, що нечисті душі проходять довговікову метемпсихозу, психічні терпіння підчас посмертних переселень, а врешті небуття. Вони вірили, що чисті душі перед об'єднанням з Богом відбувають час проби, в якому поширюють обсяг свого знання та збільшують свою етичну вартість і психічну силу. В такому стані входять у товариство богів, оглядають лице божества і стають найчистішими іскрами божого розуму, частинами божества (пантеїзм).

Єгиптяни розв'язували питання, як постало зло на світі, дуалізмом. Крім добрих духів є також злі. А зло на світі постало тому, що злий бог «Тифон» зв'язався з «Нефтисою», єгипетською Венерою, і дав почин злу.

На високому рівні були у єгиптян астрономічні студії (між іншим вони вміли вже обчислювати затемнення сонця), а також геометрія. Чимало з них займалося астрологією й магією.

Єгипетська релігія і філософія занепали коло третього століття після Христа під впливом християнства.

V. ЗАХІДНЬО-АЗІЙСЬКА РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ

Література: *Anwander*, Die Religionen, стор. 330: Das Zweiströmeland, стор. 353: Das übrige Vorderasien. – *Huby*, Christus, ch. XIII: La religion des Babyloniens et des Assyriens, par *Albert Condamin*. – *Ks. Pechnik*, Zarys fil. hist. Nr. 5: Babilończycy i Assyryjczycy, Nr. 7: Fenicjanie. – *Cz. Pieniążek*, Ilustr. Hist. Starożytna, Babilonia, стор. 127 – 133; Assyrya, стор. 139; Fenicya, стор. 151. – *Maspéro G.*, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, 3 voll. Paris 1884-1899. – *Weissbach F. H.*, Die sumerische Frage. Leipzig 1898. – *Schorr M.*, Zur Frage der sumerischen und semitischen Elemente in altbabylonischen Recht (Revue sémitique XX, Leipzig 1912). – Той сам, Kultura babilońska i starohebrajska. Lwów 1903. – *Deimel A.*, Pantheon babilonicum. Romae 1914. – *Dhorme P.*, Choix de Textes

religieux Assyro-Babyloniens. Paris 1907. – *Jastrow M.*, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I-II. Giessen 1902. – *Winckler H.*, Himmels und Weltenbild der Babylonier. Leipzig 1903. – *Zimmern H.*, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Leipzig 1901. – Той сам, Biblische und babylonische Urgeschichte. Leipzig 1903; – *Ks. W. Szczepański*, Najstarsze cywilizacje Wschodu Klasycznego: Babilon. Warszawa–Lwów 1923.

1. Вавилонці і асирійці

Релігія вавилонців і асирійців постала з релігії сумерійців (шумерійців), первісних мешканців Месопотамії, краю західно-південної Азії, і з релігії семітів¹⁹, які примандрували туди в четвертому тисячолітті до Христа.

а) Релігія сумерійців. – Сумерійці почитали різних богів як представників сил природи. На чолі всіх богів був «Енліль», бог землі, повітря, вітру й бурі. Він був сином «Ану», бога неба й батька всіх інших богів, та матері «Нінліль», богині плідності (пізніше «Беліт»). Морем володів бог «Еа». Крім тих головних божеств загального характеру, сумерійці почитали цілий евфратський пантеон локальних божеств у числі понад три тисячі.

Богів зображували вони в різних видах: людських, звірячих і мішаних, з крилами і без крил. Напр., божка Еа зображали як мішанину людини й риби, щось на подобу пізнішого фистимського Дагона.

Божкам приписували сумерійці керму цілого світу. Від них, на думку сумерійців, залежала доля всіх людей, яку можна було пізнати з рухів звірят, їх нутра, з лету птахів і – пізніше (приблизно з VII ст. до Христа) – з астрологічних комбінацій.

¹⁹ Назва семітів в науковій термінології не означає тільки жидів, бо хоч вони тепер творять значнішу частину етнологічно помішаної семітської раси, то проте в стародавній добі були жиди незначною і дуже підрядною частиною семітів. Стародавні семіти проживали в Арабії, Сирії, на арабському півострові і в Месопотамії. За властиву батьківщину семітів вважають учені Арабію, хоч прото-семіти мабуть походили з північно-східної Африки, звідкіля також вийшли найстарші єгиптяни. Найчистіший семітський тип виступає в Арабії, а арабська мова зберегла всі властивості первісної семітської мови. З Арабії в міру перелюднення вирушали мандрівки семітів.

Сумерійці вірили не тільки в божків, але й у демонів, злих духів, які зсилають на людей усякі нещастя та які звичайно появляються по сім разом і прибувають або з пустині та приносять із собою вітри й бурі, або з безодні океанів і спричинюють повені, або з глибини землі і тоді стають розсадниками неврожаю, або також з повітря і тоді розповсюднують недуги.

Сумерійська релігія приписувала різні обряди, якими жерці заклинали демонів, щоб зробити їх нешкідливими. Формулки тих заклять, т. зв. шіпту, були таємницями жерців, яких сумерійці уважали за чарівників або чудотворців.

Сумерійці вірили в загробне життя. На їх думку, душа небіщика йшла в дуже сумну й непривітну країну, де володіє бог «Нергаль» та невмолима «Ерішкігаль». З тієї країни немає вже повороту до життя, бо сім брам пекла стережуть потвори.

В сумерійській мітології слідні тенденції звести різnorodні космічні явища в один погляд на світ. Вони вплинули на витворення різних космологічних мітів, що їх пізніші семітські вавилонці перейняли і прикрасили. Так, напр., створення землі уявляли собі сумерійці так, що Енліль (пізніше у вавилонців «Мардук») переміг величезну морську тварюку «Тіямат» і перетяв її тіло на дві частини, з яких постало небо й земля, та розділив небесні й земні води, щоб ніколи не могли сполучитися з собою.

Також щорічну зміну пір року одягли сумерійці в мітичну форму. Любимцем богині врожаю, любови й весни «Нанай» (пізніше у вавилонців «Істар» або Іштар) був «Думузі» (пізніше вавилонсько-фінікійський Таммуз — Адоніс), що його пізнє літо доводить до смерті. В розпачі сходить богиня до підземелля, щоб визволити свого любимця Таммуза, але богиня пекла «Ерішкігаль» не хоче віддати його, ані випустити Нанаю на землю. З того приводу на землі все всихає, гине й вмирає. Аж великі боги, обурені тією подією, приневолюють Ерішкігаль, щоб вона дозволила Нанаї вернутися на землю. Тоді з нею вертається знову весна, цвіти, урожай і любов.

В сумерійській мітології є згадка про потоп, з якого боги врятували й обдарували безсмертністю «Атрагасіса» (Атрагасіса); — таке ім'я мав у Вавилонії біблійний Ной.

В зв'язку з тим переказом постав славетний епос про «Гільгамеша», що мав бути королем в столичному місті Урук. Він хотів також досягти безсмертності своїми великими перемогами над ворогами рідного краю і над численними потворами — смоками.

Одначе він наразився на пімсту богині Нанаї за те, що відкинув її любов. Вона зіслала на короля проказу²⁰. Щоб відзискати здоров'я і запевнити собі безсмертність, Гільгамеш відбув подорож — серед величезних труднощів і перешкод — до свого предка Атрагасіса, якого боги приховали на далекому острові Самас (Шамас). Той дав йому зілля життя, що мало зробити його безсмертним. Король вертався додому, а по дорозі переміг небесного смока, але задрісний демон у виді вужа ухопив йому зілля, а нещасний Гільгамеш вернувся з нічим до Урук. Хоч він довершив геройські діла, проте залишився далі смертним, бо помер, а за свої славетні подвиги став найвищим суддею в підземеллях.

б) **Релігія семітів**, за винятком очевидно жидів, була також у початках культом сил природи. Їх уявляли собі семіти в різних формах духів і демонів, що приймали постаті фантастичних звірят. Семіти вірили не тільки в підрядних добрих і злих духів, але й у вищі сили — богів, які перебували на сонці, місяці і на зорях та керували всесвітом. Вони об'являлися на землі в різних звірятах, скелях і деревах. Космічні сили уважали семіти за втілені божества й почитали їх божеським культом.

Одначе з часом численний семітський пантеон зіллявся в поняття одного найвищого бога «Аль-іляг», якого називали також «Ель» або «Ілю», а пізніше «Бель».

Семіти вірили, що бог перебуває в надземній світляній сфері. Вони уважали сонце за його символ, а зорі за святі явища.

Вони думали, що людська душа не вмирає разом з тілом, а веде далі скитальське життя на землі, звичайно в камінню, яке ставили померлому на гробі.

Його тіло ховали в саркофагах або в урнах. Умерлим давали до гробу поживу, напитек і найважливіші знаряддя. На гробах улаштовували поминки. Найстрашнішою карою для небіщика був брак гробу, бо тоді душа не могла знайти спокою і була наражена на поталу демонів. З того приводу зневагу гробу уважали семіти за великий злочин.

в) З сумерійської та семітської релігій постала **вавилонська релігія**, яка стала державною і розвинулася за короля Хамурагаса. До товариства божків Ану й Еа прибув ще третій — «Бель», що зайняв перше місце як такий, що створив землю, а змішавши з нею свою кров, створив людину і все, що є на

²⁰ В деяких пізніших варіантах сказано, що Наная відібрала Гільгамешові мужеські сили.

землі. Його називали також «Мардуком», паном неба й землі. Вавилонці вірили, що він невпинно бореться з великим смоком, який хоче знищити його твори, і вдаряє смока громами. Він справедливий цар всіх духів, керівник долі світу й невичерпне джерело найвищої мудрости.

Крім тих трьох начальних вавилонських божищ у великій повазі були у семітів їх божки: «Самас» — бог сонця, «Сін» — бог місяця, і «Рамман», бог блискавок та громів. Деколи місце одного з тієї трійці займала Істар, богиня весни й любови.

Віра тієї нової вавилонської чи халдейської релігії спиралася на переконанні, що проти злости демонів допомагає опіка добрих і прихильних божищ.

Загально вони вірили, що сила богів об'являється в зорях і їх рухах, в освітленні, в положенні, та що з них можна пізнати майбутню долю людини. Звідси походить славетна в стародавньому світі халдейська астрологія, що ще донедавна займала увагу деяких людей в Європі. Уживання різних талісманів, амулетів і заклинань — це ремінісценції халдейської магії.

Хоч дійшли до нас деякі літературні вавилонські записки, халдейські кликові написи, релігійні пісні й гимни, які свідчать про небуденну культуру вавилонців, проте знаходимо там мало філософічних думок. Правда, і тут слідний первісний монотеїзм, виразна віра в безсмертність душі та загробне життя, є описи створення світу й потопу, дуже схожі на біблію, але годі дошукатися цілоти погляду на світ і життя²¹.

Вавилонські жерці відзначалися не меншою мудрістю, як єгипетські, але вони займалися головно математикою й астрономією, бо їх релігія була великою мірою на службі зір.

Кодекс Гаммурабія з часів коло 2150 років до Христа є доказом здорових поглядів на громадське й державне життя та містить різні доцільні приписи для громадян²². Одначе взагалі вавилонсько-асирійська етика не дорівнює єгипетській.

Асирійці перейняли від вавилонців всю культуру, майже всі божества й релігійні вірування. Початок вавилонської культури

²¹ Вавилонські схожості на біблію хотіли використати деякі вчені на те, щоб біблійні оповідання узалежнити від вавилонських. Одначе найновіші досліді виявили нестійкість того припущення та вказали на залежність тих оповідань від первісної традиції людського роду.

²² Цікавіші винятки з того кодексу — з найбільш доступних книжок — поміщено в: Gebert i Gebertowa, Wypisy hist. do dziejów starożytnych, 1925.

походить безперечно від не семітських сумерійців. Її перейняли семітські вавилонці, а опісля асирійці та розвинули до високого рівня. Її вплив сягав далеко; він охопив цілу передню Азію і дійшов аж до Греції. Сумерійсько-семітська релігія мала безперечно вплив на грецькі релігійні вірування. Поділ влади богів над окремими сферами світу (небо й земля, море та підземелля) у сумерійців і греків, потвори, що стережуть входу до підземелля і Кербер, сім брам підземелля у сумерійців і сім рік довкола Тартару у греків, вияснення зміни пір року як перебування сумерійської Нанай й Таммуза та грецької Деметери й Персефони на землі і в підземеллі, геройські подвиги та вчинки Гільгамеша і Геракла, Істар і Афродита, непоховання тіла як найбільша кара для небіщика, бо його душа не може дістатися до підземелля та зазнати спокою у одних і других тощо — це все подібності, які безперечно зв'язані з собою. Вже в другому тисячолітті до Христа вавилонська мова й письмо були знані в Єгипті, Сирії і Малій Азії. Грецьке мистецтво й наука, передусім астрономія і медицина були під впливом вавилонської культури. Вавилонці перші почали займатися математикою й астрономією та підготували поле для грецького генія. На ґрунті вавилонських впливів греки змогли своїм генієм витворити свою оригінальну культуру й піднести її до такого небувалого рівня, що й досі ніякий нарід їх не перевищив. Враз із усією культурою створили греки і свої світлі філософічні системи.

2. Фінікійці

Найрухливішим і найбільш заповзятливим народом в західній Азії, а навіть взагалі в цілій стародавній добі були фінікійці.

Їх релігійні поняття виробилися під семітським впливом, хоч вони самі не були семітського походження, але під впливом семітської еміграції прийняли семітську культуру.

Найвищим богом признавали вони «Баала» (Ваала) і вірили, що з нього виник видимий світ. Ваала називали фінікійці також «Молохом», а найвищу богиню життя і смерти «Астарту» уважали його дружиною-жінкою.

Фінікійці вірили не тільки в ті найвищі божества, але й у добрі та злі духи і старалися приношенням жертв здобути собі прихильність одних і других.

Вся фінікійська догматика й теософія містяться в святих книгах «Санхуніята» (Sanchunjath). Ці книги походять з XII ст. до

Христа. В них з'ясовано цінні космогонічні погляди, дуже зближені до первісного Об'явлення. За поглядами цих фінікійських книг, світ постав з первісного хаосу, що був сповитий водою, матерією й темрявою. Через його поділ на дві частини постало небо й земля під оживляючим подихом Бога, що ширяв над ними. Бог створив світло, яке прогнало потвори, і завів лад на землі, а своєю власною кров'ю, змішаною з землею, дав людям життя.

Фінікійці вірили, що найвищі боги звичайно неприхильні до людей і домагаються кривавих та дуже прикрих жертв. Фінікійці допускалися таких великих злочинів, що складали Молохові жертви з власних дітей, яких жерці спалювали на розжарених руках його металеві статуї. Астарті присвячували дівчата свою дівочість розпустою. Треба дивуватися, що хоч фінікійці мали свою велику культуру, проте зберігали ті дуже злочинні варварські звичаї, які перейшли також до їх колонії Картагени.

Взагалі моральні вимоги фінікійської релігії не були великі. Фінікійські купці були знані з обманів і розпусного життя.

До упадку фінікійської релігії причинилася інвазія – нашествя ісламу.

ВВЕДЕННЯ В ДОКЛАДНІШІ СТУДІЇ ПРОБЛЕМ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

а) Бібліографічні доповнення

Тут подано як доповнення бібліографію, яка, крім вказаної при кожному розділі, може ввести читача в докладніші студії окремих проблем чи філософічних систем, навіть таких, які в цьому нарисі з уваги на обмежені розміри тільки згадано або лише вчислено.

До «Вступу» (поняття і завдання філософії й історії філософії)

До цього читач знайде багато матеріалу у всіх т. зв. введеннях у філософію. Зокрема звертаю увагу читача на статтю *Е. Целлера*, «Про мету й шляхи історії філософії» в «Archiv für Gesch. der Phil», Berlin 1887., т. I., зош. 1.; далі: *А. А. Козловъ*, Очерки истории

филос. Понятіє философіи і исторіи философіи, Київъ 1887. — В. Лютославский, О значеніи и задачахъ исторіи филос. Вопросы филос. і психол. Москва 1890, кн. 3, — Н. Н. Страховъ, О задачахъ истор. филос. Вопр. фил. і псих. 1894, кн. 1(21). — М. Straszewski, Co to jest filozofja: 1901. — E. Boutroux, O roli historji filozofji w studjach filozoficznych. 1905 див. рец. Przegl. filoz. т. VIII. 1). — I. Halpern, O metodach historji filozofji. Przegl. filoz. т. XIX 3, 4 (1917). — Dr. Dawid Einhorn, Die Geschichte der Phil. auf einem neuen Weg. Archiv für Gesch. der Phil. Berlin т. XXVI, 3, 4 (1921). — I. Myślicki, Historja filozofji a filozofja. Przegl. filoz. Warszawa XXX, 4 (1927). — L. Chmaj, Kryzys współczesnej historji filozofji. Kwart. filoz. Kraków 1930, zesz. 1.

Історія філософії Сходу

Джерела:

Textbuch zur Religionsgeschichte. Herausgegeben v. D. E. Lehmann u. D. H. Haas. Leipzig 1922. 2. вид. (Подає винятки джерел в перекл. і відмічує їх перекладені видання в цілості).

Обговорюють джерела: Die Literatur des Ostens. 10 томів, що виходили в Липську від 1890-их років, Geschichte der Weltliteratur (списки поодиноких томів з датою і місцем появи див. нижче при розділах) і « Wielka Literatura Powszechna ». Т. I. Warszawa 1930 (виходила зошитами).

Література:

Conr Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte. (2. Aufl. u. 2 Bnd) 2. Bnd. Bonn 1913. — Th. Bönner, Alte asiatische Gedankenkreise. Berlin-Steglitz 1920. — H. Hackmann, Werturteil u. Vergleichung der Religionen. Nieuw Theologisch Tijdschrift IX 1920,2.

René Grousset, L'histoire de la philosophie orientale (Inde, Chine, Japon). Paris 1925.

А. А. Козловъ, Очерки изъ исторіи философіи. Понятіє филос. і истор. фил. Философія восточная. Київъ 1888.

Переглянь теж « Prace Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademji Nauk » (Вийшло 14 томів до 1932 р.) і « Roczniki orientalistyczne ».

I. Китайська філософія

Джерела:

Textbuch zur Religionsgesch. Leipzig 1922. Китайська релігія, стор. 1-40. — *Liä-Dsi*, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Aus dem Chines. verdeutscht R. Wilhelm. Jena 1911. — *Laotse*, Tao te king. Aus dem Chin. verdeutscht R. Wilhelm, Jena 1921. — *Laotze*, Tao te king. Deutsch v. F. Fiedler. Hannover 1922. — *Laò-tsè*, Tao te king. Aus d. Chin. übers. v. V. Strauss. Leipzig 1924. — *Lao-tsche*, Weisheitsworte. Hrsg. v. H. Haas. Leipzig 1920. — *Laò-tsè*, Tao te king. Hrsg. v. J. G. Weiss. Leipzig 1927.

Origine de Confucius. Перекл. з кит. M. Tinh. Saïgon 1913.

Lao-Tze, The canon of reason and virtue (Tao te king.). Chinesy and English by P. Carus. Chicago 1913 — *Lun-Heng*, Pt. 2. Philosophical Essays of Wang Ch'ung. Перекл. з кит. A. Forke. London 1911. — *W. E. Soothill*, The Analects of Confucius. Oliphant 1911.

Tao, czyli Droga Niebios, czyli Doktryna najwyższego rozumu (Szaotse i jego nauka). Przeł. J. Jankowski. Warszawa 1910.

Лаосе, Тао те кингъ. Перел. з хінс. Д. П. Конисси. Вопросы фил. і псих., Москва 1894, кн. 3(23) і окремо. — *Сю-Ки*, Великая наука Конфуція. Пер. з хінс. Д. П. Конисси. Вопр. фил. і псих., М. 1893, кн. 1 (16) і окремо. — «Средина и постоянство» Конфуція. (Переклад з кит. книги навчання Конфуція, спасаної його учнями). Перл. Д. П. Конисси, Вопр. фил. і псих. М. 1895, кн. 4(29) і окремо.

Обговорює джерела: *W. Grube*, Geschichte der chines. Literatur (Die Literatur des Ostens, Bd. 8) Leipzig 1902. — *Wielka Literatura Powszechna*. T. I. 1930.

Література:

W. Grube. Die Religionen der Alten Chinesen. Видане Tübingen 1911. — *E. V. Zenker*, Geschichte der chinesischen Phil. Reichenberg. Bd. I. 1926. Bd. 2. 1927. і переклад франц, виданий в Парижі. — *A. Forke*, Gesch. der alten chines. Phil. Hamburg 1927. — Той сам, Die Gedankenwelt des chines. Kulturkreises. München 1927 (3 часті). — *H. Mootz*, Die chinesische Weltanschauung. Strassb. 1912. — *M. Straszewski*, Über die Entwicklung der philosoph. Ideen bei den Indern u. Chinesen 1887. — *H. Haas*, Das Spruchgut K'ung-tszes u. Lao-tzes in gedanklicher Zusammenordnung. Leipzig 1920. — Той сам, Lao-tze u. Konfuzius. Leipzig 1920. — *R. Stübe*, Lao-tse. Tübingen 1912.

– Lao-Tse. Die Bahn u. der rechte Weg. Der chines. Urschrift nachgedacht v. A. Ular. 2. Aufl. Leipzig 1912. – C. Dallago, Laotse. Innsbruck 1921. – E. Hahn, Laotse. Rudolfstadt 1924. – Stübe R., Confucius, 1-5 Taus. Düsseldorf 1913. – Той сам, Das Zeitalter des Confucius. Tübingen 1913. – H. Haas, Confucius in Worten aus seinem eigenen Mund. Leipzig 1921.

L. S. J. Wieger, Histoire des croyances religieuses et des opinions philos. en Chine, depuis l'origine jusq'a nos jours. Ho-Kien-Fou, Mission Catholique 1917. – Той сам, La Religion des Chinois. – Той сам, Taoïsme T. II. Les Pères du Système taoïste Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu. Paris 1913. – M. Garnet, La religion des Chinois. Paris 1922. – Ed. Chavannes, De quelques idées morales des Chinois. L'Asie française XVII (1917).

J. J. M. de Groot, Religion in China. New-York 1912. – Suzuki Daisetz Teitaro, A brief history of early Chinese philosophy. Probsthain 1914.

G. Tucci, Storia della filosofia cinese antica 1922. – Evans, Lao-tse e il libro della via e della vita. Torino 1905.

Ku-Hung-Ming. – Duch narodu chińskiego. Z angiels. przeł. J. Targowski. Kraków 1928.

II. Індійська філософія

Джерела:

Textbuch zur Religionsgesch. Leipzig 1922. 2. вид., стор. 85-148. – O. Böhtling's, Sanskrit-Chrestomathie. 3. Aufl. hrsg. v. R. Garbe. Leipzig 1909. – P. Deussen, Sechzing Upanishad's des Veda. Aus dem Sansc. übers. Leipzig 1897. 1. вид., Leip. 1921, 3. вид. – Той сам, Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sansc. übers. 4. Aufl. Leip. 1911. – Той сам, Der Gesang des Heiligen. Eine philosophische Episode des Mahâbhâratam. Aus dem Sansc. übers. Leip. 1911. – Die Weisheit der Upanishaden. Eine Auswahl aus den ältesten Texten. Übers. v. J. Hertel. München 1921. – Sankaracharya. Tattwa Bodha (Daseinerkenntnis). 2. Aufl. Aus d. Sansc. übers. v. F. Hartmann, Leip. 1914. – Sankaracharya. Atma Bodha (Selbsterkenntnis). 2. Aufl. Übers. v. F. Hartmann. Lpzg. 1914. – Sankaracharya, Das Palladium der Weisheit (Viveka Chudamani). 2. Aufl. Übers. v. F. Hartmann. Lpzg. 1914. – Lieder des Rigveda. Übers. v. A. Hillebrand. Göttingen, Lpzg 1923 (Aus: Quellen zur Religionsgesch.). – H. Oldenberg, Die Weltanschauung der Brahmana. Texte. Göttingen

1919. – *St. Schayer*, Die Weltanschauung der Brahmana. Texte. Roczn. Orient. 1925. – Vivekananda Swami. Karma Yoga. Übers. v. *F. Hartmann*. Lpzg 1921. – Yukti sastika, Die 60 Sätze d. Negativismus. Übers. v. *Ph. Schäffer*. Lpzg 1924. – Mahabharatam. Vier philos. Texte des Mahabh. Übers. v. *O. Strauss* u. *P. Deussen*. Lpzg 1922. – *St. Schayer*, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadâ. Prace Kom. Orient, nr. 14. Kraków 1931.

Rhagavadgita. Перекл. на фр. *M. E. Senart*. Paris 1922.

Yogâvachara. Перекл. на англ. Oxford 1916. – *Patanjali*, Yoga sutras. Перекл. на англ. *C. Johnston* 1913. – *Bhartrihari*. The satakas, or wise sayings. Перекл. з санск. *J. M. Kennedy*. (Oriental phil. ser.) Boston 1913. – Hymnes to the Goddess. Перекл. з санск. *A. i E. Avalon*. Lond. 1913. – Tantra. Перекл. з санск. *A. Avalon*. Lond. 1913.

Upaniszady. Wiedza tajemna Wed indyjskich. Z sans. przeł. *S. F. Michalski*. Warsz.–Kraków 1913. 1. вид., 1924. 2. вид. – Z Upaniszady Brihad Aranjaka, ks. 4. Brahmanam 5. Przeł. той сам. Myśl Niepodl., nr. 237. Warsz. – Upaniszad Czhandogja. Przeł. той сам. Myśl Niepodl., nr. 223. Warsz. 1912. – Sankaraczarya. Atmabodka czyli poznanie duszy. Traktat wedant. Przeł. той сам. Warsz. 1924. – Rigweda. Czterdzieści pieśni... Z ind. przeł. той сам. Krak. – Warsz. 1912. – Dharmapadam. Przeł. той сам. Warsz. 1925. – *St. Piekosiński*, Hymny Rigwedy. Prawda XXXIII, чч. 9-13. Warsz. – Bhagawad-Gita Wyjątki z Mahâ Bhâraty. Yoga nauki rozumowej (Sankya-yoga) Teozofja, Nydek II (1920/21) 2,3. – Bhagavadgita. Przeł. z sansk. *S. F. Michalski-Iwieński*. War.–Krak. 1921. – *Wimekananda-Lwami*. Karma-Yoga. Przeł. z oryg. *K. Chobot*. Katowice 1923. – *Rama-Czaraka*, Rdza Yoga. Przeł. *R. Bleszyński*. Warsz. 1925. – Той сам, Yogi Filoz. yogi i okultyzm wschodni. Przeł. *A. Lange*. Wyd. 2. Warsz. 1925. – Той сам, Yoga. Hatha Yoga. Przeł. *A. Lange*. Wyd. II. Warsz. 1930.

Індійські легенди. Перл. *I. Франко*. Додаток до «Жит. і Слова» 1897. т. VI. Львів.

Обговорюють джерела: *A. Baumgartner*, Die Literatur Indiens u. Ostasiens (Gesch. d. Weltliter. Bd. 2). Freiburg u. B. 1902. – *M. Winternitz*, Gesch. der indischen Literatur (Die Liter. des Ostens, Bd. 9, 1, 2). Leipzig 1908-1920. – *H. Glasenapp*, Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Wildpark. – Potsdam 1929. (Подають докладну бібліогр. всіх джерельних видавництв в зах.-евр. мовах). – *R. Zimmermann*, Die Quellen der Mahanaryana – Upanisad... (Diss.). Leipzig 1913. – *W. Wüst*, Stilgesch. u. Chronologie des Rigveda. Leip. 1927.

– A. B. Keith, A history of sanskrit Literatur. Oxford 1928. – Wielka Literatura Powszechna T. I. Warszawa 1930.

Література:

M. Straszewski: Über die Entwicklung der philos. Ideen bei den Indern u. Chinesen, 1887. – P. Deussen, Das System der Vedānta... 3. вид. Leipzig 1920. – Той сам, Vedānta, Platon u Kant. Wien 1917. Той сам, Vedānta u. Platonismus im Lichte der Kantischen Phil. Berlin 1921. – J. S. Speuer, Die indische Theosophie. Leipzig 1914. – H. Gomperz, Die indische Theosophie. Видане в Jena 1925 року. – H. Jacobi, Zur Frühgeschichte der indischen Phil. Berlin 1911. – K. Geldner, Die Religionen der Inder. Tübingen 1911. – Ch. Johnston, Die Vedānta – Phil. München 1925. Theosophie XII, 4-5. – P. Eberhardt, Die Religion der Upanishads... Jena 1912. – H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden u. die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915. – Fr. Heiler, Die Mystik in den Upanishaden. Münch. – Neubiberg 1925. – R. Garbe, Die Sāmkhya Phil. Leipzig 1894. – L. Berndt, Über das Sāmkhya. Münch.-Neubiberg 1921. – J. W. Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. Berlin-Stuttg.-Leipz. 1922. – Той сам, Das Lankavatara-Sutra u. das Samkhya. Stuttg. 1927. – Günther Schulemann, Zur Gesch. der ind. Phil. Arch. f. G. d. Ph. XXV-XXVI, 1, 2. – St. Schayer, Die Struktur der magischen Weltanschauung... Münch.-Neubib. 1925. – Той сам, Ind. Phil. als Problem der Gegenwart. Jahrbüch. der Schopenhau. Gesellsch. i окремо 1928. – B. Heimann, Ind. Logik. Philos. Weltanzeiger I (1926/27) 4. – W. Ruben, Zur ind. Erkenntnistheorie. Leip. 1926. – H. Glasenapp, Die Lehre v. Karman in d. Phil. d. Jainas. Leip. 1915. – M. Winternitz, Rabindranath Tagore als Dichter u. Religionsphilosoph. Die Geisteswissenschaft I, 31. – Переглянь теж Zeitschrift für Indologie.

P. Masson-Oursel, Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. Paris 1923. – C. Formici, La pensée religieuse de l'Inde avant Boudda. Paris. – S. Radhakrishnan, L'Hinduisme et la vie. Paris 1929. – R. Grousset, Les Phil. Indiens. Paris 1931. – E. Schuré, Le mystère de l'Inde. Rev. des. Deux Mondes 15. I. i 1. II. 1911. – L. Suali, Essai sur la theorie de la connaissance dans la phil. indienne. Bruxelles 1920. – R. Guènon, L'homme et son devenir selon le Védānta. Paris 1925.

S. Radhakrishnan, Indian phil. Vol. I. New-York 1924. Vol. II. Lond. 1927. – M. F. Muller, Three Lectures on the Vedānta Phil. Lond. 1894. – Той сам: The six systems of Indian phil. Lond. 1900. – E. B. Warman, Hindu phil. in a nutshell. L. N. Fowler 1911. – H. D. Grinswold, A study of indian phil. Cornell Studies in Phil. 1920. – E. O. Martin,

The Gods of India. Illus 1914. – *W. Hopkins*, The etics of India. Lond. 1924. – *P. D. Shatri*, The Doctrine of Maya in the phil. of the Vedanta. Lond. 1911. – *J. E. Carpenter*, Theism in Medieval India. Lond. 1919. – *J. F. C. Fuller*, The phil. of the Upanishads. Lond.–N. York 1924. – Той сам, Yoga. Lond. 1923. – *R. G. Milburn*, The religous mysticism of the Upanishads. Lond. 1924. – *C. Johnston*, From the Upanishads. Portland 1913. – *R. E. Hume*, The thirteen Principal Upanishads. Lon. 1921. – *E. A. Welden*, The Samkhya theachings... The Amer. Journal of Phil. 35,1. – *W. N. Roy*, A Commentary on the Sankhya phil. of Hapila. Thacker 1911. – *M. A. Buch*, The phil. of Shankara. Baroda 1921. – *S. N. Dasgupta*, Hindu mysticism. Chicago 1927.

F. Filippi Belloni, I maggiori sistemi filosofici indiani. Vol. I. Milano 1920 – *Brofferio Angelo*, La filosofia delle Upanishadas. Milano 1911.

Переглянь також статтю Р. Regnaud-а про « Дослідників філософії Індії » в « Revue philosophique », за липень 1890. Париж.

M. Straszewski, Powstanie i rozwój pessymizmu w Indjach, 1884. – *Ks. J. Badeni*, Ind. teozofja w Europie. Przeg. powsz. t. XIII. 1887. – *P. Deussen*, Zarys fil. indyjskiej. Przekład pols. Lwów 1914. – *J. C. Chatterje*, Filozofja ezoteryczna Indyj. Przekł. z fr. H. Krzemienieckiej. Warsz. 1911. 2. вид. 1926. – Прочитай теж зміст двох рефератів *Chatterje*: О методzie filozofji ind. Przegł. filoz. т. IV (1901) i: Zasady etyki ind. Ibid. – *J. Jankowski*, Wedanta. Wiedza fil. Warsz. I 1-3 (1921), 4-9 (1922). – *W. M. Gielecki*, Z kosmologii wedyjskiej. Szkice fil. Kraków 1910. – Той сам, Pomysły filozoficzne w hymnach Rigwedy. Krak. 1911, (Odb. z Pam. Sem. filof. Uniw. Jag. w Kr.). – *St. Schayer*, О genezie monizmu Upaniszad... Spraw. Tow. nauk. we Lw. IV 1924. – Той сам, Architektonika magicznego swiatopogl. Warsz. 1924. – Той сам, Tagore a fil. staroindyjska. Wiadom Lit. Warsz. I (1924) 35. – Той сам, О głównych epokach w rozwoju filozofji staroind. Przegł. filoz. Warsz. XXXI (1928) 1, 2. – *B. Wiedenmann*, Joga. Przeł. S. Womela, Wyd. II uzup. Lw.–Warsz. 1912. Wyd. V. Lw.–Warsz.–Poz. 1926. – *J. Hempel*. Bohaterska etyka Ramajany. Lublin 1914. – Див. теж Джерела.

О. М. Новицкий, Очерки индийской философии. Жур. Мін. Нар. Прос. 1844, 4; 1845, 5 і 1846, 10. – *Д. Овсяннико-Куликовский*, Религія индусовъ въ эпоху Ведъ. Вѣстникъ Европы 1892, ч. 4. і 5. – Лунный свѣтъ Санкья-истини. Росс. перекл. Н. И. Гарасимовича. Москва 1900.

Буддизм

Джерела:

Textbuch zur Religionsgeschichte. Hrsg. v. D. E. Lehmann u. D. H. Haas. 2. Aufl. Leipzig 1922. Буддiйські тексти в винятках стор. 108-148; там відмічено їх видавництва. Крім них слід вказати: U d a n a. Schrift des Pali-Buddhismus. In erstmaliger deutsch übers. v. K. Seidenstückler. Augsburg 1920. – *Budho Gotamo*, Zwei Reden. Übertr. v. K. Neumann. Leipzig 1920. – *Buddha*, Die Reden (Gotamo Buddhas). Übers. v. K. E. Neumann. 2. Aufl. Bd. I., II., III. München 1921. – *Buddha*, Die Erlösung vom Leiden. Ausgewählte Reden. Übers. v. K. Schmidt. München 1921. – *Buddha*, Die Reden. Übers. v. Bhikshu Nyanatiloko (Bd. 5). Leipzig 1922. – *Buddha*. Aus den Reden... Übertr. v. K. E. Neumann. Leipzig, Reclam 1921. – *Buddha*, Reden. Lehren. Verse. Erzählungen. Übertr. v. H. Oldenberg. München 1922. – *J a t a k a m*, Das Buch des Erzähl, aus früheren Existenzen Buddhas Übers. v. J. Dutoit. Bd. VII. Leipzig 1921.

Sīlacara Bhikshu, The first 50 discourses... of Gotamo Buddha. Probsthain 1911. – *Т о й с а м*, The first fifty discourses... of Gotamo the Buddha. Vol. 2. Probsthain 1913. – *Dialogues of the Buddha*. Перекл. Т. W. і С. A. F. Rhys Davids, P. II. Lond. 1911. – *T a n t r a* (Mahanirvanna). Перекл. з санск. на англ. A. Avalon. Lond. 1913.

Subharda-Bhikhsza, Katechizm buddhystyczny. Tłum. J. Skórzak, Teozofja, Nydek II. 1920/21, 3-7.

Буддiйскія Сутты. Въ переводѣ съ пали проф. Рись-Девидса съ примѣч. і вст. стат. Перекл. на рос. Н. И. Герасимов. Москва 1900.

Із буддiйської книги «Сутта-Ніпата». Перекл. І. Франко. Літ. Наук. Віст. т. XIII., кн 2 1903.

Обговорюють джерела: Textbuch zur Religionsgesch. (див. вище). – *M. Winternitz*, Gesch. der ind. Literatur. T. 2. Die buddhistische Literatur (Die Lit. d. Ostens Bd. 9, 2) Leipzig 1920. – *Wielka Literatura powszechna*. T. I. Warsz. 1930. – Див. теж розділ «Індійська філософія».

Література:

H. Oldenberg, Buddha. Stuttgart, 4 вид. 1903, 6 вид. 1914. і франц. перекл. див. нижче). – *Т о й с а м*, Der indische Buddhismus, 1907-1909 Arch. f. Religionswissenschaft, 13,4. – *Т с а м*, Die Lehre der Upanischaden u. die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915. –

Той сам, Unechter u. echter Buddhismus. Internation. Wochenschrift V 18. – *M. Walleser*, Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlicher Entwicklung. 1. Tl. 2. Aufl. Heidelberg 1925. 2. Tl. Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch., травень 1911 і окремо Heidelberg 1911. 3. Tl. 1912. 4. Tl. 1927. – *P. Dahlke*, Buddhismus als Weltanschauung. Breslau 1912. 2. verbess. Aufl. Leipzig 1920. – Той сам, Buddhismus als Religion u. Moral. Leipzig 1914. – Той сам, Der Buddhismus, Leipzig 1926. – *P. O. Maas*, Der Buddhismus in alten u. neuen Tagen. Hamm 1912. – *H. L. Held*, Buddha, sein Evangelium u. seine Auslegung. 1. B. 1912. – *H. Kayserling*, Buddhismus u. Brahmanismus; Die Tat, лютий 1914, – *O. Rosenberg*, Die Probleme der buddhistischer Philosophie: з російсь. перекл... *E. Rosenberg* Hälfte 1. Heidelberg–Leip. 1924. Hälf 2. Leip. 1924. – Той сам, Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten. Перекл. з російсь. *Ph. Schäffer*. Leip. 1924. – *A. Grünwedel*, Die politische Wirksamkeit des Buddhismus. Zeitscher. f. polit. IV. 2-3. – *M. Weber*, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. III. Hinduismus u. Buddhismus. Archiv. für Socialwiss. u. Socialpolitik 41,3. – *G. Hafner*, Kernprobleme der buddh. Ethik. Erlagen 1927. – *H. Jacobi*, Trimsikāvinapti (одна буддiйська система) Stuttgart 1932, – Переглянь теж Zeitschrift für Buddhismus.

J. B. S. Hilaire, Bouddhisme. Etudes françaises. 1910. – *P. Masson*, *Oursel*, Le trois corps du Boudha. Journal asiatique, трав.-черв. 1913. – *H. Oldenberg*, Le Buddha (переклад з німецького). Paris 1920. – *E. H. Brewster*, Gotama le Buddha. Paris. – *P. L. Vallée*, La morale bouddhique. Paris 1927. – Той сам, Le dogme et la phil. du Bouddhisme. Paris 1930. – *Th. Stcherbatsky*, La theorie de la connaissance et la logique chez le Bouddhisme tardifs. Paris 1927. – *Hien-Tsang*, Vijnaptimātratasiddhi (одна буддiйсь. система). З кит. перекл. на франц. *P. Valée*, Buddhica J. Przytulskiego T. I. Paris 1928 і 1929. – *S. Lévi*, Vijnaptimātratasiddhi. Un système de philos. bouddique. Paris 1932.

Z. Ashistu, The fundamental teaching of Buddhism. The Monist. Vol. 4. nr. 2. Chicago 1894. – *P. Carus*, Philosophy of Buddhism. The Monist. Vol. 7, n. 2. Chicago. 1897. – Той сам, Mythology of Buddhism. The Monist. Vol. 7. nr. 3. 1897. – *T. W. Rhys Davis*, Buddhism, 20 вид. (поль. перекл. див. нижче). – *R. Dewar*, Buddhism. The Westminster Review, трав. 1911. *E. Burnouf*, Legends of Indien Buddhism. Muray 1911. – *J. B. Saint Hilaire*, The Buddha and his religion. New-York 1914. – *L. Wieger*, The Buddhisme. Vol. 1. і 2. Illus 1914. – *A. B. Keith*, Buddhist Philosophy. Oxford 1923. – *P. Dahlke*, Buddhism and its place in the mental life of mankind. London. – *C. A. F. Rhys*

Davids, Buddhist Psychology. 2 Edit. Lond. 1924. – *Th. Stscherbatsky*, The Conception of Buddhist Nirwanna. Leningrad 1927 (підставова праця). – *G. Tucci*, On some Aspects of the Doctrine of Maitereya and Asanga. Calcutta 1930 (реценз. в *Oriental Literatur*, nr. 2. 1933).

A. Costa, Filosofia e Buddismo, Torino 1913. – Той сам, Budda e la sua dottrina. Torino 1921. – *P. Carus*, Buddismo e suoi critici cristiani. Torino 1913. – *C. Puini*, Sul valore sociale del buddismo. Scansano 1914. – *L. Giuseppe*, La morale Buddista. Bologna 1921.

S. H. Olcott, Zasady filozofji i moralności buddyjskiej. Warsz. 1888. *Ks. Wł. Dębicki*, Filozofja nicości. Rzecz o istocie buddyzmu. Warsz. 1896. – *L. Hearn*, Nirwanna. Tłum. z ang. W. Szukiewicz. Przegl. filoz. IV (1903). – *Ks. J. Czuj*, Buddyzm 1917. – *Ks. Dr. T. Taczek*, Buddyzm a chrześcijaństwo 1918. *T. W. Rhys Dawids*, Buddyzm. Z 20. wyd. przeł. *St. F. Michalski*. War. 1912. – *Ks. J. Czuj*, Życiorys Buddy. Miesięcznik Kościelny, nr. 63. Poznań. – Той сам, Z dogmatyki buddyzmu. Miesięcznik Kościel., październik 1912, Poznań. – Той сам, Etyka Buddystów. Miesięcz. Kościel. grudzień 1912, Pozn. – *A. Z. Layman*, Gautama Budha i jego nauka. Kraków 1913. – Buddyzm. Myśl. Katol. VII, 19, Częstochowa. – *T. A. Herald*, Życie Buddy. Przekład Fr. Mirandoli. Poznań 1927. – *St. Schayer*, Analiza osobowości w filoz. starobudd. Przegl. filoz. XXXII (1929) – Той сам, Anityata. Zagadnienie nietrwałości bytu u filoz. buddyjskiej. Przegląd filoz. Warszawa 1933, zesz I i II.

В. В. Лесевичъ, Буддійській нравственный тип. Сѣв. Вѣс. 1886, 5. – Той сам, Гдѣ слѣдуетъ искать «настоящій буддизмъ». Вопросы фил. і псих. Москва 1890, кн. 3. – *О. С. Орнатскій*, Буддизмъ и христیانство. Переклад з англ. Київ 1894, 2-ге вид. – *О. Розенберг*, Проблемы буддийской философии. Петербург 1918 (вносить багато новостей; перекл. на нім., див. вище). –

Л. Фер, Будда і буддизм. Перекл. з франц. І. Франко. Життя і Слово, Львів, т. I і II. 1894, а також окремо, Львів 1905. – *о. Ф. Щепкович*, Буддаїзм, Станиславів 1912.

III. Медійсько-перська релігійна філософія

Джерела:

Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig 1922, стор. 149-178. – *H. Reichelt*, Avestisches Elementarbuch (Indogerm. Bibl. I Abt. 1. R., 5. Bd.). Heidelberg 1909. – Той сам, Avesta Reader. Texts, Notes, Glossary and Index. Strassburg 1911.

Обговорює джерела: *P. Horn*, Geschichte der persischen Literatur (Die Liter. des Ostens, Bd. 6, 1) Leipzig 1901. – *Geldner*, Studien zum Avesta. Strassburg 1832.

Література:

K. F. Geldner, Die zoroastrische Religion (Das Avesta). Tübingen 1911.
– *P. Eberhardt*, Das Rufen des Zarathustra (Die Gathas des Avesta). Jena 1913. – *Dr. Wolff*, Die Sittenlehre des Zarathustra... Jahrbuch der phil. Gesellsch. an der Univ. zu Wien 1913.

J. D. C. Pavry, The zoroastrian doctrine of a future life. Univ. Press. –
M. A. Buch, Zoroastrian ethics. Baroda 1919.

J. Pizzi, Misticismo e panteismo persiano. Pavia 1911.

P. Hulka, Twórcza religji Iranu. Zarathustra i jego nauka. Warszawa 1914.

Переглянь теж: *A. F. Wilson*, A bibliography of Persia. Oxford 1930.

IV. Єгипетська філософія

Джерела:

Textbuch für Religionsgesch. Lpzg. 1922, стр. 251-276. – *A. Erman*, Aegyptische Chrestomathie. Berlin 1904. – *Gebert i Gebertowa*. Wypisy histor. do dziejów starożytnych. 1925.

Обговорює джерела: *M. Pieper*, Die ägyptische Literatur (Handbuch der Literaturforsch., hrsg. v. O. Walzel). Wildpark-Potsdam 1927 (там подано докладний список перекл. джерел, розсипаних по різних видавництвах, і література). – *A. Baumgartner*, Die Literaturen Westasiens u. Nilländer (Gesch. der Weltlit. Bd. 1.). 3. u. 4. Aufl. Freiburg u. B. 1901.

Література:

J. Baillet, Le Régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte. Paris 1913. – Той сам, Introduction à l'étude des Idées morales dans l'Egypte antique. Paris 1913. – *A. Moret*, Mystères Egyptiens. Paris 1913.

J. H. Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt. 1912. – *G. A. Reisner*, The Egyptian conception of immortality. Boston 1911-1912. – *A. B. S. Mercer*, Growth of religious ideas Egypt... Vol. I, II, III. London 1919.

Західньо-азійська релігійна філософія

Джерела:

Textbuch zur Religionsgesch. Leipzig 1922. 2. вид., стор. 277-330. – *Jensen*, Keilinschriftliche Bibliothek. Bd. VI. 1 (Mythen u. Epen) 1901; 2 (Sonstige Texte) 1915 – *A. Ungnad u. Gressmann*, Altorientalische Texte u. Eilder zum Alten Testament 1909. – Keilschrifttexte der Gesätze Hammurabis. Autographie v. A. Ungnad, Leipzig 1909. – *A. Ungnad*, Die Religion der Babylonier u. Assyrer (Religiöse Stimmen der Völker IV) 1921. – Переглянь Zeitschrift für Assyrologie.

Dhorme, Choix de textes relig. ass.-bab. – 1907. – *Thureau Dangin*, Die summerischen u akkadischen Königsinschriften.

Вавилонська епіка: *Zimmern*, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellsch. 21, 1916. – *Ebeling*, Das babylonische Welterschöpfungslid – в Altorient. Texte v. Ungnad, hg. v. Meissner II. 1921. – *Jensen*, Das Gilgameš-Epos in der Weltliteratur 1906. – *Ungnad u. Gressmann*, Das Gilgamesepos 1911. – *King*, The Seven Tablets of Creation 1902.

Релігійні молитви: *Zimmern*, Babylonische Hymnen u. Gebeten. 1. Auswahl in der Alte Orient VII, 3; 2. Ausw. ibid. XIII 1 – *Landsberger*, Kultischer Kallender der Bab. u. Ass. 1915. – *Langdon*, Summerian u. Babylonian Psalms. Paris 1909. – Той сам, Babylonian Liturgies. Paris 1913. – Той сам, Tamuz and Istar (Clarendon Press.). Milford 1914.

І. Франко. Вавилонські гимни й молитви. «Діло» 1911, чч. 217-235 і окремо, Львів 1911. – Поема про сотворення світа. Перекл. І. Франко. «Громад. Голос», чч. 2-18 і окремо, Львів 1905.

Обговорюють джерела: *Br. Meissner*, Babylonisch-assyrische Literatur (Handbuch d. Literaturwiss. hrsg. v. Walzel). Wildpark-Potsdam 1927.

Література:

Jastrow, Die Religion Babyl. u. Assyr., 1905-1912. – *Jeremias*, Handbuch der altoriental. Geistes u. Kultur, 1913. – *Dhorme*, La Religion Assyro-Bab., 1910. – *S. A. B. Mercer*, Growth of religious and moral ideas in Egypt. Religious and moral ideas Bab. and Ass. Vol. I, II, III, London 1919. – Reallexikon der Assyrologie, hg. v. E. Ebeling u. B. Meissner. Bd. 1, Berlin-Leipzig 1932.

H. Winkler, Światopogląd Babilończyków. Myśl Niepodl. Warsz. Nr. 237 і наст. – *Ks. W. Szczepański*, Babilon, 1923. – *Ks. J. Bromski*, Enuma Elis czyli opowieść babil. o powstaniu świata. 1925.

б) Бібліографія бібліографій філософії

В бібліографії при розділах і у вищеподаному бібліографічному доповненні вказано важливіші праці, що появилися окремими книжками. Хто хоче зібрати повну бібліографію, wraz із статтями в різних журналах до окремих питань, як з історії філософії, так і з інших філософічних ділянок, той повинен шукати відносних позицій у таких бібліографіях:

Бібліографію праць різними мовами і зокрема польських філософічних праць за 1898-1907 рр. вмістив *Przegląd filozoficzny* (виходив у Варшаві з 1898 р.) в 8 т. (за 1905 р.). Третя частина тієї бібліографії, яку уклав кс. І. Радзішевський десятковою системою, вийшла окремо. В 25 томі *Przeg. filoz.*, за 1922 р., вміщено список усіх праць того журналу від 1898 до 1922 рр.

Докладну поточну бібліографію за 1911-1927 рр., як польських праць, так і праць іншими мовами (з винятком російських), упорядковану за проблемами, а також зміст філософічних журналів різними мовами містив «*Ruch filozoficzny*», що виходив у Львові, в ті роки під редакцією К. Твардовського.

Давнішу польську бібліографію до історії філософії звів разом А. Struve: *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*. Berlin 1895. (Відбитка з *Archiv für Gesch. der Phil.*).

Своє велике значення має також *Bibliografja filozofji katolickiej polskiej z lat 1875-1925*, *Ateneum kapłańskie, Włocławek XII* (1926), 5 і XIII (1927), 2, 3.

Польську філософічну бібліографію від 1928 р. можна знайти в загальній польській бібліографії в «*Przewodniku Bibliograficznym*» (виходив з 1878 р.), що подавав бібліографію всіх книжок, які появилися на території, приналежній у той час до польської держави (при журналах подавано їх зміст). З 1929 р. порядковано в ньому бібліографію за проблемами, через що філософія мала окремий розділ (перед 1929 р. порядковано бібліографію поазбучно).

Загальну польську бібліографію подавав теж «*Urzędowy wykaz druków, wydawanych w Rzeczypospolitej Polskiej*». Виходив з 1928 р.

Крім того, слід переглянути філософічні журнали «*Przegląd filozoficzny*» (Warszawa) і «*Kwartalnik filozoficzny*», що виходив у Кракові з 1922 р.

Німецькі філософічні бібліографії: *R. Herbert*, *Die Philosophische Literatur: Ein Studienführer*. Stuttgart 1912. – *Die Philosophie der Gegenwart*, Heidelberg, що виходив з 1910 р. Подавав бібліографію від 1908 р. – *W. Moog*, *Philosophie (Wissensch. Forschungsberichte)*,

Bd. 5, Gotha 1921. – Jahrbücher der Philosophie. Berlin від 1913. – Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie. Erfurt, від 1923 р.

Французьку філософічну бібліографію подавано в «Revue philosophique de la France et de l'étranger», що виходив у Парижі з 1876 р. Tables gén. de matières 1876-87, 1888-1895, 1896-1905, 1906-1912.

З англійською філософічною бібліографією зазнайомлював журнал «Mind». A quarterly review of psychology and philosophy, видаваний у Лондоні з 1876 р. Індекс праць до перших 16 томів вміщено в 16 томі (Vol. XVI, 1892 р.). Англійську американську бібліографію подавав «The Monist», видаваний у Чикаго з 1890 р.

Докладну поточну бібліографію праць російською мовою (між ними і праць українців тією мовою), зміст філософічних журналів різними мовами, а також рецензії важливіших західно-європейських праць подавали «Вопросы философии и психологии», що виходили в Москві в 1889-1918 рр., разом 125 книг. Систематичну бібліографію праць російською мовою за 1914-1924 рр. подав Я. Яковенко в журналі «Логос», Прага 1925, кн. 1 («Логос» виходив з 1915 р.; після I-шої Світової війни на еміграції в Празі). Бібліографію праць російською мовою (між ними і праць українців) з-перед 1889 р. знайдемо в книжці: Я. Клубовскій, «Материали к истории философии в России» – Додаток до «Вопросы фил. и псих.» від 1890 р. і окремо: Москва 1891. Бібліографічні дані, точні, але неповні, подав також Ершов: Судьбы русской философии», Владивосток 1922. До історії філософії Сходу, яка великою мірою є одночасно історією релігії, знайдемо бібліографію в: «Библиографический указатель книг и статей на русском языке о истории религии. Подъ ред. кн. С. Н. Трубецкого, Москва 1907.

Бібліографію важливіших філософічних праць українських учених, а одночасно вказівки, де шукати докладних списків праць окремих філософів, подав Дм. Чижевський: Філософія на Україні (Спроба історіографії), Прага 1926, вид. «Сіяч» – і 2-ге вид. тільки I-шої частини (без XIX і XX століть, які поміщено в 1-му вид.), Прага 1929. До першого видання додав автор «Бібліографію української філософічної літератури» за 1921 – 26 рр., передруковану також у «Книголюбі», чч. 1 і 2, 1927. На основі цієї бібліографії помістив І. Мірчук: Ukrainische philosophische Bibliographie der letzten Jahren – в «Mitteilungen der Ukrainischen Wissenschaftl. Inst. in Berlin», 1928, Heft 2. Українську філософічну бібліографію наступних років слід шукати в загальній українській бібліографії, подаваній у «Літописі Українського Друку», журналі державної бібліографії УРСР, видаваному в Харкові від 1924 р.,

а також у «Радянському Книгарі» (видаваному що декади від 1929 р.), з додатком «Книжкові Новини УРСР». Поточну українську бібліографію Галичини й інших західніх українських земель подавало «Діло» і «Urządowy wykaz druków, wydawanych w Rzeczypospolitej Polskiej», що виходив від 1928 р. і мав окремий розділ українських друків, а бібліографію Чехо-Словаччини — «Книголюб» (квартальник), видаваний від 1927 р. в Празі та «Український Тиждень» видаваний у Празі від 1933 р. Крім того, слід би переглянути і працю П. Зленка: Бібліографічний покажчик наукових праць української еміграції 1921-1931, Прага 1932 (літогр.).

Друга частина

Перша доба стародавньої філософії

Передсократівська грецька філософія

VII–V ст. до Христа

ВСТУП

1. Умовини постання і розвитку філософії греків та римлян

Греки почали свою філософію в VII ст. до Христа з того, що намагалися дорогою чистого міркування пояснити космічні явища, а після двох століть появились вже архітвори філософичної думки, які аж до теперішніх часів є основою для всієї європейської філософії взагалі.

Ніякий інший нарід у стародавні часи не створив філософії як незалежної і систематичної науки. Тому властивою стародавньою філософією є грецька філософія. Римляни перейняли згодом від греків їх філософичні надбання, але не додали до них нічого сутнього.

До постання і розвитку грецької філософії причинилися особливі умовини життя і буття греків.

a) Передусім вже сама вдача спонукувала греків до філософичних роздумувань.

Був це нарід гарний і веселий, як земля, на якій проживав, сильний і рішучий, як надморські скелі, меткий і рухливий, як гарні потічки, що з грецьких гір спливали в чарівні долини, як хвилі моря, які вітер заганяв на побережжя Геллади¹.

Грецький дух відзначався буйною фантазією (подібно, як індійський), мистецьким змислом, почуттям краси, рухливістю, цікавістю, гнучкістю і схильністю до поетичних захоплень, а при тому був здатний тверезо обсервувати, проникливо аналізувати, глибоко роздумувати, абстрактно мислити; отже, він зовсім природно прямував до ясного зрозуміння заобсервованих явищ і шукав їх причин, синтези й гармонії.

Від пізнання макрокосмосу, зовнішнього світу, переходить він до мікрокосмосу — людини і снує свої філософичні погляди та щораз більше поширює круг свого знання й зацікавлення.

¹ Czesław Pieniążek, *Ilustrowana Historia Starożytna*, T. I. Стр. 264.

Коротко кажучи, грецька душа тужила за світлом, свободою добром і красою, а це спонукало її до філософічних дослідів і культурної творчості.

б) Філософічна думка греків будилася і розвивалася там, де були догідні зовнішні умовини для того, а саме, де був вищий ступінь культури, достаток, спокій, лад та свобода в громадському житті.

Такими осередками були спершу грецькі колонії Малої Азії, південної Італії (Великої Греції) і Сіцилії та острови Егейського моря, а опісля Аteni, Рим і Александрія.

До розбудження філософічної думки чимало причинилася грецька колонізація.

Перші колонії створили греки під впливом нападу на Грецію жорстокого племені дорів, передякими велика частина населення Греції утікла на егейські острови та на побережжя Малої Азії.

До дальшої колонізації приневолювали греків економічні і політичні обставини.

Гориста й мало врожайна грецька земля не могла вижити надміру населення і воно, забираючи з собою вогонь із святині і грудку матерньої землі, йшло шукати кращої долі. Колоніяльні оселі закладали там, де була врожайна земля, земні багатства або інша сировина, що їх доставляла колонія своєму материкові.

До поширення колонізації причинялися обставини у грецьких містах, що творили собою окремі незалежні держави, що в них часто кипіла внутрішня боротьба політичних партій, які після перебрання влади в свої руки виганяли своїх противників або переможені партії, щоб не бути під владою переможців, покидали родинне місто і так збільшували колонізацію.

Деякі сколонізовані міста так розвинулися, що творили свої власні колонії (підколонії). Найвизначнішими такими матерніми колоніями були в Малій Азії Ефез і Мілет. Останній сам заклав коло 100 власних колоніяльних міст, що були обов'язані провадити торгівлю виключно з ним, як своїм материком.

Ніщо дивне, що через такі широкі торговельні зв'язки незабаром ті міста зацвіли добробутом і що там, саме в Мілеті та Ефезі, найскоріше розвинулася література, мистецтво, і що ті міста стали першими осередками грецької філософії.

Там теж греки зустрілися з культурою Сходу і зазнайомилися з східними філософічними думками, які безперечно мали деякий вплив на формування грецької філософії.

Грецька колонізація, що розпочалася вже в IX ст., а до найбільшого поширення дійшла в VIII і VII ст. до Христа, йшла спершу в східному напрямі й покрила оселями побережжя Малої Азії та цілого Чорного моря, а звідтіля відбилась, немов морська хвиля від берега, і завершила в протилежному напрямі — західному, через що греки зайняли побережжя цілого Середземного моря, витискаючи звідтіля фенікійських колоністів.

Найбільше греків поселилось у південній Італії і Сіцилії (через що ті краї стали зватися Великою Грецією), бо марила їх і притягала туди вельми врожайна й пребагата земля, яку цілком слушно називали шпихліром Греції². Ніщо дивне, що міста того повного достатків краю стали другим осередком грецької філософії.

Третім філософічним осередком стали Атени. В політичному житті спершу ривалізують вони за гегемонію з Спартою. Але незабаром Атенам удається оборонити цілу Грецію перед перською небезпекою. Перемога під Саламіною і Платеями (480 і 479 р. до Христа) висуває Атени на перший план і вони стають на чолі морського союзу грецьких міст, що тоді постав для спільної оборони. З цього провідного становища мали вони теж великі матеріальні користі, через що досягли головно за часів Перікла († 429 до Христа) найбільшого економічного й умового розвитку. Своє провідне становище в духовому житті затримали Атени аж до упадку Греції, щоб відступити його — після завоювання країв стародавнього світу римлянами — Римові й Александрії.

в) До розвитку філософічної думки причинилася широко розгалужена торгівля з чужими краями і звичаєві зв'язки греків між собою.

Греки, в погоні за торговельним товаром, на своїх кораблях перепливали всі моря, по всіх знаних тоді частинах світу. Через те мали вони змогу пізнавати чужі краї і найрізномірніші народи, їх думки та обичаї, а це приневолювало їх до рефлексій, виміни думок і збагачувало їх світогляд.

В Греції панував великий партикуляризм, цілі рої незалежних міст і державок, але все ж таки всі вони були в безперервному зв'язку з собою. Греція мала свої великі торжества. Що чотири

² Велика Греція через добробут почала грішити розперзаністю і виставністю життя (Сибаріс).

роки з усіх островів Егейського моря плили тривеслівці, навантажені дарами й жертвами, заповнені багато одягненими мужчинами й жінками; це спішили мандрівники на олімпійські ігрища.

На стадіоні і довкола нього сама грецька еліта. В інтервалах між змаганнями поети читають свої твори, філософи ведуть диспути тощо. Ті зібрання і багато інших також причинилися до поширення культури й філософічної освіти.

2) Врешті, як згадано, в грецьких містах були внутрішні політичні боротьби. Змінялися устрої (аристократичний, олігархічний, плутократичний, демократичний, охлократичний, тиранія).

Серед тієї боротьби треба було укладати конституції (Арістотель начисляє 158 конституцій в Греції), встановляти закони, а це приневолювало пригадуватися над справедливістю, соціальними проблемами, завданням держави та її влади, етичними питаннями і ін. Це все вело до філософії.

Коротко кажучи, на грецьку філософію мало великий вплив економічне, політичне (багато грецьких філософів було одночасно визначними політиками), релігійне, громадське й товариське життя. Свій слід на грецькій філософії залишило й судівництво, особливо у способі аргументації. Не без впливу були теж своєрідні прикмети грецької мови, що дозволяли творити відповідні тій мові поняття й уявлення. Трохи заважила тут риторика, хоч, правда, грецькі філософи в загальному не давали піврати себе риторичними фігурами й цінили особливо чистий і ясний виклад та прозору аргументацію.

2. Предтечі грецьких філософів

Ще заки розвинулися грецькі філософічні системи, греки висловили різні філософічні погляди в своїх релігійних віруваннях, в творах поетів, законодавців, мудрців-моралістів і в умілостях давньогрецьких техніків.

а) **Релігійні вірування.** — Первісна релігія греків постала з почитання сил і явищ природи. В цих грізних і таємних явищах давні греки бачили вищі божеські сили, що керували світом і людьми.

З поступом культури богочитання самих природних сил перейшло на богів, зображених на подобу людей.

В зв'язку з тими віруваннями постали перекази про генезу світу й богів.

Давній переказ передає, що на початку був Хаос, в якому метушилися прапервні в боротьбі між собою; з них виникла Земля (*ἡ Γαῖα*), наділена творчою силою, що створила Небо (*ὁ Οὐρανός*). Ці два найвищі божества подружилися і зродили багато потомків, а саме велетнів титанів, однооких циклопів і сто-руких гекатонхейрів. Між цими богами велася кривава боротьба, з якої вийшла переможно Олімпійська династія з трьома братами: Зевсом, Посейдоном і Гадесом, що поділили між собою владу над світом, небом і землею, водами та підземеллям³. Всі ці божества підлягали невмолимій силі призначення, званій *моїрою* (*μοῖρα*).

Неустійненим спершу віруванням надали мітологічну форму грецькі поети.

б) Поети. — Поети, крім тем, що відносилися до визначніших подій з народнього життя та славетних діл героїв, порушували питання генези світу й природи космічних явищ. В ділянку поетичної творчості входили теж і релігійні концепції.

В поетичній формі подавали вони пояснення до космогонії й теогонії (походження світу й богів), пояснення відношення богів до світу, мети й завдання людського життя, словом, найвищих проблем світу й життя.

Грецьку мітологію перший оформив і надав їй виразну антропоморфічну форму Гомер (IX або VIII ст. до Христа)⁴, що одночасно порушує чимало космогонічно-теогонічних та моральних питань.

Куди більше філософічних думок містять в собі два твори Епіка «Теогонія» (*Θεογονία*) та «Праці і дні» (*Ἔργα καὶ ἡμέραι*).

Перший твір — це перша форма спекулятивної філософії. Богів не відрізнено від природи, космогонія є одночасно теогонією, поставанням (народинами) богів. Генеалогії, що їх подає поет, відповідають найчастіше дуже наївним обсерваціям явищ у природі.

³ Про подібність грецьких вірувань до сумерійських див. у I-шій частині (Філософія Сходу), стор. 46-47.

⁴ Фр. Авг. Вольф висловив думку (*Prologomena ad Homerum*, 1795), що Іліада й Одиссея не є творами однієї людини — Гомера, але що вони постали з цілого ряду народніх історичних пісень (подібних, напр., до наших народніх дум), які щонайбільше зби́рала й упорядкувала одна людина — мабуть сліпий дідуся Гомер в IX або VIII ст. Списані зустрічаємо обидва твори аж у VII ст. до Христа. Немає сумніву, що в тих творах є багато пізніших додатків.

Якщо, напр., Ереб⁵ і Ніч родять Етер і День, то тому, що день з своєю ясністю, як видається, виходить з ночі і темряви.

Земля сама з себе видає море, а ріки постають з її зв'язку з Небом, бо море подобає на масу, поховану від початку у внутренностях землі, а джерела рік зміцнює дощ, що спливає з неба.

В другому творі Гезіода «Праці і дні» старається поет дослідити причини ступневого упадку людського роду і приходять до переконання, що причиною людської неволі є безprawства, яких допускаються люди на кожному кроці. В праці добачує поет найкращий засіб до поправи злого стану й головну умову успіху. Тому подає в дальших навчаннях також і приписи в ділянці сільського господарства. Це перша форма практичної грецької філософії, в якій проявляється своєрідна грецька «калокагатія»⁶.

Дуже мало фрагментів залишилося з поем, що постали між VIII і VI ст. У тих, що дійшли до нас, появляється меланхолія, почування, що будиться у деяких втомлених і рефлексійних людей: «Піт зливає моє тіло, гнобить мене жах, коли подумаю про молодість, що така чарівна й чудова, а так коротко триває! Минає швидко, як сон, ця щаслива молодість і вже над моєю головою зависла зловіща й осоружна старість» (Мімнермос зі Смирни (або з Колофону), нар. коло 632 р.).

«Для мешканця землі найкраще взагалі не родитися і не оглядати ясного сонця, а якщо вже народився, переступити щошвидше брами невидимого й спочити під землю» (Теогнід з Мегари, нар. коло 580 р.). Це песимістичний погляд, супротивний християнству.

Цей сам Теогнід запитує: «Якщо Зевс є всемогутній, то як же це діється, що несправедливість тріумфує?». На думку про те він бунтується, наполегливо закликає богів, приневолює їх до відповіді: «І хто ж, хто дивиться на це, може ще почитати безсмертних?... Зевсе, батьку всесвіту, накажи, щоб від тепер було інакше».

Цей бунт проти теології, витвореної простолюдуям, приховує в собі вже й філософію.

Теогніда зачислюють до гномічних поетів, бо він часто висловлює короткі моральні засади і думки-сентенції, через що його твори пильно читали в грецьких школах.

З гномічних поетів слід згадати ще Фокиліда, Архіло-

⁵ Ереб (син Хаосу) – темрява, підземелля.

⁶ В цьому творі поет ділить історію людства на 5 віків: золотий, срібний, мідяний, героїчний і залізний. Цей поділ перейняв пізніше Овід: «Aurea prima aetas...».

ха з острова Парос (половина VII ст. до Христа) і Солон (639-559 рр.), що одночасно був атенським законодавцем і мудрецем.

Гномічні поети, подібно як мудреці-моралісти в своїх гномах (див. нижче), висловлюють висліди людського життєвого досвіду в своїх моральних рефлексіях, вказують на небезпеку, до якої веде нагальність, і доручають, щоб доконче притримуватися поміркованости в приватному і в громадському житті. Одночасно помічуємо, що моральна свідомість у греків стає в той час щораз чистіша, а поняття богів все вище: «Зевсе, батьку всесвіту, ти правиш з висот неба і звідтіля звертаєш свої очі на всі несправедливі та безбожні людські чини, ба навіть турбуєшся справедливістю і несправедливістю між звірятами» (Архілох).

Прозою писав про природу і богів перший Ферекид з Сиросу (VI ст. до Христа), однак на нього мали вже деякий вплив перші грецькі філософи (Анаксимандер). Ферекидова космогонія є також тісно зв'язана з теогонією, але вже значно різниться в порівнянні з Гезіодом. Ферекидова заслуга подвійна, а саме у відрізненні сталих первнів (землі) від атмосферичних первнів і у відрізненні матерії від сили, яка формує матерію.

Спірним між поетами було питання, який був початок світу. Одні — теогонічні й космогонічні поети — думали, що світ постав з темряви, з якогось нерозумного прабуття, яке важко схопити в поняття, а з якого немов то виникло все, що ясне, означене, розумне й завершене; а інші навпаки, міркували, що перший початок був розумний і завершений, та приймали, що ним є Зевс, який завів доцільний лад у всесвіті.

Перша розв'язка мала більше прихильників, як друга. З того питання почала творитися грецька філософія.

Треба відмітити, що початкова грецька поезія — побіч фантастичних нісенітниць та антропоморфізмів — містила в собі чимало правд про Боже Провидіння, безсмертність душі, посмертні кари, почуття залежності від божества, моральні засади тощо.

Перед розвитком філософії поети були вчителями мудрости та творили посереднє огнище між старовинною традицією і пізнішою філософією.

в) **Законодавці.** — В міру того, як у Греції творилися суспільні й політичні організми, появлялися законодавці, які тим спільнотам надавали закони. Славетні є закони Міноса, Солон, Лікурґа⁷, що містять в собі донеде глибокі філософічні думки.

⁷ Міноса уважає нинішня наука за мітичну постать. Лікурґ, хоч може й був історичною постаттю, то не був творцем всіх законів Спарти, які йому приписує

2) **Мудрці-моралісти.** — В давній Греції виступали практичні громадські діячі, політики, які займали вищі суспільні становища, проводили різні суспільні реформи й відзначалися практичною мудрістю⁸. Від них походять т. зв. гноми, тобто короткі висловлені прозаїкою речення — сентенції, що подають якесь загальне правило життєвої мудрости або філософічну думку⁹. Греки залюбки їх збирали й застосовували в приватнім і громадським житті. Тих, що формували гноми або афоризми, називали мудрцями, а цілий час від кінця VII ст. до половини VI ст. до Христа — часом сімох мудрців.

Традиція переказала нам лише чотири прізвища цих мудрців, загально прийнята а саме: Галес з Мілету (коло 624/40 — 547/48), батько грецької філософії; Солон (639-559), законодавець Атен; Піттак (к. 569), диктатор Мітелени та санатор республіки, і Біяс (Біант) з Прієни в М. Азії, сучасник Солона, що радив йонцям емігрувати на Сардинію, щоб уникнути наїзду персів. Щодо інших найчастіше подають: Клеобула з Лінди, міста Родосу; Хілона (к. 598), лякедемонця, і Періандра (к. 535), коринтійського тирана. На місце цих трьох прізвищ подають інші, напр., Мисона, Теогніда, Фокіліда з яких два останні були гномічними поетами (див. вище). Хоч не завжди ті самі прізвища, то завсіди подають те саме число мудрців — 7. Дуже можливо, що це число зв'язане з планетами: 5 планет, місяць і сонце.

Цим сімом мужам приписували різні гноми: напр., Солоніві: «прямуй до мети» (*respice finem*) або «незабагато» (*ne quid nimis* — *μηδὲν ἄγαν*); Клеобулеві: «найкраща міра в усьому» (*modus optimus* — *μέτρον ἄριστον*); Хілонові — слова, вириті пізніше на дельфійській святині: «пізнай себе самого» (*nosce te ipsum* — *γνώθι σεαυτόν*); Піттакові: «пізнай догідний час» (*nosce tempus opportunitum* — *γνώθι καιρόν*); Біянтові: «так полюби щось, неначе б ти мав це колись зненавидіти» (*ama tamquam osurum*); Періандрові «будь скромний в щастю, мужний в не-

традиція, а хіба тільки якоїсь їх частини. Наукові дослідження виявляють, що цілий спартанський устрій і законодавство були вислідом довшого історичного розвитку. Та для філософії авторство менше важливе, а важливі тільки самі закони з філософічними думками.

⁸ Цицерон в І.кн. «*De Republica*» про них пише так: «*Eos viros septem, quos Graeci sapientes nominaverunt, omnes pene video in media republica esse versatos*».

⁹ До гном зачисляли також свобідні розмови з образними прикладами в роді притч.

щастю» (*modestus in prosperis, fortis in adversis*); одному з них: «Йди за Богом» (ἔπου Θεῶ) ¹⁰ і т. і.

Крім подаваних сентенцій вели мудрці розмови з глибоким філософічним змістом. Для ілюстрації наведемо розмову Солона з лідійським королем Крезом, що був відомий з громадження величезних багатств та скарбів і перший увів у стародавній добі гріш з державною печаттю на ньому.

В час своїх подорожей Солон загостив до Креза. Цей, користаючи з нагоди, запитав мудрця, чи він знає щасливішу людину від нього (Креза). На це відповів Солон; «В Атенах жив чоловік Телюс. Його сини і внуки і сам він загинули в обороні батьківщини. Він був найщасливішою людиною». На питання невдоволеного Креза, кого вважає за найщасливішого по Телюсі, відповів Солон: «Були два брати, Клеобіс і Бітон. Їх мати була жрекинею. Коли раз вона хотіла поїхати до святині, а не було волів, сини самі запрягли себе до воза, завезли матір до святині і втомлені заснули в присінку. Мати в святині просила богів, щоб винагородили доброту її синів та послали для них найбільше щастя. Боги вислухали просьби, бо обидва молодці вже більше не збудилися. Вони були найщасливіші по Телюсі». — «А мене не уважаєш за щасливого»? — запитав ображений Кир, вказуючи на свої багатства. — «Крезе!» — відповів Солон — «перед смертю нікого не можна назвати щасливим». — Справді Креза розбив згодом Кир, відібрав йому державу й скарби та хотів його спалити на кострі. І лише оповідання про розмову Креза з Солонем мало відвернути Кира від думки погубити Креза.

Це оповідання безперечно криє в собі глибокий філософічний зміст. На думку Солона, найщасливіший той, хто жертвує себе для ширшої родини — батьківщини, а на другому місці той, хто присвячується ближчій родині, та що правдиво щасливою може бути людина лише після смерті. — Таких розмов мудрців переказала традиція більше.

Чимало таких афоризмів, гном та розмов, які навчали мудрости, чесноти, поміркування, розваги, мужности тощо, були для греків авторитетними моральними приписами. Вони багато причинилися до морального підйому народу й дали чимало матеріялу пізнішим філософам для філософічно-етичних питань та для їх своєрідного насвітлення.

д) **Орфізм.** — Традиція переказує, що в давній давнині ще давно перед Гомером і Гезіодом жили надхнені віщі співці-бояни, що своїми зворушливими піснями просвічували первісні грецькі племена та злагіднювали їх дикі звичаї. Таким співцем мав бути

¹⁰ Джерелом до пізнання цих гном є твір Плутарха (нар.коло 50 р. до Христа) під з. «Бенкетування сімох мудрців».

передусім Орфей, а далі Музайос, Лінос та інші. З їх творів нічого не залишилося і лише стільки довідуємося про них, що це були здебільша релігійні пісні або гимни, які співано в час складання жертв на честь богів або героїв. Щойно в VI ст. вчений Ономакріт (540-520), компілятор Гомера, який належав до оточення Пізистрата, на просьбу його сина Гіппарха, зібрав і видав ці святі пісні під іменем Орфея. Безсумнівно Ономакріт писав під впливом стародавніх традицій і поглядів, що кружляли під іменем давнього поета, додаючи правдоподібно дещо й свого.

Виданням цих пісень збільшив Ономакріт число визнавців містично-аскетичного світогляду, що звалися орфіками. Вони утотожнювали бога з природою, визнавали таємні містичні науки, сполучені з таємними релігійними обрядами, званими містеріями.

Давно було широко розповсюджене переконання, що ці містерії (напр., в Елевзис, Тебах та інших грецьких містах) зберігали якийсь чистий монотеїзм і більш-менш цілий зміст первісної релігії, що його греки принесли були з Азії, коли відлучилися від спільного арійського пня.

На думку німецького філолога Льобека¹¹, містерії були спільними релігійними обрядами, якими спеціальні релігійні товариства, братства, віддавали честь якомусь божкові. До тих обрядів належали орфічні поезії.

Ці всі поезії мають для філософії незвичайне значення, бо займаються космологічними і теологічними спекуляціями. Хоч усе, що знаємо про орфізм, не походить з перших джерел, а переважно від александрійців, які не в одному zdeформували його різними своїми додатками, то все ж думка, яку знаходимо майже у всіх орфічних переказах — це ідея першого початку (Ніч, Час), який сам собою або в зв'язку з іншими первніями творить яйце світу. Те яйце, зародок всякого життя, запліднюють вітри й воно випускає з своєї розбитої шкаралупи божеського Ероса, любов з золотими крилами. В ньому вміщений світ, як дуб у жолуді. Росте він, голова його розростається, похилюється і творить небесне склепіння з безліччю зір. З проміння його очей витрискує світло місяця і сонця: «Його сльози — це нещасний рід людський, а усміх його — це святий рід богів».

¹¹ Lobeck написав кілька розвідок про грецькі містерії: «De carminibus orphicis», 1824; «De Orphaei aetate», 1826, а головний його твір є «Aglophanus, sive Theologia Graecorum mysticae causis», 1829, т. 2.

Релігійні вірування і містичні науки орфіків мали вплив на релігійно-філософські погляди пізніших філософів. Орфічну поезію можна назвати тим головним огнищем, що сполучає давню мітологію з початковою філософською думкою¹².

е) **Старогрецькі техніки.** — Це були мужі, що навчилися від східних культурних народів: вавилонців, фінікійців, єгиптян, практичних вмілостей, як рахувати, мірити лікувати тощо, та блискуче опісля розвинули їх в Греції вже в VII ст.¹³. Ці вмілості давали пізнішій грецькій науці й філософії чимало матеріалу для наукових дослідів.

є) **Вплив попередників грецької філософії.** — З дорібку попередників грецьких філософів користали не лише перші філософи, але й пізніші, як напр., елеати, Емпедокл, стоїки й інші, ба й навіть самі корифеї грецької філософії з класичної доби. Напр., Платон, згідно з релігійною традицією, приймав божескість початку світу, божескість неба й зір.

Арістотель у своїх біологічних дослідах сперся на практичних вмілостях, на лікарських радах стародавніх техніків.

¹² Про орфізм, його генезу і вплив на літературу й філософію висловлювали вчені розбіжні погляди. Найкрайніші, собі протилежні думки висловили в останній час два вчені: Otto Kern і Wilamowitz-Moellendorff. Один з найбільших сучасних знавців орфіки Kern в низці дрібніших праць і монографіях, як «Orpheus, eine religionsgesch. Untersuchung», «Orphicorum fragmenta» і «Die Religion der Griechen», I. 1926, твердить, що орфізм це була релігія населення цілого балканського півострова й сусідних островів, яке замешкувало ці землі ще перед прибуттям індоєвропейців; орфізм це релігія простого, підбитого греками корінного населення, яку простий нарід визнавав і приховував у різних містеріях. Натомість релігія Гомера була релігією переможців, греків, релігією ланів. На думку другого вченого Вілямовіц-Меллендорфа (Der Glaube der Hellenen. Berlin 1932) ніякої орфічної релігії взагалі не було, а були лише різкі містерійні обряди, елевзійські, діонісійські і т. ін., які походили може з Азії, а частково з Єгипту і з орфізмом нічого спільного не мали. Орфізм це лише твір поетів Ономакрита й інших, розроблений і сформований пітагорейцями, а опісля доповнений доволеньо александрійськими вченими. Погляди інших вчених вагаються між цими крайніми думками Керна й Вілямовіца. Подібна розбіжність поглядів існує і в справі впливів орфізму без уваги на його генезу. Одні добачують той вплив майже всюди у всій грецькій літературі й філософії, а навіть орфізм мав відіграти чималу роль у філософії неопітагорейців, ба навіть у початковому християнстві. Інші вчені вплив орфізму дуже обмежують. Погляди вчених на орфізм враз з бібліографією звів разом докладно T. Sinko, Przystypliw i odpływ orfizmu. «Przeegl. Współczesny» за січень і лютий 1934 р.

¹³ Перебрання греками практичних вмілостей зі Сходу і їх самостійне наукове опрацювання обговорив L. Milhard в творі; «Leçons sur les origines de la science grecque». Paris 1893.

А деякі етичні теорії, що їх проповідували пізніші філософи-моралісти, були систематичним розвиненням правил життя, які подавали мудрці давньої Греції.

Отже, як бачимо, в часи, коли постає філософія Греції, стан умів, звичаїв, релігії, приватного й громадського життя робив її постання життєвою к о н е ч н і с т ю . Вже перед появою справжньої філософії заступає і підготовляє її моральна і спекулятивна поезія. Тліє вона в умі греків, цікавим і неспокійним, який гонить їх у подорож по океані і далеких краях. Вміщена вона в делійських і олімпійських святах, у рефлексіях поетів над життям, над владою богів тощо. Міститься врешті в тих космогоніях, неясно схоплених, що розширяють мітологічні перекази і мішають історію світу з історією богів, позитивні спостереження з витворами уяви. Одна ідея царює над зусиллями грецької думки: ідея ладу, пропорції, гармонії¹⁴.

Ту ідею парафразують гномічні сентенції, за якими законодавці хочуть оформити державне життя (Солон). Вона конструує всесвіт у поемах і в святинях на акрополях.

3. Джерела грецької філософії

Безпосередніми джерелами грецької філософії є письма самих філософів. Вони здебільша не дійшли до нас¹⁵, з винятком більшості творів двох великих класиків, Платона в цілості, Арістотеля більше як половина (всі езоте-

¹⁴ Деякі історики філософії дуже виразно підкреслюють національний характер філософії кожного народу, тобто вказують, що кожна філософія є вицвітом своєрідних умовин життя-буття даного народу (антропогеографічна метода історії філософії) та що вона завжди відзначається своєрідними прикметами (предметом зацікавлення, способом підходу, аргументування і т. ін.). Найважливішими своєрідними прикметами грецької філософії є саме ідея ладу, пропорції і гармонії. Національний характер грецької філософії найкраще з'ясував М. Wundt, *Die griechische Weltanschauung*, 1912. Платон мав змагати свідомо до збудування філософії грецької національної культури, як це виникає з деяких місць його творів: *Політеія*, IV, 435 E і сл.; *Норми*, III, 696 A і сл., VII, 890 A і далі V, 747 C і I, 637 A. Те саме бачимо в Арістотеля: *Політкід* I, 312 в 11, й інші місця.

¹⁵ Дуже багато рукописів грецької філософії було згромаджених в александрійській бібліотеці, яку знищили в IV ст. після Христа. Там було коло пів мільйона рукописів взагалі.

ричні письма) та деяких пізніших філософів з кінцевої стародавньої доби, а саме Плотина, Ціцерона, Сенеки, Епіктета, Марка Аврелія, Секста Емпірика і Плутарха.

З творів інших філософів залишилися фрагменти, збережені як цитати та звідомлення, поміщені в письмах пізніших авторів. Їх знаходимо:

а) В письмах стародавніх філософів і св. Отців Церкви. — Найбільше цитат та звідомлень маємо передусім в творах Платона, Арістотеля і Ціцерона. Крім того, чимало поглядів стоїків переповів у своїх письмах Сенека. Погляди Епікура збереглися в поемі римського визнавця його філософії — Люкреція, а погляди давніших скептиків у творі пізнішого скептика Секста Емпірика. Важливим джерелом є твори арістотеліків Темістія й Олександра з Афродисії, як теж платонців та неоплатонців Сімпліція і Ямбліха.

Деякі Отці Церкви і християнські вчені як: Юстин (II ст.), Климентій Александрійський (II/III ст.), Ориген (III ст.), Гіпполіт (III ст.), Гермій (II/III ст.), Тертуліян (II/III ст.), Іринеї (II/III ст.), Евсевій (III/IV ст.), Ляктанцій (III/IV ст.), Епіфаній (V ст.), Августин (IV/V ст.) та інші подавали в своїх творах багаті інформації про грецьку філософію.

б) В письмах стародавніх істориків філософії. — Найдавніші історики філософії вийшли з школи Арістотеля. Їх письма були або біографічні, що містили життєписи філософів, або доксографічні, що з'ясовували їх погляди.

Перші були популярні й трималися хронологічного порядку шкіл; другі групували погляди філософів відповідно до питань.

Першим біографом філософів був Арістоксен з Таренту, філософ і музик, учень Арістотеля, к. 360 р. до Христа, а першим доксографом Теофраст, теж учень Арістотеля.

Твір Арістоксена загинув, а з твору Теофраста залишилися тільки фрагменти. Ними користувалися пізніші вчені, головню з Александрійської доби; вони використовували давні джерела й втворили своєрідний тип т. зв. компіляторів.

З пізніших біографічних творів зберігся в цілості твір Діогена Ляерція з II ст. після Христа під заг.: *Περὶ βίωων δογματικῶν καὶ ἀποφθεγματικῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* (βιβλία δέκα) то є: «10 книг життєписів і поглядів тих, що визначалися у філософії». Цей твір дає багаті посередньо набуті звідомлення про філософів; його уважали довго за єдине джерело до історії грецької філософії.

Були ще й інші біографічні твори, як Калімаха, Зенодота, Арістофана Візантійського — всі з часів александрійської доби під Птолемеями, але вони до нас не дійшли.

До визначніших пізніших доксографічних творів, спертих на Теофрасті (φυσικῶν δόξαι), належать передусім анонімові т. зв. «Placida Philosophorum (по-грецьки: Περί τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων) з II ст. після Христа, давно приписувані Псевдо-Плутархові, і письма Івана Стобеї, який в V ст. після Христа зібрав витяги з 500 грецьких письменників під заг. «Εκλογαί φυσικαί» (Фізичні еклоги).

Крім тих маємо ще подібні твори Гіпполіта з початку III ст. після Христа, під заг. «Ἐλεῦχος κατὰ πασῶν αἰρεσεῶν» і Теодорета з пол. V ст. під заг. «Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτικῆ». Перша книжка твору Гіпполіта називається «Philosophumena» і має для історії філософії більшу вартість¹⁶.

в) В новіших виданнях. — В новіші часи зібрали фрагменти з творів грецьких філософів ось ці автори: A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum graecorum*, 3 томи. Parisiis 1860–67–81. Th. Bergk, *Anthologia Lyrica*, 4 вид. O. Crusius. Lipsiae 1913. — H. Diels, *Doxographi graeci*. Berolini 1879; — Той сам, *Poëtarum philosophorum fragmenta*. Berolini 1912; — Той сам, *Fragmente der Vorsokratiker*, вид. 4, 1921. — Jo. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 томи, Lipsiae 1903–05–24. — W. Nestle, *Die Vorsokratiker (in Auswahl)*, 2 вид. Jena 1922. — Для шкільного вжитку зібрали найважливіші безпосередні й посередні джерела: Ritter et Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta*. 9 вид. Gotha 1913.

Фрагменти до історії грецької філософії в польському перекладі можна знайти у W. Heinricha, *Zarys historii filozofji*, том. I, част. I: *Filozofja grecka*. Kraków 1925.

Переклад всіх збережених творів грецьких філософів перед Сократом на російську мову видано під заг. «Досократика», тт. I–III, 1915–1920.

¹⁶ Про джерела грецької філософії говорить обширно й подрібно Ueberweg-Praechter в творі: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 томів, 12 вид. Berlin 1923–1928 в розд. на стор. 10–26, під заг. «Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der Philosophie der Griechen».

Переклади у винятках на українську мову дав Ф. Чижевський, Грецька філософія до Плятона (Хрестоматія). Прага 1926, вид. «Сіяч», 2 вид. 1929¹⁷.

4. Поділ історії стародавньої грецької філософії

Хоч не всі історики однаково ділять стародавню філософію, проте нам видається, що найбільш виправданий є поділ на чотири доби.

I. Перша доба є часом постання і початкового розвитку грецької філософії. – Сягає вона від Талеса до Сократа (VII-V ст. до Христа) і можна її назвати передсократівською філософією. Філософія тієї доби займалася головню космологічною проблемою, щоб пізнати найвищі проблеми буття матеріального світу; її предметом є ціла природа (φύσις). При кінці тієї першої доби висувається на чолу філософічних дослідів софістів гуманістична проблема.

II. Друга доба – це доба розцвіту грецької філософії, яка тривала від Сократа до Арістотеля (кінець V і IV ст.). Її можна назвати добою сократівської або аттицької філософії. Вона творить клясичну добу грецької філософії. На її чолі стоять: Сократ, Платон і Арістотель. Філософія тієї доби займається головню гуманістичною проблемою (Сократ), хоч опісля обхопила вона цілість предметів філософічної спекуляції.

III. Третя доба сягає від смерти Арістотеля (III ст. до Христа) до першого століття після Христа і є часом упадку (декаденції) грецької філософії. В ній виступають різні філософічні напрямки, що займаються питаннями практичного життя, особливо етично-евдаймоністичною проблемою. В цій добі грецька філософія поширюється поза границі Греції, перш за все в римській державі. Тому цю добу можна назвати грецько-римською або гелленістичною.

IV. Четверта доба є кінцем стародавньої філософії. – Вона тривала від I-VI ст. після Христа. В той час східні думки

¹⁷ Тут подали ми лише збірні видавництва. Видання окремих філософічних творів в оригіналах чи перекладах на різні важливіші мови подаємо при кожній добі на кінці.

опановують ментальність греків. Грецький дух зливається з східним, так що цю добу можна назвати добою грецько-східної філософії. На чоло висувається релігійна проблема, теософія і містицизм, що прямують до витворення синкретичної філософії, значить, до сполуки національно й расово окремих систем в одну понаднаціональну і понадрасову філософічну концепцію на східньому, головно жидівському й грецькому тлі. Визначними представниками тієї доби були: Філон і Плотин.

Старша філософія Заходу в цій кінцевій добі розвивається одночасно з християнською філософією, що її теж обхопив новий релігійний дух.

Отже, історію стародавньої грецької філософії ділимо на:

- I. передсократівську філософію;
- II. сократівсько-аттицьку;
- III. грецько-римську (гелленістичну);
- IV. грецько-східну (синкретичну).

5. Література

З літератури, що містить опрацювання загальної історії стародавньої філософії Заходу від половини XIX ст., заслуговують на увагу:

З німецької літератури перше місце займає:

Edward Zeller, Die Philosophie der Griechen in seiner geschichtlichen Entwicklung, 6 томів, 6 вид. Leipzig 1919; – *Той сам, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 12 вид. Leipzig 1920¹⁸.

Крім того: *Theodor Gomperz, Griechische Denker*, 3 томи, 3 вид. Leipzig 1912¹⁹. – *Wilh. Wildelband, Geschichte der alten Philosophie*, 4 вид. München 1923. – *Karl Joel, Geschichte der antiken Philosophie*, 1 том. Tübingen 1921. – *P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2 томи, ч. 1: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig 1923. – *Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie, Band X: der philosophischen Handbibliothek*. München 1925. – *Ed. v. Aster, Geschichte der antiken Philosophie*. Berlin 1920. – *L. Stein, Geschichte der Philosophie. Philosophie bis Platon*. München 1920. – *Th. Hopfner, Orient u. griechische Philosophie*. Leipzig 1925.

¹⁸ Російський переклад: Е. Целлеръ, Очеркъ исторіи греческой философіи, пер. з нім. М. Некрасовъ під ред. Каринскаго. Петербург 1886.

¹⁹ Твір Гомперца перекладено на англійську і французьку мови.

З французької літератури помітні:

Chaignet, Histoire de la Psychologie des Grecs, Paris 1887-1892. – *Renouvier*, Manuel de philosophie ancienne. Paris 1845. – *C. Bénart*, La philosophie ancienne. Paris 1885. – *P. Tannery*, Pour l'histoire de la science heliène. Paris 1887. – *L. Robin*, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1923.

З англійської літератури:

W. A. Butler, Lectures on the history of ancient philosophy, 2 вид. London 1874. – *A. W. Benn*, The Greek philosophers, 2 томи. London 1882/3. – *Той сам*, Hist. of ancient philosophy. London 1912. – *J. Burnet*, Greek philosophy. Частина I: Thales to Platon. London 1914; – *Той сам*, Early Greek Philosophy. Fourth edition. London 1930.

З італійської літератури:

Franco Fiorentino, Saggio storico sulla filosofia Greca. Firenze 1865. – *R. Bobba*, Saggio sulla filosofia greco-romana. Torino 1881. – *G. de Ruggiero*, Storia della filosofia. Parte prima: La filosofia greca, 2 томи, 2 вид. Bari 1921. – *A. Tilgher*, Filosofi antichi. Todi 1921.

З польської літератури:

Ks. L. Pawlicki, Historja filozofji greckiej, 2 томи. Kraków 1890/1903 і 1917 (від Талеса до Платона)²⁰. – *Wl. Kozłowski*, Historja fil. starożytnej. Kraków 1901. *Dr. W. Rubczyński*, Dzieje filozofji greckiej, 1912 (hektograf). – *Wojciech Dzieduszycki*, Filozofja starożytna. Brody-Lwów 1914. – *W. Heinrich*, Filozofja grecka. Kraków 1925. – *W. Potempa*, Historja filozofji, I. Włocławek 1926 (тільки до Платона).

З української літератури:

Дм. Чижевський, Лекції з історії античної філософії. Прага 1927. – *І. Мірчук*, Основи грецької етики. Збр. Укр. Унів. в Празі т. I. 1923 і окремо. – *Той сам*, Лекції з історії грецької етики, ч. I. Прага 1923²⁰.

З російської літератури:

Кн. С. Трубецкой, Метафизика вь древней Греции. Переклад нарису іст. грецької філософії Целлера на рос. мову, див. вище. – *П. Блонский*, Стюды по історії древне греческой философии (Вопр. фил. и псих.). Москва, кн. 125, 1914 р.

²⁰ В I томі, ст. 24 і наст. є цінні завваги про бібліографію грецької філософії.

²¹ Крім літератури, поданої до загальної історії стародавньої філософії Заходу, подаємо ще спеціальну літературу до кожної її доби.

Вступні завваги

1. Предмет філософії. – Предтечами грецьких філософів, як вище сказано, були поети епічні, гномічні й орфіки. Філософи є їх спадкоємцями. Отже, ніщо дивного, що й предмет зацікавлення й досліду перших грецьких філософів той сам, що й у поетів. А поетам ішлося про те, яким способом постав світ та як з'явилася людина на землі.

Тому загальним предметом передсократівської філософії була космологічна проблема, з чого постала природа, фізичний, зовнішній світ. Різниця між поетами і філософами була тільки в методі досліду, у способі розв'язки проблеми. Ці важкі й трудні питання не завдавали поетам ніякого клопоту; вони розв'язували їх легко з допомогою теогонії. Космологія була історією богів, їх подруж, сварок і т. ін., а богів не було брак. Натомість перші грецькі філософи зовсім відкидають теогонію, а стараються вивчити всі явища природними, реальними, матеріальними причинами й тими законами природи, які вдалось їм заобсервувати, викрити і схопити, які, на їх думку, діють у фізичному світі, головною переміною матерії. На вид дощу чи блискавки поети питали, котрий бог спричинює ті явища, натомість перші філософи шукали за природними причинами. Це нам пояснює, що переважна частина творів тих філософів мала заголовок: пері φύσεως, про природу, а їх самих називають «фізиками».

Одні з них досліджували питання, з чого постав світ, що серед безустанних змін має тривале буття, а інші думали, що важливішою справою є пізнати, як постав світ, які чинники творять різноманітні предмети з якоїсь тривалої матерії.

Інші питання, які відносилися до внутрішнього життя людини, як думання, відчуття, правильне діяння тощо, не входили в обсяг перших філософічних дослідів, хіба тільки принагідно й випадково.

Коли перші грецькі філософи говорять, напр., про людський ум, ставляться до нього як до предмету серед інших предметів. Не протиставлять ще предметові підмету і не мають потреби вирішувати проблем, що виникають з їх взаємних відношень. Думають так, як живуть. Входять в ділянку науки простолінійно, без перешкод, не прочуваючи, що критика ума є властивим вступом до неї. Так само, як підмету і предмету, теж не відрізняють вони добре поняття духа і матерії, абстракції і конкретії. Пітагорейці, напр., користувалися числами, які для них були не тільки чистими відно-

шеннями, але й самою матерією речей. Для елеатів поняття буття, найбільше загальне й абстракційне, було розтяглою річчю. Геракліт бачить в вогні одночасно субстанцію і метафізичний закон всесвіту. З тієї причини первісна грецька філософія є одночасно однією з найцікавіших проблем психології людства. Поняття, що їх пізніше аналізою зрізничкували і собі протиставляли, є там ще помішані в неокресленій єдності, в мутній синтезі. Поняття щойно повільно кристалізуються. Поступ іде в напрямі від однородности до різнородности і від неозначености до означеної кристалізації і відрізнення.

Щойно на переломі тієї доби софісти взяли за головний предмет своєї філософії гуманістичні питання. Вони піддали в сумнів об'єктивну вартість людського пізнання і звернулися до пізнання самої людини, її пізнавчих і інтелектуальних здібностей. Грецька думка переходить від фізики до логіки, від всесвіту до себе самої, космологію підпорядковує логічним засадам та цим способом дає почин новій добі в історії грецької філософії.

Початкова грецька філософія мусіла задля відсутности подрібних, спеціальних наук, не тільки шукати за першими причинами буття, але й роз'яснювати такі явища, які найбільше цікавили тодішню людину, перш за все астрономічні й метеорологічні. Отже, другорядним предметом передсократівської філософії стали космічні явища, а саме: форма землі, відношення її до інших планет, причина руху небесних тіл тощо.

2. Осередки філософії. – Грецька філософія постала на переломі VII і VI ст. до Христа не в Гелладі, матерньому краю греків, а в йонських колоніях на побережжі Малої Азії. До більшого значення дійшли там міста Мілет, Ефез і Смирна. В цих містах проживали й трудилися перші грецькі філософи. Що саме тут почала розвиватися філософія, то сталося це завдяки догідним умовам, про які була мова при вступних заввагах щодо колонізації.

В другій половині VI ст. до Христа осередок філософії перенісся з східних колоній до західних, до південної Італії, т. зв. Великої Греції, і до Сіцилії, де жили дорицькі племена. Причиною тієї зміни були перські війни, що знищили йонські міста і перервали розвиток філософії в Йонії. Тим то грецька філософія почала розвиватися там, де були кращі умовини для цього.

Ці два осередки грецької філософії в першій добі витворили відрубні філософічні стилі або напрямки. Йонська філософія

нав'язувала свої досліді до емпіричних наук і прибрала більш емпіричного характеру, а італійська зверталася до релігійних вірувань і мітів та відзначалася більш спекулятивним напрямком.

В V ст. осередок умового життя в Греції перенісся з колоній до матерніх земель: Ацени стали столицею грецької культури. Після грецьких перемог у перських війнах життя греків значно змінилося.

В Греції настала широка демократизація, яка вимагала піднесення освіти ширших верств, популяризації наук і філософічних студій.

Зі зміною осередка змінився теж і напрям у грецькій філософії та предмет її дослідів. Предметом заінтересування греків, як вище сказано, стала сама людина. Софісти пішли за духом часу і ширили гуманістичну освіту з суб'єктивістичним напрямом.

3. Філософічні групи (школи). — Хоч у цій добі може не було ще справжніх філософічних шкіл, які розвивали б філософічні погляди якогось одного філософа або спільно доходили до устійнення якоїсь філософічної системи²², то все ж завважуємо між науками окремих філософів якийсь зв'язок, спільність і подібність, що об'єднує їх у філософічні групи.

Першу групу творять старші йонські філософи природи з Талесом на чолі. Вони ставлять собі одне головне питання, а саме: з чого постав світ, чим є той основний первень, якому всі єства завдячують своє буття? У відповідь приймали вони один лише такий матеріальний прапервень, яким поясняли генезу світу, з якого все розвивається і до якого все повертається, а саме Талес — воду, Анаксимандер — якийсь неокреслений чинник, зв. апейрон (апейрон), а Анаксимен — повітря. Цих філософів називаємо фізиками (філософами природи), або також гіліками (від ἕλη — матерія), бо вони

²² Деякі вчені, головню John Burnet в своїй книжці «Early Greek Philosophy» (London, Black 1930) твердять, що греки творили свої філософічні системи корпоративно. На його думку, корпорація у греків була практикована. На доказ вказує інші ділянки наук, що, напр., медицину розвинули Асклепіади, епічну поезію Гомериди, скульптуру Дедаліди і т. ін. Подібно, на його думку, постали й перші філософічні системи, що потверджує пізніше братство Пітагорейців, Елейське «плем'я», Гераклітове товариство, загальний бенкет Сократиків та пізніші школи. — На думку інших вчених, Burnet задалеко посувається в своїх твердженнях і перецінює корпоративність, обнижуючи цілком значення індивідуальностей. Хоч філософічні товариства розробляли чимало філос. систем, то все ж самі системи були твором одиниць.

досліджували головно матерію, що з неї постав всевіт. Теж від середовища їх діяльності зємо їх давно-йонськими.

Другу групу творять пітагорейці, які звернули увагу не так на матеріяльний чинник світу, як на формальний, досліджуючи закони, що нормують постання космічних явищ. Їх вражала роля пропорцій і чисел у всіх явищах.

Філософія фізиків допровадила до поставлення нового питання, а саме: яким способом той незмінний прапервень перейшов у різnorodні форми, види та стани еств і речей, та взагалі, як можна погодити незмінність буття зі змінним поставанням.

Розв'язкою цього другого питання зайнялися наступні групи філософів і висунули його, почавши від Геракліта, на перший плян, підпорядковуючи йому попереднє питання. Геракліт відкинув незмінність буття і прийняв лише поставання.

Елеати протиставляли пливкому образу Гераклітового світу стале, незмінне буття. Спробу погодити ці два протилежні собі напрямки підняла група молодших філософів природи з Емпедоклем та Анаксагором на чолі і атомістів з Левкіппом і Демокрітом, як своїми найвизначнішими представниками.

Анаксагор приймає безліч різних малих первісних елементів, що їх порядкує «розум» світу.

Емпедокл пояснює вічну дійсність з допомогою 4-рьох головних матеріяльних елементів: вогню, повітря, води та землі, що їх сполучують або розлучують мітичні сили «любови» та «ненависти».

Ці філософи впровадили побіч матеріяльного первня новий творчий чинник, а саме духову силу, яка чинить усі ті зміни і спричинює поставання.

Атомісти приймають як єдину остаточну дійсність атоми та простір і намагаються пояснити все тими матеріяльними чинниками та їх механічним рухом.

І так маємо вже п'ять груп.

Шосту групу творять софісти, що на переломі першої доби використали потребу популярного поширення філософічних ідей і своїм релятивізмом та скептицизмом довели філософію на берег пропасти. Спасителями її стали великі філософи з другої, клясичної доби: Сократ, Платон і Арістотель.

4. **Поділ.** — Першу добу історії стародавньої грецької філософії ділимо на такі групи філософів:

- I. Йонські (старші) філософи природи,
- II. Пітагорейці,
- III. Геракліт,
- IV. Елеати,
- V. Молодші філософи природи,
- VI. Софісти.

5. **Література.** — Крім праць, наведених у списку загальної літератури, що містить опрацювання всієї історії стародавньої філософії Заходу, відмічуємо деяких тих авторів, що спеціально займалися першою добою тієї філософії.

K. Steinhart, *Jonische Schule*, «Allg. Encyklopaedie d. Künste u. Wissenschaften». Sekt. II B. 22, 457-490. — *Rud. Seydel*, *Der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des jonischen Hylozoismus*. Leipzig 1860. — *H. Spitzer*, *Ueber Ursprung u. Bedeutung des Hylozoismus*, 1881. — *O. Gilbert*, *Spekulation u. Volksglaube in der jon. Philosophie*. Archiv f. Religionswissenschaft XIII, 306.

W. Lutostawski, *Początki filozofji od Talesa do Demokryta i Sokratesa*, Wilno 1910. *W. Heinrich*, *Filozofja grecka do Platona*. Kraków 1914.

Ф. Шульце, *Очерки изъ истории мысли людски. I. Йонски фізіологи и Пітагорейці*. Прекл. з нім. І Франко, «Зоря» чч. 9-11. Львів 1886. — *Той сам*, *Нарис історії філософії, Ч. I. Грецька натурфілософія вдовь Талеса до Демокрита*. Із нім. пер. Іван Франко. Львів 1887.

I. ЙОНСЬКІ (СТАРШІ) ФІЛОСОФИ ПРИРОДИ

До першої групи належать ось ці йонські філософи природи (фізики): Талес, Анаксимандер і Анаксімен.

В одну групу в'яже їх: космологічна проблема, спільний гілозоїзм і емпірично-матеріалістичний напрямок.

1. Талес (Θάλης — Thales).

a) **Особа Талеса.** — Талес жив між роками коло 624-545/7 до Христа, за часів Солона і Креза в Мілеті. Традиція передає, що він був одним із сімох мудреців, та в одній особі й політик, технік, астроном, купець, інженер і подорожник. Обсяг його знання був дуже широкий.

Як політик вірадив мешканцям Мілету входити в порозуміння з Крезом проти Кира і таким чином врятував своє місто перед переможним Киром. Талес мріяв теж про об'єднання всіх йонських колоній в одну державу, щоб таким способом створити з них державну потугу, здатну протиставлятися всім небезпекам. Одначе до такого об'єднання не дійшло; тож не диво, що згодом перси здобули Мілет.

Талес був одночасно першим визначним грецьким математиком, що саме впровадив до Греції ту ділянку наук у навчання молоді. Він вказав спосіб вписання рівнораменного трикутника в коло та знав спосіб мірити високість пірамід і віддалення кораблів на морі. Як астроном предсказав затемнення сонця на 28. V. 585 р. до Христа, перевів поділ року на дні, окреслив пори року, обчислив величину місяця та вирізнив громаду зір Малої Медвидиці.

Мабуть ці відомості набув Талес в час своїх подорожей по Єгипті й Вавилонії.

Він сам мабуть нічого не написав, а про деякі його філософічні погляди довідуємося з письм Арістотеля.

б) Погляди. — а) **Праречовина.** — Головною тезою філософії Талеса є твердження, що все постало з води і в воду обертається.

На доказ тієї тези він наводив різні явища з обсервації природи, а саме, що насіння всіх еств є вогке; — вода потрібна всім живим істотам, рослинам, звірятам і людям; — водні випари підносяться в гору й підтримують сонце, місяць і зорі; — в посудині, наповненій водою, після її випаровання залишається на дні твердий осад. Ця обсервація, що вказувала на велике значння води в процесах природи, піддала думку, що все постає з води.

Арістотель відмітив, що концепція води, як праречовини всесвіту, містилася в мітологічній космології Гомера й Гезіода, які постання світу приписували богам Океанові і Тетиді²⁴; одначе Талес не покликується на міти й релігійні вірування, але користується філософічною методою, що спирається на обсервації природи й досліді остаточних причин її явищ шляхом міркування.

²³ *Metaphysica* I, 3, 983, n. 20.

²⁴ Океан, на думку Гомера, це світова ріка (світове море), що обливає *землю*, а за грецькою мітологією, це син Урана і Гаї, чоловік Тетиди, джерело й початок всього, що існує, батько всіх богів.

в) Гілозоїзм — Другою тезою світогляду Талеса є гілозоїзм (ὑλη — матерія, ζωή — життя), себто погляд, що все криє в собі життя, що все має душу, як висловлював це Арістотель²⁵ πάντα πλήρη θεῶν (все наповняють божества), як це бачимо в бурштині й магнеті²⁶. Він думав, що здатність порушуватися є основною властивістю матерії, яка без винятку є живуча сама собою і яка здатна плодити речі сама з себе. І тому Талес приписував всім речам життя й душу, що є принципом руху й діяння. Цей гілозоїчний погляд вплинув на те, що він прийняв воду за праречовину світу, бо вона видалася йому оживляючим елементом.

в) **Значення Талеса.** — Талеса уважають батьком грецької філософії (ἀρχηγός). Він, правда, нічого іншого не вчинив, тільки на місце мітологічного Океану та Тетиди підставив первень води, однак та зміна є революцією, що створила філософію, бо він перший вступив на шлях розумового пояснення генези світу з допомогою обсервації, незалежно від мітології і в цій площині намагався розв'язати давнє питання, з чого постав світ.

Одночасно Талес дивиться на світ не як на збірник різних предметів, яких не в'яже ніяка ланка, але як на одну цілість, що має спільний субстрат, який все єднає. З води все постає: земля (осад), повітря, вогонь і все з поворотом обертається у воду.

В Талесі бачимо перше зусилля людської думки, щоб понад різноманітністю явищ світу знайти ту нитку, що зв'язала б цілий світ в одну цілість, звела б різноманітну численність до ідеальної єдності. Ця метода чисто філософічна і вона стала дороговказом для філософічних дослідів Талесових наступників.

Сама розв'язка питання у Талеса хибна, бо хоч вода має чимале значення в процесах розвитку природи, то не єдине, ані загальне. Філософ занадто спішно узагальнив свої помічення і думав, що з допомогою одного чинника — води зможе пояснити генезу світу; однак сама його метода добра.

Талес не знав ще, що матерія безвладна і тому не відрізняв матерії від сили. Він мабуть прийняв гілозоїзм на підставі мітологічного думання, що «все наповняють божества» і тому уважав всесвіт за одне живуче єство. Матерію відрізнили філософи від сили аж згодом. Характеристичною прикметою першої

²⁵ De Anima I, 2.

²⁶ De Anima I, 5.

групи грецьких філософів була концепція анімістичної, оживленої матерії.

Хоч деякі історики філософії вважають Талеса за матеріяліста, бо він признавав лише існування матеріяльних предметів, то все ж цей його матеріалізм приписує тим предметам духові прикмети і нагадує монадологію Ляйбніца та панпсихізм Фехнера²⁷.

2. Анаксимандер (Ἀναξίμανδρος – Anaximander).

Філософію, започатковану Талесом, продовжав його земляк з йонських колоній Анаксимандер.

а) **Особа Анаксимандра.** — Походив він з Мілету й був учнем чи тільки сучасником Талеса; жив між 610-547 до Христа

З його першого грецького твору про природу (пері φύσεως) дійшов до нас лише один фрагмент. Звідомлення традиції вказують на нього як на визначного мудрця. Мав він глибше від інших математичне знання. Перший з греків виготовив географічну мапу землі й неба, соняшний годинник в Мілеті, обчислював обвід землі, віддалення і розміри небесних тіл та мав небуденне космографічне знання.

б) **Погляди.** — а) Ἀρχή — початок, засновок, твориво. — Анаксимандер шукав також розв'язки питання генези й початку світу. Однак цей початок був для нього чимсь іншим, як лише першим моментом у розвитку речей; він питав про те, що було на початку засновком, творивом світу (principium mundi), що є в основі всяких космічних явищ, що є саме в собі незмінне й незнищенне та приймає різні види (форми). В такому значенні Анаксимандер ужив слова «архе» і в такому значенні воно прийнялося у філософії.

в) Φύσις — природа. — Етимологічно це слово означає те, що росте, постає, розроджується, а саме світ.

Талес та його попередники старалися дослідити те, що було від початку, що в речах не змінюється, тобто є незмінним в собі субстратом всяких змін. І те Анаксимандер назвав «фізіс» — природою.

²⁷ Порівняй: Ks. Pawlicki. Hist. fil. greckiej. Kraków 1890. I том, 69 стор. і наст.

Термінологічна переміна того вислову, що первісно означав речі, які змінюються, а згодом те, що в змінних явищах має постійне, незмінне буття, є заслугою перших грецьких філософів, почавши від Анаксімандра.

γ) Ἄπειρον — апейрон, мряковина, хаос, щось неозначене, необмежене.

На думку Анаксімандра, архе світу не може бути матерією з конкретно-означеними прикметами (як напр., Талесова вода), бо в тому випадку не могли б з неї постати речі з різнородними властивостями.

Початком, засновком світу може бути лише така матерія, що могла б бути субстратом всього буття, для всіх конкретних тіл, і її називає Анаксімандер «τὸ ἄπειρον», якийсь первень, щодо якості неозначений, щодо розмірів необмежений, субстанція, що розкинена по цілому світі і відповідає поняттю якоїсь первісної мряковини або мітологічному хаосові.

До поняття апейрону дійшов він інтелектуальною дорогою, міркуванням, а також тим, що давала обсервація. Він уважав, що субстанція, з якої постають всі роди матерії, не може бути однією з них, і дорогою чисто розумовою, дедукційною, відкриває її прикмети.

Отже, апейрон мусить бути: необмежений щодо кількості, бо з нього постають всі світи, а число світів, як всі думали, необмежене; неозначений щодо якості, бо дає початок речам зовсім різних та протилежних якостей, напр., теплим і холодним, сухим і вогким тощо; неозначений щодо часу, бо він є початком всього буття; з нього постають, на думку Анаксімандра, теж боги й люди, отже, сам мусить бути без початку й кінця.

Хоч сама думка про первісний, необмежений і неозначений засновок світу в роді якогось хаосу була znana перед йонськими фізиками з мітологічних космогоній і світоглядів східних народів, то заслугою Анаксімандра є розумово дедукційний спосіб в обґрунтуванні існування й буття апейрону.

δ) Постання світу. — Світ постає з апейрону. Але як? Як відбувається переміна матерії? — Ось друге питання Анаксімандра, яке, однак, є у нього на другому пляні.

Талес прийняв мабуть процес трансформації однієї речі з одної: вода перемінюється в землю, повітря, вогонь і т. ін.

Анаксімандер пояснював постання світу основніше. Він прийняв принцип вічного руху в матерії, що його витворюють

протилежні собі прапервні в апейроні, які намагаються відділитися одні від одних: теплі від зимних, сухі від вогких тощо²⁸.

Спершу відділені холодні і теплі первні витворили різні стани конденсації, скупчення апейрону у виді вогню, повітря, води, землі. А що земля найгустіша і найтяжча та знайшлася в осередку, то тамті елементи оточили її концентричними, щораз легшими й гарячішими сферами, які через боротьбу, метушню, протилежних собі первнів прийняли ротаційний рух, якого осередком є земля з циліндричним виглядом, довкола якої групуються різні протилежні елементи відповідно до свого специфічного тягару. Таким способом постав всесвіт у виді величезної кулі.

Сфера води частково випарувала й тому зберігається лише в деяких місцях між землею і повітрям.

Зовнішня вогниста сфера, що оточує світ, «як кора оточує дерево»²⁹, розірвалася, а її частини, відкинені відосередньою силою, потворили небесні тіла, які є оточені згущеним повітрям і творять сонце, місяць та зорі. Зорі найближчі до землі, дальшим є місяць, а ще дальшим сонце.

Такий процес творчости триватиме, доки стане вогню, що замкнений в осередку землі, бо вогонь є наче душею всього. Якщо не стане вогню (бо вогонь, як найлегший первень намагається видобутися з осередка землі), тоді світ вернеться знову до апейрону, а процес розвитку почнеться наново.

Ту безустанну зміну й поворот речей до первісної матерії вияснює Анаксимандер етичними законами, бо розлука поодиноких елементів з апейроном є бунтом, є чимсь злим, бо є розкладом одности й гармонії, — а карою за це лихо є смерть, знидіння поодиноких еств. Збереглось речення з творів Анаксимандра, що відноситься до того питання: «З чого речі постають, до того мусять вернутися, як наказує слушність, бо мусять взаємно відмірити собі покуту й кару за несправедливість відповідно до порядку в часі». Таким чином космогонія набирає морального характеру.

²⁸ Вже в стародавній добі різно розуміли це «апейрон», як також спосіб поставання з нього світу; незгідні є теж думки новочасних інтерпретаторів. Бо апейрон може бути початковою хаотичною мішаниною, з якої шляхом різникування все виникає або первісним, безякісним потенціальним станом, що з нього все постає дорогою метаморфози, або творчим еством, що з нього все твориться шляхом еманції. На кожну можливість є дані, одначе не виключене, що Анаксимандер сам не усвідомляв собі цих різниць.

²⁹ Цитат взято з фрагменту. Дивись: Diels, Vorsokratiker I. Стр. 14.

Цей опис постання світу механічним процесом нагадує нам теорії, що намагаються пояснити генезу планетарної системи в двадцять кілька століть згодом.

ε) **Постання життя.** — Життя зав'язалося спершу у водах, що прикривали первісно землю.

В її намулі почали творитися міхурі, з яких постали первісні організми у виді риб, відповідно до умовин середовища.

А коли під впливом сонця осушувалася і густіла земля, поставали з них щораз досконаліші органічні форми суходільних живих істот, звірята й люди. Еволюціоністи можуть уважати Анаксимандра за свого прабатька.

δ) **Значення Анаксимандра.** — Анаксимандер є справжнім філософом, бо він не відкликується до мітологічної космології, але розумовим способом виявляє різні етапи постання світу з прийнятого одного засновку, саме апейрону.

Він не тільки сформулював загальний закон трансформації первісної матерії, але теж описав подрібно, в якому порядку ці трансформації відбувалися³⁰.

3. Анаксімен (Ἀναξίμενος – Anaximenes).

Анаксімен виступив з новою спробою розв'язки космологічного питання про початок світу. Його відношення до Анаксимандра подібне, як відношення фізика до метафізика. Він надав своєму гілозоїзмові більш емпіричну форму.

α) **Особа Анаксімена.** — Третім з черги філософом, що його видав Мілет, є Анаксімен, що жив мабуть між 585/88 і 525/24 до Христа. Був правдоподібно учнем Анаксимандра і знав його погляди. Написав він твір також про природу (περί φύσεως) простою, невибагливою мовою. Ближчих відомостей про його життя не маємо.

β) **Погляди.** — α) **Повітря як праречовина.** — В пошукуванні за праматерією світу Анаксімен зближається до способу думання Талеса.

Від Анаксимандра прийняв погляд, що світ необмежений, а рух вічний.

На питання, з чого постав світ, Анаксімен відповідає: повітря (τὸ πνεῦμα) є початком світу.

³⁰ Порівняй: W. Tatarkiewicz. Historia filozofji. Lwów 1931. I том, 19-22 стор.

Вибрав він повітря за праречовину, бо ця матерія є елементом не метафізичним, а позитивним, конкретним, точно означеним, відомим з досвіду і найбільше, як видається, чисельно необмеженим, безконечним. Крім того воно живуче, бо відзначається великою рухливістю, плястичністю, легко приймає різні форми. Повітря подібне до душі, що проявляється через віддих. Анаксімен сказав: «Як наша душа, що є повітрям, дає нам життя, так повітря оточує й удержує світ».

Такі міркування відповідали гілозойському способові думання тодішніх філософів, які вимагали від праречовини, щоб вона творила не тільки масу всесвіту, але й мала в собі силу порушувати й оживляти її. Сила була ще поняттям не відрізненим від маси. Такому поняттю, на думку Анаксімена, добре відповідало повітря (воздух).

В) Механізм творення тіл. — Анаксімен пристосовує свою теорію до різних космічних явищ і в тому головне значення його філософії. Він перший пояснив механізм творення тіл. Саме він спостеріг, що повітря здатне згущуватися, конденсуватися (πίκνωσις) і розтягатися, розріджуватися (μαίνωσις — ἀραιώσις).

Тією здатністю Анаксімен пояснював постання речей. Повітря в вищому ступені розтяжності стає вогнем, а в різному, відповідному ступені згущення: вітром, хмарою, водою, землею, а навіть камінням. На потвердження свого погляду наводив знане явище з устами: коли їх розширяємо і так розріджуємо повітря, то видихуємо тепле повітря, і навпаки, зі стиснених уст видобувається холодне.

Таким чином хотів він доказати, що існує зв'язок між температурою і станом скупчення матерії. Вогонь тому найгарячіший, бо є найбільш розрідженим тілом, а камінь — найгустішим і найхолоднішим. Це мало стверджувати правдивість механізму творення тіл.

Анаксімен подає також причину, чому повітря згущується і розтягається в різних ступенях. Нею є, на його думку, вічний рух, нерозлучний з повітряною матерією, що своєю напругою зближає або віддаляє її частини і спричинює різний ступінь тепла й холоду та зміни в стані повітря.

Своєю теорією про механізм творення тіл Анаксімен ствердив правду про єдність природи: всі речі творять суцільну єдність, бо збудовані з тієї повітряної матерії, що з допомогою руху може приймати різnorodну форму буття.

Також тією теорією грецький філософ вказав шлях для розвитку фізики.

γ) Метеорологічні погляди. — Анаксімен застосував свою теорію до пояснення метеорологічних явищ. Вітри постають тоді, коли згущене повітря є в русі; при дальшій конденсації постають хмари й вода; град появляється, коли вода, що спадає з хмар, мерзне; сніг, — коли мерзнуть хмари, наповнені вогкістю; блискавка, — якщо вітер нагально розриває хмари; райдуга, — коли промені сонця падають на згущене повітря; землетрус, — якщо в землі довершуються зміни, спричинені розгріванням і стужею.

δ) Астрономічні погляди. — Астрономічні погляди Анаксімена були дуже примітивні і в тій ділянці знання його теорія невдатна.

Він твердив, що земля така, як стіл; її підтримує повітря. Такий вид мають всі інші небесні тіла, що постали з водних випарів і через велику розтяжність перейшли в вогнистий стан. Зорям товаришать тверді тіла, які бачимо при затемненнях. Сонце разом із зорями прикріплене до небозводу, що має вид вигнутої кулі. Воно обігає землю по доземній лінії, а завдяки тому, що північний бік землі вищий, при заході воно зникає з наших очей і появляється опісля при сході, коли мине ці гори³¹.

4. Вплив йонських філософів

Філософія наступних грецьких генерацій розвивалася на тлі понять і питань йонських філософів.

Передовою проблемою філософії залишилося питання про «архе» світу. Навіть деякі пізніші філософи розв'язували це питання, кермуючись поглядом йонців. Гіппон з Самосу ще за часів Перікла приймав воду Талеса за праречовину світу. На його думку, навіть душа є чимсь воднистим, а пізнання і здоров'я залежні від вогкості; сухість є причиною втрати вражливості й здоров'я.

³¹ Порівняй: Кс. Wł. Gašiorowski, *Historja filozofji. Sandomierz 1928*, стор. 9-10, § 3.

Діоген з Аполлонії (480-450) прийняв за праречовину повітря Анаксімена, приписуючи йому також розум (νοῦς), щоб пояснити загальний лад у природі³².

Анаксимандер мав великий вплив на космологічного поета Ферекіда з Сиросу.

Стоїки впровадили до своєї системи гілозоїські погляди йонців.

Йонські пояснення різних явищ щодо якості кількісними угрупованнями елементів підготували шлях до атомістичної фізики.

Хоч змагання йонських філософів природи, щоб пояснити генезу світу з одного прапервня були невдатні, то все ж вони спонукали інших далі шукати кращої розв'язки та причинилися до постання нових теорій.

II. ПІТАГОРЕЙЦІ

Йонські філософи передсократівської доби займалися головню питанням матеріального чинника світу. В іншому напрямі пішли пітагорейці, звертаючи більшу увагу на формальний чинник постання світу.

Йонців інтересувала проблема, з чого постав світ; пітагорейці, пошукуючи за розв'язкою питання, як постав світ, досліджували той чинник, що надає форми матерії і в'яже всесвіт в одну гармонійну цілість.

Цей другий філософічний напрямок вийшов з Великої Греції в південній Італії від Пітагора. Його увагу звертала на себе роля «пропорцій» у всіх явищах; а це навело його на схоплення значення чисел в природі.

³² Ось його слова, наведені в латинській мові у фрагменті (fr. 3, 4 apud Mulach I, 254): Sed hoc principium (aër) mihi videtur perspicue magnum esse et potens atque aeternum et immortale mutarumque rerum sciens. Nam principium illud sine intelligentia ita distribui non posset, ut omnium ferum modum contineret, aetatis et hiemis, noctis et diei, imbrium et ventorum et coeli sereni. Ac cetera quoque, si quis recte considerare velit, reperit quam pulcherrima constituta». – Діоген з Аполлонії жив сто років після Анаксімена (588-525), майже водночас з дуже визначним філософом Анаксагором (500-428), що приймав для постання світу крім матерії ще другий основний окремих чинник – розум (νοῦς) і був творцем філософічного дуалізму. Філософія Діогена з Аполлонії є немов реакцією духа пантеїзму проти Анаксагорового дуалізму, бо Діоген вернувся до йонського гілозоїзму, наділюючи матерію (повітря) не лише силою, але й думкою.

Пітагор (Πιθαγόρας – Pythagoras)

а) Особа Пітагора. — Пітагор походив зі східних йонських колоній, з дорійської родини; народився на острові Самос коло 570/82, а помер 497/500 до Христа.

Його імення оточено різними легендами; тому важко дослідити подрібно історію його життя і діяльності³³. У всіх переказах являється Пітагор високо вченим мужем. Правдоподібно учень космологічного поета Ферекида й фізика Анаксимандра, для заспокоєння своєї жаги знання та поширення своєї освіти відбув численні подорожі по Єгипті, Фенікії, Персії; деякі перекази кажуть, що й по Асирії, Вавилонії, а навіть по Індії. Улюбленими його науками були природа й математика, якої навчився від єгипетських жерців.

В сороковому році життя, через лихе правління тирана Полікрата покинув Йонію і після довшого емігрантського скитання осів коло 529 р. в Кротоні в південній Італії у невеличкій грецькій колонії. Там розвинув він свою педагогічну й наукову діяльність, засновуючи релігійно-філософічну союзню школу, а радніше чин або секту, що мала великий вплив на інтелектуальне, моральне й політичне виховання грецької молоді. Заснуванням такого чину хотів Пітагор розвинути своєрідно зрозумілу культуру і цивілізацію. Він створив великий експеримент суспільного життя, спертого на релігії і на енциклопедії наукового знання. Про цей експеримент Целлер так пише³⁴: «Пітагореїзм, як спроба моральної і релігійної реформи, належить до цілої низки спроб, довершених в той сам час, а навіть раніше; свідком чого є твір Епіменіда та орфічні пісні Ономакріта, що формували містичний орфізм, розвиток містерій, мудрість сімох мудрців і гномічних поетів». Взагалі в той час в Греції під впливом Сходу і Тракії постали різні релігійні спільноти, що спиралися на таємних містеріях, щоб уможливити приставання з богом. Саме у час народин філософії переходив грецький дух важку кризу, що відповідала постійним переворотам у грецьких державах і бунтам критичної думки проти релігії простолюддя.

³³ Не можна мати найменшого довір'я до легенд, які пустили в обіг неопітагореїці в перші століття християнської ери.

³⁴ Zeller, Die Philosophie der Griechen in seiner geschichtlichen Entwicklung, 6 вид. 1882.

Пітагорейський союз з Кротону поширився по цілій Великій Греції.

Організація пітагорейського союзу була трохи подібна до організацій монаших чинів, через що порівнює його дехто з Товариством Ісусівців (Єзуїтів) (Grote). Властиве втаємничення попереджував час новіціату. Самі члени пізнавали себе по таємних знаках. Були вони обов'язані до взаємної допомоги й абсолютного послуху супроти Пітагора. Мабуть були теж т. зв. зовнішні члени (οἱ ἕξω), визнавши того навчання, однак не втаємничені у всі його тайни.

Пітагорейський союз мав завдання політичні, релігійно-виховні й науково-філософські.

Під політичним поглядом союз прямував до суспільного устрою, в якому керували б філософи, найбільш освічені та найкращі мужі, а не ті, що випадково висуваються на чоло завдяки щастю, силі чи грошам. Отже, замість монархії чи демократії мала б бути формою держави аристократія інтелігенції (еліта). Влада мала б спиратися на мудрих законах, що зрівнювали б в правах жінок з мужчинами. Суспільне життя мали упорядкувати якнай-досконаліше.

Завдяки своїй таємній організації і навчанню, що об'єднували всі їх сили, пітагорейці дійшли до влади не лише в Кротоні, але здебільша й у всіх містах Великої Греції, де привернено аристократичний устрій. Однак після 20 років їх влади в Кротоні постав бунт і демократи вигнали Пітагора. Подібне, як у Кротоні, діялось і в інших містах, однак союз існував далі і щораз більше зростала ненависть юрби до нього. В сто років згодом юрба кинулася на доми, в яких збирались пітагорейці, і спалила їх.

Переслідувані, розбрились пітагорейці в різні сторони і денед ще доходили до влади та мали ще чималий вплив на публичне життя. Так, напр., Архіт з Таренту, сучасний Платонові, був першорядним державним мужем і вождем; в імені права боронив Платона перед Діонісієм Молодшим і врятував його в небезпеці смерті.

Пітагор ввів до своєї школи релігійні вірування й аполлінські та орфічні практики, від чого мабуть отримав він свою назву (« πύθων » і « ἄπορείουσι », той, що звіщає правду пітійського Аполлона)³⁵.

³⁵ Аполлона почитали пітагорейці як бога мудрости, освіти, ладу, культури й цивілізації.

Релігійні вірування відносилися до душі й метемпсихози; їх увів Пітагор на підставі таємних навчань релігійних громад у Греції.

З тими навчаннями були зв'язані таємні релігійні обряди, звані містеріями, для вшанування деяких богів і на те, щоб запобігти поновному втіленню душ, що уважалося за найбільше нещастя.

Аполлінські містерії вийшли з Дельф, де перебувала пророчня Пітія, а орфічні мали походити від тракійського співака Орфея, автора релігійно-містичних пісень.

Пітагорейські вірування, взяті з орфізму, що в Греції мав великий вплив від VIII ст. до Христа, можна звести до кількох тез, а саме, що душа існує віддільно від тіла; що є триваліша від тіла; що тіло є в'язницею для душі і карою за провини в передземному житті; що душа визволюється від тіла покутою, очищенням і метемпсихозою та що те визволення є метою дочасного життя³⁶.

До релігійних чинників Пітагор застосував суворі спартанські виховні правила життя. Пітагорейські вихованці мали зректися спадку, вести спільне життя, зобов'язатися від трьох до п'ятьох років зберегти суворе мовчання, призвичаюватися до здержливості та поміркованості й роздумувати над природничими й релігійними питаннями.

Пітагорейські союзи були теж осередками наукової праці. Головним предметом у пітагорейській школі була математика, що підготовляла учнів до глибшого, абстрактного думання. Поняття і філософічні засади з'ясовували математичні формулки; навіть музику трактували вони математично. Ніщо дивного, що у філософії пітагорейців таку визначну роль відігравали числа.

Крім математичних наук учні студіювали природу й медицину та відбували гімнастичні вправи.

Метода навчання Пітагора була двоякого роду: екзотерична або популярна, призначена для ширших кіл, і езотерична або таємна, доступна лише для тих, що вже поступили наперед в науці.

Пітагор тішився такою повагою, що вистачало для вирішення спорів навести авторитетні слова вчителя (αὐτὸς ἔφα – ipse dixit).

Сполука релігійної містики з точними науковими дослідженнями характеризувала пітагорейські

³⁶ Дивись: W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji I*. Lwów 1931, стр. 56-57 і P. Geny, *Conspectus hist. phil.*, 4 вид. Romae 1932, ст. 37.

школи й союзи. Науку і працю уважали пітагорейці засобом для очищення душі.

Інші грецькі секти користувались музикою й оп'янюючими танками, як містичним засобом до сполуки душі з божеством, а пітагорейці прямували до тієї мети аскетичним життям і науковою працею. Перш за все т. зв. «математики» були людьми суворої науки в протилежності до «акусматиків» (ἀκούω — слухаю і ἀκουστικός — слухач), що займалися головню традиційними містеріями.

Педагогічна діяльність Пітагора була така доцільна, що його учні і друзі в короткому часі здобували вищі суспільні становища й розумно керували публичним життям.

Пітагор не залишив по собі ніяких письм, але його думки розвивала й доповняла його школа, що тривала коло сто років.

Джерелами до пізнання пітагореїзму є кілька фрагментів письм Філолая³⁷ і письма Платона й Арістотеля.

б) Погляди пітагорейців. — Важко устійнити, котрі навчання належать до самого Пітагора, а котрі — до його учнів.

Критики приписують Пітагореві навчання про мандрівку душ, започаткування математично-теологічної спекуляції, введення в життя школи деяких релігійних і моральних приписів та деякі погляди на рух, сферичну форму світу тощо.

Отже, доводиться говорити радніше про погляди пітагорейців взагалі, як про навчання самого Пітагора.

а) Пізнання і правда. — Знання не може спиратися на змісловому змісті, бо змісли нас обманюють, як це видно з астрономічних обсервацій. Виключно тільки розум може пізнати правду, а особливо розум, що математичним способом думає, бо постійність та певність має лише математична наука й вона єдина заслуговує на назву науки. Правда — це згідність думки з дійсністю. Пізнання правди можливе завдяки згідності того, що є в розумі, з тим, що є в дійсності та що творить її суть.

в) Ідея міри й гармонії. — Головною думкою пітагореїзму була ідея міри й гармонії; вона була найвищим законом всесвіту й засадою практичного життя. Цілий світ являється одною великою згармонізованою одиницею, в якій частини достосовані до цілоти. До тієї ідеї мусить бути пристосоване також і моральне життя людини.

³⁷ Філолай (нар. коло 480 р. до Христа) був першим систематичним письменником пітагорейського навчання. Фрагменти його письм зібрані у Мулляха, *Fragmenta Philos. Graecorum* і Дільса, *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1921, 4 вид.

Йонці для пояснення тієї гармонії у всесвіті приймали один матеріальний прачинник, а пітагорейці вибрали інший шлях. Вони шукали за тим чинником, що гармонізує, достосовує різnorodні речі, що існують, до одного ладу.

Той прачинник, ту ідею міри й гармонії знайшли вони в математиці, геометрії, астрономії й музиці.

γ) Число як прачинник буття. — Інтенсивні математичні, астрономічні й акустичні студії та відкриття звернули увагу Пітагора на превелике значення числа для розуміння природи й вплинули на загальну філософічну концепцію, що основним і керівним чинником у всесвіті є число.

Щоб пізнати якусь річ, треба зрозуміти, в якому чисельному укладі є вона в собі й у відношенні до інших, що існують біля неї.

Пітагорейці відкрили, що числа упорядковують симетричні виміри й фігури. Числами означаємо простірні величини, напр., квадратні числа. В геометрії устійнили вони два найважливіші твердження: про суму кутів і т. зв. твердження Пітагора.

В зв'язку з музикою, якій приписували силу очищення, займалися акустикою. І тут зробили важливі відкриття, саме, що причиною звуку є рух і що музичні тони виявляють математичну правильність. Напр.: висота тону залежить від довготи струни і можна означити її числом дрогань. Гармонійні звукові інтервали відповідають найпростішим чисельним відношенням; напр., половина струни дає октаву, а дві-третьї квінту основного тону. Коротко кажучи, загальне явище, яким є гармонія, постає завдяки числові і є наслідком чисельних пропорцій.

Цю думку приклали вони до астрономії і дійшли до астрономічних відкриттів великої ваги.

Всі речі пітагорейці уявляли собі у формі числа й як наслідування числа, так що число, на їх думку, є одночасно субстанцією і формою тих речей³⁸.

В геометрії одинка творить точку, дві точки — лінію, три точки — площину, а чотири точки — брилу. А всі речі є або точками або лініями або площинами або врешті брилами; тож всі речі конкретизуються в ма-

³⁸ Арістотель (Метаф. I. 5) написав так: «τὸν ἀριθμὸν ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὑλη- τοῦσ' οἷον καὶ ὡς πλάτῃ τε καὶ ἔξεις», а в іншому місці (Метаф. I. 6) подав, що пітагорейці уважали, що числа є самі предметами: «ἀριθμοὺς αὐτὰ τὰ πράγματα». Тому Арістотель робить закид тим філософам, «що творять фізичні тіла з чисел, речі, що мають тягар і легкість з речей, що тих властивостей не мають (Метаф. XIV, 3).

тематично-геометричних формах. І дальші числа (поза чотири) аж до десять мають у пітагорейців своє значення.

І так п'ятка є висловом якості, шістка — удуховлення, сімка — ясності, здоров'я і розуму, вісімка — любові, приязні й мудрости, дев'ятка — справедливості, а десятка є закінченням, досконалістю, найвищим порядком.

Пітагорейці приймали, що числа не є якимись абстракціями, але існують як простірні математичні або геометричні величини, геометричні фігури, як реальні форми й сили в природі.

Взагалі греки сполучали кожне число з якимсь простором і кожному річ уявляли собі як якусь частину простору, витяту з загальної простяжності, схоплену в геометричні форми.

Отже, за математичними взірцями формуються й укладаються матеріальні дрібки, з яких постають фізичні тіла.

Емпіричний світ став відблиском математичного світу, що є досконаліший і реальніший від емпіричного.

Через те пітагорейці уважали ті прикмети речей за сутні, які можна чисельно схопити, а за досконалі, завершені ті, що висловлюють гармонію, лад, пропорцію. Тому все, що є на світі, прямує до того, щоб здобути гарну форму, гармонійний вид, симетрію, пропорцію.

« Виховані в математичних дослідах й очаровані аналогіями чисел та речей — говорить Арістотель (Метаф. 1,5) — пітагорейці узагальнили засади чисел на всяке буття і все, що існує; небо й земля складаються з чисел, що творять всесвітню гармонію: « καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν ».

Правда, є різні інтерпретації, як розуміти число як прачинник буття.

Сам Арістотель, реферуючи пітагорейську філософію, назвав числа різними словами, а саме « первнями », « причинами », « взірцями » речей. Якби там не було, то безсумнівно пітагорейці розуміли число як реальну силу в природі. Як в понятті давніх греків первні (вода, повітря, вогонь тощо) в кожному бутті були активними чинниками постання речей, таким самим для пітагорейців було число, з тією різницею, що вони перші прийняли за сутній чинник світу не саму матерію, а її форму.

Теорія числа була вже підготована розповсюдженою в Греції символікою чисел, яким приписувано реальну силу.

Дуже можливо, що й атомістична теорія теж мала вплив на математичну концепцію буття, бо й вона признавала речам лише чисельні уклади атомів.

б) Дуалізм буття. — Свою теорію числа пітагорейці приклали до пояснення явищ в природі. Однак вони спостерегли, що один формальний чинник не вистачає для пояснення буття речей, бо всі речі мають конкретне, обмежене, скінчене буття, а число, саме собою, як форма, не містить у собі тієї обмеженості і не може існувати без конкретного, обмежуючого чинника. Сама форма, як щось необмежене, може існувати тільки разом з іншим чинником, що її обмежує.

Аналіза чисел навела їх на відкриття того іншого чинника буття речей. А саме в паристому й непаристому числі знайшли пітагорейці вислів необмеженості (нескінченості) й обмеженості (скінченості). Непаристе число є неподільне, обмежене, скінчене; паристе — без кінця подільне, неозначене, необмежене.

Необмежений чинник бачили вони в понятті простірності, кількості, бо якщо їм не поставити меж, то вони сягають у нескінченість; межу кладуть геометричні чинники, а саме точки, лінії, поверхні, тіла.

Отже, всі речі складаються з обмежуючого математичного чи геометричного чинника (πέρας) і необмеженого (ἀπειρον), з двох протилежностей, що їх доводить до синтетичної єдності гармонія, наче третій чинник буття. В кожній речі з'єднані гармонійно протилежності.

Пітагорейці намагались звести всі якості до основних пар протилежностей. Може найбільше зрілим вислідом того змагання були ось такі категоріяльні пари в числі десять: обмеженість і необмеженість, паристість і непаристість, єдність і численність, вправо і вліво, мужеськість і жіночість, спочинок і рух, прямість і кривість, світло, темрява, добро і зло, квадратність і поздовжність. Всім тим парам-категоріям підпорядкували пітагорейці як гатунки всі інші можливі якості. Сполука обох вогнищ кожної протилежності дає порядок, гармонію, красу, досконалість.

Тому цілий світ складається зі згармонізованих протилежностей і є однією гармонійною цілістю, красою, кóσμoς³⁹.

ε) Будова космосу. — Як кожна річ є числом, так і всесвіт є однією великою, гармонійною системою чисел або гармонією

³⁹ Кóσμoς спершу означало прикрасу, красу і аж пітагорейці всесвіт ідентифікували з красою. Ще й тепер уживають слова «космос» в первісному значенні, напр., жіноча косметика, себто прикраса.

чисел. А що число 10 уважали вони за вислів досконалости, а у світі проявляється всюди найбільша гармонія, лад, то й світ уважали за унормований числом 10 і уявляли собі його як кулю, бо кулю уважали за найдосконаліше тіло з уваги на її найпростішу будову.

На думку пітагорейців, в осередку світу є центральний вогонь⁴⁰, що в міру круження землі й протиземлі все оживляє і є немов душею та джерелом життєдайного й життєрадісного світла й тепла, яке ми відбираємо на землі за посередництвом сонця, себто сонце лише відбиває проміння того осередочного божеського вогню всесвіту.

Осередок світу оточують три сфери, наче концентричні кулі.

Перша сфера — це земний світ, друга, дальша від осередку — це космос, що складається зі системи 10 космічних чисел, а саме зі сталого зоряного неба, 5-тьох планет, сонця, місяця, землі і врешті якоїсь невидимої протиземлі, тобто темного тіла, що спричинює затемнення сонця, яке приймали вони може більше для скомплектування десятки як досконалого числа круга небесних тіл. Третя сфера — зовнішня — це вогнистий Олімп, що немов шкаралупа відділює наш світ від нескінченої матерії.

Небесним тілам приписували пітагорейці розум, бо їх рухи уважали наскрізь доцільними і правильними довкола осередка світу; тому почитали зорі божеським культом.

А що рух є причиною звуків, то вони твердили, що небесні тіла, кружляючи, видають звуки, які мусять бути гармонійні, бо сфери є укладені в гармонійній пропорції і тому в просторах існує т. зв. «музика сфер» або «симфонія світу», якої, одначе, не чуємо, бо через їх рівномірність і постійність ми від народження привикаємо до неї, подібно як ковалі чи млинарі не чують шуму в своїх варстатах і при ньому засипляють⁴¹.

Пітагорейська спекуляція довела до признання кулистости землі, до погляду про оборот землі довкола своєї осі (Гікет) і про рух землі довкола центрального вогню (Філолай), до пояснення астрономічних явищ рухом землі, а саме, що рух сонця зі сходу до заходу є мнимий-сповидний, а реальним є протилежний рух землі. Всупереч демокритівським припущенням, що всесвіт виповнений повітрям, пітагорейці твердили, що повітря оточує тільки землю, а простір всесвіту є порожнечою, наповненою етером.

⁴⁰ Центральний вогонь мав бути **осідком Зевса**.

⁴¹ Арістотель, De coelo II, 9.

А тому, що зорі порушаються в порожнечі, не може їх порушати тиснення повітря, але своєрідна внутрішня розумна сила. Тим вони пояснювали, що й планети не блукають між постійними зорями, як давно думали вчені, але кружать постійними дорогами і тому в безмежних сферах зір панує лад і правильність⁴².

Переконання про правильність руху планет та їх круження навело пітагорейців на спосіб обчислення швидкості того руху. На підставі акустичного закону, що його подав Архит в своїй «Гармоніці», а саме, що високість тону залежить від простого відношення до швидкості руху, а оберненого — до довготи дрогоючого тіла, пітагорейці прийняли загальне правило, що швидкість планет залежить від оберненого відношення до їх віддалення і стали в основі предтечами Кеплера.

Пітагорейці вчили також про кінець світу, що має відбутися після одного світового року, який триватиме 10.000 років. В той час вичерпаються всі можливості буття і світ спалиться, себто все повернеться знову до центрального вогню, але згодом світ почне розвиватися знову в такому самому порядку, згідно з кінечністю. Новий світ знову вигорить і такий процес повторятиметься в безконечність. Той вічний поворот всебуття (єгипетський вплив) ілюстрував Евдем своїм слухачам так: «І знову я тут сидітиму з цією паличкою перед вами і ви так само будете слухати мене».

η) Бог. — Цілим всесвітом керує божеська Монада, що все порядкує мірою і числом.

Пітагорейці уявляли собі Бога як великого геометра (ὁ Θεὸς αἰεὶ γεόμετρος) і частіше говорили про божество (τὸ θεῖον), як про особового Бога. Тому не легко сказати, чи те божество, на їх думку, є монадою трансцендентною чи імманентною світові⁴³.

δ) Душа. На поняття душі у пітагорейців мали чималий вплив східні вірування.

Душа, на їх думку, є також числом, зображеним символічно сімкою; є життєвим принципом саометного руху. Вона виникає з центрального вогню і тому є учасницею божества й вічності.

Душа є формою тіла і залишається в такому відношенні до нього, як звук до струни. Вона є етером, що живиться кров'ю, а розгалуженням душі є змісли (органи чуття).

⁴² Дивись: Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie, München 1925, стр. 74-76.*

⁴³ Арістотель, *Метаф. XIV, 3.*

Душа складається з трьох частин: з мислових вражень, розсудку й розуму. Дві перші частини є також у звірятах, а розум має виключно сама людина. І лише сам розум є частиною душі світу і є безсмертний (вічний) не тільки в напрямі майбутности, але й минулости.

До тіла дістається душа з неба за кару, як до в'язниці. Завданням її земного життя є очищення. Зі смертю тіла душі не вмирають, але, якщо є чисті, вертаються знову до Бога, де в найтіснішому об'єднанні з Ним є вічно щасливі; якщо вони на землі не очистили себе як слід, то, на думку пітагорейців, вони мусять переселюватися — втілюватися в різні людські й звіринні постаті; а якщо вони невилікувально нечисті, то мусять терпіти вічну кару в підземеллю.

Поміж Богом і людиною, на їх думку, існують демони, безтілесні ества, що перебувають інколи в повітрі, а в інший час на землі і часто являються людям. До них належать також герої.

Людина не може тут, на землі, набути мудрости, бо «софія» — мудрість є привілеєм богів і тому Пітагор мав перший назвати себе лише любителем мудрости, філософом⁴⁴.

1) Етика. — В моральній ділянці людського життя число для пітагорейців мало сутнє значення. З укладу чисел виводили вони правила життя.

Чеснота спирається на такій кількості енергії до доброго, що може згармонізувати внутрішнє життя людських діянь і сил. Якщо тієї енергії замало, щоб все підпорядкувати розумові, а верх беруть нерозумні чинники, а саме змисли, жага, пристрасті, тоді маємо моральну недостачу, гріх. Іншими словами, чеснота — це гармонія між тілом і духом, це обмеження змислової необмежености (гармонія), це панування над змислами й собою, — поміркованість, підпорядкування діяння нормам, приписам, засадам, виступання проти безправ'я й анархії, творення ладу і справедливости в суспільному житті. Чеснота є здоров'ям, досконалістю, найвищим добром людини. Найбільшим лихом є суспільна анархія, а найбільшою чеснотою справедливість. Останньою метою людини є очищення і вироблення в собі внутрішньої гармонії; засобом до того є наслідування божества прямунням до правдивого знання й аскетични-

⁴⁴ Дивись: J. Vander Aa, Hist. phil. ст. 21 і Hans Meyer у вище наведеному творі, стор. 76. — Деякі історики не погоджуються з тим твердженням про перше вжиття слова «філософія» в згаданому значенні, як це подав Геракліт, але приписують його Сократові.

ми вправами. Пітагорейська етика відзначається суворішою дисципліною як філософією.

к) Політика. — Гармонія і міра мають панувати також і в суспільному житті, як між самими громадянами, так і між громадянами та владою.

Нижчі верстви мають бути підпорядковані вищим. Тому досконаліший є аристократичний устрій, бо демократія веде до анархії і панування юрби ⁴⁵.

в) Значення. — а) Пітагорейці впровадили до філософії релігійні вірування, що відносилися до Бога — Монади, до божеської природи душі, до її призначення, до дочасного зв'язку з тілом і потреби її очищення.

б) Наукові здобутки пітагорейців в ділянці математичних і природничих наук довели до нової концепції світу, що відзначається математичною правильністю і гармонією.

в) Характеристичні є їх метафізичні погляди про теорію числа, як прачинника буття, про дуалізм та гармонію протилежностей у речах.

г) Пітагореїзм помітний як психологічне явище. Є досить важливим, щоб добре зрозуміти відношення, яке об'єднувало філософічну систему з релігійним містицизмом школи, теорію чисел і метемпсихозу. Пітагореїзм є психологічним документом, що будить велике заінтересування. Суті дійсності шукає він у числі, в чомусь, що для нас є лише висловом відношень речей. Конкретності від абстрактності не відрізнено. Міркування і уяву, поняття і умові нахили змішано тут і стоплено в одну конкретну й мутну цілість.

2) **Розвиток пітагореїзму**⁴⁶. — Історію пітагореїзму можна поділити на три доби, а саме: старо-пітагорейську, молододопітагорейську й неопітагорейську.

В I-ій, старо-пітагорейській добі, за часів Пітагора та його безпосередніх наслідників в VI ст., пітагореїзм мав релігійний характер і чимале політичне значення.

В II-ій, молододопітагорейській добі, розвинулися наукові дослідження в другій половині V-ого і в IV ст. В той час відзначилися: а) Архіт з Таренту, державний муж і полководець,

⁴⁵ Про політичні погляди пітагорейців була мова вище при обговорюванні політичних союзів.

⁴⁶ Дивись: W. Tatarkiewicz, Hist. fil. Lwów 1931, I том, 63 стор.

філософ і математик, творець аналітичної методи в математиці.
В) Другим визначним молододіагорейцем був Тімай з Локрі.
γ) В наступній генерації відзначилися: Евдокс (+ 356 до Христа), астроном, творець теорії т. зв. гомоцентричних сфер, що ними пояснював нерівності планетарних рухів; Філолай з Кротони (нар. коло 480 до Христа), сучасник Сократа, перший систематичний письменник діагорейського навчання, що разом з Евритом під кінець V ст. переніс діагорейську школу до самої Греції і заклав союз в Тебах, а один з їх учнів, Ксенофіл, заснував теж школу в Атенах. В той час діагорейська школа вишла з свого італійського відокремлення на ширшу арену й змагалася в науковому русі зі школами Анаксагора й Демокріта, а згодом Платона й Арістотеля. Наукові дослідди були спочатку емпіричні, а після Платона – спекулятивні.

В III-ій, неопіагорейській добі, на схилі стародавньої доби, а головню в I ст. перед і після Христа, відбулася релігійна обнова в об'єднанні з спекулятивною філософією з домішкою платонських, стоїцьких і східних мотивів.

д) **Вплив діагорейзму.** – Діагорейзм мав великий вплив, побіч йонських філософів, на Геракліта, а головню на Платона. Платон прийняв чимало його поглядів з теорії числа, містичної теорії про душу і всі астрономічні відкриття. Завдяки авторитетові Платона діагорейське навчання розповсюдилось.

Діагорейзм мав також вплив на мистецтво й медицину. Напр., різьбар Праксітел спер своє навчання про красу людського тіла на діагорейському понятті симетрії й гармонії, а лікар з Кротони Алкмеон застосував діагорейські теорії до медицини й окреслював здоров'я як гармонію протилежностей в людському тілі.

Особливий вплив мали діагорейці на дальший розвиток астрономії. Коперник і Кеплер покликувалися на астрономічні відкриття діагорейців та на їх поняття гармонії.

Геліоцентричний погляд, що осередком світу є сонце, а земля відбуває подвійний оборот довокола сонця і своєї осі викладав славетний астроном Арістарх, хоч завдяки авторитетові Арістотеля втрималася геоцентрична система.

III. ГЕРАКЛІТ (Ἡράκλειτος – Heraclitus)

Філософія пітагорейців дійшла з південної Італії до далекого Ефезу на побережжя Малої Азії, де з нею зазнайомився Геракліт і вона мала вплив на нього. Він зв'язав її з традицією йонських філософів. Йдучи за йонцями, шукав він первня світу, що був би одночасно його початком, а р х е, а йдучи за пітагорейцями, шукав форми, порядку світу і з понять обох філософічних систем створив синтезу, що доповняла одну думку другою⁴⁷.

Йонські фізики поясняли постійність і різnorodність явищ світу з допомогою однієї праречовини, одного прапервня, що змінюється і розвивається.

Це довело до питання: Як погодити те, що в бутті постійне, незмінне і тривале, з тим, що безустанно змінюється й постає.

Це питання від Геракліта висувається на перший план і цьому питанню наступні філософи підпорядковують всі інші проблеми.

На це питання дали зовсім протилежні розв'язки Геракліт і елейти.

Геракліт ще приймає гілозоїзм, однак його цікавить не так субстанція речей, як радніш поставання і зміна. Він відкинув всяку незмінність буття, бо в світі панує вічна переміна матерії і ніщо не залишається незмінним. Через те став він творцем філософічної системи, т. зв. «варіабілізму»⁴⁸.

а) Особа Геракліта. — Геракліт походив з Ефезу і був потомком визначного ефезького роду Кодридів. Жив між 535-465/75 до Христа в колоніях Малої Азії, подібно як йонські фізики. Знеохочений до людей, а ще більше до демократичного громадського устрою, який введено в його родинному місті і з яким він борювався, відступив спадщину своєму братові, а сам відсунувся від активного суспільного життя та в самоті присвятився філософічним студіям. Ненавидів людей, навіть філософів, про яких висловлювався з сарказмом, бо відчував прикрість через моральний упадок мешканців Ефезу.

Коли земляки звернулися до нього, щоб уклав їм закони, він відмовився від того, а як причину подав велике зіпсуття громадян.

Свій твір «Про природу» написав у поетичній формі і склав у святині Артеміди, щоб усунути його з людських очей.

⁴⁷ Dr. I. Myślicki, Encykl. filoz., cz. I. Historji fil., Warszawa 1930, стр. 138-139.

⁴⁸ Лат слово *variabilitas* – різnorodність.

Став він цілковитим мізантропом і проводив час в тій святині, або забавлявся з дітьми. Коли йому через те робили закид, він відповідав, що те зайняття краще за ведення громадських справ. Врешті відійшов в гори, де жив самотно, кормився сирівцями, занедужав, вернувся до міста і сам лікувався, бо не мав довір'я до лікарів. Помер як 80-літній дідусь.⁴⁹

Свій твір *Περὶ φύσεως* поділив на три частини, в яких обговорив космологічні, гуманістично-політичні і теологічні питання. Геракліт поширив обсяг філософії на такі проблеми, якими не займалися його попередники. З того приводу, що цей його твір притемнений еліптичним (пропусковим) способом вислову думок, повний сарказму й афоризмів і дуже важкий до зрозуміння, назвали Геракліта темним (*ὁ σκοτεινός*). Він сам порівнює свої вислови до слів без усміху, без прикрас, до слів надхненої Сибілли. А Сократ жартував, що треба бути нурком з Делос (тобто вправним), щоб не потонути при читанні глибокого твору Геракліта.

З нього, головно завдяки стоїкам і скептикам, збереглося понад 130 фрагментів.

б) Погляди. — а) Змінливість речей. — Геракліт критикує своїх попередників, що у філософії ступали неправильним шляхом, бо думали, що на світі може щось бути постійним, неперушним, незмінним, а це помилка, *ομᾶνα*, що походить з невірного свідоцтва змислів.

Якщо піднесемося понад змисли, які нас обманюють (вплив пітагорейців) і поглянемо на світ розумом, то пізнаємо, що основною властивістю кожної речі є мінливість.

Образом дійсности є ріка: *πάντα ῥεῖ*. Все пливе, все минає, — ніщо не затримується, не триває, не залишається незмінним. Ніхто не купається двічі в тій самій хвилі невпинно пливкого моря явищ. Ніхто не може ввійти два рази до тієї самої хвилі в ріці.

Образом дійсности є також смерть. Все є в безупинному процесі й бігу від буття до його заперечення, від форм, вже витворених, до форм, що витворюються. Безупинно одна форма буття відступає місце одній. Ніяка річ не є наступному моменті тією самою, якою була передтим. Життя-буття є безко-нечним процесом, що відбувається між буттям теперішньої хвилі

⁴⁹ I. Myślicki, *op. cit.*, 139 стор.

і буттям найближчої. Зміна-переміна всім володіє. Природа є безупинною смертю і безустанним ро-дженням; та сама природа є безперервно інша. Не можемо сказати, що існуємо, бо «одночас існуємо і вже не існуємо», є лише одна єдина дійсність, а саме, що кожної хвилини зміняємося. Отже, нема постійного буття, а тільки феноменальні явища, що безупинно чергуються одні по інших.

Ця теорія загальної змінливості називається «варіабілізмом», а також «гераклітизмом».

В) Релятивізм. — Погляд про невинну змінливість світових явищ допровадив Геракліта до релятивізму.

Речі не мають постійних і безумовних властивостей; вони завжди змінюють їх і переходять з протилежності в протилежність та взагалі все є одночас собою і своєю протилежністю. Все є умовне, релятивне; — день і ніч, сон і ява в своїй основі, каже Геракліт, є одним і тим самим, подібно як молодість і старість, життя і смерть, добро і зло; з молодости переходимо до старости, з життя до смерти тощо. Те, що має вигляд постійності, є оманю змислів. Треба йти не за змислами, а за розумом.

γ) Боротьба (ὁ πόλεμος). — Причиною руху й безупинного чергування змін-перемін у світі, творення й нищення є протилежності в усіх речах; вони спричинюють боротьбу, яка є «царем і батьком всього» (ὁ πόλεμος πατήρ πάντων).

Ці протилежності змішані в кожній речі: світло змішане з темнотою, життя зі смертю, добро зі злом і т. ін. Закон постановлення зводиться до закону тожсамости протилежності. Немає одного без одного; все є тим самим, а одночас не тим самим, так що можна видавати протилежні суди про все, як напр., вхожу до тієї самої ріки і не до тієї самої.

Через перемішання протилежностей протилежні собі елементи не можуть спокійно стояти побіч себе, але прямують до розлуки (Анаксимандер) і є в безупинній боротьбі, що викликає необмежені зміни.

δ) Правогонь (τὸ πῦρ) як архе світу. — За праречовину світу прийняв Геракліт «вічно живий вогонь» (гілозоїзм); це не той звичайний вогонь, а правогонь, найчистіший, етеричний, всюди розсіяний, живий і божеський.

Вогонь є типовим образом змінливої дійсності через свою летючу й мінливу природу і символом творення й нищення. З нього через згущення (конденсацію) постає повітря, вода й земля, і навпаки, через розтяжність з землі постає вода,

повітря, вогонь. Ті переміни правогню відбуваються по двох дорогах: дорогою вниз (ὄδος κάτω) і дорогою вгору (ὄδος ἄνω). З гори спадає вогонь і перемінюється в повітря, а те, опадаючи, скроплюється в воду, вода спадає на землю і в неї всякає; опісля знову земля парує, її випари перемінюються у воду, вода в хмари, хмари в громи й вогонь.

Найдосконаліше живе буття є в країні чистого вогню, а на земній кулі — смерть.

На дорозі вниз лежить зло, упадок, матеріальність і смерть; тому в земній сфері все повне зла; на дорозі вгору лежить добро, одуховлення, життя.

ε) Розум, (ὁ Λόγος) світу. — Гармонія протилежностей. — Хоч у світі є протилежності та безупинні зміни — переміни, над цілим процесом поставання й завмирання панує одна думка, що творить світ розумним і доцільним та гармонізує протилежності.

Розум, себто загальний закон, який зве Геракліт Λόγος, править всіма перемінами у всесвіті, через що протилежності взаємно доповняються, доходять до хвилевої рівноваги, одности, згоди, гармонії, як звук у музиці, що його видає струна, яка порушується в двох протилежних собі напрямках.

Вони сполучаються на те, щоб творенням нищити, а нищенням творити.

Смерть переходить в життя, а життя в смерть; смерть вогню є життям землі, смерть землі — життям вогню.

Як боротьба є батьком всього, так навпаки, гармонія сполукою сцілює все знову в вогонь (пітагорейці). Це не є два окремі процеси, а тільки дві сторони одного процесу. Постійним є лише один розумний лад (формальний чинник), згідно з яким довершуються переміни.

Цей логос — це не якась спеціальна людська здібність, це космічна сила, в якій і людина бере чинну участь, а все інше тій силі підпорядковується пасивно. Ось чому на світі, хоч є протилежності, розбіжності й мінливості, проте всюди панує лад і гармонія, а світ є космосом.

А що праречовиною світу і фазою вічної переміни є правогонь, тому логос є його невідлучною силою, що його проникає і всім управляє.

Цей логос для вогню не є нічим чужим, не приходить ззовні, не є накиненим, але міститься в матерії вогню і є його уду-

ховленням, так що є це вогнистий дух або духовий вогонь, немов божеський Зевс.

Таким ставленням справи Геракліт виступає проти дуалізму пітагорейців, а одночасно творить синтезу їх філософії з поглядами йонців, бо суттю й прачинником всесвіту робить одуховлений розумний вогонь, отже, водночас форму, як у пітагорейців, і матерію, як у йонців.

Геракліт є батьком динамічного розуміння природи.

ξ) Душа людини. — Людська душа — на думку Геракліта, — це іскра божеського правою і його частина; тому «суха душа є наймудріша й найкраща».

Сполука її з тілом є злом для неї; народження людини є нещастям.

Геракліт висловив погляд, немов то душа також невинно змінюється і немов то тому вона не є безсмертна та що вона, правда, якийсь час може ще жити після смерті людини, але згодом вона розпливається в правою.

Душа є тому розумна, що бере активну участь у загальному, найвищому космічному розумі правою. Своє знання черпає з вогню за посередництвом повітря, що є менш завершеною формою вогню.

Це діється механічним способом через віддихання; повітря таким шляхом сполучається з душею і обдаровує її властивостями логосу, а саме думанням і знанням.

Геракліт не має довіря до зміслового пізнання, бо воно нас обманює; лише розумове пізнання передає нам правду, бо походить від космічного розуму, що є найвищим критерієм правди й найвищим законом для світу й людей⁵⁰. Тому законіві має підчинитися людина, бо від переконання, що все на світі діється мудро й законно, залежить найбільше її щастя, спокій душі, вдоволення.

η) Етичні погляди. — Геракліт ділить мораль на два типи: на мораль пересічну і вищу, мораль юрби і мудрця.

Юрба вище ставить здоров'я як недугу, тепло як стужу, радість як смуток і непокоїться прикростями життя.

Мудрець розуміє, що протилежності потрібні, бо зло робить приємним добро, а голод учить цінити достаток.

⁵⁰ Деякі вислови Геракліта вказують на те, що він великою мірою ототожнює розумове пізнання з сьогодні званою інтуїцією.

Те розуміння доцільности пануючих всюди протилежностей є спільним мотивом і для фізики і для етики Геракліта.

В його етиці проявляється культ закону і вищих осіб. «Одна людина цінніша від десять тисяч, якщо є найліпша».

Мудрцем життя є той, для кого логос є кормом, хто з нього черпає правду для своїх слів і чинів, або хто пізнає природу й живе згідно з природою.

Той зазнає найбільшого вдоволення, щастя й спокою духа, хто не гонить за змисловими приємностями, бо тоді найщасливіший був би «від, що смачно заїдає горох». Люди є нещасливі, бо для них логос чужий, і вони живуть, як у сні, не знаючи, що є учасниками загального ходу природи і дітьми божества, і не знаючи, яке їх призначення; їх думання подібне до забави дітей.

Найбільшою чеснотою є поміркування. Тому людина мусить бути здисциплінованою (пітагорейці) і бачити в собі, а не в зовнішніх чинниках, свою долю. За наші вчинки жеде нас після смерти нагорода або кара.

в) Суспільні погляди. — До ділянки суспільного життя застосував Геракліт свою теорію варіабілізму в природі.

І в тому крузі відбувається безупинний процес перетворювання форм нижчого буття у форми вищого, а саме форми одичного життя в щораз досконаліші форми суспільного співжиття.

Цей процес відбувається згідно з розумним загальним законом світу, а людина мусить йому підпорядкуватися і спокійно переживати всякі переміни, бо вони розумні і ведуть до добра.

За свої права громадяни повинні боротися як за свої мури. З несправедливістю слід боротися з більшою енергією, як пожежа.

1) Теологічні погляди. — Концепція божества у Геракліта пентеїстична, бо правогневі приписує він божеські властивості й сили, а його розумові загальну управу світу. Людський розум в порівнянні до того розуму є тим, чим мавпа супроти людини.

Геракліт висловив помилковий погляд, немов то «світ не створив ніякий бог ані ніяка людина; світ завжди був, є і буде вічно живучим вогнем, що сам запалюється і гасне згідно з законом». — Та взагалі для Геракліта метафізика не є нічим окремим від фізики.

На його думку, всі антропоморфічні уявлення божества не відповідають дійсності, а загально практиковані культури — неморальні⁵¹. Тому Гомера годилося б вибити різками.

⁵¹ Цей вислів взято із **Ксенофана**, якого погляди Геракліт знав.

в) **Значення Геракліта.** — Для історії філософії Геракліт є тим цінний, що 1) порушив питання мінливості й умовності (релятивності) явищ світу; 2) відмітив потребу прийняти розум для вияснення доцільності світу; 3) перший порушив деякі гуманістичні проблеми і ввів до філософії інтроспекційний чинник.

г) **Наслідники.** — Геракліт мав свою численну школу, що тривала аж до часів Арістотеля. Найбільшим епігоном гераклітівської філософії був Кратіл, що довів варіабілізм до ще крайнішої форми. Він проповідував, що не лише два рази, але ані разу не можемо ввійти до тієї самої ріки, а теж наші думки є в тяглім бігу, так що ми не спроможні навіть висловити правди.

Кратіл був учителем Платона⁵². Однак Платон ставився до гераклітизму критично. Він дав сатиричний образ тих гераклітівців, що пародіювали манери (ентузіазм), загадковість, і гордість свого вчителя (Теетет 179). Платон прийняв варіабілізм тільки для реального, змислового світу, з виключенням ідеального, незмінного, постійного.

Релятивізм і гуманістичні питання розвинули софісти, головню Протагор.

Теорію правогню й космічного розуму відновили стоїки.

д) **Заввага.** — Вже Арістотель відмітив, що все не може безупинно змінятися, коли не має постійного буття, бо: «Якщо щось постає, мусить конечно залишитися в ньому те, з чого те щось постає»⁵³.

IV. ЕЛЕАТИ

Майже водночас з філософією Геракліта витворилася деякою мірою під впливом пітагорейців і йонців інша філософічна доктрина, зовсім протилежна до неї.

⁵² Арістотель, Метаф. I, 6.

⁵³ Порівняй: Ks. Pawlicki, Hist. fil. greckiej I, стор. 115 і наст.; W. Tarkiewicz, Hist. fil. I, стор. 24-27 і A. Schwegler, Hist. fil. Warszawa 1863, стор. 21-24.

Вона відкидає всяку змінність у світі, а в незмінності добавчу головну прикмету буття, яке є завжди тим самим. Пливкому образі Гераклітового світу протиставляє вона постійне буття.

Ця філософія постала в західних грецьких колоніях, а її осередком було італійське місто Елея (Velia), звідки й назва тієї доктрини.

Представниками елеатизму є: Ксенофан, Парменід, Зенон і Меліссос.

Ксенофан підготував його, Парменід оформив, Зенон оборонив, а Меліссос злагіднив.

1. Ксенофан (Ξενοφάνης – Xenophanes)

а) Особа Ксенофана. — Ксенофан походив з Колофону, міста східних йонських колоній в Малій Азії. Жив між 569/72–480/97 до Христа і правдоподібно був учнем Анаксимандра. Через напад персів на Йонію в 545 р. Ксенофан мандрував по Греції як убогий кобзар-боян і співанням та виголошуванням своїх віршів заробляв на життя. Згодом під старість перенісся на захід до Великої Греції і поселився в місті Елеї, грецькій колонії Південної Італії, яку заклали ті його земляки, що втекли перед персами.

Він був передусім поетом і творцем поезій етично-релігійного змісту, але теж займався філософічними питаннями та написав кілька творів, а саме іронічні вірші οἴλλοι, παρωδίαі і філософічно-дидактичну поему περὶ φύσεως, з якої збереглися лише деякі фрагменти.

Джерелом до пізнання його доктрини є письма Арістотеля. Діялог про Ксенофана, Зенона й Горгія, приписуваний давніше Арістотелеві, написав якийсь перипатетик пізньої доби.

Ксенофан знав філософію йонців. Він навіть створив свою власну теорію про генезу світу, аналогічну до йонських теорій. За праречовину природи прийняв землю.

Однак головним предметом його дослідів не була природа, а божество.

Свій світогляд він з'ясував фразою: все є одним (ἐν καὶ πᾶν), а цим одним є Бог, що є джерелом і причиною поставання й існування явищ в природі (ἐν, μόνον τὸ ὄν εἶναι).

Точкою виходу його філософії стала ідея одности Бога і полеміка з антропоморфізмами мітології. Релігійне питання висувається у нього на чоло всіх інших проблем.

Від Ксенофана починаються намагання філософів очишувати мітологічні вірування і узгоджувати релігійні правди з вимогами розуму.

б) **Погляди.** — Ксенофан шукав в явищах світу одного, незмінного, постійного чинника і поставив як головну свою тезу погляд, немов то Бог і світ є одним і тим самим буттям і що не можна їм приписувати різnorodних і змінних властивостей.

Він є представником теологічного монізму.

Його філософічну діяльність можна поділити на дві частини: критично-полемічну і позитивну.

а) **Критично-полемічна діяльність.** — Ксенофан гостро критикував політеїзм і антропоморфізм мітологічних поглядів на богів та засуджував поетів Гомера й Гезіода за те, що вони в своїх творах викривили поняття богів, зображуючи їх в людських видах з найгіршими, навіть людськими хибами. Вони, на думку Гомера й Гезіода, не лише родяться і вмирають, але й допускаються ганебних вчинків. Про ті погляди висловився він ось так: « Думають смертні, що боги родяться і мають одяг, голос, вигляд, як вони ». « Етіопці твердять, що їх боги чорні й плосконосі, а траки — що рудоволосі з синіми очима ». « Якщо б воли, коні та леви мали руки та могли ними малювати й різьбити, як люди, то коні малювали б і різьбили б постаті богів, подібні до коней, і такі давали б їм тіла, а воли — подібні до волів і давали б їм такі види, які самі мають »⁵⁴.

Ксенофан відкидає також політеїзм як безглуздя.

в) **Позитивна діяльність.** — Ксенофан намагався позитивно пояснити суть Бога.

На його думку, Бог, як найвище й найдосконаліше єство, може бути лише один; він є вічний, бо не міг постати, незмінний і наймудріший.

Бог в цілій повноті є « оком, ухом, розумом » (фрагм. 24), значить всевідучим, всечучим, всезнаучим. Бог залишається завжди непорушно в тому самому місці та без труднощів керує всім могутністю своєї думки.

Все ж таки Ксенофан не відмежовує Бога від світу. Бог і всесвіт у нього — це одно. Арістотель говорить, що « Ксенофан, споглядаючи на небо як на цілість, назвав його єдність Богом » (εις τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας το ἕν εἶναι φησι θεόν).

⁵⁴ Вислови взято з фрагментів у Diels-a, *Fragmente I.*, фрагм. 15 і 16.

Отже, Ксенофан уявляв собі божество як іманентний, внутрішній чинник світу, а не як трансцендентну, позасвітню зовнішню силу. Згідно з духом йонського гілозоїзму, надавав світові немов то божеську силу, що порушує його і керує ним.

Видавалось би, що Ксенофан, мішаючи всесвіт з Богом і приймаючи Єдність як нерухому (ἀκίνητον) й незмінну (ἀπαθῆ), повинен був заперечити можливість змін і поставання як у Бозі, так у світі. Однак він не посувається так далеко, признає, що світ незмінний в своїй субстанції, але не в своїй формі. Значить, з незмінністю божеського буття погоджував Ксенофан різnorodність і змінність світових явищ пантеїстичним способом, надаючи Богові форми й прикмети матеріального світу, а саме простірність і кулисту форму, що її уважали тоді за найдосконалішу форму буття.

Чергування світових явищ пояснював він тим, «що не відразу боги показували все смертним, але помалу, щоб шукаючі знаходили те, що краще» (еволюція).

Подрібні природничі погляди Ксенофана не мають значення для філософії.

Його етичні погляди близькі пітагореїзмові. Він остерігав перед перецінюванням перемог на ігрищах, бо культуру ума слід ставити вище від культури тіла. Закликав до поміркованого життя, до почитання Бога чистими, святими словами та до зглиблювання проявів чеснот замість мітичних казок⁵⁵.

2. Парменід (Παρμενίδης – Parmenides)

До концепції Ксенофана про одність буття нав'язав Парменід свій ідеалістичний монізм.

а) **Особа Парменіда.** — Народився він в Елеї коло 540/10 до Христа. Був сучасником Геракліта й учнем Ксенофана. Тішився великою пошаною у греків, а вислів «жити як Парменід» перейшов в пословицю.

Свої філософічні погляди виклав у віршованому творі «Про природу» (Περὶ φύσεως), з якого дійшло до нас 155 віршів. Він ділить цей твір на дві частини. В першій, з заголовком «Те, що відповідає правді» (Τῆ πρὸς τὴν ἀληθείαν), пояснив

⁵⁵ Порівняй Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*. München 1925. Стор. 31-32.

поняття буття, а в другій, з заголовком «Те, що відповідає opinіі» (Τὰ πρὸς δόξαν), з'ясував свій погляд на явища, які кваліфікував як оману.

В тій його поемі глибінь думок в'яжеться з красою стилю; її читав Платон з захопленням. Між елеатами він був найвизначнішим філософом, справжнім метафізиком. Платон називав його великим «ὁ μέγας» (Соф. 237ε).

б) Погляди. — Гераклітові протилежності і мінливість приписав Парменід не буттю, а явищам, бо протилежності виключають себе взаємно і не можуть бути в бутті. А що явища повні протилежностей, то значить, що вони не уявляють собою справжнього образу буття. Щоб усунти непорозуміння у висловах проаналізував він поняття «буття» й поняття «явищ».

а) Теорія буття. — Наші змисли показують нам речі різnorodні й змінні, а розум пізнає, що буття не може бути тільки одне й незмінне.

Вихідною точкою філософічних міркувань Парменіда є онтологічна засада тотожності (ідентичності), а саме що щось не може бути й одночасно не бути. Отже, існує тільки буття, а небуття не існує. З того він робив висновок, що нема поставання. Щось не може постати з небуття, бо воно не існує; ані з буття, бо воно вже існує. Отже, у світі ніщо не постає, ніщо не змінюється. З тієї простої засади Парменід вивів всі прикмети буття: Буття є вічне, бо не могло постати, значить, не має початку, ні кінця, бо буття виключає небуття; є континуальне, бо кожна перерва в бутті була б небуттям, а небуття не існує; є неподільне, бо частинки буття не були б вже буттям, отже, мусіли б бути небуттям, а небуття не існує; є конечне, бо неможливо, щоб буття не існувало, бо тоді мусіло б постати, а ніщо не постає; є одно незрізничковане, бо те, що є різне від буття, є небуттям, а небуття не існує. Отже, буття є постійне, незмінне, однородне, — виключає всяке поставання, зміну й численність.

З того бачимо, що Парменід під поняттям буття розумів абстрактне (логічне) буття, якого прикмети переносив на конкретні речі (реальне буття).

в) Буття і явища. — Парменід був передвісником тих філософів, раціоналістичних ідеалістів, що відкинули досвід як джерело пізнання, а довірили виключно розумові й розумовій дедукції. Він шляхом чистого міркування дійшов до висновків,

суперечних з досвідом. Досвід вказує, що буття різнорodne та змінне; розум домагається одного й незмінного буття. На думку Парменіда, не враження або спостереження змислів, а розум схоплює справжній образ буття. Змисли пізнають явища, які не відповідають прикметам буття і тому вони не мають реального буття. Мнима різнорodність і змінність речей є лише чистою оманю.

Теорія пізнання Геракліта щодо змінності явищ була згідна з досвідом, зі змісловим образом світу, а теорія Парменіда — згідна з розумом, але незгідна з досвідом.

γ) Буття і думка. — Буття не різниться від думки, бо звідкіля знаємо, що небуття не існує? З того, що про небуття взагалі не можна подумати, ані пізнати його, ані висловити його. Те, про що думаємо, мусить існувати, бо якщо б його не було, то ми не могли б подумати про нього. Отже, між думкою і буттям існує найтісніший зв'язок, так що буття і думка є одне, бо нема думки без буття, а буття без думки. Зрештою, сама думка є буттям, а буття є тільки одне.

Хто хоче пізнати дійсність, мусить шукати її в розумі, схоплювати її думкою, а не зміслами, бо лише думка завжди й усюди є в безупинному контакті з буттям.

в) **Значення Парменіда** в тому, що його погляди чимало вплинули на висвітлення питань про природу буття, явищ і думки, на теорію пізнання та на вартість дедукційної діалектичної методи в філософії⁵⁶.

г) **Заввага.** — Парменід очевидно утотожнював подумане буття з реальним буттям (у світі) і в тому джерело непорозуміння. Якщо б свобідніше пояснити навчання Парменіда, то можна погодитися на те, що думка, коли не помиляється, в своєму змісті не різниться від того, що справді існує; тільки спосіб існування того змісту в думці й у світі інший.

Дехто інтерпретує, що Парменід під «буттям» розумів загальне буття всесвіту, яке є завжди те саме⁵⁷.

⁵⁶ Порівняй: W. Tatarkiewicz, Hist. fil. I том, 29-32 стр. і H. Meyer Geschichte der alten Philosophie, стр. 33-34.

⁵⁷ Suarez, Disp. met. XIII, s. III, n. 4.

3. Зенон з Елеї (Ζήνων – Zeno Eleus)

Парменід мав свою школу. Найвизначнішим його учнем і приятелем був Зенон.

а) **Особа Зенона.** – Про його життя мало що знаємо. Народжений коло 490/520 р. до Христа в Елеї, відіграв помітну роль в політичному житті, як і його вчитель Парменід. Не любив можновладців і згинув смертю мученика в повстанні проти тирана.

Як філософ є він апологетом і полемістом ідеалістичного монізму Парменіда.

Свій твір про природу (περί φύσεως) написав у формі діалогу, в якому користується діалектичною методою, щоб обґрунтувати й оборонити філософічні погляди свого вчителя. Арістотель називає його творцем діалектики (τῆς διαλεκτικῆς εὐρητής).

Зенон підшукав аргументи для оборони елеатської єдності й незмінності буття всупереч свідоцтву наших змислів, які нас обманюють.

На його думку, неможлива є ніяка численність, різnorodність і змінність буття у світі, бо таке припущення веде до суперечностей. Зокрема відкидав він можливість руху, що є необхідною умовою всякої зміни.

Для характеристики способу його аргументування хай послужать деякі його докази, сформовані зведенням разом понять між собою, з оми змислів і суперечностей.

б) **Аргументи Зенона проти численности буття:** а) Припущення, що існує численність буття, веде до суперечности, бо тоді буття різних речей мусіло б бути чисельно скінчене і водночас нескінчене: скінчене, бо мусить бути стільки речей, скільки є в дійсності, ні більше, ні менше; а нескінчене, бо якщо існує багато речей, відділених від себе, то між тими речами мусів би бути порожній простір, а він не може існувати, бо був би небуттям; тому він мусів би бути заповнений; отже, між тими відділеними речами мусіли б бути інші речі, а між тими ще інші і так далі в безконечність.

в) Кожна з тих чисельно різних речей мусіла б бути в собі одночасно безконечно велика й безконечно мала: була б безконечно велика, бо була б простірною, а простірність лише тоді можлива, коли одна частина відстає від іншої, а між тими частинами є переділи; отже, кожна частина мусіла б бути відмежована від іншої переділом, а кожний переділ

іншим переділом і так без кінця. Тому кожна річ складалася б з безконечно багато частин та переділів і була б безконечно велика.

З другого боку, ті частини кожної речі — тому що їх є безконечно багато — мусіли б бути безконечно маленькі, а з безконечно малих частинок може постати лише безконечно мала річ. Отже, кожна річ мусіла б бути одночасно безконечно мала й безконечно велика — а це абсурд.

γ) Аналогічний аргумент взято з подільності буття: Якщо б існували чисельно різні речі, то треба б прийняти, що буття має величину і є подільне на частини. А ті частини буття мусіли б бути також подільні без кінця, бо з неподільних частин не можна скласти подільної цілоти.

Отже, всі речі й само буття склалися б з безконечного числа подільних частин і мусіли б мати безконечну величину. А це не справджується. Отже, численність речей не може існувати, а буття є неподільне.

δ) У зв'язку з численністю буття Зенон подав аргумент проти правдивості зміслового пізнання.

Зерно, що паде на землю, не видає звуку; отже, не повинен його видавати і мішок зерен, бо як же може видати звук більша сума зерен, коли не видає його ніяке зерно. Тимчасом нам видається, що мішок зерна, кинений на землю, видає звук. Отже, наше зміслове пізнання оманливе.

ε) Зокрема намагався Зенон показати, що мінливість буття неможлива, бо тоді мусів би існувати рух, а припущення, що рух існує, веде до суперечностей.

Ось його аргументи:

α) Діхотомія (δίχα — на дві частини; τέκνω — краю, розрізую, розділюю). — Предмет, що є в руху і має відбути якусь дорогу, мусить наперед перейти половину тієї дороги, опісля половину другої половини, що залишилася, потім половину третьої і так у безконечність. Хоч би була коротка дорога, то предмет мусів би перейти безконечну кількість відтинків, а довершення того впродовж обмеженого часу було б неможливе; отже, рух неможливий.

β) Ахілл, хоч швидконогий, ніколи не дожене найповільнішої черепахи, бо мусить перш за все добігти до того місця, з якого вона вийшла. А якщо вона вийде з того місця, то вже його випередить і так мусить бути завжди. Отже, Ахілл не дожене ніколи черепахи, бо вона завжди його випередить.

γ) Стріла в леті, випущена з лука, мусіла б одночасно бути в руху і спочивати, бо в кожній хвилині вона може бути лише на одному місці. Але як довго вона залишається в одному місці, то в ньому спочиває, а тому, що спочиває в кожній хвилині, спочиває завжди. Отже, стріла в леті не летить у повітрі, а спочиває.

δ) **Заввага.** — Аргументи Зенона аж до найновіших часів інтересували найчільніших філософів, як напр., Бойля, Декарта, Ляйбніца, Канта, Гегля, Геробарта, Гамілтона, Міля, Ренувієра, Бергзона, Рассела й інших.

Зенон утотожив реальний простір з можливим, не взяв до уваги обмежень зміслового пізнання, простір і час уважав за складені з неподільних частинок, не відрізняв різnorodної релятивності руху, приймав безконечну подільність матерії, помилково думав, що простір мусить бути заповнений тощо.

4. Меліссос (Μελίσσος – Melissus)

До визначніших учнів Парменіда належав Меліссос, народжений коло 500 р. до Христа на острові Самос. Він не був філософом з фаху, а філософуючим вождем самійської фльоти в переможній війні проти атенців в 441-440 р. до Христа. Його дилетантську філософію, хоч не суперечну з парменідівською, суворо скритикував Арістотель.

Меліссос написав твір «Про буття» (περὶ τοῦ ὄντος), з якого залишились тільки фрагменти.

На його думку, буття (τὸ ὄν) немов то є вічне, безконечне, нематеріальне, нескінчене й незмінне, бо протилежні твердження ведуть до суперечностей. Він різниться від Парменіда в тому, що приймає необмеженість буття не тільки в часі, але й у просторі. Буття не може бути обмежене порожнечою, яка не є буттям.

Він виступав проти атомістів, збиваючи їх думку про можливість існування порожнечі, і проти Емпедокла, вказуючи на неможливість конденсації. На пояснення явищ світу приймав два складники, а саме: вогонь і воду всупереч Парменідові, що прийняв вогонь і землю, хоч такі погляди суперечили численності й мінливості буття.

5. Наслідники елеатів

Метафізичні елеатські погляди мали чималий вплив на грецьку філософію.

Парменід перевищив Геракліта.

Емпедокл, Анаксагор і атомісти втворювали свої системи, щоб узгодити доктрину Парменіда з дійсним досвідом.

Під впливом Парменіда пізніші філософи природи приймали безвладність матерії, а під впливом Зенона її безконечну подільність.

Навчання про незмінність буття впровадив Платон до своєї теорії про ідеї.

В наступній генерації після Зенона визнавали елеатської філософії поділилися: одні перейшли до софістів, а інші до мегарейської школи. З-поміж софістів особливо Горгій покориствовався елеатськими поглядами.

Почавши від Зенона з Елеї, діалектика опанувала грецьку філософію; опісля нею користувалися, крім софістів, теж учні Сократа, Платон і філософи гелленістичної доби.

Зенон з Елеї дав початок дослідям над простірними величинами і самим простором, над часом, рухом, над відношенням цілоти до частин і скінчених та безконечних чисел.

Однак елеатизм сам собою не міг розбудувати своїх поглядів, бо заперечував всяку різnorodність і численність речей та займався головню негативною полемікою, еристикою⁵⁸ і софізмами. Він спрямував всю енергію своїх визнавалців на спростовування чужих поглядів.

Однак бистрі діалектичні схоплення в спекулятивних аргументах елеатів вплинули на те, що пізніші філософи докладніше дослідили проблеми поняття, буття, явища, доцільності в природі та інтуїції⁵⁹.

⁵⁸ Слово еристик а походить від ἐρίω, — тягну, видобуваю, шарпаю; ἐριστός — тягнений, натягнений.

⁵⁹ Порівняй: Ks. Pawlicki, Hist. fil. greckiej, I том. Стор. 227 і наст.; A. Stöckel i J. Weingärtner, Hist. fil. w zarzysie. Переклад Квятковського, 3 вид. Краків 1930, на стор. 30-32.

V. МОЛОДШІ ФІЛОСОФИ ПРИРОДИ

Суперечність між гераклітизмом і елеатизмом викликала намагання філософів погодити ці два напрямки в половині V ст. до Христа.

Геракліт уважав одність і незмінність буття за оману, а дійсність за нестримний потік безупинних змін.

Елеати навпаки, приймали незмінність буття, а відкидали зміни як оману змислів.

Щоб погодити ці суперечності, молодші філософи природи переоцінили поняття буття і зміни, доказуючи, що тривале буття не виключає змін, а зміни — тривалого буття.

Вони прийняли парменідівський погляд на незмінність буття, не виключаючи численности і різnorodности речей. Зміни поясняли вони різноманітним, чисто фізично-механічним угрупованням незмінних первнів, відкидаючи якісні і субстанціальні переміни в речах.

Для тих змін приймали відповідні діючі причини. Можна б образово сказати, що молодші філософи природи своєю теорією дрібок (атомів), кожний на свій лад, розбили кулисте буття елатів.

Представниками групи цих філософів були: Емпедокл, Анаксагор, Левкіпп і Демокріт. Вони різняться між собою тим, що приймають інші первні буття і інші діючі причини.

1. Емпедокл (Εμπεδοκλῆς — Empedocles)

а) **Особа Емпедокла.** — Емпедокл походив з Агрігенту (колишнього «Аграгас», сучасного «Girgenti»), міста на Сіцилії. Жив в половині V ст. до Христа, між 490/95 і 430/35 pp. Був учнем Пітагора й Парменіда.

Абстрактні погляди, проповідовані тими його вчителями, не захоплювали його. Він займався поетикою, вчив реторики й залюбки вів природничі й лікарські досліди та вглиблювався в філософію природи.

Сам себе уважав за надхненого Богом та виступав як лікар, жрець, чудотворець⁶⁰, політичний промовець, поет і філософ. Здобув собі надзвичайну славу. За його життя ставили йому пам'ятники й карбували пам'яткові медалі. Являвся на вулицях Агрігенту «опоясаний стрічками, зеленими вінцями, почитаний, як бог».

Коли ширилася епідемія, дослідив, що її причиною є річна вода. Тому сполучив річище ріки з двома іншими, через що вода очистилася й епідемія зникла. В політичному житті був прихильником демократії, намагався ввести політичну рівність і тому мав зорганізувати щось у роді парламенту з 3-річною каденцією, де засідали представники люду з можними панами. Королівської гідности, яку йому запропонували, не прийняв.

Після переходу влади до рук його політичних противників мусів піти на вигнання і мабуть на Пелопонезі закінчив своє життя. Після смерти став легендарною постаттю. Кружляв між іншим переказ, що потайки кинувся він до кратеру Етни, щоб таємним зникненням зміцнити переконання про своє божеське походження.

Емпедокл належав до т. зв. «агенестистів», тобто філософів, на думку яких, світ складається з вічних, незалежних, незмінних елементів, що шляхом комбінації творять окремі предмети.

Космологія Емпедокла — це спроба погодити теорію Парменіда з теорією Геракліта.

Свої погляди з'ясував він у своїй дидактичній поемі «Про природу», поділеній на три частини: в першій частині з'ясував свій світогляд взагалі та написав про первні (στοιχεῖα) й сили світу; предметом другої є рослини і звірята, а третьої — душа й божеські речі. Цей твір дійшов до нас майже в цілості.

б) Погляди. — **а) Теорія матерії.** — Емпедокл, щоб пояснити дійсність, прийняв чотири незмінні й вічні елементи: вогонь, повітря, воду та землю, які він назвав «корінням світу» (τῶν πάντων ῥιζώματα)⁶¹.

⁶⁰ Про його «чуда» кружляли різні легенди а саме, що він мав уздоровити чудесно чи навіть воскресити якусь жінку тощо. Безперечно, як здібний лікар міг він когось скоро вилікувати або привести до притомности, а це стало основою для різних переказів.

⁶¹ Вислови взято з фрагментів, що їх в польському перекладі подав Heinrich, Zarys hist. fil., стор. 62 від точки 57 і наст.

Він відкинув моністичне пояснення світу однією якоюсь основною праматерією, а прийняв плюралізм, значить, більше число різnorodних праречовин.

Ті елементи можуть сполучатися й ділитися. Хоч вони самі не змінюються, то проте змінюються виниклі з них уклади й речі, що постають і розпадаються.

Різноманітна сполука неодnorodних первнів є причиною різnorodности тіл. Отже, Емпедокл пояснив поставання й розпадання тіл механічною мішаниною чотирьох первнів.

« Ніщо з того, що смертне, не постає, ні гине. Є лише мішанина й виміна того, що помішане » (Вірші 98-100).

В) Теорія сил. — Другим питанням Емпедокла було: Чому первні сполучаються та діляться?

Йонці приписували матерії внутрішню здатність перетворюватися та уявляли собі зміну як внутрішню трансформацію або як внутрішній динамічний процес. Вони не відділювали сили від матерії.

Емпедокл, під впливом елеатської доктрини про незмінність і нерухомість буття, уважав матерію взагалі за безвладну масу, яку могли порушити, значить сполучати або ділити елементи, якісь зовнішні сили, незалежні від матерії. Він прийняв дві сили, самостійні, незалежні від матерії, і назвав їх «Любов» (φιλότης) і «Ненависть-незгода» (νεῖκος). «Любов» еднає, сполучає, складає, гармонізує; «Ненависть» розділює, розлучує, розкладає первні.

γ) Світ. — Чотири первні, порушені двома силами — ось емпедоклівський образ світу.

Устрій світу залежить від того, котра з двох сил в даній хвилині переважає.

На основі того погляду Емпедокл накреслив ось такий процес постановня й перемін світу.

Спершу всі чотири праречовини були помішані з собою, не творили ще конкретних тіл, і були сполучені в одну, всеобіймаючу кулю, сферу (σφαῖρα), в якій панувала сама Любов і все гармонізувала.

В середину тієї сфери вдерлася Ненависть, перемогла Любов; через те настала метушня між розлученими елементами, постав хаос.

Згодом перемогла Любов і почала сполучати подібні первні з собою та довела ступнево й еволюційно до щораз досконаліших форм буття.

Таким самим способом Емпедокл пояснює постання й розвиток органічних еств.

Спершу виникли з землі рослини, з яких постали згодом звірята, і то наперед творилися окремі їх члени: ноги, рамена тощо. Спочатку через випадкову сполуку тих членів постали найдивніші ества: голови без шиї і тулова, очі без обличчя, людські постаті з головами волів, але вони, як нездатні існувати, незабаром мусіли загинути. Одначе Любов продовжала свою діяльність, сполучала добірно відповідні частини з собою і так постали живі ества, здатні існувати й розмножуватися.

Таким способом постали теж люди. Людство мало свій золотий вік, в якому панувала Любов; пізніше настали боротьби й війни.

Коли Любов довершить своє діло і все доведе до повної гармонії, почне знову Ненависть свою роботу й повторятиметься завжди той сам процес нищення й творення (пітагорейці).

б) Душа. — Людську душу уважав Емпедокл теж за мішанину чотирьох первнів з Любовю й Ненавистю як енергіями душі.

На цій основі створив він свою гнозеологічну теорію пізнання зовнішнього світу. Поміж розумовим пізнанням і змисловим не бачить він протилежностей, бо хоч тільки розум може мати знання суті речей, то проте виключно завдяки змисловим враженням.

Розумове пізнання відбувається в серці, що є осередком крові, де є найбільша мішанина первнів, і де концентруються всі змислові зображення. Люди пізнають суть речей, схоплюючи гармонійну сполуку первнів в одну цілість, що її витворює Любов. До такого пізнання здатний тільки розум при співдіянні всіх змислів.

Щоб пояснити змислове спостереження, прийняв він засаду, що через діяння Любови подібне гравітує до подібного й пізнає подібне.

Тому однорodne пізнаємо однорodним, а саме так, що даний елемент в речах пізнаємо таким самим елементом у нас. «Землею бачимо землю, водою воду, повітрям повітря, вогнем вогонь. Любов'ю відчуваємо любов, а Ненавистю сумну ненависть» (фрагм. 109). З того робив він висновок, що в оці мусять міститися всі первні, щоб око могло бачити цілу природу.

Для спостереження вимагав безпосереднього контакту змислового органу зі спостереженою річчю та взаємного їх співдіяння. Те співдіяння вияснив Емпедокл так, що з кожного предмету

через «пори» (πόροι) витікають «впливи» (ἀπορροαί – effluvia) і входять в пори наших органів пізнання⁶².

Зорове спостереження, напр., вимагає двох впливів: одного з видимих предметів до ока, а другого з ока до видимих предметів, а коли обидві течії тих впливів зустрічаються, тоді постає образ предмету в оці. Однак не всі предмети можемо бачити, а лише ті, що формою й розмірами відповідають порам ока. Тим вияснив він дійсність, що спостереження залежні від будови наших змислів.

Подібний погляд Емпедокла і на генезу звукових і нюхових вражень та інших спостережень.

Звукові враження спричиняють повітряні течії, що впадають до ушної чаші, а спонукою до нюхових вражень є субтельні впливи з предметів, що підчас вдихування дістаються до нюхового органу.

Аналогічно уявляв він собі теж генезу почувань, а саме, що їх причиною є фізіологічна засада подібності. Приємності зазнаємо тоді, коли в первнях та їх мішанині є складники, подібні до наших почувань; якщо ж є навпаки, тоді огортає нас почування прикрости.

Комбінаційною мішаниною первнів пояснював врешті Емпедокл і нашу інтелігенцію та темперамент.

Наймудрішими є одиниці з мішаниною первнів в рівних кількостях і з рівномірним їх розміщенням, а саме, ні занадто рідким, ні занадто густим.

Люди з надмірно рідким розміщенням первнів є тупі і скоро томляться, а з густим — це імпульсивні одиниці, ініціатори великих діл, з яких мало котрі доводять до кінця.

Люди з добрим укладом первнів в руках є добрими ремісниками, — в язиці, добрими промовцями і т. ін.

є) Бог і моральне добро. — Як космологія Емпедокла намагається погодити теорію Парменіда з теорією Геракліта, так знову його релігійні й моральні поняття (метемпсихоза, очищення душі, заборона кривавих жертв) запозичені від пітагорейців.

Про Бога він не висловив ясно своїх думок. Признавав Його як найдосконалішу правдність, абсолют доброти й любови, в якому немає ніякої ненависти, як початок світу. Монотеїстичне поняття

⁶² Дивись: Heinrich, Zarys hist. fil. Стор. 72 і наст.

Бога в філософії Емпедокла домінує над політеїстичним. Хоч не є певно, чи Емпедокл признавав духовість Бога, однак за Ксенофаном виступав проти антропоморфічних понять про божество, а Божі прикмети виявляв гармонійністю явищ у природі. Богові теж приписував різні прояви любові. Людську душу уважав божеською, бо вона пізнає Бога і тому мусить бути подібна до Нього.

З об'єднання з Богом виникає моральне добро, а з розлуки з ним — моральне зло.

Злі душі, на помилкову думку Емпедокла, немов то мусять очищувати себе метемпсихозою, аж доки не з'єднаються з Богом. « Був я раз хлопцем, дівчиною, корчем і німою рибою в морі » — так пише Емпедокл в 117 фрагменті свого твору⁶³.

в) **Значення і вплив Емпедокла.** — В історії філософії уважають Емпедокла більш за вченого природника, як за метафізика.

Він залишив чимало цінних відкриттів з ділянки хемії, біології і фізіологічної психології. Для розвитку хемії прислужився вказанням на закон хемічного посвоячення, на різниці кількості й структури, хоч застосування тих відкриттів були у нього дуже примітивні.

З філософічних концепцій помітні: його плюралістична теорія матерії, відділення сили від матерії і теорія пізнання.

Мав він вплив на сіцилійську школу лікарів і на деяких пітагорейців.

До ширшого впливу його філософії не допустили аналогічні, але більш зрілі погляди Анаксагора й популяризація атомізму.

Емпедокла уважають « еклектиком », тому що він прийняв основні погляди Парменіда й Геракліта.

2. Анаксагор ('Αναξαγόρας – Anaxagoras)

а) **Особа Анаксагора.** — Анаксагор народився в Клязоменай в Йонії коло 500 р. до Христа, як син багатой і шляхетной родини. Від дитинства виявляв велике замилювання до науки. Був учнем Анаксімена. Після смерти батька продав свою багату спадщину

⁶³ Hans Meyer, *Gesch. der alten Philosophie*. München 1925, стр. 38-47.

і переселився до Атен, що в той час стали осередком філософії й науки взагалі. Атени своєю світлою поставою в час перських воєн повністю заслужили, щоб стати немов інтелектуальною столицею Греції. «Атенам, наділеним щедро всіма засобами оборони, що їх вимагає війна, — говорив Перікл — слід покористуватися своїми багатствами для довершення праць, які, раз викінчені, забезпечать їм безсмертну славу» (Плутарх: Життя Перікла, XII). І справді це Атени вчинили. Часи Перікла, в яких жив Анаксагор, це вершок грецької культури.

В Атенах звернув він увагу на себе своєю благородністю й знанням. Заприятнився з Періклем і 30 років був його другом. Анаксагор мав вплив на цілу генерацію тодішньої атенської молоді.

Найвизначніші мужі Молодої Греції, як славетний грецький трагік Еврипід, великий мистець різьбар Фідій, були його товаришами.

Він дивився, як підносилася величня будівля Партенону; на його очах колись оборонний замок Акропіль переминався на святиню безсмертного мистецтва.

Хоч він був другом Перікла, проте не займався зовсім громадськими справами. Коли йому зробили закид, що не турбується батьківщиною, відповів, показуючи на небо, що якраз у ній зовсім потонув. Коли йому сказали, що він позбавлений товариства атенців, сказав, що то вони позбавлені його товариства.

Полюбив надмірно природознавство, так що занедбав свої маєткові й родинні справи. На вістку про смерть своїх дітей мав сказати: «Знав я про те, що видав на світ смертних».

Приязнь з Періклем стала для нього фатальною. Бо коли аристократична партія перемогла і впали впливи Перікла, вороги обвинуватили Анаксагора за безбожність, особливо за його твердження, що сонце є розжареним каменем. Через те він мусів утікати з Атен.

На вістку про заочний присуд на смерть за безбожність мав сказати: «Природа вже давно видала такий присуд». Після втечі поселився в місті Лямпсаку в Малій Азії, де в 428/27 р. помер. На його гробовому камені вирито слова: «Тут спочиває Анаксагор, який дійшов найближче до меж правди й небесного світу».

Написар він твір «Про природу» (Περὶ φύσεως), з якого збереглися лише дрібні фрагменти.

На філософічну творчість Анаксагора, подібно як і на Емпедокла, мали вплив йонські філософи природи взагалі, а зокрема

Геракліт і елеати Парменід та Зенон, від якого перейняв він безконечну подільність матерії.

б) **Погляди.** — а) Теорія матерії. — Анаксагор вийшов з тієї засади Парменіда, що з нічого ніщо не постає, а все, що постає, мусить постати з матерії, яка передтим існувала. Ту матерію становлять первні. Отже те, що називаємо постанням і нидінням, спирається остаточно на сполуці або розкладі первісно існуючих складових первнів. Висловив це Анаксагор такими словами: « Греки зле говорять, що щось родиться і гине; бо ж ніщо не родиться і ніщо не гине, але вже існуючі речі сполучаються, а опісля знову розлучаються » (Фрагм. 17). Для Анаксагора ті первні світу вічні, незмінні, а часовими і змінними є лише їх уклади.

Досі немає розбіжності між Анаксагорем і Емпедоклем. Різниця між ними є у виборі первнів. На думку Анаксагора, чотири первні Емпедокла не вистачають, щоб з них постало безконечне число різноякісних речей. Тому він приймає до своєї теорії про матерію безконечне число дрібок різних здетермінованих речей (золота, заліза, кости, м'яса, крові і т. ін.) та називає їх «зародками», «насіннями» (οπέριστα), а Арістотель зве їх подібними частинами — «гомойомеріями» (τα ὁμοιομερή)⁶⁴, бо «в усіх речах є дрібки всього», а «кожна частина є мішаниною, подібною до всього» («ὁποῦν τῶν πορίων εἶναι μίγυα ὁμοίως τῷ παντί»)⁶⁵. В кожній речі є всі гомойомерії світу. Немає речей чистих, без домішок, з винятком духа.

Гомойомерії є якісно різnorodні, бо «як же, — казав Анаксагор — може постати волос з того, що не є волосом, а м'ясо з того, що не є м'ясом»? (Фрагм. 10). Отже, кожна річ складена з якісно різnorodних гомойомерій. Напр., хліб не міг би жити наші м'язи, кров, м'ясо й кости, якщо б у хлібі не було дрібок м'язів, крові, м'яса й костей; а що хліб приладжують з рослини, то й ті всі дрібки мусять бути в рослині; а що рослина живиться землею, водою, сонцем, повітрям тощо, отже, в тому всьому мусять міститися всі ті складники.

На тій основі Анаксагор прийняв думку, що в найменшій речі є різnorodні зародки всіх речей разом з формами, барвами й запахом всякого роду, так що в одній речі є частини кожної іншої речі.

⁶⁴ Ὀμοιομερή походить від ὁμοίος — рідний, однаковий і μέρος — частина.

⁶⁵ Арістотель, Фізика, III, 4.

На думку Анаксагора, матерія є безконечно подільна і щодо числа й щодо якостей.

Вже в стародавній добі закидали Анаксагореві, що, згідно з його теорією, з каменя, удареного об камінь, повинна слізати кров, що в ньому міститься, а скалічена рослина — випускати молоко. Тому й насувається питання: якщо в кожній речі є всі складники світу, то чому відрізняємо одну річ від одної та називаємо їх різними назвами?

Анаксагор відповів, що в кожній речі є всі складники, але не в кожній є вони в тій самій пропорції. Спочатку всі первні та їх дрібки були разом так помішані хаотично («ὄρου πάντα χρώματα ἕν»), що не творили ще ніяких тіл, якісно різних і здетермінованих. А згодом почали мішатися та сполучатися в однородні або різнородні тіла в найрізнородніших комбінаціях, пропорціях і розмірах.

Якщо в якійсь речі переважають первні з однородними характеристичними якостями, (напр., кости або золота тощо), то відповідно до них називаємо саму річ. Інші складники також містяться в тих речах, але ми не можемо спостерігати їх виразно, як не можна почути тихого голосу серед окликів юрби й не можна бачити краплі вина в бочці води. Наші змисли за слабкі, щоб схопити безконечну різнородність і подільність гомойомерій в речах. Вони вірно спостерігають лише ті складники, що в даній речі переважають⁶⁶.

В) Теорія «Нусу». — Анаксагор, подібно як Емпедокл, відділив силу від матерії. Матерія зі своєї природи є безвладна, нерухома й тому не могла буги сама з себе причиною процесу сполуки й розлуки гомойомерій; нею мусіло бути щось назовні їх.

Анаксагор уявляв собі, що якийсь імпульс спричинив вир у якійсь матерії гомойомерій, а той вир, розширяючись, порушив і пірвав за собою механічно всю матерію.

А звідкіля імпульс? З уваги на те, що все у світі упорядковане, розумно й доцільно улаштоване, а доцільности й ладу не можна пояснити механічним чинником, тільки розумним, Анаксагор відкинув думку про якусь механічну, конечну або випадкову причину, а прийняв «Нус» (νοῦς), «Розум, що все улаштував» («ὁ νοῦς ἐλθὼν πάντα διακόσμησε»).

⁶⁶ Дивись: Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie, München 1925*, стор. 47-52.

Анаксагор дав початок теологічному способу пояснення природи чинником, що стоїть поза й понад природою, повністю пізнає всі гомойомерії і всі речі та має також силу порядкувати космос.

Поняття «Нусу» не з'ясував він всебічно й ясно, а характеризував його лише настільки, наскільки треба було для в'яснення руху й ладу в природі.

«Нус», як причина руху й ладу, мусить мати: а) всезнання, щоб знати, як треба улаштувати світ і передбачувати наслідки руху; б) всемогутність, щоб мати силу здійснювати свої пляни; в) абсолютну незалежність і віддільність від світу, як причина трансцендентна, а не іманентна, бо іманентна причина мала б такі самі прикмети, як речі, що з них складається світ; г) непорушність, як перша причина; д) нескладеність, безконечність і одність. Ці прикмети приналежать божеству й чимало доксографів (Ціцерон, Секст Емпірик, Темістій, Стобей) твердять, що для Анаксагора «Нус» є особовим Богом. Така думка була б правильна і відповідає вище наведеним прикметам, якщо б не баламутні часами його вислови, що «Нус» є «думаючим повітрям», що є «найлегшим і найчистішим зі всіх речей», що всі ества містять у собі його частини й що їх душа є тим досконаліша, що більшу кількість «Нусу» має в собі. На його думку, рослини і звірята беруть в різному ступені участь у «Нусі» світу, який у них індивідуалізується, завдяки чому вони є самочинні, відчують і пізнають (нагадується Ляйбніц та взагалі панпсихізм).

Одначе все ж таки треба ствердити, що Анаксагор перший прийняв подвійний чинник у постанні, бутті, діянні й формуванні світу: матеріальний, а саме змішаний з собою «зародки всіх речей», і причиновий, що стоїть понад світом, тобто Розум. Завдяки тому — говорить Арістотель — являється він єдиним розсудливим між нерозумними людьми.

у) Генеза світу. — Посередником у поставанні світу є рух, і то кулистий рух, який і тепер виконують небесні тіла; його причиною є «Нус». Зміна в первісному стані хаосу відбулася так, що «Нус» зрушив його в одній точці, саме в околицях бігунової (полярної) зорі, звідки започаткований рух розходився довкола. Він обхопив наперед тільки поодинокі частини матерії, але, поширюючись щораз далі, пірвав за собою всесвітню цілість. З порушеної маси виникло густе, вогке, холодне і тепле повітря

та рідкий, сухий, гарячий і ясний вогонь. Повітря згромадилося там, де тепер земля, а вогонь кружляв над нею. З повітря відділилася вода, з неї земля, а з землі камінь. Кам'яні маси, пірвані в гору й розжарені вогнем, стали небесними тілами, що кружляють довкола землі, яка спочиває в середині світу нерухомо у повітрі. Сонце є тілом, відірваним від землі, й розпаленою вогнистою кулею, а місяць є тілом, освітленим сонцем, і має, подібно як земля, свої гори й долини.

б) Теорія спостереження. — Почавши від Емпедокла, всі пізніші грецькі філософи займалися питанням спостереження.

Анаксагор вирішив його зовсім навпаки, як Емпедокл. Він твердив, що спостережаємо не те, що в нас подібне, а те, що інакше — словом: «різне різним», напр., тепле холодним та навпаки, і т. ін.

Наші змисли слабі й милять нас, як це видно з явища, що сніг бачимо білим, хоч він є тільки водою. Змисли, як сказано вище, не можуть відрізнити первнів-зародків речей і тому називаємо речі за складниками, які переважають у них. Єдиний наш розум, що, на його думку (Емпедокла), є частиною Розуму всесвіту, доходить до правдивого пізнання, бо робить висновок з того, що дане й знане, про те, що приховане.

Найбільше вдовolenня і щастя дає людині пізнання всесвіту з його предивним і прегарним ладом. В такому пізнаванні бере людина участь у божеській контемпляції і набирає охоти до чесного життя⁶⁷. Це саме щастя пізнання оспівував Еврипід під впливом Анаксагора.

Анаксагор знав також т. зв. засаду «порога свідомости», а саме, що границя й інтенсивність спостереження залежать від вразливості змислів (органів чуття).

в) **Значення і вплив Анаксагора.** — Для історії філософії важлива його теорія матерії, що метафізично охоплює природу речей, теорія «Нуса», як поза і понадсвітнього чинника, причини доцільного руху й ладу світу й теорія спостереження.

Філософію Анаксагора продовжував між іншими визначний його учень Архелай, якого слухало чимало софістів і мабуть сам Сократ.

Найбільше значення Анаксагора в тому, що він зробив з інтелігенції (розуму) засаду руху й порядку.

⁶⁷ Арістотель, *Eth. Eud. I, 4.*

Поняття інтелігенції здобуваємо тільки свідомістю себе самих. Зосередити увагу на ній, це значило зосередити увагу людини на його власному умі і підготувати тим нову філософію, філософію софістів і Сократа, що цікавилися передусім самою думкою, а менше її предметами.

Теорію «Нусу» прийняли з модифікаціями Платон і Арістотель. Однак обидва ці філософи⁶⁸ закидали Анаксагореві, що він не пояснив способу, як «Розум» діє на матерію, і приписав йому механістичну діяльність, «*ut deus ex machina*».

Теорія матерії не здобула собі більшого права громадянства, бо її виперла прийнята в ширших колах атомістична теорія Демокріта. Та все ж ця теорія немов віджила по віках у філософії Джордана Бруна, Паскаля й інших, а концепцію гомойомерій відновив після двох тисяч років філософ Ляйбніц у своїй теорії монад.

3. Атомісти

Творцем атомістичної теорії був Левкіпп. Про його життя й творчість не маємо певних відомостей. Він жив у половині V ст. до Христа і мабуть перебував в Абдері, в місті, заснованому йонцями в Тракії, і там займав становище директора школи. Був учнем Парменіда й Зенона та мав деякий вплив на Емпедокла. Йому приписують, що він перший прийняв існування реального порожнього простору. Легенда оповідає, що вид пилків у колумні світла піддав йому думку про атомістичний устрій матерії.

Його навчання розвинув і розповсюдив на порозі IV ст. до Христа його учень Демокріт, що є представником атомістичної або т. зв. абдерської школи.

Навчання атомістів дійшло до нас майже виключно як погляди Демокріта.

4. Демокріт (Δημόκριτος – Democritus)

a) Особа Демокріта. — Демокріт жив у час між 460/70 – 360/70 рр. до Христа. Походив з Абдери. Був він дуже жадний знання і ціле своє життя й майно посвятив для науки.

⁶⁸ Аріст., Метаф. I, 4; Платон у Федоні 97b, 98 b.

Щоб збільшити своє знання, відбував далекі подорожі. Сам оповідає, що цілих п'ять років провів у єгипетських геометрів⁶⁰. Запускався до Етіопії, Вавилону, Персії й зустрічався з індійськими гимнософістами. Хвалився тим, що зближався до всіх визначних, йому сучасних, мужів науки. Не дбав про славу й працював самотно в тиші, далеко від громадянського життя. Мабуть був теж в Атонах, де мав пізнати Сократа, але ставився з презирством до того міста з уваги на шкідливу діяльність софістів.

Стародавня доба назвала його « усміхненим філософом » (« повний сміху »), мабуть через його погідну настанову, а може через навчання, немов то найбільшим добром є земне щастя, яке спирається на внутрішніх радощах і погідності духа.

Був він визначним ученим з широким обсягом знання, відзначався великою вимовністю і проникливістю та багато писав на різні теми. Через ритм і блискучість мови порівнював його Цицерон до Платона.

Шістдесят його творів уклав Тра сі л — за володіння Тиверія — у п'ятнадцять тетралогій.

Між ними були писання найрізноманітнішого змісту: космологічні, біологічні, антропологічні, психологічні, етичні, естетичні, арифметичні, геометричні, астрономічні, геологічні, граматичні, технічні, медичні, агрономічні, стратегічні та інші. Найголовнішими його філософічними творами були мабуть: « Великий і малий устрій » (Μέγας καὶ μικρὸς δῆϊκοσμος) і « Про розум » (Περὶ νοῦ). З тих творів збереглися тільки неповні фрагменти⁷⁰, що разом з писаннями Арістотеля дають нам змогу зазнайомитися з головними поглядами його філософії.

б) Погляди. — Демокріт приймав, на жаль, як єдину, остаточну дійсність атоми і порожнечу (vacuum) та пробував пояснити все матерією і рухом, на основі розумового пізнання.

Його погляди спираються, як і погляди Емпедокла та Анаксагора, на сполучі старойонської філософії природи з навчанням елеатів.

Слідна також у тих поглядах реакція проти релятивізму софіста Протагора і вплив пітагорейців та східних конценцій.

Атомісти нав'язали свої погляди до теорії Парменіда про незмінність буття, але шукали погодження її з досвідом, який

⁶⁹ Dem., ap. Clem., Strom. 304a.

⁷⁰ Фрагменти польською мовою помістив у своїй праці: Heinrich, Zarus hist. filoz., стор. 79.

свідчить про змінні явища в природі. Тим питанням займалися всі молодші філософи природи. Атомісти думали помилково, немов то самими матеріальними чинниками, без приймання окремих сил, можна пояснити генезу речей і світу.

а) Атомістична теорія матерії. — Ця атомістична теорія має чотири основні тези:

1. Немов то вся природа складається тільки з безлічі атомів (ἄτομα)⁷¹, що є малюсенькими, фізично неподільними, немов то вічними й незмінними частинками тіл.

2. Атоми якісно однородні, а різняться між собою троякими кількісними, математично-геометричними властивостями, а саме: формою (σχήμα, вид, фігура або радше ρυθμός, уклад), порядком (τάξις, порядок з уваги на близькі атоми або радше διάταξις, розкладення) і положенням в просторі (θέσις або радніш τροπή, зворот, оборот). Арістотель так це пояснює (Мет. I. 4): А різниться від И формою, А И від И А порядком, И від Z положенням. Крім тих першорядних властивостей різняться атоми ще величиною і тягарем. Тими зовнішніми властивостями атомів пояснює Демокрит всі прикмети тіл. Отже, різниця між речами не є сутня, якісна, бо вони постають внаслідок різноманітного угруповання однородних атомів.

3) Всі атоми є у вічному русі, немов то самі з себе, без ніякого імпульсу якоїнебудь зовнішньої діючої причини.

Під впливом руху атоми змінюють свою форму, порядок і положення лише через зміну місця в просторі⁷².

Цей рух атомів є різний задля різного тягару атомів. Тяжчі атоми порушуються, а легші повільніше; внаслідок того атоми зударяються з собою і одні одних тиснуть, а через те постають вири (δίωρη), в яких атоми сортуються, саме, тяжчі скупчуються в осередку, а легші ближче

⁷¹ Ἄτομα походить від τέμνω, — краю, ділю, і з так зв. « привативного » (лат. слово), тобто заперечного ἄ — не, значить — щось неподільне.

⁷² Причиною такого руху є попередній рух і так далі в нескінченність. Арістотель робить Демокрітові закид, чому він радше не розв'язав проблеми твердженням, « що все завжди відбувалося так само і не треба шукати причини ». Ціцерон у своїм творі « De Finibus » (1, 6, 17) говорить, що, на думку Демокріта, рух атомів не можна розуміти як наслідок якоїсь причини, але як вічний: « eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intelligi convenire ».

обводу, подібно як висипане зерно, або каміння, викинене водою на морський беріг.

Так постають тіла, наша земля й цілі світи та всі їх системи. Як з поодиноких букв постають чи то комедії, чи трагедії, чи інші літературні твори, так з атомів твориться все⁷³. Цей процес поставання тіл немов то є механічний, спричинений атомами та їх рухом через удар і тиснення.

Атомісти виключають випадок у постанні тіл. Ніяка річ — сказав Левкіпп — не постає випадково, але все постає з якоїсь причини й з конечности (ἀνάγκη)» (фрагм. 2).

Тут немає ніякої довільности, ані доцільности.

4) Атоми є і порушуються в порожнечі, себто в порожньому просторі.

Прийняти існування порожнечі для атомістів було необхідне, щоб пояснити рух атомів, бо, якщо б не було порожнього простору, як думали елеати, атоми не могли б рухатися, переходити з місця на місце, збільшити або зменшити свій об'єм в різних угрупованнях і ставити різний опір. Існування порожнечі доказував Демокріт явищем, що до горшка, наповненого вщерть попелом, можна діляти ще води і вона зміститься. Далі вказував на розрідження і згущення тіл, зростання організмів і т. п., які вимагають порожнечі⁷⁴.

Тому сказав Демокріт: Існують в дійсності лише атоми і порожнеча» (κένόν, μή ὄν). Цю порожнечу, хоч Демокріт називає її «μή ὄν», небуттям, признають атомісти як щось реальне, дійсне, не менш, як самі атоми.

Заввага. — Коли порівняти атомістичну теорію з елеатською, то вони різняться тим, що для елеатів матерія є однородна, нерухома й безперервно простягла, а для атомістів є вона кількісно різнородна, рухома й переривна.

Атомісти різняться також тим від Емпедокла й Анаксагора, що для атомістів складники природи є різні кількісно, а для тих — якісно.

Матерія, на думку атомістів, складається з неподільних атомів, а на думку Анаксагора, вона подільна в нескінченість; таку безконачну подільність атомісти приписували не атомам, а порожнечі.

⁷³ Саме на цім прикладі Демокріта бачимо помилковість його теорії. Літературні твори постають з букв завдяки творчому духові автора, а він приймає цілковиту механічність у всякій генезі. Механічно з букв ще ніякий твір не постав.

⁷⁴ Аріст., Фізика, IV, 213б.

Атомістична теорія Демокріта і новітня атомістична теорія дуже зближені до себе. Незнищеність матерії, виключення доцільних причин, чисто механістичне вияснення всесвіту, пересунення взад в нескінченність похідних причин — ось спільні засади теорії Демокріта й новітніх атомістичних поглядів.

Хоч обидві теорії мають спільні засади, то все ж в дечому різняться. Головна різниця в тому, що Демокріт приймає необмежене число атомів, а новітня теорія лише кількадесять. Далі Демокріт не знав різниці — між атомами і молекулами; не знав закону гравітації, а прийняв лише механічну сполуку атомів, приписуючи їм — для уможливлення сполуки — різні гачки, дірки, відноги. Врешті для Демокріта атомістична теорія була предметом найпевнішого знання, а сучасну теорію приймають лише за гіпотезу.

В) Душа. — Органічні ества згідно з атомістичною теорією складені з делікатніших атомів, які творять душу. Людська душа досконаліша від душ рослин і звірят, бо вона складається з угруповань дуже субтельних, дрібнесеньких, гладеньких, округленьких і вельми рухливих атомів, дуже подібних до атомів вогню.

Ті атоми розкладені по цілому тілі так, що між двома атомами тіла є один атом душі. Душевні атомики спричинюють рух тіла і викликають в поодиноких його членах своєрідні чинності: в мозку думання, в серці гнів, в печінці жадобу і т. ін. Рухами атомів душі поясняли атомісти всі психічні явища.

Атоми душі задля їх великої рухливости безустанно виходять з тіла, але через віддихання напливають з повітря свіжі атоми загальної душі світу, що обновляють життя і бережуть перед смертю. Життя так довго триває, як довго відбувається той процес обнови. Сон і летарг є частковим, а смерть немов то цілковитим розлетом атомів душі.

Демокріт думав, що душа не є безсмертна, але безсмертні є її атоми, бо взагалі всі атоми, на його думку, незнищенні.

γ) Теорія пізнання. — Демокріт визнає феноменалізм у зв'язку з матеріалізмом. Наше пізнання завдячуємо фактові, що від речей відриваються атоми з цілої їх поверхні, і творять образи (εἰδῶλα) тих речей.

Ці образи входять в нас через наші пори, стикаються з нашими зміслами або розумом, і так уможливають нам пізнання речей.

Демокріт відрізняє два роди пізнання: ясне і темне (γνῶσις καὶ σκαῶμη — σχυτή γνῶμη). Правдиве, ясне

пізнання дає розум, до якого доходять субтельніші образи, виділені від речей, і щойно тоді пізнаємо дійсність, а саме, що світ складається з атомів і порожнечі.

Змисли схоплюють лише грубі, недокладні образи речей і не пізнають їх суті, а лише феномена, прояви і подають нам темне й релятивне пізнання. Демокріт не відкидає зовсім свідоцтва змислів, як це робили елеати; він признавав, що змисли упевнюють нас про існування речей поза нами, але твердив, що змислове пізнання предметів неясне і різнородне з уваги на стан наших пізнавчих органів, які не завжди вірно схоплюють ті образи речей, а деколи навіть їх перетворюють. Це відноситься передусім до другорядних якостей, напр., барви, звуку, запаху, смаку і т. ін.⁷⁵, які зі звичаю (νόμος) відносимо до речей, в яких є лише причини тих якостей, а не вони самі у формальному своєму бутті. Тому Демокріт ставить змисловому пізнанню поріг, значить границю, якої змисли не можуть переступити.

Розум такого порогу не має. Він посідає «вразливіший орган» і може сягнути глибше, щоб пізнати правду і справляти помилки змислового пізнання, бо «права спочиває в глибокій криниці» (ἐν βυθῷ ὑπὲρ ἡ ἀληθείη). В дійсності є лише атоми й порожнеча, які пізнаємо розумом, а якісні, квалітативні різниці, що їх заперімічуємо в речах, є витворами наших змислів.

І так бачимо, що Демокріт спер свою теорію пізнання на досвіді, але поставився критично до його вартости та відкликався до свідоцтва розуму.

Атоми не були предметом досвіду, але служили до пояснень досвідних явищ.

Демокріт сполучив емпіризм з раціоналізмом і став прототипом тих філософів, що намагалися погодити досвід з розумом (Кант)⁷⁶.

δ) Матеріалізм. — Атомісти намагалися пояснювати світові явища лише матеріальними й механічними причинами; вони не признавали ніяких доцільних причин в природі; доцільність поясняли механічними причинами,

⁷⁵ Теофраст називає ті якості «πάθη τῆς αἰσθητικῆς» — affectiones ipsius sensationis.

⁷⁶ Порівняй: Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie, стор. 56-59 і W. Tatar kiewicz, Hist. fil. I, стор. 49-50.

що діють з konieczности. Напр., астрономічні явища, рухи сонця, місяця і планет поясняли напором повітря, що наповняє всесвіт. Дощ не тому падає, щоб рослини могли рости (доцільно), але з konieczности, бо випари землі, що підносяться вгору, охолоджуються і перемінюються в воду, а вода мусить впасти на землю; зростання рослини не є метою, а побічним, ненаміреним вислідом попередніх подій.

Подібно діється з організмами; вони постали з намулу і мають такі форми свого буття, яких вимагала konieczність їх розвитку; пристосування їх до життя не є ознакою доцільної їх будови, але фактом, що так мусіли бути збудовані, бо інакше не могли б зберегти свого життя.

Отже, атомісти не признавали існування ніякої духової причини, яка керує доцільно світом; вони, щоб пояснити явища, не шукали першої причини, а вдоволялися пізнанням ближчих причин; про початок руху в матерії зовсім не питали.

Демокріт уважав цілий всесвіт зі всіма своїми явищами за витвір однородних атомів; тому називають його «батьком матеріалізму».

Попередні філософи уявляли собі матерію наче одуховленою, поясняли генезу світу гілозоїзмом або крім матерії приймали відмінні зовнішні сили. Демокріт, на жаль, не признає ніякого іншого чинника в постанні світу й речей, крім однієї матерії: тому його система належить до чисто матеріялістичного напрямку.

є) Етика. — Людська душа прямує до щастя. Керманичем життя має бути розум. Не годиться людині піддаватися змисловим розкошам, до яких тягнуть його змислові похоти внаслідок руху грубих атомів.

Найвищим добром є вдоволення (εὐθυμία), що його дає внутрішня гармонія, радощі і спокій душі (ἀταραχία).

Засобами до досягнення такого щасливого стану не є «череда і золото», або «проминаючі добра», не «надмір» або «недостача матеріяльних дібр», а «розумна поміркованість», бо навіть розкоші, якщо є надмірні, стають менш приємними.

В протилежність до короткотривалих змислових розкошей поручає Демокріт розумові розкоші, що постають внаслідок руху найделікатніших і найшляхетніших атомів і дають ясне знання; «вони мають у собі щось безсмертне» (Фрагм. 189).

Бачимо з того, що етика Демокріта евідаймоністична й інтелектуалістична. В етиці він пересту-

пає межі метафізичного матеріалізму, а вступає в границі раціоналізму.

Етика Демокріта дійшла до нас у формі різних афоризмів, що були писані в стилі сімох мудрців. Він хвалить мудрість, яка є в тому, щоб « дорбе думати, добре говорити й добре діяти » (перси), а найбільшу вагу прив'язує до чину. « Добре думати не значить все знати, бо хто до цього прямує, нічого не буде знати », бо буває таке, що « той, що багато знає, не має розуму » (Геракліт); « добре думає той, хто самостійно думає » і думає радніш « перед чином, ніж після нього ». Мудрість не є в словах, але в ділах, бо « слово є тінню чину ». « Є такі, що виконують огидні злочини, а говорять мудро ». « Лицемірами є ті, що все чинять устами, а в дійсності нічого ».

Найбільшим добром і щастям людини є вести життя в постійно веселому успосібленні і чеснотах.

Демокріт засуджує кривду. « Ворогом є не той, що кривдить, а той, що хоче кривдити »; « хто ненавидить кривду, є милий богам »; « хто робить кривду, нещасливіший від того, що її зазнає »; « покривдженим треба допомогти ».

« Треба більше дбати про душу, ніж про тіло, бо досконалість душі усуває слабість тіла, а сила тіла не поліпшує душі ».

« Боги дали людям добро, а зло творять люди з глупоти й засліплення ». « Зло постає з добра, якщо хтось не вміє ним керувати ». Буває, що: « Звідки добро, звідтіля й зло та одночасно й запобіжний засіб, напр., глибока вода корисна, але й небезпечна, бо можна потонути, а запобіжним засобом є вміння пливати ».

Демокріт звертає увагу на добре виховання й освіту молоді, хоч признає їх труднощі і непевні висліди. « Виховання творить нову природу ». « Більше дає вправа, ніж успосіблення ». « Примус у вихованні безуспішний, бо лише заганяє зло в укриття ». « Самодисципліна — це підпорядкування себе законам, зверхності й мудрішому ». « Шляхетність людини є у доброму устрою її характеру, а хто має упорядкований характер, має упорядковане життя ».

Демокріт приймав думку, що « державні інтереси найвищі ». Спори між громадянами шкодять обом сторонам ». « Якщо багаті помагають бідним, тоді є згода і чимало добра ». « Біда в демократії краща від мнимого щастя у деспотів, бо краща свобода від підданства ». З деспотів кепкує собі: « не один панує над містами, а підлягає жінкам »⁷⁷.

⁷⁷ Чимало тих афоризмів зібрав Muślicki, Encyklopedia Filoz., Część I. fil. Tom I. Стр. 150-151.

η) Бог. — Механістично-матеріалістична система атомістів, на жаль, не знає Бога.

Першою причиною руху в атомах Демокріт не цікавиться. Поборює мітологічну віру в богів, яку приписував уяві людей, що боялися атмосферичних і небесних явищ. Якщо б якісь «боги», надлюдські ества, проживали за традицією у міжсвітових просторах, то й вони мусіли б складатися з атомів і змінитися у своїх виглядах.

Перший з грецьких філософів Демокріт проголосив атеїзм і його боронив своїм матеріалізмом⁷⁸. Все ж таки деякі свої етичні погляди обґрунтовує традиційною вірою в богів.

в) **Значення і вплив атомістів.** — Атомісти є, на жаль, творцями грубо матеріалістичного й атеїстичного погляду на світ, атомістичної матерії, теорії суб'єктивності пізнання другорядних зміслових якостей і об'єктивності розумового пізнання.

Поява філософічних велетнів Платона й Арістотеля заслонила постать Демокріта; його погубний матеріалізм не міг устоятися ідеалістичним напрямом, що опанували ментальність наступних поколінь.

Однак й у добі панування ідеалізму Демокріт мав своїх однодумців. Одні з них розвинули його природничі й етичні погляди та дали підставу до постання епікуреїзму, а інші розвинули критичні мотиви його філософії та довели до скептицизму, який проявився у філософії софістів, а особливо в пірронізмі.

VI. СОФІСТИ

В V-ому ст. до Христа грецька культура досягла вершка свого розвитку, а головним вогнищем філософії стали Ацени, які Протагор назвав «пританеєм грецької мудрости»⁷⁹. До цього причинився політичний і економічний стан аценців, які вели імперіалістичну закордонну політику. Ацени стояли на чолі дельфійського союзу держав, успішно відпирали наїзди персів та

⁷⁸ Fr. Klimke, Institutiones Hist. Phil. Romae 1923, I, 27 стор.

⁷⁹ Protog. 337 a — Пританей — це головний державний будинок, місце урядування державної Ради в Аценах.

змагали до гегемонії з Спартою. Через те зростав їх вплив, поширювалася їх влада.

До Атен, наче до світової столиці, прибували різні чужі дипломати, суспільні й державні діячі, вчені, мистці, філософи, щоб тут розвивати свою діяльність або звідси брати зразки до наслідування.

Зустріч і дискусії визначних мужів різних країв, різних поглядів, релігій і обичаїв впливали на вироблення критицизму й широкого раціоналізму. Сама тодішня грецька філософія була дуже багата на системи й ідеї. Розбіжні й протилежні поняття й розв'язки філософічних проблем будили недовіря думки до себе самої і зродили нахил до скептицизму.

Політичний стан Атен сприяв теж скептицизмові. Аристократію заступала всюди демократія, що в ній на перше місце висунулася риторика, яка стає головним засобом впливів, що виробляли відповідну опінію й настрої (як сьогодні преса) і мостили дорогу до правління й державних посад. Популярні промовці, демагоги, манили душу юрби, захитували віру в предметність правди, порушували традиційний авторитет і звичаї предків.

В зв'язку з тими настроями постав новий тип філософії, зовсім відмінний від давньої філософії природи. Заінтересування філософів пересувається від космологічних і природничих проблем до самої людини та її діяльності. Предметом нової філософії стають гуманістичні питання.

Правда, давня філософія природи не перестала існувати і в той час мала своїх визначних представників. Демокріт мав ще своїх прихильників. Пітагорейці переживали час найкращого розцвіту своєї діяльності. Однак на перший план висунулася гуманістична філософія, яку започаткували софісти.

Характеристика софістів. — Софісти (від грецького слова σοφιστής — мудрець, філософ, вчений)⁸⁰ були з фаху вчителями, виховниками, промовцями, адвокатами. Вони навчали не тільки молодь, але й дорослих, підготовляючи їх до прилюдного життя.

Вони знайшли для своєї діяльності догідний ґрунт після переможних перських воєн, внаслідок яких постав загальний добробут і широка демократизація суспільно-політичного життя.

⁸⁰ «Софістами» називає Арістотель теж сімох «Мудрців».

Політично-демократичний устрій уможливив ширшим колам грецького громадянства займати державні становища, уряди, посади, до здобуття яких треба було мати відповідне знання. Те знання називали софісти громадянською чеснотою (політикі *ἀρετή*), а в його обсяг входила філософія, діалектика, риторика, астрологія, географія, музика, етика й політика.

Вимову уважали софісти за найуспішніший засіб до запевнення собі впливу та значення в державі і взагалі в публічному житті.

Щоб дістати добру посаду, треба було мати популярність, вміти приподобатися юрбі, виробити собі добру опінію, а до цього доводила вимова, крутість, крикливість, демагогія, сприт і перекупство. Тому софісти звертали найбільшу увагу на те, щоб їх учні набули якнайбільшу вмілість обґрунтувати власні, хоч би навіть помилкові твердження, і збивати погляди противників. Хто вмів добре крутити та свої крутіства заслонювати вимовою, міг легко збаламутити й самих суддів та виграти справу, засоромити противників і з чорного зробити біле.

Формою їх навчання була розмова або виклад; в них послуговувалися софісти діалектикою і всякими логічними й риторичними фігурами й штучками, щоб викликати якнайбільший зовнішній ефект і накинати свою думку.

Деякі з них були людьми визначних здібностей та мали глибоку освіту, але більшість з них — були це зручні круті та крикуни.

Софістика не творила властиво ніякої школи. Вона була більше напрямком, що популяризував освіту і вводив плитке мудрагельство в поглядах на світ і людське життя.

В питанні про пізнання зайняли софісти становище крайно релятивістичне і стали піонерами скептицизму і суб'єктивізму.

Про абсолютну, предметну правду вони не дбали, бо діалектичним крутіством можна було накинати комусь свою «правду». Така настанова захитала віру, що можна пізнати предметну правду.

Софісти покликувалися на те, що наше знання залежить від спостереження, а те, що спостерігаємо, безупинно змінюється (Геракліт). З того робили висновки, що правдою є те, що кому видається, а добром, що кому подобається.

Нема ні об'єктивної правди ні добра, а є лише правда й добро підметні — суб'єктивні.

Ті засади, проповідувані софістами, спричинили шкідливі

наслідки для релігії, моралі й політики, бо викликали повний переверот в думанні й у вірі та поширили поверховне пізнання, лібертинізм, моральне зіпсуття, недостачу пошани для законів тощо.

Ні релігія, ні мораль, ні закони не мали вже освяченого характеру традиційного авторитету, бо його нищила могутність промовців, що вміли зручно манити душі юрби.

Тому тямущі мужі виступили проти софістів, закидуючи їм, що вчать за гроші і тим обезцінюють вартість науки, що нищать релігію і традицію, ширять безбожність і деморалізацію.

Картав їх головню Сократ, а опісля Платон.

Слово «софіст» набрало погордливого значення «псевдо-вченого». «Софістика» стала синонімом «еристики», вміння сперечатися, прибирати у розумуванні мнимий вигляд правди для фалшивого твердження.

Діяльність софістів тривала майже ціле століття. Головним огнищем філософії стали Атени.

Сприятливим часом для софістики був її початок, коли вчили два софісти-філософи, а саме Протагор і Горгій.

В ті перші часи до софістів горнулася умова еліта Греції.

Великі грецькі політики, поети (Еврипід, Софокл), промовці (Сократ) і вчені (Тукідит) училися в софістичних школах і жили в приятні з корифеями софістики; тоді навіть в консервативній Спарті софісти Продік і Гіппій мали своїх прихильників⁸¹.

Одначе згодом це первісне приятне відношення греків до софістів перемінилося на презирство.

Письма софістів загинули. Дрібні фрагменти зібрав Дільс (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 вид., Berlin 1912 на стор. 219 і наст., 235 і наст.). Вони містяться також в збірниках Нестля, Гомперца, Ібервега – Прехтера, Мулляха й інших.

Головним джерелом, з якого черпаємо відомості про погляди софістів, є твори Платона⁸².

⁸¹ Цицерон в своїм творі «*De oratore*», III. 32 так характеризує Гіппія: «*Eleus Hippias, cum Olympiam venisset, maxima illa quinquennali celebritate ludorum, glorius est, cuncta pene audiente Graecia, nihil esse ulla in arte rerum omnium, quod ipse nesciret: nec solum has artes, quibus liberales doctrinae atque ingenuae continentur, geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poetarum atque illa, quae de naturis rerum, quae de hominum moribus, quae de rebus publicis dicerentur, sed annulum, quem haberet, pallium, quo amictus, soccos, quibus indutus esset, se sua manu confecisse*».

⁸² Про софістів дає ширші звітлення: Hans Meyer, *Geschichte der alten Phil.* München 1925 на 79-105 стор.

1. Протагор (Протаγόρας – Protagoras)

а) **Особа Протагора.** — Помітним філософом серед софістів був Протагор. Він походив з Абдери, міста в південній Тракії, і жив коло 485/80 – 411 рр. до Христа. За деякими переказами мав він бути спершу робітником – носієм тягарів і мав збудити до себе пошану Демокріта, коли цей побачив, як він інтелігентно зав'язував в'язанку дров. Здебільша проживав в Атенах і належав до гуртка друзів Перікла.

Відвідав всі більші міста Греції, Сіцилії й Італії і хоч казав платити собі грубі гроші за науку, мав всюди впродовж 40 років своєї діяльності чимало учнів. Задля його освіти подивлялися його наче бога⁸³. Був дуже всебічний і написав багато творів. Головним його твором була «Полемічна розправа про правду й буття», а крім того написав різні граматичні, етично-суспільні й технічні праці, як напр., про суперечності, про правильність мови, про мистецтво дискутування, про боротьбу, про науки, про амбіцію, чесноти, злі вчинки, пекло, державу, початки суспільної організації, про приписи й мову в обороні платні.

Твір «Про богів»⁸⁴, що його відчитав Протагор в домі Еврипіда, внаслідок денунціяції, прилюдно спалено в Атенах, а він сам, обвинувачений і засуджений за безбожність, утік та в дорозі до Сіцилії потонув.

б) **Погляди.** — За підставу свого філософічного світопогляду прийняв Протагор гераклітівське «πάντα ῥεῖ», одначе відкинув загальний розум (λόγος), який, на думку Геракліта, витворює гармонію протилежностей. Так залишилися у Протагора лише самі явища, що є в безупинній русі. На тій основі вчив він сензуалізму, релятивізму, практицизму і конвенціоналізму.

а) **Сензуалізм.** — Головним джерелом нашого пізнання є змісли. А що вони самі та й предмет їх пізнання підпадають безупинним змінам, то не пізнаємо речі самі в собі, лише їх феномени, себто, як вони в даній хвилині представляються нашим зміслам (сполука засади Геракліта з феноменалізмом Демокріта).

⁸³ Платон, Теетет 161 С.

⁸⁴ Про богів так писав: «Про богів нічого не вмію сказати, чи вони існують чи ні; справа темна, а наше життя коротке, тож багато причин не дозволяє людині дійти до пізнання того предмету.» (Diels, Fragm. 4).

Протагор на прикладі зорового спостереження чи враження намагається пояснити наше зміслове пізнання ось так: Назустріч «впливам», що їх виділюють тіла, виходять з нашого ока промені; з їх зустрічі витворюється між ними образ речі і його ми охоплюємо зором, а не сам предмет.

Отже, бачення залежить від середовища зустрічі, від диспозиції зміслів тощо.

В) Релятивізм. — Сензуалізм довів до релятивізму. Наше пізнання має лише умовну вартість, бо воно залежне від спостережень, які щодо тієї самої речі можуть бути різnorodні, а навіть суперечні у різних одиниць, а й у тієї самої особи в різних часи і настанови.

Те різне й суперечне пізнання однаково правдиве, бо воно є вислідом різних суб'єктивних станів або вражень, а ці є завжди правдиві. З того бачимо, що релятивізм Протагора має антропологічне забарвлення. На тій основі він поставив засаду, що «мірою всіх речей є людина» (πάντων ἑπιτάτων μέτρον ἀνθρώπος)⁸⁵, значить, що різниця судів між правдою і фалшом залежить тільки від самої людини; для кожної те є правдою або фалшом, що їй таким видається. Предметної, об'єктивної правди, яка мала б загальне значення, немає. Якщо хочемо накинути іншому свою думку, треба збудити в його душі таку настанову, щоб він прийняв нашу точку бачення.

Мудрість софіста в тому, щоб риторичним мистецтвом спонукати противника прийняти його погляд, його настанову, його інтерес.

⁸⁵ Додаючи: τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν, значить: всіх речей, існуючих, що існують, і неіснуючих, що не існують. Свого часу розвелась була між деякими істориками філософії дискусія над питанням, як розумів Протагор те своє «πάντων ἑπιτάτων μέτρον ἀνθρώπος». На думку деяких, під тим «ἀνθρώπος» Протагор розумів «людину» не в одиничнім значенні, але збірнім, себто «людство». Значить те є правдою або фалшом, добром або злом, що признає за таке ціле людство, себто загальна людська опінія. На оборону такого розуміння можна висунути як поважні аргументи етичні погляди Протагора, бо він навчав, що не кожна приємність добра, а тільки шляхетна, що її боги дали людям. Правопорядок і справедливість вимагають, щоб компасом для ума було суспільне добро і т. д. Треба теж пам'ятати, що погляди Протагора знаємо передусім з творів його притивників. Як сам Протагор вияснював той свій відомний вислів, не знаємо, бо з того його твору зберігся тільки кусок тієї картки з тим висловом. Одначе без уваги на те, як сам Протагор те розумів, визнавши його філософії розуміли слово «ἀνθρώπος» в одиничнім значенні і витягали з того консеквенції. Тому в історії філософії прийняли одиничне розуміння, а не збірне.

Звідтіля і його « τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν » — себто « слабшу мову (рацію) зробити сильнішою »⁸⁶.

γ) Практицизм. — Тому що всі погляди, на думку Протагора, однаково умовні й правдиві, софісти давали першість поглядам, які були догідні для життя. На тому спирається софістичний практицизм. Здоровому якась страва видається солодкою, а недужому гіркою; через те здоровий не є мудріший від недужого, а в кориснішому положенні. Суди одні корисніші від одних, але не правдивіші. Треба дбати про корисніші правди для себе, й для ін. Мудрцями є ті, що доводять до кращих і корисніших правд. Мудрець є немов лікарем душ; не може він так вчинити, щоб родились в ній правдиві думки, але може вчинити, щоб постали в ній корисніші й приємніші думки. Мудрість — це мистецтво досягання щастя.

Науку здефінував Протагор як вмільсть правити домом і державою та справно говорити й діяти. В науці не йдеться про те, що правдиве, а про те, що успішне. Згідно з тією концепцією науки уживав Протагор емпіричної методи (ἐμπειρία), що спирається на обсервації явищ та їх діянь на нас і на передбаченні, що можна з одного явища судити про інші.

Одначе Протагор не засуджував теорії, славив розум і освіту як необхідні для життя речі, а навіть написав таке речення: « Нічого не варта теорія без практики і практика без теорії ».

Взагалі Протагор любив оперувати протиставленням « з природи » і « установлення », випадку і штуки.

ε) Конвенціоналізм. — Релятивізм довів софістів до погляду, що в усіх людських справах переважає не сама річ в собі, не природа (φύσις), а людський суд, опінія, закон (νόμος), договір, конвенція.

Цей погляд пристосували софісти головно до мови, закону, моральности, релігії і взагалі уважали всю людську культуру за конвенціональну.

Цього конвенціоналізму не застосував Протагор до практичного життя так радикально, як це вчинили його наслідки. Вони посунули його до таких крайних послідовностей, що підкопували

⁸⁶ Подібно і тут деякі історики філософії твердять, що під тим « λόγος » Протагор мав на думці « мову в слухній справі », а не мову, яка мала б творити мнимість слухности для неслухної справи. Тільки визнавці його поглядів прийняли той вислів в злому розумінні.

релігію, етику, правність тощо. Сам Протагор хотів, щоб усі конвенції відповідали вимогам розуму.

Напр., в імені розуму домагався, щоб суспільний устрій був раціональний і відповідав людському добробуту; щоб, напр., кара не була пімстою за злочин, а осторогою, відстрашенням від повторних злочинів і взагалі щоб суспільні установи причинялися до покращання умовин життя, а не були перешкодою в тому.

2. Горгій (Γοργίας – Gorgias)

а) **Особа.** — Горгій походив з сіцилійського міста Леонтіни і жив між 483/80–375 рр. до Христа. До Атен прибув коло 427 р. як голова делегації свого міста в політичних справах і своєю вимовою здобув собі великий розголос. Спершу під впливом Емпедокла займався фізикою, а опісля виступав як учитель і дуже збагатився прибутками з лекцій.

Горгій, побіч Протагора, це помітний грецький софіст і промовець, творець мистецького красномовства й мистецької прози. Учні так його любили, що між ними ввійшло в звичай наслідувати його вимову, рухи й одяг (γοργιάζειν).

б) **Погляди.** — В своїй філософії вийшов він від елеатських поглядів Парменіда «про буття» і дійшов до крайнього скептицизму в своєму творі «Про те, чого нема, або про природу» (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, ἢ περὶ φύσεως).

З допомогою зенонської діалектики старався доказати свої три головні тези: 1) що взагалі ніщо не існує; 2) а навіть якби щонебудь існувало, то його не можна б пізнати; 3) врешті, якби нам удалося щось пізнати, то не можна б цього іншим словами передати.

Ось його міркування:

а) На світі немає нічого. Якщо б існувало щось, то воно мусіло б або постати, або бути вічним; а ні одне, ні друге неможливе. Постати не могло, бо з нічого ніщо не постає; вічним теж не може бути, бо мусіло б бути безконечним, а безконечне ніде не існує, ні саме в собі, бо мусіло б бути скінченим, ні в іншому, бо було б меншим від нього і тому не було б безконечним. Отже, нема нічого.

б) Якби щонебудь було, то годі було б його пізнати. Бо якщо б ми пізнавали «те, що є», то наша суб'єк-

тивна думка мусіла б бути тотожна з дійсним єством і все те, про що ми подумали б, було б дійсне; а тоді про «те, що не є», було б не можливо навіть подумати. Але якщо б так було, то не була б можлива ніяка неправда — навіть і це не було б неправдою, якщо хтось сказав би, що на морі відбувається бій на колесницях. Одначе це абсурд⁸⁷.

у) Врешті, якби нам удалося щось пізнати, то не можна б цього іншим переказати. Бо не можливо словами передати іншому зображення якоїсь речі, коли слово, знак речі, зовсім різниться від самої речі. Напр., як можна словами передати іншому зображення барви, коли ухо не чує барв, тільки звуки, а крім того, як же могло б бути таке саме зображення в двох особах, що є зовсім різні?

Такими й подібними аргументами Горгій обгрунтовував своє суб'єктивістичне становище в теорії пізнання і доводив його до метафізичного нігілізму та до етичного декадентизму.

Кожний суд правдивий — говорив Протагор. Ніякий суд не є правдивий — говорить Горгій. Обидві тези на перший погляд суперечні, в дійсності одновартні і рівноважні. Бо якщо кожний суд правдивий, це значить, що обмежуємося тільки по вислову умовности — мнимости; якщо ніякий суд не є правдивий, або кожний суд є фалшивий, це значить теж, що ми можемо зрозуміти тільки умовности — мнимости.

Реторика, на думку Горгія, не є засобом до осягнення умовної правди, як у Протагора, але мистецтвом накинення своєї думки. Коли у Протагора слухна справа вимагає доброго поставлення, то у Горгія лише добре поставлена справа є слухною, а це вже є першим кроком до декаденції. Не дивниця, що Горгій ставився з презирством до чесноти.

В теорії пізнання не відрізнявав він понять від зміслових зображень і уважав їх лише за назви зображень різних предметів, що мають подібні прикмети і не відкривають нам іншої дійсности, як лише ту, що її знаємо зі зміслового досвіду (номіналізм).

⁸⁷ Костельник, Три пізнання. Львів 1925. Стор. 142.

3. Пізніші софісти

Протагор і Горгій були найвизначнішими софістами, батьками софізму, що поклали основи під софістичну філософію. Вони зберігають ще якусь міру, числяться з публічною опінією, але їх наслідники, молоді люди, на превеликий жаль, не вагалися зробити всі висновки з софістики своїх учителів.

а) Гіппій з Елеї вчив помилково, немов то закон є «тираном для людей»⁸⁸, бо не дає жити згідно з природою, значить, за вимогами пристрастей і почувань.

б) Продік ставив чесноту понад розкіш з чистого утилітаризму, бо чеснота корисніша. Славною стала його повість про Геракліта на роздоріжжі.

в) Полос, Каллік і Тразімах уважали релігію і мораль за конвенціональні справи і проповідували помилково «право сильнішого до заспокоєння пристрастей і кривдження інших»⁸⁹. Вони вчили, немов то належить до природного права заспокоювати свої пристрасті такою мірою, якою тільки хтось може; немов то той, що робить кривду, є ліпший від того, хто терпить кривду; дурний є той, хто без власного терпіння може робити кривду, а не робить її⁹⁰.

Люди, на їх думку, є переважно слабкі, безупинно в'яжуться у своєму свободному діянню, на щось оглядаються, чогось бояться, хоч мають право до всього, що є для них корисне. В цілому звіринному світі сильніший пожирає слабшого, — отже, немов то це відповідає теж людській природі; велика людина є паном, а не рабом і немов то не дасться опутати ніяким людським приписам проти «природи». Для того, хто має силу, поміркованість немов то є ганьбою й глупотою. Хоч тиранію загально оцінюють за найбільшу несправедливість, то проте немов то вона чинить тирана найщасливішим з людей⁹¹. Щоб досягнути влади в державі, треба користуватися найвідповіднішими засобами, а саме вимовою, бо промовець є потужною людиною, може грабити, вбивати, проганяти, кого хоче.

⁸⁸ Платон, Protagoras, 337D.

⁸⁹ Платон, Політея, 320C.

⁹⁰ Дивись: Костельник, Три розправи про пізнання. Львів 1925. Стор. 142.

⁹¹ Як же ж софістична філософія нагадує сучасну філософію «дужих і потужних», філософію Ніцше, Гітлера й інших.

г) Критій, поет і найжорстокіший з — поміж тридцяти олігархічних тиранів, написав трагедію, в якій висловив погляд, немов то віра в богів є винаходом мудрого політика, щоб зупинити громадян від тайних злочинів. Душу утотожнював з кров'ю.

д) Лікофрон поясняв генезу держави договором громадян, що зреклися своїх особистих прав⁹².

е) Алькідам став відомий з промови про « природний закон », в якій було таке речення: « бог дав всім свободу, природа не вчинила нікого рабом ». Закони й обичаї немов то є конвенціональними установами⁹³.

4. Значення й наслідки софістичної філософії

а) **Значення.** — Софісти спричинили дуже великі моральні шкоди, але мають вони чималу заслугу на полі мовознавства й реторики. Вони перші почали досліджувати структуру мови, укладати граматику (відомий був Продік як граматик і синоніміст); вони є творцями аттицької прози, полісторії (Гіппій) та діалектичної методи. Від них почалася аттицька вимова. Найбільш відому реторичну школу в Греції заклали софісти Антіфон і Ісократ.

Вони дали товчок до студій різних галузей літератури, як напр, синтакси, герменевтики, літературної критики, логіки. Відомі були їх дидактичні розвідки, т. зв. по-грецьки « праϋματεῖαι ».

б) **Наслідки.** — Одначе немає також сумніву, що вплив софістів на практичне життя, на мораль і релігію був дуже погубний.

Поширення теоретичного й практичного скептицизму та релятивізму мало фатальні наслідки. З релятивізмом приходять у Греції цікловитий упадок моралі, патріотизму, дбайливості про громадські справи й посвяти для них; місце тих чеснот займають розперезаність, розкішне життя за засадою « *carpe diem* », гедонізм і себаритизм. Давніше в Греції патріотизм був надзвичайно великий, а з поширенням софістичної філософії доходило до того, що державні прибутки греки призначували на карти вступу до театру для громадян. Цих карт не хотіли атенці зректися навіть в час великої потреби гроша в зв'язку з небезпекою від Филипа Македонського.

⁹² Nestle, Fragm. 4 — значить Лікофрон був предтечею Гобса і Русса.

⁹³ Дивись: Muślicki, Encykl. fil., część I, Hist. fil. Tom 1, стр. 159-160.

Мірилом упадку грецького духа може служити факт, що колись такі войовничі греки вели тепер війни тільки з допомогою найманого війська. Колись атенська мати висилала сина на війну з словами при врученню щита: «З ним або на нім», тепер Демостен шойно байкою про осла міг збудити в атенців зацікавлення до державних справ і македонської небезпеки.

Колись горстка греків зупинила мільйони перської навали і стала муром Європи супроти Азії, тепер Філіп II з невеликим військом без більших труднощів здобув колись непереможну Грецію.

Бій під Хейронею 338 р. до Христа припечатав грецьку незалежність. Отой мармуровий лев, поставлений згодом на хейронеїських полях, це гробовець вільної Геллади, але водночас це символ наслідків софістичної філософії, це грізне *me mento* для всіх століть і всіх народів.

Хоч у практичному житті софістична філософія та її вибухливий індивідуалізм довели Грецію до духової й матеріальної руїни, то все ж для самого розвитку грецької філософії мала вона настільки добрий вплив, що висунула в філософії нові проблеми, викликала реакцію, що в вогні полеміки з софістами творилася нова клясична доба грецької філософії, в якій народився Сократ та гідні нащадки його духа — Платон і Арістотель.

Т р е т я ч а с т и н а

**Друга доба стародавньої грецької філософії
Сократівсько-аттицька * філософія**

Кінець V-го і IV-те ст. до Христа

* **А т т і к а** — це південна частина середньої Греції, з головним містом Атени.

Вступні завваги

1. **Характеристика філософії II-ої доби.** — Грецька філософія при кінці першої доби, а саме під кінець п'ятого століття до Христа, скотилася через софістів до нігілізму. Вони своїми пересадними діалектичними й реторичними штучками захитали довір'я до вартости людських пізнавальних здібностей, збурили традиційні народні вірування, зрушили підстави морального життя. Грецький нарід став над моральною безоднею. Йому грозила втрата найважливіших основ життя — правди й ідеалу.

До такої катастрофи не допустила нова філософія, що постала з реакції проти софістики й заслужила собі на велику вдячність не лише греків, але й цілого культурного світу.

Нова філософія творить клясичну добу грецької філософії. Вона спочатку досліджує, як це робили софісти, гуманістичні питання, зв'язані з психічним життям людини, кладе за основу знання пізнання себе, боронить предметности пізнання, але опісля втягає систематично у свій обсяг головні проблеми давньої філософії природи про світ, людину й Бога.

Осередком філософії в другій добі були Ацени, столиця тодішньої культури. Був це її золотий вік, вік Перікла, час політичної могутности й гегемонії Ацен, час спокою і багатства, час розцвіту цивілізації, науки й мистецтва, час інтелектуальної різномодности.

Могутній розвиток філософії в тій добі зв'язаний тісно з цілим політично-культурним станом Ацен. Туди напливають учені й мистці з усіх усюдів, а всі знаходять привітне слово у батька Ацен Перікла.

По аценських вулицях вештаються софісти, оминаючи зустріч з повагою Анаксагора. Нерадо входять вони в розмову з елєатами, як теж з прихильниками Демокріта чи Пітагора, а вже просто втікають перед тим «диваком з витертим одягом» — Сократом. При зустрічі філософів різних напрямків починається балачка, виникають протилежності, балачка стає гарячіша, переходить у пристрасну сутичку, врешті в гостру боротьбу думок, що часом родить геніальні задуми. Перікл запрошує всіх до себе на вечірню гутірку. Розмови пливають при плюскоті «божесь-

кого » дару Діонісія, обіймають щораз то ширший круг, ширяючи від землі до зір, від глибин душі до поверхні тіла. Грецький дух міцнішає, могутніше, набирає розмаху, щоб врешті дужим помахом крил думки Сократа, Платона й Арістотеля піднятися на самі верхів'я, щоб там, спочивши, запліднювати звідтіль своїм здоровим зерном пізніші цілі епохи людства. Як той мітичний Антей, скільки разів діткнувся землі, зараз набирав непоборної сили, подібно скільки разів людство діткнулося тієї епохи стародавності, набирало сили й ініціативи до нової творчості (відродження за Карла В., схолястика, гуманізм, романтизм, неоклясицизм тощо). Як той кінець ратища бронзової постаті Атени, вирізьбленої Фідієм за Перікла, був здалеку видний всім морякам і ярко блищав сонячним промінням, так видна та доба кожному історикові культури й філософії; вона блищить своїм світлом впродовж численних віків.

2. Філософи та їх школи. — Нову філософію започаткував Сократ, що всупереч релятивізмів софістів навчав про засади об'єктивного пізнання правди й морального діяння.

Однак не всі його учні розвинули свої погляди в душі вчителя. Деякі з них підпали частково під вплив софістів і скривили етичні думки Сократа протагорівським релятивізмом. Тих філософів називаємо півсократиками і причислюємо їх до менших або нижчих сократівських шкіл.

Найвизначніший учень Сократа Платон — навпаки, розвинув свою систему в сократівському душі.

Учень Платона Арістотель у багатьох точках зайняв інакше становище від свого вчителя, очистив сократизм від хиб і доповнив його недостачі та створив класичну систему філософії, що стоїть побіч платонізму на вершці філософичної слави.

Платон і Арістотель — це представники вищих або більших сократівських шкіл.

Отже, в другій добі стародавньої філософії заходу обговоримо філософичну творчість Сократа, півсократиків, Платона й Арістотеля.

3. Література до II. доби. З творів філософів цієї доби дійшли до нас лише письма обох класиків. Сократ нічого не писав. З творів півсократиків залишилися тільки деякі фрагменти.

Ті письма зібрані між іншими в творі *Муллаха* під заг. «*Fragmenta philosophorum graecorum*». Parisiis 1860-67-1881, II і III том. Для шкільного вжитку безпосередні й посередні джерела зібрані: *Ritter et Preller, Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta*, 9 вид. Gotha 1913.

Тими джерелами займається: *Ueberweg-Praechtler* в творі: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 томів, 12 вид. Berlin 1923-1928. *Б польському перекладі* подає фрагменти: *W. Heinrich*, *Zarys hist. fil.*, том I, част. I: *Filozofja grecka*. Kraków 1925. *Українською мовою* подав деякі переклади: *Д. Чижевський*, *Грецька філософія до Плятона*. 2 вид. Прага 1929.

Список найважливіших опрацювань філософії тієї доби подано в I частині нашого Нарису історії стар. філос. Львів 1934, на стр. 8-10 і бібліографії на стр. 52-53, та в II частині в 3 розділі під заг. «Джерела грецької філософії» на стр. 14.

Найновіші опрацювання окремих філософів II доби заслуговують на згадку:

Для Сократа: *Karl Joël*, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, I-II. Berlin 1893-1901. *Kralik R.*, *Sokrates*. Wien 1910. – *H. Maier*, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen 1913. – *A. Busse*, *Sokrates*. Berlin 1914.

C. Piat, *Socrate*. Paris, 2 вид. 1912. – *Millet*, *Socrate et la pensée mod.* Paris 1920. – *A. Labriola*, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele*. Bari, 2 вид. 1909. – *Той сам*, *Socrate*. Bari 1921.

A. E. Taylor. *Varia Socratica*. Oxford 1911. – *Ks. S. Pawlicki*, *Hist. fil. greckiej*, cz. 2. Kraków 1917. – *А. В. Ждановъ*, *Сократъ какъ педагогъ*. Харьковъ 1892.

Для Платона: *E. W. Simon*, *Der Begriff der Seele bei Plato*. Leipzig 1889 (праця нагороджена золотою медалю грецького універс.). – *G. Ritschie*, *Plato*. Edinburg 1902. – *H. Raeder*, *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig 1905. – *C. Ritter*, *Platon, seine Schriften, seine Lehre*. München 1910/1923. – *Wilanowitz-Moellendorff*, *Platon*, 2 томи. Berlin 1920. – *L. Keller*, *Die Akademien der Platoniker im Altertum*. Berlin 1900.

Ch. Huit, *La vie et l'oeuvre de Platon*. Paris 1893 (праця преміювана) – *C. Piat*, *Platon*. Paris, Alcan 1906. – *Dies*, *Platon*. Paris 1930.

A. E. Taylor, *Plato*. London, Methuen 1926. – *G. C. Field*, *Plato and his Contemporaries*. London, Methuen 1930. – *W. Lutoslawski*, *Platon jako twórca idealizmu*. Warszawa 1899. – *Ks. W. Potempa*, *Przyczyny wziętości Platona u myślicieli chrześcijańskich*, «*Ateneum Kapł.*» Włocławek 1925. – *В. Эрн*, *Верховное постижение Платона*. Вопросы фил. и псих. кн. 137-138. Москва 1927.

В. Сесеманн, *Платонізм, Плотін і сучасність*, «*Логос*», кн. 1. Прага 1925. – *Д. Юркевич*, *Розум по учению Платона и опытъ по учению Канта*, відб. з Моск. Унив. Известия 1865-6.

Для Арістотеля: *F. Brentano*, *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig 1911. – *Werner Jäger*, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1923. – *Werner*, *Aristote et l'Idéalisme platonicien*. Paris, Alcan 1910. – *Piat*, *Aristote*. Paris, Alcan 1912. – *J. Chevalier*, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédecesseurs, particulièrement chez Platon*. Paris, Alcan 1915. – *Hamelin*, *Le système d'Aristote*. Paris, Alcan 1920. – *Ravaisson*, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 вид. Paris, Vrin 1920. – *Roland Gosselin*, *Aristote*. Paris 1928. – *P. Siwek*, *La psychophysique humaine d'après Aristote*. Paris 1930.

W. D. Ross, *Aristotle*. London 1923. – *G. R. G. Mure*, *Aristotle*. London 1932. – *Gredt Jos. O.S.B.*, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Ed. 3. Vol. I-II. Freiburg 1921-1922.

Wł. Witwicki, *Teorja woli u Arystotelesia*. Lwów 1903. – *J. Lukaszewicz*, *Zasada sprzeczności u Arystotelesia*. Kraków 1910. – *И. Корсунскій*, *Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге*. «*Вера и Разумъ*», 1890, Nr. 18-23. – *В. Разановъ і П. Петровъ*, *Метафизика Аристотеля*, «*Журн. М. Н. П.*» 1891, 1. – *П. Поповъ*, *Теория восприятия Аристотеля*. «*Мысль*», кн. 3. 1922.

I. СОКРАТ (ΣΩΚΡΑΤΗΣ – SOCRATES)

а) Особа Сократа. – Сократ народився в Атенах коло 469 р. до Христа і там провів ціле своє сімдесятилітнє життя до 399 р. Був сином різьбаря Софроніска й акушерки Фенарети. Спочатку займався мистецтвом батька, а вирізьблені грації, поміщені в Акрополі, мали бути творами його рук, але згодом займався філософiчними студіями.

Коли пізнав софістичні погляди та їх погубний вплив на моральне життя співгромадян в Атенах, почув у собі звання вчителя й виховника свого народу. Пророчня в Дельфах упевнила його в тому післанництві.

На його думку, призначенням людини не є досліджувати тайни Божеських речей ані законів всесвіту, а передусім пізнати себе самого і морально досконалити себе й інших. Тому предметом його навчання були гуманістичні питання.

Особа Сократа знаменито надавалася до вчительського звання. Сам був зразком чеснот і характеру. Ксенофонт оповідає, « що Сократ був такий побожний, що ніколи нічого не зробив без ради богів, такий справедливий, що нікого не образив в найменшій речі, такий опанований, що ніколи розкоші не ставив вище морального добра, такий мудрий, що ніколи не помилився у виборі між злом і добром »¹.

В особистих вимогах був скромний, поміркований. Нехтував зовнішнім блиском, багатством, славою. Від свого товариша Алквіяда не хотів прийняти жертвованої йому площі під будову дому; від Харміда не прийняв дарованих йому невільників.

Захоплював своєю відвагою і витривалістю в різних умовинах життя. Коли люди масово втікали з міста перед епідемією, Сократ відважно залишився в ньому.

Мужньо зносив злосливість своєї подруги Ксантипи, говорив, що, коли зможе запанувати над її примхами, то легше зноситиме всякі інші прикrostі життя. В товариській поведінці був дотепний і милий.

Любив свою батьківщину і служив їй як вояк – гопліт і як службовець – притан. Брав участь у трьох боях: під Потидеєю (432 р.), де врятував життя Алквіядові, під Деліон (424 р.), де знову спас від смерти Ксенофонта, і під Амфіполіс (422 р.). Най-

¹ Спомини Сократа, I, 1, 11 і IV, 8, 11.

більше заяснила його мужність і відвага під Деліон. Коли ціла атенська армія пішла в розтіч, Сократ як піхотинець в тяжкій зброї залишився при вожді Пахесі і з ним відступав звільна, безупинно борючись. За свою хоробрість дістав відзначення, яке, одначе, відступив Алквіядові.

Мав звичай на самоті вдумуватися в себе і вслухуватися у внутрішній голос якогось « даймонія » (δαίμωνιον), що давав йому вказівки, як жити й остерігав перед нещастям.

Сократ не писав нічого і не давав лекцій, як софісти, за оплатою, але повчав людей в принагідних розмовах, в які їх втягав. Щодня виходив на форум, ходив по вулицях міста, ринках, гімназіях і варстатах, брав участь у приватних сходах і у формі розмови, конверсації, діалогу зазнайомлював безплатно співрозмовців із своїми поглядами з таким полетом духа й чаром, що приневолював слухачів до уваги й признання. Взагалі Сократ був не лише філософом, але мав в собі щось з апостола й пророка. Вірив, що боги поручили йому місію морального й релігійного відродження батьківщини і тій місії присвячувався цілковито. Був не тільки діалектиком, але й містиком. « Посідаю лише одно мале знання, говорив, знання любови ».

Звертав Сократ велику увагу на молодь, бо був переконаний, що радикальна поправа держави залежить від відповідного виховання молоді. Коло нього гуртувалася найвизначніша атенська молодь, як Алквіяд, Критій, Платон, Ксенофонт та інші; вони постійно з ним приставали й диспутували, а вчитель розбуджував у них любов до правди, вищих ідеалів і повчав, як вести чесне життя.

Всупереч поглядам софістів Сократ був переконаний, що існує правда для всіх однакова, конечна й загальна, яка спочиває на дні кожної душі; цю правду треба тільки видобути на поверхню свідомости логічним розумуванням і діалектикою (дискусією).

Сократ мав велику популярність у деяких колах, але чернь уважала його диваком. Ходив у витертому одязі, жив скромно, для всіх приступний, а це викликувало насміх і глузування. Зрештою, чернь не була здатна відрізнити Сократа від софістів, проти яких він виступав. Навіть Арістофан, прихильник давніх грецьких звичаїв і обичаїв, умістив Сократа у своїй комедії « Хмари », щоб в його особі висміяти софістів.

Інші бачили в його особистості небезпеку для тодішнього демократичного ладу. Врешті гарбар Аніт, промовець Лікон і поет Мелет поставили його перед суд присяглих, обвинувачуючи його в тому, що ширить безбожність, деморалізує молодь і виступає

проти державного устрою. Одначе глибшою причиною обвинування були його виступи проти деяких демократичних порядків в Атенах, з якими не міг погодитися. Завжди мав відвагу казати гірку правду в очі навіть найвище поставленим мужам. Не щадив Темістокла і Перікла, великих політиків атенської демократії. Закидав їм, що не вмiли надхнути своїх співгромадян любов'ю до чесноти, без якої немає тривалої могутности. Передусім виступав проти надавання державних посад шляхом льосування; спартанську конституцію ставив вище від атенської. Так само не вагався протиставлятися юрбі. В 406 р. як притан проводив народнім зборам і не допустив до голосування над присудом смерти на вождів, що не поховали поляглих під Аргінузами, і ставив чоло розярений черні. Ту саму невгнуту відвагу виявив, коли не виконав наказу 30 тиранів, перед якими всі дрижали, і не спроволав з Саламіну Леонта, що втік перед їх жорстокістю. Смерть Сократа в'яжеться саме з демократичною реакцією, що наступила після вигнання 30 тиранів. Не важко, отже, було представити Сократа як революціонера, відступника від народньої релігії, що заводив культ нових божеств і ширив зіпсуття між молоддю. Суд визнав його винним невеликою більшістю голосів і присудив до смертної кари. Відважно й спокійно прийняв Сократ присуд, що його з релігійних мотивів не могли зараз виконати, і тому мусів ще перед смертю перебути у в'язниці 30 днів². В той час міг легко втекти від смерти, бо його приятелі хотіли йому в тому допомогти, але він не згодився на те з уваги на етичну потребу послуху законіві.

Помер, як умирає мудрець, під захід сонця, останні дні провівши на розмовах із своїми любими учнями про безсмертність душі. Попрощався з ріднею та приятелями і, випивши отруту, погеройськи закінчив своє чесне життя 399 р. до Христа.

«Всі однозгідно признають, — пише Ксенофонт³ — що ще ніяка людина, наскільки пам'ять сягає, не дивилася в очі смерти з більшою гідністю». Нащадки по всі часи бачили в Сократі ідеал філософа, а в його житті і смерті зразок шляхетного мужа. Пише Ксенофонт, що «видавсья мені найкращим і найщасливішим з людей». Холодний ум зміг погодити з гарячим серцем. Його

² Проволоку у виконанні присуду спричинила т. зв. «делійська теорія», тобто річне свято, коли депутація атенських громадян рік-річно відбувала подорож до Делос з дарами для Аполлона. Заки не вернувся святий корабель з Делос, не вільно було карати нікого смертю.

³ Спомини, IV, 8.

змислову природу опановувала сильна душа. Погода духа, гумор і лагідність одухотворювали його погану тілесну постать і давали йому вигляд вишости духа.

Згодом атенці жалували свого злочину, покарали смертю Мелета, а Сократові поставили пам'ятник. Св. Юстин Мученик з 2 століття уважав його духово спорідненим з християнами, а роттердамський Еразм в 16 ст. зачислявав його до святих.

б) Філософічна діяльність Сократа. — а) Джерела. — Про навчання Сократа знаємо з творів його учнів, а саме з творів Ксенофонта, з яких найважливіші є Апологія Сократа (Απολογία Σωκράτους) і Спомини Сократа (Απομνημονεύματα Σωκράτους) і майже з усіх діалогів Платона. Чимало відомостей подає також Арістотель у своїх творах.

Відомий є давній спір, хто вірніше передав навчання Сократа у своїх творах. Хоч Платон в своїх діалогах вкладає в уста вчителя власні теорії, одначе в перших своїх діалогах, коли ще не витворив своєї системи, глибше й вірніше схопив навчання Сократа. Тому ті діалоги, т. зв. «сократівські» (Апологія, Крітон, Горгіас, Гіппій менший, Евтіфрон, Лізіс, Лахес, Хармідес, Евтіден і інші) — це цінні джерела для пізнання сократівських філософічних поглядів.

Ксенофонт, як історик, не входив глибше у філософічні погляди свого вчителя, але звертав більшу увагу на його життя і переповідав популярно його розмови. В своїх історичних творах «Виховання Кира» (Κύρου παιδεία) і «Історія Греції» (Ἑλληνικά) популяризує політичні погляди Сократа.

Для пізнання сократівських поглядів чимало можуть служити цінні пояснення Арістотеля.

в) Предмет. — Предметом навчання Сократа, подібно як і софістів та більшости філософів тієї доби, була людина взагалі, а особливо її етичне життя.

Не взяв він за предмет природи; видавалося йому, що вона не має прикмет конечности й загальности, бо природу через невпинну мінливість речей важко правдиво й певно пізнати, як це виявляється з марних вислідів зусиль філософів; а крім того її пізнання не має для нас великого інтересу, бо пояснення природничих явищ не досягає суті речей і не відповідає на питання, чому щось так діється. Це ілюстрував він в розмові з своїми учнями у в'язниці таким прикладом: «Якщо б спитати Анаксагора, чому я тут сиджу, відповів би, що маю таку й таку будову тіла, що можу володіти членами свого організму і тому сиджу скорчений,

а тимчасом знаєте добре, що сиджу, як присуджений на смерть за те, що, мовляв, деморалізую молодь».

Найінтереснішою справою є пізнати, як у житті орієнтуватися, практично й розумно поводитись, щоб бути чесним і щасливим. До того треба передовсім пізнати себе — γνῶθι σεαυτόν, бо «що ж можемо знати, якщо не знаємо себе самих» — говорив Сократ. Тому філософія Сократа має психологічно-моральний характер.

γ) Сократ — філософ правди. — Софісти були релятивістами, наше пізнання уважали умовним, конвенціональним і старалися пізнати те, що корисне й успішне, а не те, що правдиве.

Сократ доказував навпаки, що можемо пізнати правду та її відрізнити від неправди.

Критерієм пізнання правди є загальна згода всіх на якесь твердження або заперечення. Тому він уважав кінцевою методичною потребою питати інших, навіть простих, неосвічених.

Одначе до того, щоб пізнати правду, вимагав він від своїх учнів відповідних психічних диспозицій. Назустріч правді слід виходити цілою душею, позбутися гордості, змисловості і взагалі всіх тих хиб, що утруднюють прийняти правду. Одною з таких перешкод є неперевірена самопевність свого знання. Так, напр., софісти, хоч заперечували можливість науки, одночасно розв'язували всі проблеми і чванилися, що в своєму релятивізмі мають відповідь на все. Сократ натомість говорив: «Єдине, що знаю, є те, що нічого не знаю». Одначе його скромне незнання свідчило, що здавав собі справу, як не легко набути таке знання, щоб могли відрізнити об'єктивну правду від фальшу.

δ) Сократівська метода. — Під метою розуміємо тут своєрідну техніку навчання Сократа. Вона відзначалася тим, що всупереч реторичній поведінці софістів була діалектична (διαλέγεσθαι — розмовляю) і ґрунтувалася на самопізнанні (на засаді γνῶθι σεαυτόν) у двох методичних формах: негативній або еленхтичній і позитивній або маевтичній.

1. Негативна або еленхтична⁴ метода, що її називають також «сократівською іронією»⁵, прямувала до того,

⁴ Ελέγχο — ганю, докоряю, засоромлюю, дошукую, збиваю, випитую, переконую.

⁵ Είρωνεία — глузування, вигадка, викрут, удавання, незнання.

щоб усунути з розуму диспутуючого його помилкові погляди на якусь тезу. Філософ вдавав, що сам нічого не знає, що хотів би навчитися правди від співрозмовця, а тимчасом доцільними питаннями виявляв абсурдні консеквенції помилкових поглядів, суперечних із загально прийнятими правдами, і таким способом приневолював самих учнів признати, що помилялися і що не можна надто довіряти людським індивідуальним поглядам, які можуть мати тільки вигляд правди; а треба в покорі, критично й глибше шукати правди. Отже, Сократ іронією не хоче знеохочувати; хоче тільки допомогти умам позбутися помилок і підготувати їх до виникнення у них правди. Відкрити свою несвідомість, значить вже пізнати самого себе. Одначе в тому самопізнанні слід іти далі аж до відкриття правди маєвтичним способом.

2. Позитивна або маєвтична⁶ метода мала мету видобути відповідно поставленими питаннями поняття якоїсь речі з-під заслони підсвідомости. Сократ думав, що кожна людина, хоч би як неосвічена, приховує в собі правду в глибині душі, і тому знання не можна нікому накинати, а тільки видобути його з глибин душі й довести до свідомости. До цього доходив він індукційним розумуванням, щоб устійнити поняття (ті ёσι — чим ё?) речі і його добре здефініювати.

На поняття речі складалися сутні, загальні й конечні властивості даного предмету. Щоб, напр., устійнити дефініцію поняття справедливости, велів аналізувати різні подрібні чинності, які називаємо справедливими і несправедливими, в них дошукуватися спільних прикмет для всіх справедливих діянь і таким способом доходив до пізнання змісту поняття справедливости.

Поняття устійнював дефініцією з допомогою означення роду й специфічної різниці (per genus proximum et differentiam specificam). На його думку, знати — значить здефініювати. Така дефініція може служити — якщо вона науково обгрунтована й відповідає дійсності — за підставу дедукції і зберігати від суперечних тверджень. « Дві є речі — говорить Арістотель — що їх можна приписати Сократові: індукційне ро-

⁶ Μαίεω — видобуваю, відбираю дитину: ἡ μαίευτικὴ τέχνη — акушерство, аналогічно в розумінні Сократа — духове акушерство. « Фах, яким займаюся — говорив Сократ — той сам, що фах акушерок, тільки що я допомагаю при пологах мужчин, не жінок, і доглядаю не тіла, а душі, що є в родильних болях » (П л а т о н , Теетет).

зумування і дефініції понять: « τοῦς ἑπακτικοῦς λόγους καὶ τὸ ὀρίξεσθαι καθόλου ».

Поняття про якийсь предмет, упорядковані в тісному систематичному зв'язку, творять науку. І тому наука можлива лише про те, що міститься в поняттях. Філософія Сократа — це філософія поняття. Він видобуває з — під змінних вражень і зображень те, що в предметах постійне, загальне, сутнє, конечно й вічне, і дає правдивий науковий погляд на речі.

Правда, Сократ застосував цю свою методу тільки до ділянки етичних понять, але його учні поширили її згодом і на інші галузі знання.

Сократівська метода припускає, що в поняттях віддзеркалюється правдиве буття речей, це значить, що, на його думку, логічний порядок не різниться від речевого, дійсного, а цей знову не різниться від порядку морального. Διαλέγειν κατὰ γέννη — розумувати з допомогою родів (надрядних понять), це значить, класифікувати свої поняття, підпорядковуючи одні одним і одночасно відкривати дійсну правду та добро, що є і що бути повинно. Світ є твором розуму, живою діалектикою, яку повинен відтворювати рух думки. Є це якраз думка Сократа, яку висловлює Платон, коли каже своєму вчителю говорити в « Федоні »: От же, якщо хтось хоче знайти причину кожної речі, а саме, яким способом вона родиться, існує й гине, то слід йому тільки шукати найкращого способу, яким вона може постати ».

Таке становище Сократа мало опісля вплив на філософічну систему Платона, саме на його теорію про ідеї. Одначе слушно відмітив Арістотель, що « Сократ не прийняв існування загальних понять як окремих субстанцій, а вчинив це Платон, що їх назвав ідеями » (Метаф. XIII, 4).

в) **Наука Сократа.** — а) Основні тези філософії Сократа.

а) Поза людиною існує незалежно від неї предметний лад, доцільно встановлений, гармонійно збудований, що ним керує найвищий, один, мудрий і ласкавий Бог, окремий від світу, що своїм всевідучим розумом, своєю мудрістю опікується всім, а насамперед людиною. Людина як розумна істота має прямувати до того, щоб Бога якнайдосконаліше пізнати і стати Йому подібною.

б) Один Бог знає повну правду, яка є тим самим, що добро й краса (καλὸν κάγαθόν). Людина тоді найбільше уподібнюється до свого Творця, якщо намагається пізнати правду й здійснювати

її в житті. А що правда приховується в здоровому нашому розсудку, спільному всім людям, то треба ввійти в себе й пізнати себе (γνώδι σεαυτόν).

с) Тимбільш треба пізнати себе, щоб поводитися згідно з законами, бо людина має в самій собі, у своїй душі, щось у роді дзеркала (сумління), в якому відбиваються закони, що ними Бог править світом. Кожна людина обов'язана узгіднити свою поведінку з тими законами буття-життя.

д) Чеснота те саме, що знання (πάσας τὰς ἀρετὰς ἐπιούσας εἶναι). Те знання не має бути тільки теоретичне, але має практично наставляти людину, щоб вона виконувала обов'язки в приватному, родинному й суспільному житті.

е) Людська душа, обдарована розумом, безсмертна; тіло є тільки в'язницею душі, з якої Божа воля визволяє її смертю.

Ті основні тези Сократ завжди пояснював, доказував і в їх світлі оформив свої теологічні, психологічні, етичні й суспільні погляди.

в) Теологічні погляди. — Сократ приймає Анаксагорівські погляди про Бога та старається їх поглибити. Він дає два докази на існування Бога: один на підставі діючих причин, а другий на підставі доцільності.

Перший доказ зводиться до твердження, що те, що є в нас, мусить бути і в причині, яка створила світ і людей: «Обхопіть думкою велетенський простір землі, ваше тіло є тільки маленькою його частинкою. Те саме говорю про вогкість і інші субстанції, з яких воно створене: всі вони незміренні. Але в склад нашого існування входить тільки їх ледве спостережна частинка, а вам здається, що ви мали надзвичайне щастя загорнути для себе самих всю інтелігенцію» (Спомини, I. 4).

Отже, поза нами існує незміренна Інтелігенція, в якій і ми беремо малесеньку часткову участь.

Другий доказ теологічний. Сократ був перший, що розглядав формально весь світ з точки доцільності. Доцільний лад у світі, космічний устрій, чудове пристосування нашого організму до життєвих потреб і т. ін., служили йому за очевидний доказ існування найвищого Єства, одного, мудрого й ласкавого Бога, що своїм Провидінням дбає про все, а передовсім про кожну людину зокрема. «Бог бачить одночасно всі речі, чує все, є всюди й одночасно опікується всім» (Спом. I. 4). Сократ приписує Йому всемогутність і джерельну повноту всякої доско-

налости. Отже, з твору він робить висновки про Творця, зі світу — про Бога, так, як ми це робимо кожного дня в світі щоденних явищ, « станувши супроти гарної статуї, чи гарної поеми » (Спом. — там же).

Монотеїстичний погляд не перешкоджував йому говорити про богів і даїмонів, як посередні невидимі ества поміж Богом і людиною. « Інші боги, що обсіпують нас дарами, роблять це, не показуючись нашому зорові. Той також, що керує й утримує світ, в якому є гарні й добрі речі, що керує ним скоріше як думка, чинить перед нашими очами найбільші речі і керує ними, не даючи себе бачити ».

Сократ сам приписував собі даїмона, що його Бог дав йому наче якогось ангела хоронителя. Чи ж той божий голос, що філософ чув його в собі, не був якраз приявністю самого Бога в його душі, актом загального Провидіння?

Життя уважав Сократ Божим післанництвом. Обвинувачений промовив: « Атенці, шаную вас і люблю, але буду послухний радніше Богові, як вам » (Апологія). Признавав потребу молитви й культу.

γ) Психологічні погляди. — Людина складається з тіла й душі, яка розумом і духовістю подібна до Бога. З допомогою змислів душа входить у контакт з окремими матеріальними предметами, а розумом пізнає те, що загальне, конечне й сутнє і творить поняття. Заглиблений в поняттях, Сократ не усвідомив собі ролі та значення волі в моральному житті.

Хоч не завжди філософ висловлювався з повною точністю про безсмертність душі, однак безумнівно признавав її та густо-часто згадував про посмертну відплату, як наслідок Божої справедливості. Було б нерозважно приписувати Сократові всі аргументи з « Федона », але можна віднести до нього слова, що їх Ксенофонт вкладає в уста вмираючого Кира (Κύρου παιδεία, VIII. 7).

« Душа безсмертна, бо є окрема й вища від тіла; вона, як здається, живе життям власним і інтенсивнішим у снах; крім того бачимо, що тіло підпадає розкладові, а душа невидима після смерти так, як і за життя; а врешті є вона в нас тим, що є найбільш божеське і мусить повернутися до Бога ».

« В годині смерти будьте повні надії — говорить Сократ в обороні, яку йому приписує Платон — і думайте про ту єдину правду, що немає в цьому житті ніякого зла для праведної людини, ані в час самого життя, ані після смерти і що боги не покинуть її ніколи ».

б) Етичні погляди. а) Моральний і психологічний інтелектуалізм. — Це дійсність, що кожна людина непереможно прямує до щастя. Щоб його досягти, вона користується відповідними засобами, які вважає за добрі. Ніхто навмисно, свідомо й добровільно не буде користуватися такими засобами, що йому видаються невідповідними, злими. Отже, про доброту чину рішає знання.

Хто знає, що якесь діяння добре й веде до щастя, мусить його хотіти, бо ніхто свідомо не може хотіти того, що йому шкідливе, а тільки того, що йому відповідає і його ошчасливує. Хто зле діє, не знає, що воно справді зле, бо « οὐδείς κακός ἐκών »; тому гріх тотожний з логічною хибкою; він є помилкою.

Довести когось до поправи життя, значить переконати його, що є в помилці, бо вважає добром те, що в дійсності є злом. Отже, чеснота є знанням того, що справді добре, відповідне до щастя, бо теорію від практики (σοφίαν від σωφροσύνην) годі відокремити.

Проступок виникає з незнання правдивого добра і є наслідком запоморочення ума, а те запоморочення найчастіше спричинюють пристрасті. Тому чесноти можна навчити, доказуючи, що якесь діяння добре. А що правда міститься в нас, в нашій підсвідомості, треба пізнати себе, щоб бути чесним.

Цей погляд називаємо моральним інтелектуалізмом, бо про мораль рішає інтелектуальне знання. Називаємо його також психологічним інтелектуалізмом, бо в ньому перецінено вплив знання на волю.

Софісти навчали, що критерієм добра є враження людини, її гони й почування. Сократ не погоджується з тим поглядом, бо хто судить про те, що етично добре, на основі сліпих чинників, легко помиляється і стає злим. Критерієм добра є інтелектуальне знання, бо в ньому міститься правда.

Хто знає, що треба чинити з уваги на Бога, той побожний; хто знає, що кожному треба віддати, що йому належить, той справедливий; хто вміє поборювати небезпеки, той мужній. Люди тому не сповняють своїх обов'язків, бо не знають, що така поведінка нечесна.

б) Моральні закони. — Щоб пізнати те, що добре, треба знати закони, яким підлягаємо і які відбиваються в дзеркалі нашої свідомості.

Є два роди моральних законів: природні, неписані (νόμοι φύραφοι), що вириті Божою всемогутністю в людських душах і відбиті в дзеркалі нашої душі, а інші громадянські.

Природні закони — це справжні закони, загально людські й вічні; вони зв'язані з санкцією, а саме добрих, що їх зберігають, доводять до щастя, а злих, що їх порушують, карають. Нагорода й кара є конечними наслідками збереження або порушення природних законів. Ті, що порушують людські закони, часами не несуть відповідальности, « але ті, що ламають божі закони, зазнають слушної кари » (Спомини IV. 4). Кара йде за помилкою, зламаний порядок привертає покута.

Мета громадянських законів — упорядкувати лад у державі для добра загалу; вони мають спиратися на природних законах, що є божеські й неперушні.

с) Цінність чесноти. — Найвищим добром і ціллю життя є чеснота (ἀρετή). Стародавні греки під чеснотою розуміли енергійність, хоробрість, справність у виконанні професійних чинностей. Сократ надав тому слову моральне значення, як справність до діяння доброго, що її набуваємо знанням того, що є добре.

Великою цінністю є чеснота, бо дає нам внутрішню свободу, незалежність від всього того, що матеріальне, змислове, і наділює нас духовою вишністю. Вона вчить підпорядкувати потребам духа потреби тіла. « Не дбайте — учить Сократ в Апології Платона — ні про тіло, ані про гроші, а тільки про свої душі. З грошей не росте шляхетність, а навпаки, з чесноти мають рости гроші й усі інші людські добра, як приватні, так суспільні ». « Чи ж не соромишся дбати про гроші, славу, почесні, а не про розум, правду й те, щоб душа стала ліпшою? ».

Людина має панувати над пристрастями, має бути готова на всякі небезпеки й смерть, щоб тільки досягти чесноти, що є справжнім найвищим добром, бо правдиве щастя й правдиву користь дає лише правдиве добро, яким є чеснота.

Сократ з притиском підкреслював, що не можна добра відділювати від користи і щастя, бо тільки те, що є добре, є справді корисне й приносить найбільші радощі і щастя. Він постійно в'яже з чеснотою добро, знання й щастя.

d) Поділ чесноти. — На думку Сократа чеснота є тільки одна, бо тільки один є розум, що пізнає те, що до щастя є корисніша справедливості як несправедливості, поміркованість від непоміркованости і т. ін. Отже, лише розумний і втеропний

може бути справедливий, поміркований, словом чесний. Тому одинокою, властивою чеснотою є мудрість, що є нічим іншим як загальним знанням того, що добре, корисне й ошачливлює. Бути мудрецем — значить — добре думати й добре чинити.

Коли говоримо про різні чесноти, то розуміємо різні ділянки людського діяння. Кожна така чеснота входить в обсяг мудрости, бо кожна зокрема є знанням якогось одного роду добра. Справедливість, напр., є знанням того, що кому належить; побожність — знанням нашої залежності від Бога; відвага — знанням того лиха або небезпек, яких не треба лякатися; отже, всі чесноти є знанням.

В етиці Сократа слід ще підкреслити його теорію приязні (Спомини, II. 4, 5, 6) і його думки про працю, що її гідність ставить високо.

е) Суспільні погляди. — Суспільне життя виникає з вимог природи. Найвищою його формою є держава.

Основою державного життя є справедливість, що вимагає зберігати Божі й громадянські закони. Їх слід тому зберігати, бо є волею богів, щоб слухати навіть злих людських законів для вдержання ладу. Філософ, правда, має обов'язок засуджувати злі державні закони та усвідомляти це керівним колам, але й сам мусить їм підпорядковуватися.

Для доброго правління вимагав, щоб до нього покликувати найчесніших і наймудріших мужів, бо вони здатніші до провodu й більш відповідальні за щастя загалу громадян, — тобто був прихильником здорової аристократії. Він не погоджувався з тим, щоб признавати за начальника держави того, хто народженням, випадково, насильництвом або підступом досяг найвищої влади. Виступав теж рішуче проти надавання державних посад шляхом льосування. Він навчав, що громадянська справедливість вимагає, щоб кожний займав в державі ту професію, до якої має потрібні кваліфікації. Бо з державою так, як з одиницею: тільки саме знання може дати їй правдиве добро (Спомини, III. 6, 7).

В родинному житті найбільш відповідальну й почесну роль приписує жінці як матері, виховниці своїх дітей і господині дому та хотів би з неї зробити товаришку, подругу, рівну чоловікові (Економіка Ксенофонта I. 3, 7, 9).

г) **Заввага.** — Сократ перший ввів до філософії етику. Хоч він не опрацював її систематично й завершено, то проте своїми думками чимало причинився до піднесення морального життя греків.

Його помилкою було утотоження чесноти із знанням. Знання, правда, є однією, необхідною умовою моральних вартостей, однак не вистачальною. Щоденний досвід учит, що крім знання ще треба доброї і сильної волі.

II. МЕНШІ СОКРАТИВСЬКІ ШКОЛИ

Півсократики

Сократ у своєму моралізмі завжди в'язав поняття морального добра з поняттями чесноти, щастя й знання. Ті поняття стали предметом філософічних дослідів деяких сократівських учнів. Тому, що Сократ не окреслив ясно суті добра, постала між тими учнями суперечка, що слід уважати за найвище добро. Одні з них уважали чесноту за найвище добро — це циніки. Другі — щастя в розкоші (ἡδονή) — це кіренейці або гедоністи. Треті найвищим добром уважали знання, здобуте діалектичною метою — це мегарійці й елідійці або еретрійці.

Ці школи не розвинули тих понять у душі Сократа. Вони відступили від об'єктивізму морального ладу й підпали під вплив релятивізму та суб'єктивізму софістів.

1. Циніки

a) Особа Антістена. — Засновником цинічної школи був Антістен (Antistenes), учень Горгія, а опісля Сократа, учитель у гімназії, присвяченій Гераклеві Киносаргес (Cybisarges) в Атонах, і звідси мабуть походить назва його школи⁷. Жив між 445-370 р. до Христа. Своїм зовнішнім виглядом нагадував Сократа. Був плідим письменником, добрим стилістом, ідеологом примі-

⁷ Деякі виводять цю назву від грецького слова κύων — кінос — пес, бо циніки, подібно як пси, легковажили собі правила товариської пристойності на прилюдних місцях. На гробі дивака циніка Синопського Діогена (413-324) поставили пам'ятник, що зображував пса. За життя цей цинік називав себе «псом», що кусає приятелів, щоб їх рятувати.

тивної простоти, ворогом суспільного поділу людей на панів і рабів, проповідував поворот до первісного стану, до «природи» без конвенціональних звичаїв і приписів, що вводили, на його думку, в життя невинуватого стидливості того, що, мовляв, є «природне». Ходив як прошак з палицею і торбою. Ворогував він з Платоном через свої протилежні погляди. Антістен поборював теорію Платона про ідеї як безпідставну його видумку і казав: «бачу коня, але кінськості не бачу»⁸; на що Платон мав відповіді: «бо не маєш на те ока».

б) **Погляди Антістена**⁹ — а) Логічні погляди Антістена змагають головню до того, щоб доказати зайвисть діалектики, бо займається вона дефініціями, які можна звести до тавтології. Кожному підметові можна дати за присудок лише той сам підмет, напр., не можна сказати: «людина є добра», а тільки можна сказати: «людина є людиною», а «добро є добром», бо не можна сполучати знаком тотожності нетотожні речі. Можна тільки вичислювати частини, з яких якась річ складається.

На думку Антістена, не можна ніколи перечити (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν), бо або говоримо про те саме, а тоді мусимо говорити те саме, або говоримо про щось інше, а тоді теж не може бути суперечности; а внаслідок того не може бути помилки.

Крім того, не признає він загальних понять, бо вони не існують, а існують лише спільні назви (номіналізм). Тим самим негує він властиво теж можливість всякого наукового пізнання, бо суттю науки є якраз устійнити відношення поміж загальними поняттями.

З цього бачимо, що логіка Антістена софістична.

в) **Етичні погляди.** — До щастя потрібна чеснота, і вона сама вистачає, бо є найвищим добром, ядром щастя. Бо суть чесноти — в правдивому знанні речей, а розум повчає нас, що все земне, змислове є оманливе й безвартісне. Отже, суть чесноти в тому, щоб унезалежнити себе від всієї жаги оманливих дїбр, оманливого щастя і якої-небудь долі. Одна однісенька чеснота з своєї природи (φύσει) є самотнім і правдивим добром, що

⁸ По-грецькому: Ὁ πλάτων ἴππον μὲν ὀρώ ἴππωντα δὲ οὐκ ὀρώ.

⁹ Дивись: Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie. München 1925, стор. 123-126; Gompers, Griechische Denker. Leipzig 1912, 1, IV, с. 8, § III.

його кожна людина може набути, і що вистачає до щастя (αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν); все інше непотрібне, конвенціональне, що не відповідає природі (φύσει), а тільки помилковим людським конвенціям (νόμῳ). До набуття тієї чесноти не треба багато слів, а тільки сократівської сили характеру.

Цинічний мудрець почувається свобідним, незалежним, подібним до Бога; він нічим не турбується, на нікого не оглядається, нехтує всіма цивілізаційними й товарицькими формами і намагається бути самовистачальним і примітивно природним. Байдужі йому всі закони, звичаї й авторитети; нецікаве йому подружжя, родина й політичне життя, бо вважає себе космополітом.

Циніки не цінили родових і маєткових титулів, всіх людей уважали рівними, засуджували всякі нерівності в суспільному житті і заявлялися за рівноправність жінок і рабів та за соціалізацію жінок і дітей, таку супротивну Божим і природним законам.

Вони признавали існування лише одного божества, а правдивою набожністю у них було прямування до чесноти.

у) Цинічна школа. — Найвизначнішими представниками цинічної школи були Діоген (Diogenes) з Синопи та його учень Крат (Crates) з Теб з IV ст. до Христа.

Діоген довів до крайности цинічні погляди Антістена в практичному житті. Він витворив тип циніка, добровільного пролетаря без дому й власности, дивака, що кепкував собі драстичними, грубими словами з прилюдної опінії, з культури й пристойности та загально цінених дібр. Називали його «псом», а також «збожеволілим Сократом» (Σωκράτης μαιόμενος).

Діоген закидував Антістенові, що проповідував теорії, а не притримувався їх в житті, був наче труба, що себе не чує, бо не жив згідно з своїми переконаннями.

Крат притягнув до цинічної школи й до практичного життя за рецептою Діогена свою жінку Гіпарху й цілу свою родину.

До цієї школи належали також Біон з Бористену і Меніп з Гадари, що були письменниками, які глузували з загально прийнятих звичаїв-обичаїв і пописувалися різними грубими дотепами, анекдотами й сатирами. Вони з філософією не мали нічого спільного.

Циніки імпонували своїм безумовним презирством до світу, одначе не відзначалися чистотою обичаїв.

Те, що було цінне в їх моралізмі й культурному індиферентизмі, прийняли опісля до своєї системи стоїки.

В першому столітті після Христа наступило відродження цинізму, що зберіг кількох визнавців, аж до часу цілковитої перемоги християнства.

2. Кіренаїки (гедоністи).

а) **Особа Арістіпа.** — Засновником кіренської школи був Арістіп [старший] (Aristippos) з Кірени (Сурена), міста північної Африки, що жив між 435-355 рр. до Христа; звідтіля назва тієї школи.

Спершу був він мабуть учнем Протагора, а згодом слухачем Сократа. Арістотель називає його софістом, як задля його поглядів, так теж і задля мандрівного способу життя, а також задля звичаю софістів брати гроші за навчання. Дуже часто перебував він на сіцилійському дворі тирана Діонісія, де зустрічався з Платоном, що своєю повагою і гідною поведінкою чимало різнився від опортунізму й сервілізму Арістіпа.

Арістіп відомий в стародавності з життєвого сприту, а саме він вмів легко достосуватися до всяких умовин і користати з вигід і розкошей. Свою доктрину проповідував ще за життя Сократа.

б) **Погляди Арістіпа**¹⁰. — Арістіп відкинув сократівську об'єктивність пізнання, а прийняв сензуалістичний суб'єктивізм софістів (Протагора): ніяких понять, ніяких судів, ніякого предметного знання немає.

Пізнання черпаємо змислами і воно є лише умовне, бо пізнаємо не речі самі в собі, а тільки власні переживання, стани (ἡδῆ), що їх витворюють у нас ті речі.

Ці стани можуть бути приємні або прикрі; приємних бажаємо, а прикрі оминаємо. Отже, на його помилкову думку, приємність є єдиним добром, а прикрість єдиним злом.

В дійсності не бажаємо щастя (εὐδαιμονίαν), а тільки одичних розкошей (ἡδονή). Щастя є лише сумою хвилих розкошей: міститься воно в розкоші, що її якраз в даній хвилині зазнаємо, в милім і лагіднім русі почуття теперішньої хвилини (ἡδονή ἐν κινήσει). На його помилкову думку, є безглуздя в вирікатися хвилиної розкоші для якогось неозначеного майбутнього щастя, але треба схоплювати розкоші, де тільки дасться. «Не

¹⁰ Дивись: Meyer, *Gesch. der alten Philosophie*. München 1925, **стр.** 123-126.

дбаймо про майбутність — говорили гедоністи — майбутність до нас не належить ». Гасло: « *carpe diem* » — відповідає якраз доктрині Арістіпа.

Розкіш є позитивним станом, бо її суть не в недостатці терпіння, як згодом учив Епікур, але в відчутті приємності.

Всі розкоші як чуття є якісно однакові; різняться лише між собою інтенсивністю. « Розкіш різниться від розкоші лише тим, що одна від одної приємніша » (Diog. L. II, 74-76). Найбільшою розкішю є змислова, тілесна розкіш; на його думку, вона мала б бути метою життя.

Кожна розкіш, на його думку, є бажана, хоч би мала злу причину. Хоч розкіш є всім доступна, то лише мудрець вміє з неї справді користати. До того потрібний розум і чеснота. Розум повчає, як позбуватися пересудів в користуванні з розкоші. Для мудрця байдуже те, що спричинює розкіш, а важливі ступінь розкоші, довгота, насичення й наслідки. А що розкіш є проминальним станом, мудрець, використовує кожен розкіш в теперішності без уваги на майбутність.

Чеснота не є добром самим в собі, не є метою (τέλος), а лише засобом до розкоші. Вона вчить панувати над розкішшю, не піддаватися ілюзіям та оминати все те, що спричинює болі, недуги, прикрості.

Ці гедоністичні погляди Арістіпа захитали мораль і релігію. Моральне життя під кермою критерія розкоші втратило свою об'єктивну вартість і стало засобом до заспокоювання особистих забаганок безумовного егоїзму кожної людини.

Для гедоністів немає ніяких обов'язків супроти інших, народу, батьківщини.

Здобутками культури вважали вони тільки те, що служить для збільшення розкоші. Релігію виводили з культу предків і героїв¹¹. Загробного життя не признавали. А що реальне життя виявило, що на світі більше прикростей як розкошей, і що розкоші кінчаються болями, гедоністи ставали через те песимістами і в самогубстві шукали рятунку.

в) **Школа кіренайків.** — Арістіп мав чимало прихильників. Крім його доньки, внучки й сина, Арістіпа молодшого,

¹¹ Такі антирелігійні погляди ширив крім Теодора Атеїста впливовий кіренський письменник Евгемер (Euhemeros). На його думку, боги були визначними людьми, яким після смерти віддавали божеську честь.

належали до них: Теодор, званий «Атеїстом», Гегезей, званий «речником смерті» (ὁ περὶ θάνατος), Аннікер і інші.

Кіренаїки ділили свою гедоністичну етику на 5 частин: про те, чого треба прагнути, а що уникати (τὰ αἰρετὰ καὶ φευκτά), про стани (πάδη), про чини (πράξεις), про внутрішні причини тих станів (αἰτίαι) і про спонуки до чинів (πίσεις). Школа намагалася подати точніші означення розкоші, а саме, чи треба розуміти її як момент, хвиливе почуття, чи як тривалий стан, чи тілесно, чи духово, чи позитивно, чи негативно. Тому часто мусіли вони відступати від однобічного поняття Арістіпового гедонізму й шукати компромісів.

І так Теодор учив, що правдивим добром і метою життя не є хвиливе стан розкоші, а постійна радість (χαρά), а злом – постійний смуток (λύπη).

Цим способом узалежнив він щастя більше від підмету, як від предмету, признаючи проминальну розкіш за щось байдуже.

Ще далі посунувся Гегезей, бо вдоволився негативним характером розкоші, зредукувавши її до відсутності прикрас. Тому радив відректися всіх дібр, багатств, почестей, стати байдужим до всього, до життя і смерті. Під його впливом ідеологія вживання перемінилася в ідеологію відречення і тим гедонізм зближився до цинізму. Хоч, на його думку, приємність є метою життя, однак вона не залежить від нас. В дійсності біль накидується нам у тисячних формах. Життєвий досвід виявляє, що прикрощі й болі переважають, тому, на його думку, найкраще є вмерти. В своєму песимізмі думав він, що смерть легше може звільнити від болів, як життя. Чимало його слухачів, не знаючи дійсної правди, на жаль, справді відбирало собі життя, так що король Птолемей Лагу був приневолений зупинити його виклади. Через те прозвали його «речником смерті».

Аннікер ще більше віддалився від первісного гедонізму тим, що прийняв якісні різниці між розкошами і навчав, що ввічливість, прихильність, ласкавість, приязнь, любов, служба для батьківщини дають нам вищі приємності, для яких варто жертвувати не одну прикрість.

Ця еволюція думки, довершена в рядах кіренайської школи, створила платформу для нової гедоністичної школи, заснованої Епікуром сто років згодом.

3. Мегарійці і елідійці

а) **Особа Евкліда.** — Засновником мегарійської школи був Евклід (Euclides) з Мегари, один з найдавніших учнів Сократа (інший від славетного іменника геометра, що жив одно століття згодом). Жив між 444-369 р. до Христа. Так любив Сократа, що в час, коли мегарійцям під карою смерти не вільно було приходити до Атен, закрадався туди вечорами, щоб поговорити з своїм учителем. Був приявний при смерті Сократа і дав захист Платонові та іншим учням Сократа, що після його смерти залишили Атени.

б) **Погляди Евкліда.** — Евклід спершу був прихильником філософії Парменіда і хотів погодити елеатське навчання з сократизмом, погоджуючи ідеалістичний монізм Парменіда з моралізмом Сократа.

Навчання Евкліда знаємо з діалогу Платона «Софіст», де автор виступає проти нього.

Евклід утотожнює елеатське буття з сократівським добром і чеснотою, приймаючи, що є лише одно абсолютне, ідеальне добро під різними назвами. «Одно (το ἓν) є Добром, хоч Добро приймає кілька назв і називається Провидінням або Розумом. Що не є добром, не має ніякого існування» (Діог. з Ляерц. II, 106).

Добро можна тільки схоплювати думкою, що є у безупинному контакті з буттям. Змисли милять нас і не схоплюють правдивого добра, як теж не схоплюють правдивого, незмінного буття. Тому до того всього, що не має контакту з розумом, а що пізнаємо змислами, слід ставитися з апатичною байдужістю, бо в ньому немає правдивого добра. Цьому добру приписував Евклід ті самі прикмети, які Парменід надавав буттю.

Мегарійці доказували свою теорію діалектичними софізмами на зразок Зенона з Елеї. Етика стала на службу діалектики. Тому мегарійців називають теж діалектиками або еристійцями (диспутуючими)¹².

Чимало різних філософічних софізмів і підступних силогізмів приписують мегарійцям. Напр., т. зв. рогатий софізм: «Чого ти не згубив, те мавш; а що ти не згубив рогів, отже їх

¹² Ἐρισ, ἵδος — спір, сутичка, суперечка, ἐριστικός — спірний; еристика — вміння сперечатися, диспутувати.

маєш». Або: «того, що криється під заслоною, не знаєш; а що під заслоною криється твоя мати; отже її не знаєш». Або: «Якщо ти є брехуном і кажеш, що брешеш, ти є одночасно брехуном і говориш правду», і т. ін.

Мегарійська школа не внесла нічого цінного до філософії, і як гедонізм перейшов до епікуреїзму, так мегарійська школа коло 320 р. до Христа об'єдналася через Стілпона з цинічною школою, а опісля обидві школи перейшли до стоїків. Мегарійською еристикою послуговувалися згодом Піррон і Тимон для обґрунтування свого скептицизму.

в) **Мегарійську школу** – з напрямом, більше зближеним до сократизму, заснував в Еліді¹³ учень Сократа Федон (Phaedon), якого викупив був з неволі Критон на інтервенцію Сократа. Його учень Менедем переніс ту школу до Еретрії¹⁴; звідтіль походить друга її назва «еретрійська».

III. БІЛЬШІ СОКРАТИВСЬКІ ШКОЛИ

Засновниками більших сократівських шкіл були Платон, учень Сократа, і Арістотель, учень Платона. Вони позитивно розвинули сократівську філософію й надали їй нову, досконалішу форму.

Ті школи називаються «більшими» з уваги на більший обсяг предметів філософії, на більше число їх прихильників, на довше їх тривання, на більшу їх досконалість і чималий їх вплив на розвиток філософії.

Вони відзначаються ось такими спільними прикметами:

1. що над цілістю філософічних питань панує одна початкова засада, одна провідна ідея;

2. що джерелами нашого пізнання є розум і змісли: розумом, як вищою силою, пізнаємо нуменальний¹⁵ світ, що не підпадає змінам, а зміслами – змінливий, феноменальний, що безупинно змінюється;

¹³ Еліда (Elis) – місто в малій прибережній країні в зах. Пелопоннесі.

¹⁴ Еретрія – старе йонське місто на острові Евбеї.

¹⁵ Слово «нуменальний» походить від грецького «νοῦς» – розум і означає те, що охоплює розумом.

3. що обидві ті школи підпорядковують зміслові пізнання розумовому.

1. Платон (Πλάτων – Platon)

а) **Особа Платона.** – Найвизначнішим учнем Сократа став Платон. Був родом з Атен і жив між 428/7 і 347/6 до Христа. Його мати Перитіона походила з родини великого законодавця Солона, а батько Арістон належав до королівського роду Кодридів. Батьки дали йому ім'я Арістокль; Платоном мав назвати його вчитель гімнастики задля його широких плечей (πλάτς – широкий). В сфері високої домашньої культури набув дбайливе виховання. Замолоду по-грецькому звичаю розвивав тіло й душу. На олімпійських¹⁶ і істмійських¹⁷ ігрищах добував перемоги. Наділений живою уявою, вправлявся в поезії, малярстві й музиці. Під впливом викладів Кратіля, учня Геракліта, присвятився філософії. В двадцятому році життя зазнав з Сократом і впродовж 8 років, до смерти вчителя, був найвірнішим його учнем. Сократа любив цілою душею. Смерть учителя пригнобила його. На знак протесту й погорди для тодішньої демократії, покинув разом з іншими сократиками Аteni і впродовж 10-12 років відбував подорожі.

Наперед відбув подорож до Евкліда в Мегарі, де слухав діалектики. Побут його в Мегарі причинився до діалектичного обгрунтування його науки про ідеї. Відвідав математика Теодора в Кірені, де слухав геометрії; а згодом подорожував по Єгипті, де пізнав астрономію і таємні традиції та містерії.

Був теж в Італії, Великій Греції, батьківщині елеатизму й пітагорейзму. Там пізнав славного Архіта в Теранті і Тімая, старого пітагорейця в Локрі.

З Італії перенісся до Сіцилії і Сиракуз, де став другом Діона, шурина тирана Діонісія I. Старшого. Там умовив тирана до перестрою держави згідно з своїми реформаторськими задумами, але з фатальними наслідками. Діонісій, з побоювання, що Платон

¹⁶ Олімпія, місто в Еліді над рікою Алфеєм, присвячене Зевсові, де відбувалися відомі олімпійські ігрища, від 720 до Христа до 393 після Христа.

¹⁷ Істм – це вузина Коринту, що сполучує Середушу Грецію з Пелопоннесом. За давногрецьких часів, там у сосновому гаю, присвяченому Посейдонові, відбувалися що два роки істмійські грища.

вестиме політичну агітацію, видалив його з своєї держави і велів продати його в неволю. Викуплений з неї кіренайком Аннікерієм, вернувся до Атен 387 р. в сороковому році життя. В гаю, присвяченому півбожкові Академові, заклав Платон свою школу; звідтіля назва школи « Академія ».

В Атенах не брав безпосередньої участі в політичному житті; однак мріяв про зміну політичного устрою на зразок своєї концепції, а філософів хотів бачити королями. Був переконаний, що ідеальна держава, устроєна відповідно до ідеї добра, ошчасливила б людство.

Для здійснення тієї політичної мрії відбув ще дві подорожі до Сиракуз, але без успіху. Перший раз прибув туди після смерті Діонісія Старшого 367 р., на заклик Діона, і намагався тоді схилити Діонісія Молодшого до зміни державного устрою, але безуспішно. Діонісій, що спершу добре його прийняв, незабаром змудився філософом, його розмовами і реформаторськими планами. Наперед вигнав Діона, друга Платона, а далі й сам Платон мусів утікати.

Опісля 361 р. поїхав ще раз до Сіцилії, щоб погодити Діонісія з Діоном, але встрявання Платона в домашні справи династії довело до того, що ледве з допомогою пітагорейця Архіта врятував своє життя. Про перипетії побуту Платона на Сіцилії оповідає Плутарх в описі життя Діона.

Політичні виступи філософа скінчилися невдачею і розчарували його на цілій лінії; виявилася тут практична невмілість філософів на політичному полі.

Платон, знеохочений невдачами, тримався вже здалеку від політичних справ і керував своєю школою аж до смерті, сорок років, при безупинній науковій і учительській праці. Його родиною була Академія, бо сам проживав в безженстві. Мешкав при школі і перебував в оточенні своїх учнів.

До кінця життя розвивав і поліпшував свої погляди та поправляв свої твори.

Умер у 80 році життя в самому дні своїх народин 347 р., а що цей день був днем появи Аполлона, сина Зевса, бога сонця й світла на землі, Платона уважала легенда сином Аполлона.

По смерті поховали його в Керамику, недалеко Академії, склали йому жертву, а спомин його народин і смерті святковано рік-річно з вдячності для богів, що дали людям божеського Платона.

б) **Твори Платона.** — Твори Платона дійшли до нас мабуть в цілості, хоч не всі безумовно автентичні. Зібрав їх за часів

володіння цісаря Тиверія римський учений Трасіл. Цей збірник містить 35 діалогів і 13 листів.

Письменницьку творчість Платона, відповідно до розвитку його філософічних поглядів, ділимо на три періоди: молодечий, мужеський і старечий.

Важко устійнити хронологічний порядок, в якому поставали його діалоги. Критики висловлювали дуже розбіжні й протилежні погляди. В кожному разі можна сказати, що спершу, тобто в молодечому періоді, ще під впливом Сократа, Платон займався здебільша етичними питаннями і всупереч софістам та еристам доказував, що знання, сперте на поняттях, дає нам безсумнівну певність.

1. До автентичних творів молодечого періоду належать: Апологія Сократа, Крітон (про обов'язки громадян), Евтифрон (про побожність), Ляхес (про відвагу), Хармідес (про второпність), I книга Політеї¹⁸ (про ідеальну державу), мабуть Лізіс (про приязнь), Протагорас (про чесноту) і Горгіяс (про реторику). Ті твори називаються сократівськими і є найпевнішими джерелами для пізнання навчання Сократа.

2. В другому, мужеському періоді Платон вийшов поза межі сократики й подав свої власні науково-філософічні погляди; саме теорію буття, теорію ідей, науку про безсмертність душі тощо. Цей період платонської творчости називають теж науково-філософічним або конструкційним.

Хоч в письмах того періоду є багато мистецьких та містичних елементів, то все ж логічність є в рівновазі з поетичністю, тверезість дослідника гармонізує з ідеалістичним і релігійним ентузіазмом; в них проявляється властивий платонський дух.

До групи тих письм належать: Менон (про навчання чесноти), Евтидем (проти софістів), Кратіл (про мову й проти гераклітизму й номіналізму), Федон (про безсмертність душі), Бенкет [Сімполіон] (про любов), II-X книги Політеї (про ідеальну державу; там містяться також погляди Платона на всі майже філософічні проблеми), Федр [Файдрос] (про любов і красу як предмет любови; там є алегоричний опис відношення душі до ідей), Теетет (про теорію пізнання й поняття науки).

¹⁸ Політея — це великий твір в 10 книгах.

3. В старечому періоді Платон змінив стиль і теми своїх творів. Звертав він більше уваги на зв'язки між світом ідей і речами та злагіднював їх протилежності. Він бачив, що в матеріальних речах є духові елементи. Свою теорію про ідеї застосував до філософії природи й держави.

Цей період називають діалектичним, бо тоді Платон розвинув свою діалектичну методику.

Форма творів того періоду менше артистична, а більше абстрактна, з штучними, тяжкими висловами.

До цих творів належать головні: Парменід (про діалектичну методику та про єдність ідей), Софіст (про поняття буття), Політик (про управу держави), Тімея (про постання світу), Філеб (про добро), Закони (всього) в 12 книгах (про законодавство, реальну державу)¹⁹.

Під зовнішнім поглядом твори Платона відзначаються красою викладу й надзвичайною чистотою мови, так що вони стали зразком найчистішого аттицизму. Їх стиль, повний мелодійності, ритму, поваги, спільний прозі й поезії.

Форма платонських творів, крім Апології, діалогічна.

Діалоги не є укладені в систематичному порядку; кожний діалог творить для себе окрему цілість. Їх ситуація звичайно така, що випадково сходиться кілька осіб, між якими виступають сучасні представники науки, політики, фахівці.

Між ними зав'язується принагідна розмова про щоденні речі або випадки. Опісля розмова помалу переходить на тему, що

¹⁹ Деякі історики філософії групують твори Платона трохи йнакше: до I-ого періоду зачисляють: Апологію Сократа, Менона, Евтифрона, Критона, Протагора і Горгія; до II-го: Теетета, Софіста, Філеба, Парменіда, Кратіла і Політику; а до III-го: Бенкет, Федона, Тімея, Політею і Закони.

Твори Платона перекладено майже на всі європейські мови в багатьох виданнях. Між іншими відзначаються переклади цих авторів: *M. Wohlrab, Plato: Dialogi, vol. 1-6. Lipsiae 1920-1923.* – *Nestle, Die Sokratiker in Auswahl. Jena 1922.* – Дуже добрі польські переклади філолога Вітвіцького: *W. Witwicki, Plato: Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Fajdros, Gorgiasz. Eutyfron, Obrona Sokrata, Kriton, Protagoras, Uczta. Lwów-Warszawa 1921-1924.* – Крім того: *St. Lisiecki, Rzeczpospolita, Kraków 1928.*

На українській мові винятки з творів Платона находимо у ст. укр. літературі. Іван Франко переклав Сімпозион. Львів 1912. Добрий є переклад Оборони Сократа.

Переклад всіх творів Платона на московську мову видано п. з.: «Платон», Собр. Соч. (збірні праці), 2 томи, під ред. С. Жебелева 1923.

її вибрав собі автор, і в тому напрямі розвивається діалог. Головною особою в усіх діалогах є Сократ: Найбільш піднеслі думки, до яких дійшов Платон, вкладає він завжди в уста свого вчителя. Розмови проведено живо, дотепно й з гумором. Діалоги названі здебільша іменем одного з учасників розмови.

Найважливіші проблеми, як напр., теорію ідей, обговорює Платон у різних діалогах лише принагідно, без наукового апарату, густо-часто в алегоричній формі з різними дигресіями й побічними епізодами.

Теорією ідей послуговується філософ в різних діалогах, щоб умотивувати свої погляди в різних ділянках науки, а саме в психології (Федон), в теорії пізнання (Теетет), в теорії держави (Політея). Саме навчання про ідеї найліпше з'ясовано в Політеї і Федоні; Парменід містить автокритику тієї теорії, а Федр зображує її в поетичній алегорії.

Платон був не тільки небуденним філософом, але й визначним письменником з поетичним хистом, незвичайно настроєвим, мистцем в характеристиці людей і ситуацій.

в) **Навчання Платона.** — Завдання платонської філософії — пізнати дійсне, правдиве, незмінне буття (ὄντως ὄν). Його мають тільки ідеї, а не змислові речі.

Ідея, як вислід сократівської індукції і основа дефініції, є осередньою точкою, коло якої групується вся філософія Платона. Вона творить органічну єдність, що в ній слідний зв'язок між теорією і практикою.

Хоч сам Платон не подає виразно поділу своєї філософії та не групує своїх поглядів систематично, то Арістарх і Арістотель, за думкою Платона, ділять її на діалектику, фізику й етику. Діалектика обмірковує ідею саму в собі; фізика застосовує її до природи, а етика до практичного життя. Відповідно до того поділу групуємо навчання Платона.

А. Діалектика Платона

Ця частина платонської філософії містить навчання Платона про ідеї, що є одночасно метафізикою, епістемологією (теорією пізнання), логікою, філософією поняття і навчанням про Бога.

а) **Теорія пізнання**²⁰. — Пізнаємо змислами й розумом. З мислами схоплюємо те, що в речах індивідуальне, змінливе, проминальне. Змислове пізнання доводить лише до здогаду — δόξα, що містить у собі два способи пізнання: віру — πίστις і пригад — εἰκασίς. Віра відноситься до змислових проявів речей (οὐράτα); тим способом пізнаємо дерева, скелі, звірята, людей тощо. Пригад відноситься до зображень змислових речей (εἰκόνας). Δόξα є непередуманим судом, в якому людина не здає собі справи з того, що твердить. Хто довіряє такому судові, вірить, але не бачить: οἰόμενος φρονῶν δὲ μή. Подібний він утому до ворожбитів, що об'являють правдиві речі, але « не знають нічого про те, що говорять ». Хоч корисний у практиці, то все ж здогад (δόξα) є хиткий, непевний. Його предметом є те, що постає й гине, що завжди стається, але ніколи не триває.

Але понад змисловим світом є надзмисловий світ; над тим, що проминає, є те, що триває. Понад сповидами є тривалі засади, вічні існування. Світ надзмисловий є єдиним предметом правдивого знання — науки (ἐπιστήμη), яке є певне й незмінне, конечно й загальне і міститься в поняттях розуму.

Ἐπιστήμη, подібно як δόξα, охоплює два роди пізнання: διάνοια і νόησις. Διάνοια — це діалектичне, дискурсивне думання, розумування, що його здійснюємо з допомогою логічних дій; а νόησις — це інтуїція, яка творить поняття через безпосередній контакт думки з предметом. В тих поняттях відкриваємо те, що в пізнанні є незмінне, безумовне. На них оснований наука, що є систематичним знанням того, що вічно існує (ἡ τοῦ αἰῆ ὄντος γνῶσις).

Насувається питання, яким способом доходимо до загальних понять і яким способом містять вони предметну правду. Це питання розв'язує платонська теорія про ідеї.

б) **Навчання про ідеї**. — Платонська теорія ідей в'яжеться з сократівською теорією про поняття, з гераклітівським навчанням про безумовну мінливість змислового світу, навчанням елеатів про абсолютне, незмінне буття і з пітагорейською думкою про двійність буття, а саме, що воно складається з одности й чисельности, з обмежености й необмежености.

²⁰ Теорію пізнання обговорює Платон передусім в Теететі, а крім того в Політеї, Меноні, Сімполіоні, Фредрі і Федоні.

1. Докази на існування ідей: а) З предметів понять. — Наші поняття пізнають те, що загальне, незмінне, вічне. А що те, що пізнаємо змісловим досвідом, є одиничне, змінливе й проминальне, отже, предметами наших понять не є самі досвідні речі, а щось, що існує поза ними, а те називає Платон «ідеями».

Щоб вияснити цей доказ, наводить Платон такий приклад: Предметом поняття «краси» не є самі гарні речі, бо в них нема повноти краси; вони є лише наче відбитками якоїсь краси самої в собі, яка є завжди одна й та сама, незмінна, вічна, не схоплена з безпосереднього досвіду. Гарні речі є предметами спостережень, а не понять; предметом понять є сама краса або «ідея краси»²¹.

б) З поняття чесноти. — Чеснота є знанням того, що добре (Сократ). А що змісловий світ не може нам дати того знання, отже, те знання мусить нам дати щось, що існує поза змісловим світом і відповідає нашому поняттю чесноти.

в) З генези пізнання. — До пізнання якогось конкретного предмету треба мати наперед загальне поняття, що є нормою для того ж пізнання. Значить, що предмети загальних понять попереджають всяке наше конкретне пізнання й існують поза конкретними предметами. Напр., щоб пізнати, що якесь наше діяння добре, мусимо порівняти його з поняттям добра взагалі, чи воно йому відповідає; або, щоб судити, чи якісь два предмети є собі рівні, мусимо наперед мати поняття рівності як такої; або, щоб судити, що щось є кулею, то не видаємо суду про те на підставі конкретної, одиничної кулі, яку бачимо, але на підставі вже пізнаної ідеї кулі; або, щоб судити, чи щось є причиною, наслідком, субстанцією, властивістю тощо, мусимо наперед мати загальні поняття про різні категорії буття. Отже, предметами всяких наших понять про естетичні, етичні, математичні, метафізичні і інші справи є ідеї краси, добра, рівності, фігури, категорій і т. ін.

А звідкіль беруться ідеї? Вони не можуть походити з зміслового, феноменального світу, бо поняття тих ідей маємо в собі раніше, як пізнаємо емпіричний світ, бо тільки завдяки тому, що маємо поняття тих ідей, оцінюємо те, що в конкретних випадках є добрим, гарним тощо. Отже, предметами наших понять є надзміслові ідеї, що існують в нуменальному світі.

²¹ Платон в Теететі пише так: «Речі можна бачити, але не можна про них думати, а про ідеї можна думати, але не можна їх бачити».

d) З маєвтичної методи Сократа. — До пізнання якоїсь правди доводимо когось тим, що з допомогою логічно пов'язаних питань видобуваємо з його підсвідомости поняття, які вже наперед містяться в ньому самому. Отже ті поняття не походять з зміслового світу, але з надзміслового, з якого промінюють безпосередньо в наші душі ідеальні форми буття.

e) З розв'язки питання про змінність і незмінність буття. — Платонська теорія ідей приймає два роди буття: змінне, дочасне й реальне, яке пізнаємо зміслами, і незмінне, вічне й ідеальне, яке пізнаємо розумом — словом речі й ідеї. Тим подвійним буттям погоджує Платон Геракліта з елементами щодо змінности й незмінности, одности й численности буття.

2. Природа ідей. — Платон не міг приписати ідеям фізичного буття, бо ідеї причасні багатьом речам (напр., одна ідея краси причасна безчисленным гарним речам), а це в сфері фізичного буття є неможливе, бо воно завжди є одиничне.

Не можуть теж ідеї мати тільки психічне буття, бо вони не є думками, поняттями, але предметами понять. Отже, не можемо розуміти ідеї ні на подобу речей, ні на подобу понять.

Платон помішав логічний лад з реальним і тому не зміг пояснити внутрішньої природи ідей, через що постала неясність і баламутність у його висловах.

Він висловлюється у своїх письмах про ідеї раз у логічному зміслі, зображуючи їх як взірці й міри для буття, діяння й пізнання, як одність у численности й різnorodности (ἐν περὶ τὰ πολλὰ — Політея, X), як загальність в одиничности, як підстава й тривалість в змінности; іншого разу у релігійному значенні, як духові, розумні, реальні субстанції (χωρίοτά), як надземні незбагненні (непонятні) божеські єства, що існують самі через себе й у собі в надземних оселях.

Бачимо, що Платон надав ідеям подвійне лице і згіпоставував логічне буття.

В останніх своїх діалогах (напр., в Політеї VII і Філебі) говорить Платон про «ідеальні числа» (Пітагор), які називає «ἀοὐμβλήτοι» — незбагненними й означає їх абстрактними висловами, а саме «одністю», «двійністю», «трійністю» і т. ін. Ця неясність у платонських висловах про природу ідей вплинула на різноманітне їх пояснення. Одні філософи приписують тим ідеям тільки логічне буття у наших умах, інші уважають їх як

закони або апіорні форми нашої ментальності на спосіб кантівських категорій (Наторп); ще інші вважають їх за ідеї у Божому умі (св. Августин, неоплатонці). Однак Платон відрізняє поняття від ідей, а ідеї вважає за предмети понять (Парменід 132 b.), і всюди там, де є численність, висловлена спільною назвою, приймає існування ідеї. « Маємо звичай встановлювати ідею, кожного разу відокремлену, для кожної з численностей, яким подаємо ту саму назву » (Політея X). Платон приймає стільки різних одност, скільки є різних численностей: « εἶδος τι ἐν ἑκάστῳ περι ἑκάστα τὰ πολλά » (там же). Ідея у ділянці пізнання спроваджує численність до одности, напр., юрбу людей, що живуть і вмирають, до однієї ідеї людини, як такої, що не вмирає. « Діалектик вмів як слід відрізнити одну ідею, « роздроблену серед юрби одиниць, з яких кожна існує відокремлено » (Софіст). « Властивістю людини є зрозуміти загальне поняття (τὸ καθ' εἶδος λεγόμενον), переходячи від різnorodности зміслових спостережень до того, що розуміємо під розумовою одністю » (Федр.). Та діалектична праця кінчається дефініцією, яка виявляє суть кожної речі: τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας.

Арістотель каже, що Платон для кожної класи буття приймає окрему ідею (Метаф. XII, 3), і тим відкидає абсолютну одноту Парменіда й абсолютну численність учнів Геракліта. Парменідівський погляд — це мовчанка і смерть; гералкітівський — це замішання й хаос. В обох випадках неможлива думка, дискусія.

3. Організація у світі ідей. — Відкривати відношення і зв'язки поміж ідеями — це головне завдання діалектики. Завдяки тісному зв'язку між поняттями й ідеями, можемо пізнати організацію ідей з допомогою дослідження організації понять.

Число ідей є величезне, бо величезне є число понять. Як наші поняття творять у душі логічну цілість і є взаємно собі підпорядковані й надпорядковані, нижчі з вищими, то така ерархічна залежність мусить існувати між самими ідеями. Бо як кожна ідея спроваджує до одности численність окремих речей (напр., до одности засади — численність консеквенцій, до одности роду — численність гатунків тощо), так самі ідеї є ще численністю, яку треба звести до вищої одности. Понад усіма ідеями підноситься ідея Добра²², засада засад, з якої всі єства черпають

²² Ідея Добра в значенні не моральним, а метафізичним.

своє існування і свою суть» (Політея). Вона є найвищою й остаточною метою світу; вона має найвищу мудрість і силу та все веде до добра. Платон називає її сонцем нуменального світу, найвищим принципом буття й знання (Політея, VI). «Як сонце — читаємо в «Політеї» — є причиною, що бачимо речі і що вони родяться й ростуть, так добро має таку силу й красу, що не тільки дає знання душі, але й дає правду й буття усьому, що є предметом знання».

«І як сонце саме в собі не є ні підметом, ні предметом бачення, а тільки стоїть понад ними, так і добро не є ні самим знанням, ні правдою, але стоїть понад ними, а вони знов не є властиво самим добром, а тільки беруть у ньому участь. Щойно Ідея Добра дає всьому вартість. Вона є першою засадою пізнання того, що є реальне й ідеальне. Вона підноється понад всі ті поділи».

Платон не з'ясував виразно, яке є відношення тієї Ідеї Добра до Бога і до інших ідей, а у своїх висловах приписує Ідеї Добра характер божеського ества.

4. Ідеї і речі. — Правдиве, дійсне, незмінне, конечне й вічне та повне буття мають тільки ідеї. Вони існують поза часом і простором.

Речі є змінні, дочасні, проминальні, контингентні, що існують в часі й просторі; вони не мають правдивого буття. Все, що є матеріальне, є в безустанному русі; немає в ньому нічого постійного, тривалого. Однак речі беруть якусь участь (μέθεξις) у бутті; тому мусить бути якийсь зв'язок між ідеями, що мають повноту буття, і речами, що беруть участь у тому бутті.

Платон не дав докладного вяснення, якою є та участь. Говорить він, що речі є наслідують ідей (ἀποίωσις, μίμνησις), а ідеї їх первовзорами (παραδείγματα); що речі є подібностями (ὁμοιώματα), образами (εἰδωλα), віддзеркаленням, тіннями ідей; що ідеї є доцільними причинами речей, які, порушені Ідеєю Добра, прямують до того, щоб досягти найдосконалішого стану свого буття.

Однак речі є дуже недосконалими відбитками своїх ідеальних прототипів, бо в матерії, що безустанно постає й зникає (πάντα ρεῖ), ідеї можуть відбитися тільки мутними слідами, темними образами. Матерія своєю несталістю і змінливістю обмежує силу ідей і є перешкодою для їх діяння. Словом, матеріальні речі ніяк повністю не можуть схопити своїх ідей.

З того виникає, що є тільки один рід правдивого буття у формі ідей, а речі є лише їх проявами.

В кожній речі є приявна ідея, яка надає їй щось з властивостей свого буття.

Отже, світ ідей є зразком для реального світу. Як людина виконує свої твори, маючи перед собою образ у поняттях, так Бог на взірць ідей збудував світ.

5. Пізнання ідей. — Насувається питання: Яким способом доходимо до пізнання ідей і як пояснити тісний зв'язок між змісловим пізнанням і поняттями?

Для вирішення цього питання Платон приймає орфійсько-пітагорейське вірування про преекзистенцію душі.

Душа перед своїм втіленням перебувала десь у засвітах, у світі ідей, де їх там оглядала. Опісля через сполуку з тілом забула те, що колись бачила. Одначе не вратила вона здібностей нагадувати собі ті ідеї, які колись оглядала. Той пригад будиться у нас завдяки тому, що емпіричний світ містить у собі якісь неясні, притьмарені образи тих ідей, що нагадують душі самі ідеї, первовзори, які колись вона бачила, і будяться у ній поняття, наче спогади призабутих ідей. Напр., коли людина бачить собаку, рожу, то зараз пригадує собі саму ідею собаки, рожі. Знання постає з пригадки (ἀνάμνησις) забутих ідей, і на тому пригаді вияснює він маєвтику [духову акушерію] Сократа²³.

В VII кн. «Політеї» Платон коротко зображує свою теорію пізнання у відомій алегорії печери: В'язні замкнені в печері, в якій одна стіна, що є напроти них, освітлена великим вогнем. За ними є отвір, перед яким пересуваються живі вства і предмети, а їх тіні відбиваються на освітленій стіні. Закуті в'язні можуть бачити тільки тіні, що пересуваються, відрізнати їх подібності, ствердити спосіб, яким вони наступають по собі. Припустім, що одного в'язня звільнили й що нагло випровадили його на світло. Буде він спершу приголомшений, осліплений. Буде жалувати за своєю темною печерою і буде переконаний, що правдиве знання — це знання тіней. Але коли промине перше приголомшення, дивитисьме на предмети при блідому світлі ночі або на їх образи, відбиті в воді. Поволі очі його при звичаються до світла, мотгимуть дивитись на самі предмети, а врешті підвестись до сонця, джерела всяких яснощів.

Закутим в'язнем є людина. Бачення тіней — це змісловє пізнання. Діалектика визволяє нас з печери. Предмети, відбиті

²³ Платон не знав абстракційного творення понять, яке згодом з'ясував Арістотель.

в воді, це роди й закони, розумові зв'язки і відношення, те, що на землі є тривале, що дає нам відблиск справжньої дійсности. Дійсні предмети — це ідеї. Сонце, джерело всякого світла — це Ідея Добра, що зосереджує і творить зміст всякої досконалости.

б. **Ерос.** — До кращого пізнання ідей веде нас «Ерос», що є у нашій душі. Він об'являється любов'ю та прямуванням до правди, добра і краси, філософічним гоном, тугою за ідеями, за безсмертністю, ентузіастичним прямуванням до чогось абсолютного й досконалого. Поняття пригадують нам красу ідей, на вид якої Ерос з допомогою математики, діалектики та інтуїції відриває нас від змислового світу оман і каже тужити за первісною батьківщиною.

Математичне знання стоїть по середині між змисловим і філософічним, що веде до пізнання самих підстав буття. Тому при вході до своєї викладової залі помістив Платон напис: «Μηδείς ἀγεωμέτρτος εἰσίτω» — значить: «Хто не знає геометрії, нехай сюди не входить».

Діалектика як метода²⁴ орудує чистим, безобразним, вищим думанням і шукає правди в аналізі й синтезі самих понять. Вона спирається не на досвіді, не на обсервації явищ, а на ясних, безсумнівних логічних принципах, що є водночас певними критеріями правди. Те, що з ними згідне, треба признати за правду, а що незгідне — за неправду. Ця діалектика довела до сформування засад дедукції і дала початок логіці, що її теоретиком був Платон.

Платонська діалектика орудувала самими поняттями і через те стала правдивою філософією, найвищою із всіх наук, наукою про ідеї.

Однак щодо питань про найглибші рації буття Платон усвідомив собі, що їх не можна схопити діалектикою. Тому прийняв ще вищий спосіб безпосереднього пізнання ідей інтуїцією, яка довела до витворення мітів і містицизму. Хто піднесеться на цей щабель пізнання, той вже у краю свого призначення. Вид Ідеї Добра запалить його любов'ю до неї і спонукає до посвяти всіх своїх сил на те, щоб стати в усьому подібним до неї.

²⁴ Словом «діалектика» користувався Платон у двоякому значенні, як наукою і як метою; як наука має вона за предмет ідеї самі в собі; як метода вчить з допомогою питань і відповідей правильно думати, щоб пізнати правдиве буття, тобто ідеї.

В одному з своїх листів Платон написав так:

«Про те, на чому мені найбільше залежить, нема й не буде ніякого мого письма, бо воно не таке раціональне, як математика і не можна схопити його в слова. А коли ти довго змагаєш пізнати ту річ, то нагло запалюється у душі щось, неначе якесь світло. Але хто не є внутрішньо зіспоєний і споріднений з тим, що моральне й гарне, той ніколи не пізнає правди про добро і зло».

У тих словах міститься домагання Платона, що до пізнання правди, тобто ідей, треба не тільки інтелектуальної, але й моральної підготовки, яка вимагає, щоб позбутися усякої змисловости, очистити серце від пристрастей і любов'ю об'єднатися з тим, що ідеальне, моральне й гарне.

γ) **Навчання про Бога: 1. Існування Бога** — Платон доказує: а) з руху; що існує перша порушальна причина, сама в собі непорушна [Πρῶτον κινουον ἀκίνητον – primum movens immobile] (Закони X).

б) На основі засади причиновости; що існує найвищий Інтелект, що управляє небом і землею (Філеб, 28 с). «Якщо є правдою, що рухи й обороти неба та всіх небесних тіл в основному подібні до руху інтелігенції, до її способів думання і міркувань, з усією очевидністю слід робити висновки, що душа, повна доброти, керує нашим всесвітом, і що то вона провадить його, як і вона його створила» (Закони, X).

с) Конттингентне буття домагається існування кінцевого буття (Федр, 245 с).

д) Існування Бога домагаються лад світу (Філеб, 26 а), моральний лад (Закони, X, 884 в), природний гін до щастя та загальне переконання людського роду (Закони, X, 887 с).

2. Прикмети Бога. — а) Богові приписує Платон повноту буття (ὄντως ὄν) і такі прикмети: духовість, незмінність, найвищу досконалість і доброту, вічність, найвищу мудрість, провидіння, справедливість і святість.

б) Конкретні поняття про Бога не є у Платона ясно кристалізовані.

В «Тімею» зображує Бога як особове єство, що послугується розумом і волею. Читаємо там: «Бог думав, Бог хотів, Бог розважав»²⁵. Хоч Бог Платона є Ідеєю, то все ж він таки

²⁵ Для пояснення таких висловів треба пам'ятати, що Платон часто говорить про Бога чи богів в розумінні популярної релігії, а не своєї філософії.

є Богом дійсним і живим. « Як жеж! Чи ж так легко можна, нас переконати, що в дійсності рух, життя, душа, думка не відповідають абсолютному Буттю, що Буття не живе, ані не думає, що триває нерухомо, незмінно, не беручи участі в достойній і святій Інтелігенції? ».

Бога називає він « Деміюргом », будівничим світу, а не творцем, бо побіч Деміюрга є ще матерія, що має теж самостійне, незалежне від Бога буття.

с) Божеську природу приписує також душі світу, хоч читаємо в Тімею, що душа світу створена.

д) Філософи ведуть суперечку, як Платон розумів відношення Ідеї Добра до Бога.

Одні (Тренделенбург) підчиняють її Богові, інші (Оргес) навпаки; ще інші (Целлер) утотожнюють їх; деякі (Германн) вважають їх паралельними, як незалежні ества; а врешті де Вулф поясняє, що, на думку Платона, Ідея Добра є доцільною причиною, а Бог найвищою діючою причиною, яка Ідеєю Добра управляє світом²⁶.

Не можна заперечити, що Платон чимало властивостей приписує Ідеї Добра, які належать виключно до Бога, найвишого Ества, хоч ніде нема в його письмах виразного утотоження тих двох понять. Одначе немає сумніву, що платонська Ідея Добра тісно в'яжеться з поняттям ідіяльністю Бога.

З того бачимо, що хоч як палко бажав Платон піднестися до ясного пізнання Бога, то все ж таки ті його змагання не увінчались успіхом. Не находимо в його філософічному понятті Бога ні правдивої, повної особистости ні творчої всемогутности, ні сильно підкресленої трансцендентности.

Б. Фізика Платона.

Фізика є наукою про те, як ідеї проявляються у світі. Конкретний світ, що існує поза світом ідей, не вічний; він постав.

Про нього годі мати правдиве знання, бо не можемо сказати, чим він є, бо безупинно змінюється, переходить у крайні

²⁶ Про різні пояснення відношення ідеї Добра до Бога широко говорить Nontheim, Institutiones theodiceae, Friburgi 1893, розділ III, арт. 7, 85 стор. наст.

протилежності. Тому Платон менше ним займався і космологічним дослідом присвятив тільки лише один діалог під назвою «Тімей», в якому проявив мало самостійности, а послуговується пітагореїзмом та мітичними поглядами у релігійній формі опису створення світу.

Найважливішими питаннями, над якими призадумується Платон, є доцільність світу й чотири найважливіші його причини, а саме Деміюрг, ідеї, матерія й душа світу. А що крім макрокосмосу відзначається на землі мікркосмос — людина, що складається з душі й тіла, тому й вона стала предметом фізики Платона.

1. Доцільність світу. — Платон відкинув демокритівське механістичне розуміння природи. Світ — природа — це не якийсь твір, збудований механічно якимсь випадком або сліпою konieczністю, але як органічна цілість, що складена доцільно й розумно. Природа, хоч матеріальна, просякнута ідеальними, духовими співчинниками. У кожній матеріальній речі є щось ідеальне, схоплене з світу ідей і відбите в матерії.

Цілий космос збудований з чотирьох первнів а саме з землі, води, вогню й повітря, а ті первні в останніх своїх дробах є геометричними фігурами, доцільно окресленими (Пітагорейці). У тому погляді утвердили його астрономічні відкриття пітагорейських учених, які намагалися доказати, що гармонія є засадою будови світу. Небесні тіла кружать по постійних геометрично правильних шляхах.

2. Деміюрг і ідеї. — Доцільний устрій світу вимагає розумної діючої й доцільної причини.

Діючою причиною є божеський Будівничий світу, що його Платон назвав «Деміюргом»²⁷.

Він збудував можливо якнайкращий світ на зразок ідей, спонуканий своєю безінтересовною й незалежною добротою. Ідея найвищого добра є доцільною причиною світу.

Чому Бог збудував світ? «Був добрий, а той, хто є добрий, не скупий на ніяке добро. Отже, Бог створив світ таким добрим, як тільки було можливим і тому вчинив його подібним до себе» (Тімей). Платон розвиває виразно теорію оптимізму й вірить у Боже Провидіння. Абсолютне зло не існує. «Світ є найкращий з можливих світів і вистачить умістити на

²⁷ Слово «Деміюрг» походить від грецького δέω — будую; τὸ ἔργον — чинність, діло.

своєму місці цілості те, що видається неправильним, щоб зрозуміти рацію його буття. Той, Хто дбає про всі речі, розмістив їх для добра і збереження цілості. Кожна частинка тільки зазнає того і чинить те, що їй слід, щоб зазнавала і чинила... Ти сам, немічний смертельнику, хоч малим ти є, входиш як один із чинників до загального порядку й завжди стоїш до нього у відповідному відношенні... Якщо ти виявляєш негодування, то тому, що не знаєш, яким способом якраз твоє добро відноситься до тебе самого і до цілості за законами всесвітнього існування» (там же).

Тому світ є неначе живим, удуховленим і розумним організмом з найдосконалішою кулистою формою й найдосконалішим кулистим рухом, що містить у собі всі форми й рухи (Пітагорейці).

Світ, як такий, не вічний; він постав у час, коли Деміюрг оформив матерію. З постановням світу постав і час, що є копією вічності, і тому світ не буде мати кінця.

Для виміру часу постали планети, які через свій уклад на зразок музикальної октави, своїм круженням у пропорційних відступах видають гармонійну музику, якої не чуємо (Пітагорейці).

Від Деміюрга походить душа світу й найвищі світляні астральні ества, то є боги й демони, від яких походять душі нижчих живих еств.

Взагалі у світі проявляється ціла система ідей, що є первообразом для цілого емпіричного світу.

3. **Матерія.** — Побіч Деміюрга й ідей, третьою причиною світу є матерія, що її Платон називає «хώρα»²⁸. (receptaculum) – порожній простір, у якому все стає матеріяльним.

Платонська теорія матерії дуже неясна. Тут став Платон перед великими труднощами. Бо якщо існують на правду тільки ідеї, якщо поза ними є лише небуття, то яким же способом є можливий наш світ змислових позорів? На це відповідає Платон якраз своєю неясною теорією матерії. У «Тімею», як видається, приймає мабуть дуалізм. Матерія є вічна. Є місцем, простором, тим, що приймає усякі форми. Бог є деміюргом, артистом, що її порушує й оформлює. Але той дуалізм супе-

²⁸ Арістотель на означення матерії користується словом « ύλη ».

речний духові його діалектики і не може бути останньою думкою Платона.

У «Софісті» — матерія, засада обмеження, не є вже чимсь дійсним, що має незалежне існування. Є вона не буттям, тим, що не існує, τὸ μὴ ὄν. Треба признати, що є досить важко зрозуміти існування небуття і спосіб, яким обмежує буття. Чи не слід припускати, що для Платона наш світ є властиво світом ідей, які перемішуються (μίξις εἶδων), і творять різні сполуки, окреслені якимись кінчними законами? Тоді матерія була б логічною кінчністю, що окреслює число можливих комбінацій.

Якнебудь розуміли б ми матерію, то вона, на думку Платона, з своєї природи суперечить творчому й порядкуючому Божому діянню, і тому вона є причиною всякого неладу і зла у світі.

Наскільки світ залежить від Бога, є добрий, наскільки від матерії, є злий. Тому у світі помішане добро із злом, тривале буття з безустанною зміною, недосконалість з досконалістю, доцільність із сліпою кінчністю. Ось чому світ через матерію не є повністю доцільний і не у всьому згідний з розумом. Ця концепція матерії була зовсім нова, незнана попереднім грецьким філософам, що розуміли матерію як конкретні й оформлені складники конкретних матеріальних тіл.

Концепцію платонської матерії перейняв згодом Арістотель, що у більш розвиненій формі «першої матерії» передав її філософії на довгі століття.

4. Душа світу. — Під душею розуміє Платон усяке джерело самометного, самочинного руху. Душу мають не тільки органічні істоти, але й планети й цілий космос як цілість.

Планети кружать у порожньому просторі (Пітагорейці), тому їх рух виникає з їх нутра, а не з якоїсь зовнішньої причини; отже, в них є джерело руху, є душа.

Подібно діється у космосі. Цілий всесвіт відбуває правильний рух, творить одну систематичну цілість, гармонізує форми окремих речей. Отже, й у всесвіті є якесь одно загальне і спільне джерело руху, життя й гармонії світу, тобто душа світу. Вона є чимсь посереднім між незмінним світом ідей і змінним світом тіл. Її створив Деміюрг, а саме сполучив ідею з матерією, і вона бере участь у природі обох чинників.

Давніші філософи природи приймали матерію як щось первинне та з неї щойно виводили психічний чинник. У Платона

є навпаки, бо матерія не порушається сама з себе, отже, вимагає рушійної внутрішньої причини, що порушається сама з себе, і вділяє свого руху речам. Тому кожна річ, що порушається сама з себе, мусить мати крім ідеї й матерії ще посередній чинник — душу. І як усі небесні тіла й усі живі ества мають свої душі, так всесвіт, як цілість, має теж свою душу. Світ, оформлений тією духовою і безсмертною душею, буде вічно тривати.

У тому значенні душа світу є основним чинником платонської філософії природи.

Ця концепція світу була зовсім протилежна атомістичній теорії, що розбивала світ на безконечне число мертвих і незалежних від себе частинок.

Роздумування над природою довели Платона до поширення свого ідеалізму й спірітуалізму на матеріяльний світ; він приймає, що відбитки ідей і душа світу є дійсними й найважливішими складниками всієї матеріяльної природи.

5. **Людина.** — Людина є мікрокосмосом, бо склавдається, як макрокосмос, з тіла, що є частиною тіла світу, і душі, що є частиною душі світу.

Крайній дуалізм ідей і речей, на який поділив Платон світ у своєму навчанні про ідеї, проявляється у цілій його системі, а передусім у його навчанні про людину.

а) **Поняття душі.** — Платон старається поглибити навчання Сократа про душу. На психологічні його погляди мала вплив не тільки теорія ідей, але також віра в передіснування, преекзистенцію душ, поширювана містеріями.

Перед ним грецькі філософи уважали душу за якийсь рід нижньої матерії; орфіки уважали її за надземного демона; Платон змодифікував ті концепції, достосував їх до своєї центральної теорії про ідеї та створив оригінальну їх синтезу.

Платон приймає у людини, крім тіла, існування душі, бо тіло, як матеріяльне ество, не може рухатися само з себе, а мусить мати в собі нематеріяльну причину своїх рухів, без яких немає життя. Отже, людська душа є основним чинником життя й джерелом руху всякої людської чинности.

А що ті чинності є двоякого роду, а саме змислові й розумові, а із змислових одні є імпульсивні або гнівні, а інші пристрастні, Платон приймає три душі у людини,

а радніше три частини душі: розумну (τὸ λογιστικόν), імпульсивну-гнівну (τὸ θυμοειδές) і пристрасну (τὸ ἐπιθυμητικόν).

Властивою людською душею є розумна душа, що має свій осідок у голові. Вона походить від Бога за посередництвом душі світу.

Імпульсивна душа, що перебуває у грудях, є джерелом імпульсивних зворушень, шляхетних поривів.

Пристрасна душа, що міститься у животі, є джерелом змислової жаги й пристрастей.

Розумна душа безсмертна й незалежна від тіла, а імпульсивна й пристрасна зв'язані з тілом і є смертні, бо їх функції є змислової природи. Змислові душі створені нижчими богами.

Між тими душами існує боротьба; призначення розумної душі – домінувати над змисловими душами.

Відношення тих душ між собою зобразив Платон у виді перегонного воза, до якого запряжено два рвучкі коні, що ними поганяє візник. У «Федоні» написав він так: «Шляхетний білий коник (імпульсивна душа) слухає візника (розумної душі) і допомагає йому вгамовувати бунтівничого, зухвалого, чорного коника (пристрасну душу).

Розумна й імпульсивна душа творять наче два бігуни, між якими імпульсивна душа займає посереднє становище. Платон порівнює її до лева, а пристрасну до багатоголової гідри. Імпульсивна душа стоїть по боці розуму.

Коли Платон говорить про людську душу, то розуміє розумну душу, що пізнає ідеї, творить поняття, є самостійною, комплетною, незалежною від тіла субстанцією, що перебуває в тілі, як візник на возі або як моряк на кораблі, і є нематеріальним рушійним чинником тіла.

б) Відношення душі до тіла. — Людина є одним суцільним єстом не завдяки тілові, а душі. Вона досконаліша від тіла, бо нескладена, подібна до Бога й ідей, є джерелом правди, добра і краси та всього, що цінне в людині. Тому тіло не є рівнорядним з нею складником людини; воно підлягає душі, яка властиво творить людську природу. Людина — це душа, що володіє тілом і послуговується ним у своїх учинках. Тіло впливає на неї своїми враженнями, гонами, пристастями й намагається потягнути її до низького змислового життя та занечистити її божеський характер. Тому сполука душі з тілом є для неї некорисна, є карою за гріх. Сама душа, якщо б була вільна від

тіла, була б ліпша й шасливіша. Такою вона була в первинному житті перед своєю сполукою з тілом.

Платон приймає передіснування людських душ з орфійських і пітагорейських вірувань, що відповідали його теорії про ідеї та пізнання.

Через те спірітуалізм Платона має особливіше релігійне забарвлення.

Преекзистенцію душ зображує він мітологічно. Як боги кружать довкола небесних країн, так людська душа, створена душею світу, маючи божеські крила, в первинному своєму житті об'їжджала з ними ті місця на возі, запряженому у два коники, і там оглядала світ ідей, те, що є саме в собі добре й правдиве. Але один з коників був упертий, бунтівничий і деякі душі не змогли його присмирити; отже, постало змішання у їх рядах, настала метушня, серед якої душі з пошкодженими крилами спалили на землю і втілювалися у людські тіла, та відповідно до того, чи в своєму небесному житті більш чи менш оглядали досконалість буття в ідеях, ставали душами філософів, королів, софістів і тиранів²⁹. Тіло для душі стало в'язницею, могилою. Із смертю тіла починається щойно правдиве життя душі, за яким тужить вона тут, на світі, як за своєю батьківщиною.

с) Безсмертність душі була для Платона такою важливою, що для неї присвятив один свій твір, саме «Файдон» (Федон), а в інших часто про неї згадує, та на її обґрунтування зібрав різні докази. Ось вони:

1) Душа є джерелом життя, а життя виключає смерть. Мертва душа була б суперечністю.

2) Душа має вроджене знання; отже мусіла існувати перед народженням людини; тому із смертю тіла вона вертається знову до свого попереднього стану.

3) Душа бореться безупинно з тілом; вона здатна володіти над ним та змагає до того, щоб увільнитися з кайдан жаги та пристрасти й тоді почувається щасливою; отже, вона не залежить від тіла.

Скаже хтось, що душа є лише гармонією тіла. Але як може гармонія боротися з інструментом, який її творить?

4) Душа є духом, бо є джерелом руху, пізнає духовий світ ідей і тому є споріднена з ідеями. Якщо тіло, тому що є матеріальне, відходить до матеріального світу, то дух мусить відійти до світу духів.

²⁹ Порівняй: Pawlicki, *Hist. fil. greckiej*. Том II, 287-288 стор.

5) Душа не може згинутися; гине тільки те, що матеріальне, бо воно складене. А що душа не є складена, але одноціла, проста й чиста як ідеї, то вона є безсмертна.

6) Протилежні собі речі переходять одна в одну; отже, життя у смерть, а смерть у життя.

7) Кожна річ гине від свого зла, що суперечить її природі. Злом душі є моральна злоба (несправедливість, нездержливість і т. і). Але досвід учить, що ті моральні лиха не усмертнюють душі. Отже, ніщо не може довести душі до смерті.

8) Душа є одним з кращих творів Божої доброти; тому це супротивилось би тій доброті, якщо б такий твір перестав існувати.

9) Душу найбільше вдоволяє й ошчасливорює те, що є божеське, безсмертне й надзміслове. Отже, вона має божеську, безсмертну природу.

10) Необхідним постулятом морального життя є повна санкція, саме, щоб за добре була повна нагорода, а за зле кара; але її тут немає; отже, мусить бути в другому світі; а це неможливе без безсмертності душі. «Такою є справедливість мешканців Олімпу... Ані ти, ані ніхто інший не може чванитися, що висмикнувся з-під того порядку, який встановлений на те, щоб його зберігали більш безумовно, як котрийнебудь інший. Ніколи з його не висмикнешся, ані коли будеш досить малим, щоб проникнути до безмежних глибин землі, ані коли будеш досить великим, щоб піднятися аж до неба» (Закони).

d) Метемпсихоза³⁰ і есхатологія³¹. — Людська душа, замкнена в тілі, безупинно відчуває свою неволю і прямує до волі. За найпевніший за сіб, щоб частково визволитися від тіла тут на землі, уважав Платон пізнання правди з допомогою філософії, бо тоді душа почувається сама собою, незалежною від тіла й живе своїм власним життям.

Повне й тривале визволення наступить тоді, коли настане після десятитисячного періоду при кінці віків нова світова епоха т. зв. повороту первинного досконалого ладу в царстві ідей, що її греки називали «ἀποκτάστασις» (Пітагорейці). Після смерті людини душа втілюється знову в такі тіла, що

³⁰ Метемпсихоза — грецьке слово, означає переселення душ, чергове перебування душі в різних людських і тваринних тілах.

³¹ Есхатологія (ἐσχάτηα — кінець) — це наука про останні речі людського життя (напр., у християн: смерть, суд, небо й пекло).

найбільше відповідають її моральним прикметам. Добрі душі після дочасного спокою входять у чоловічі тіла, менше добрі в жіночі, злі в звіринні, і то такі, що найбільше відповідають злочинам і пристрастям, яким підлягала людина.

Есхатологічні погляди Платон взяв з мітології з описами посмертного суду, заміни тіл, топографії місць, де душі перебувають по смерті тощо.

В. Етика Платона.

Платон підготовляв свою етику в боротьбі з софістами, започаткованій Сократом, низкою полемік, що мали очисти́ти (κάθαρσις) ум з розповсюджених блудів. Учні софістів (як Тразимах і Каллікл) твердили, що немає природніх законів, що є тільки конвенціональні суспільні форми, що проворна й сильна людина визволяється з усіх пересудів і відається свobodно всім своїм пристрастям. Платон всупереч їм усім доказував, що існує моральний закон, який не залежить від забаганок людей або законодавця, і який наш розум відкриває, вглиблюючись у самого себе.

Платонська етика застосовує теорію ідей до практичного життя людини, як індивідуального, так суспільного.

Індивідуальна етика

Індивідуальна етика вчить про мету життя, або про щастя і засоби до його досягнення, або про чесноти.

1. Мета життя-щастя. — Кожне буття є відбиткою ідей взагалі, а передусім найвищої Ідеї Добра. Людська душа, що творить людську природу, є теж відзеркаленням, образом Ідеї Добра. Отже, остаточна об'єктивна мета життя людини уподібнити себе якнайбільше до тієї Ідеї, до Бога. На тому уподібнюванні себе до Бога спирається моральна доброта людини (Теетет, Федон).

Людина тим самим, що уподібнює себе до Бога, досягає щастя, що є формальною (суб'єктивною) метою життя. Його суть в гармонії душі, з якої виникає невимовний спокій, чисті радощі і повне вдовілля (Філеб). Осягаємо гармонію душі упорядкуванням усіх своїх сил на зразок світу ідей і спрямуванням їх чинностей до найвищої Ідеї Добра, Правди й Краси.

2. **Чеснота та її поділ.** — Спершу Платон був прихильником морального інтелектуалізму Сократа й чесноту вважав тільки знанням того, що добре. Одначе згодом переконався, що чеснота не залежить виключно від самого розуму.

Так само відрізнявав він чесноту від привички. Хоч навичка впроваджує нас теж у посідання чесноти, одначе такою чеснотою, що спирається тільки на звичці, погорджує Платон, бо вона непевна і личить бджолі або мурашці, але не людині.

Характеристичну прикмету чесноти бачив він у справному прямуванні до того, щоб уподібнити себе до ідей взагалі, а особливо до ідеї Добра. Те прямування до тієї мети життя має обхопити цілу душу з усіма її частинами й витворити між ними таку гармонію, щоб нижчі частини були підпорядковані вищим. А що людська душа складається з трьох частин, тому кожна частина мусить мати свою чесноту, а крім того мусить бути ще одна така чеснота, що сполучує всі три душі між собою і їх порядкує. Так постала клясична теорія головних чотирьох чеснот, а саме: мудрости (σοφία), відваги (ἀνδρεία), поміркованости (σωφροσύνη) і справедливости (δικαιοσύνη).

а) **Мудрість** — це чеснота розумної душі; вона є знанням того, що є справжнім добром. Ця чеснота найвища; вона проводить усім іншим чеснотам, бо, щоб прямувати до добра, треба його знати. Хто знає, що добре, не може свідомо чинити зло (Сократ)³². Цю чесноту набуваємо завдяки Еросові, а інші можна набути вправою і привичкою. Правда, Ерос не може довести нас до набуття повної мудрости ні з допомогою математики, ні філософії, доки душа сполучена з тілом, бо взагалі тіло є перешкодою в здобуванні мудрости. Тому мудрець мусить безупинно намагатися визволити себе від тілесности, дбати головно про душу, а про тіло настільки, наскільки вимагають цього конечно життєві потреби. Словом, дочасне життя людини має бути наче безустанним умиранням.

б) **Відвага** є чеснотою імпульсивної частини душі; вона проявляється у прямуванні до пізнаного добра без уваги на перешкоди й небезпеки й перемагає невиправданий страх, біль і труд.

³² Платон приймає погляд Сократа, **що видається суперечним вільній волі**, яку деінде рішуче приймає.

с) Поміркування (здержливість) є чеснотою пристрасної частини душі; вона тримає на прив'язі пристрасті і взагалі жадібні гони згідно з мірою, приписаною розумом.

д) Справедливість управління відношення між усіма частинами душі, щоб кожна з них сповняла правильно свої функції (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) у межах цілості й утримувала тим способом рівновагу, гармонію, здоров'я душі. Краще самому зазнати несправедливості, як її самому вчинити. Найбільш жалюгідною людиною є тиран, що безкарно користується плодами своїх злочинів.

Вершком справедливості є побожність (δσιότης), що правильно наше відношення до Бога.

3. Чеснота і розкіш. — Платон пояснює відношення чесноти до розкоші аналогією відношення ідеї до матерії. Як матерія через те, що бере участь в ідеї, приймає якусь форму буття і входить в круг загального ладу, так подібно розкіш завдяки чесноті приймає моральний характер і гармонійно зв'язується з моральним життям.

Крім того, розкіш подібна до самої матерії з уваги на її мінливість і непостійність, і як матерія черпає свою рачію буття з ідеї, так розкіш рачію свого буття черпає з чесноти.

Розкіш, сама в собі, немає ні опори, ні міри, і тому не може завести в житті людини ладу й гармонії; вона не має безумовної вартості і легко вироджується у біль.

На підставі того погляду Платон засуджує цинізм, що відкидає всяку розкіш, і гедонізм, що тільки в розкоші добачує правдиве добро людини.

Розкіш під моральним поглядом цінна тільки в сполучі з чеснотою (Горгій, Філеб). Одначе чеснота не є добром з уваги на розкіш або нагороду, але з уваги на те, що гармонізує внутрішній стан душі, творить її здоровою й гарною та доводить до уподібнення її до Бога, як безумовного Добра; словом, є засобом, щоб досягти мети людського життя.

4. Цінність чесноти. — Найціннішим добром людини є чеснота, що дає здоров'я, красу, силу душі й тіла та невимовні радощі й щастя. Проступок робить душу слабою, нечистою, поганою.

Чеснота уподібнює людину до ідей і до самого Бога, та робить її приятелем богів, що її люблять і наділюють добродійствами. Якщо люди терплять, то тільки за свої гріхи, сучасні або минулі. Чесні люди черпають від Бога світло для своїх душ.

На думку Платона, Бог прищепив моральні поняття у душу так, що вклав у неї етичні засади законности й почуття сорому. Тому нема на світі людини, що була б позбавлена тих понять і соромливости.

Для характеристики, як Платон цинив чесноту, нехай послужить уривок його промови, поміщеної в «Апології», і вкладеної в уста Сократа: «Доки стане мені сил, не заперестану філософувати і вказувати вам дороги. Кого тільки зустріню, як це є у моєму звичаю, скажу: Ти, чесний муже, громадянине Атен, такого великого міста й славетного з мудрости й сили, не соромишся дбати про гроші, щоб їх мати якнайбільше, а про славу, честь, розум, правду, про душу, щоб була якнайкраща, не дбаєш».

А у «Федрі» читаємо таку молитву: «Господи, друже наш, і ви всі боги, що тут проживаєте, вчиніть, щоб я став гарним внутрішньо, щоб те все, що маю назовні, було згідне з тим, що маю внутрі, щоб я завжди вірив, що багата є тільки мудра людина».

Не заперечує Платон, що іноді нечесним краще поводитися як чесним, що найсправедливіша людина мусить переносити найрізномодніші удари та очікувати навіть смерти на хресті, але він ту розбіжність уважає часовою, бо відбудеться останній суд (єгиптяни) і буде вимірена повна справедливість.

Душі непоправних грішників, яких не могла направити метемпсихоза, будуть засуджені на вічне нещастя, а чесні й милі богам будуть на віки учасниками божеської щасливости.

5. Навчання про любов і приязнь. — Навчання про любов присвятив він свій твір під заг. «Сімпозион» (Бенкет). Подібно, як є два роди пізнання, δόξα і ἐπιστήμη (здогад і знання), так в основному є два ступені любови: один відповідає змісловому світові, другий — світові надзмісловому. Один — це Венус земна, простолюдна, другий — це Венус небесна, Венус-Уранія. Їх завершенням є немов третій ступінь — найвища любов.

Предметом нижчої, зміслові любови є реальні добра, що їх спочатку Платон легковажив і відкидав, як негідні людини, але згодом признав їх як необхідний шабель, щоб досягти ідеальних дібр. Бо існує прогресивна діалектика любови, подібно, як є така ж діалектика думки. Так, напр., спочатку любимо гарні форми, гарні звуки, гарні краски, словом, фізичну красу, передовсім красу людського тіла. Ця краса викликає захоплення залоблених. Якщо б вони не побоювались, що їх уважатимуть

божевільними, складали б жертву предметові своєї любови, як образів бога, як самому богові (Федр.).

Змислова краса зроджує опісля у душі свідомість, що краса душі вища від краси тіла, і предметом любови стають гарні думки, гарні задуми, гарні почування, гарні відомості, словом — духовна краса, що є предметом вищого ступеня любови.

Врешті наступає зрозуміння, що різні предмети є тому гарні, що беруть участь у красі, яка є спільна всім гарним речам, і зроджується спогад і любов Ідеї самої краси, абсолютної, божеської, в яку вдивлялись ми, живучи в гурті богів.

Почування й думка підносяться із ступеня на ступінь, доки не досягнуть Абсолюту, і не спочинуть врешті в любові до найвищої Краси, що є разом найвищою Правдою і Добром, Ідеєю Бога. Це є найвищий ступінь любови, до якої прямує серце кожної людини.

«О мій дорогий Сократе, єдине, що може цьому життю надати ціну, це вид вічної Краси... Питаю, яка була б доля смертного, якому дана була б змога подивляти красу без домішки, в її чистоті й простоті, не одіту в тіло й людські краски та всі нестійні прикраси, призначені на те, щоб згинуті! Яке було б його щастя, якщо б йому було даним оглядати обличчям в обличчя, під однією постаттю, божу Красу!» (Бенкет).

Платон відмітив, що менше благородний вдоволяється з мисловою любовю, а чесний на вид змислової краси підносить свою душу до ідеальної, а врешті до божеської Краси, що є тільки іншим виглядом найвищого Добра (калокаґадія). Ця найвища любов є джерелом найбільшого щастя.

Платонська любов спрямовує душу до осягнення і вічного посідання найвищої Ідеї Добра.

Про приятельство, дружбу, пише Платон у «Федрі». Він думає, що правдива приятельство можлива тільки між людьми, у яких взяли верх кращі струни душі, що ведуть до гармонії життя й філософії. Такі лише зможуть вести своє життя в єдності й щастю... А коли помруть, їх крила понесуть їх високо...; вони здобудуть лаври перемоги.

б) Навчання про кару. — Хто не підпорядковує змисловості духові, вводить у душу нелади, дисгармонію, віддаляє душу від найвищої Ідеї Добра, Правди й Краси, а через те позбавляє себе щасливості.

Єдиним ліком у такому випадку є кара, покута. Вона не є злом, навпаки, найбільшим лихом було б не зазнати кари за провину. Кожна провина домагається кари, щоб вирівняти несправедливість і повернути людині знову добро й гармонію. Хворий не відмовляється прийняти спасенного болю. Біжить йому назустріч, домагається прикладення заліза й вогню. Найстрашнішим злом є несправедливість і тільки кара може з нього вилікувати душу. То ж не слід приховувати злочини. Треба віддати себе судді так, як ідеться до лікаря. Покута є найбільшим добром після невинності.

Ось слова Платона в «Горгію»: «Кара робить людину мудрою і веде її на шлях чесноти. Як хто заподіє несправедливість, хай піде до судді, що неначе лікар припише кару, щоб недуга несправедливості, зупиняючись у душі, не прищепила в ній зіпсуття, яке може стати невилікувальним.

На думку Платона, людині не слід жахатися кари, але її бажати. Приязнь вимагає, щоб привести злочинця перед суд, де він відпокутував би карою свою хибу.

Суспільна етика (політика)

У суспільній етиці Платон обговорює найвищу форму людської спільноти, що називається поліс — держава. Він з'ясовує свої погляди на генезу держави, на її завдання та її устрій.

1. **Генеза держави.** — За причину постання держави подає те, що одиниця з природи призначена до громадського життя, бо не може своїми індивідуальними силами заспокоїти всі свої потреби до існування й удосконалення. Подібно, як у всесвіті численність прямує до одності, так людина з своєї природи прямує до об'єднання у державі.

2. **Завдання держави.** — Платон тісно в'яже свої політичні погляди з етикою. На його думку, завданням держави не є лише доставляти громадянам засоби для матеріального добробуту й розкошей; вона насамперед має служити моральній, ідеальній меті.

В державі одиниці мають більшу змогу розвинути свою індивідуальність і чесноту та уподібнити себе до світу ідей, передусім до Ідеї Добра, і жити в спокою і щастю. Ідея Добра має проявлятися у державному устрою.

Платон подає дві концепції державного устрою, а саме «ідеальної» і «реальної — законодавчої» держави.

Першу державну форму обговорює він у «Політеї» (Πολιτεία), а другу в «Законах» (Νόμοι).

3. **Ідеальна держава.** — Державу, улаштовану згідно з ідеєю добра і справедливості, називає Платон «ідеальною». Вона має брати приклад божеської управи світу, відзначатися загальністю й постійністю, відповідати організації людської душі і пристосувати до тієї організації державне виховання.

а) Прикметами ідеальної держави є загальність і постійність. — Загальність вимагає, щоб держава керувалася загальним добром, а не індивідуальними аспіраціями поодиноких громадян. Є обов'язком як громадян, так і влади дбати про добро загалу і йому підпорядкувати своє індивідуальне добро. Держава має бути збудована як організм, у якому функція кожного органу була б скоординована з добром цілого організму. Складові частини держави мусять залежати від цілості, а не навпаки.

Постійність це друга головна прикмета ідеальної держави. Її суть у тому, щоб громадяни постійно й однодушно прямували до досягнення мети держави. Тому вони повинні керуватися розумом, а не почуваннями. З того приводу Платон виключає з своєї ідеальної держави поетів, якими ворущать часто змінливі почування, і вони легко можуть у тому дусі впливати на інших. Філософ був такий суворий, що радить усувати з держави всяку епічну й драматичну поезію, навіть самого Гомера й Гезіода, бо вона дразнить і баламутить уми, поширює хибні зображення про богів і заколює спокійне співжиття громадян.

б) **Організація ідеальної держави.** — За зразок ідеального устрою держави бере Платон людину, бо держава є неначе більшою і завершеною людиною (*civitas est quasi maior et perfectus homo*).

Платонська психологія й етика держави не різняться у своїй суті від психології й етики одиниці.

Людину творить душа, а що людська душа складається з трьох частин, ерархічно собі підпорядкованих, так і громадяни в ідеальній державі мають бути поділені на три суспільні стани (кляси), підпорядковані одні одним.

Кожний стан має своє особливіше завдання, і тому мусить жити й виховуватися у своєрідних умовах і мати властиві собі чесноти.

До першого й найвищого стану повинні належати правителі (ἄρχοντες — regentes). Ними мають бути філософи-мудрці, бо держава має спиратися на розумі і знання. Ці правителі мають правити державою самостійно, згідно з своїм розумінням значить, керуватися тільки самим своїм розумом. Їх чеснотою є мудрість.

До другого стану, підпорядкованого першому, мають належати лицарі, вояки (φύλακες — milites), що дбають про цілість держави, бережуть його кордони та внутрішній лад. Їх чеснотою є хоробрість відвага.

До третього стану мають належати ремісники, робітники, купці, хлібороби (ὑπαρχοὶ καὶ δημιουργοὶ — взагалі δῆμος³³, що займаються фізичною працею і добувають державі матеріальні засоби, необхідні для прожитку всіх громадян. Їх чеснотою є поміркування.

Спільною чеснотою усіх станів повинна бути справедливість, що її Платон називає «οἰκειοπραγία»³⁴, значить, орудування власними справами, бо вона дбає, щоб кожний стан виконував своє властиве завдання, а не вміщувався в компетенцію другого. Ця чеснота витворює гармонію у державі.

Два перші стани мають жити в комуністичній спільноті, без приватної власності, без подружжя і родини. Сама держава стає для них великою родиною, у якій мали б завести соціалізацію жінок та державне виховання їх дітей, щоб приватні зайняття й інтереси не перешкождали тим станам у виконванні їх державних обов'язків.

Третьому станові признає Платон приватну власність, подружжя й родину з уваги на те, що його завданням дбати про засоби прожитку для держави, а таке зайняття вимагає приватних починів і родинного життя.

с) Державне виховання. — Держава має обов'язок подбати про виховання тих дітей обох статей що належать до перших двох станів. Для дітей третього стану

³³ Політея, III, 415 і V, 463.

³⁴ Ibidem, IV, 427.

воно зайве, бо їм вистачає наслідувати фізичну працю своїх батьків, а здібнощів до чогось вищого у них немає.

Державні педагоги забирають дітей до державних виховних установ, заки ще пізнали своїх батьків. Фізично скривджених природою і слабосильних позбавляють життя, здорових виховують спільно до 18-го року життя. Усі діти без різниці статі дістають рівне виховання й рівну освіту, бо Платон признавав обом статям рівні духові й моральні здібності. Засобами виховання були передусім музика, як мистецтво, й гімнастика. Навчання самої музики робить молодь занадто вразливою, а самої гімнастики — ординарною; обидва навчання разом сполучені, доводять до легкого прийняття ідеалів правди, добра й краси. Крім того поручає Платон підготовляти молодь підчас забав до інших наук, а головню до математики.

Впродовж дальших двох років, від 18-ого до 20-ого року життя, юнак стає ефебом (εφεβος — дорослий) і вправляється у військовій службі та в воєнному мистецтві.

Після двадцятого року життя відбувається селекція. Менше здібних приділюють до лицарського стану й там спеціалізуються вони у військовому ділі. Здібніші займаються наукою до 30 року життя і підготовляються до становищ державних службовців.

Найздібніші, призначені прийняти найвищі уряди в державі, вчать ще 5 років (до 35 р. життя) діялектики (філософії). Ці майбутні провідники держави відбувають практику в державних урядах та виконують різні адміністративні обов'язки в час миру, а команду в час війни.

По 50-ому році життя найкращі з них, що відзначалися у попередніх зайняттях, можуть присвятитися найвищим філософічним студіям, а саме пізнаванню і контемпляції Ідеї Добра, з обов'язком на заклик влади виконувати знову найвищі державні уряди. Вони за життя зазнають найбільшої почеси, а коли відійдуть з цього світу, держава має обов'язок ставити їх тіням пам'ятники, складати їм жертви.

Платон написав про тих філософів в « Політеї » (V, 473, с. 8), так: « Вони мають бути людьми глибокої науки й чималого знання практичного життя. Треба, щоб вони, з одного боку, вміли відвертатися від прози життя і його дочасних форм, а звертатися до променів, що пливають із світу ідей, а з другого боку, щоб ті промені своїм блиском не осліплювали їх зору до того ступеня, щоб

стали нездібними орієнтуватися серед хаотичних і складних відносин практичного життя».

З цілим притиском підкреслює Платон конечність, щоб в ідеальній державі знання і мудрість керували державним кораблем. «Володарі мають бути філософами, а філософи володарями».

Основна думка Платона така, щоб в державі не кожний амбітний громадянин міг мати доступ до правління, але щоб до його виконання були призначені тільки найздібніші і розумні провідники і то з почуттям обов'язку, як тягару, від якого нікому не вільно відтягатися.

д) **Форми правління.** Платон відповідно до доброти укладає по черзі такі державні форми: Тиранія є найгіршою формою, бо допускає до управи держави несправедливість і невідповідних людей; демократія скасовує рівною свободою різницю вартости людей; олігархія дає панування лише такій клясі, що посідає майно; тимократія заводить військову управу; а аристократія допускає до правління найкращих, найінтелігентніших, освічених філософів. Така аристократична форма повинна бути в ідеальній державі.

4. Законодатна (реальна) держава. — Плян ідеальної держави, розвинений у «Політеї», був би дуже важкий щоб його могли здійснити у практиці. Тому Платон злагіднив з'ясовані там засади у «Законах», а якщо не самі засади, то щонайменше суворість їх пристосування.

Якщо немає у якійсь державі здатних до правління філософів або не можна їх пізнати, то для неї подає Платон проєкт законодатної держави, в якій мудрі закони заступають мудрість філософів.

Тим законам мусять усі підпорядковуватися, і володарі, і підвладні.

Ті закони нормують життя громадян дуже подрібно і мають подавати такі переконливі мотиви для їх зберігання, щоб громадяни виконували їх не з примусу, не з боязни перед карами, а з доброї волі й переконання. Тому кожний закон має мати вступ, де були б з'ясовані мотиви й провідна його думка.

Конституційна форма в такій державі є чимсь посереднім між монархією і демократією, щоб була рівновага між авторитетом, що є чинником державної єдності і свободою громадян.

На чолі такої держави стоїть 37 «сторожів законів», які дбають про збереження законів. Громадян тієї держави ділить Платон на три категорії: властивих громадян — автохтонів, метойків — осілих чужинців, яким закон дозволяє мешкати найбільше 20 років, і рабів-невільників.

Завданням «громадян» є всебічно удосконалити душу й тіло та брати участь у державній службі. До тієї мети має прямувати державне виховання молоді за зразками другого стану в ідеальній державі; воно має підготувати до практичного державного життя. Головними предметами навчання мають бути релігія й математика.

До метойків і рабів належать управа рілля, торгівля і промисл.

З комунізму ідеальної держави тут Платон резигнує; він дозволяє на приватну власність, яка має бути обмежена і під доглядом державної влади. Подружжя є наказане, але підлягає нормуванню держави з правом приписувати кожній родині число дітей (евгеніка)³⁵.

4. Мистецтво в державі. — Платон допускає у державі лише таке мистецтво, що є наслідуванням ідеї Добра; отже, філософічні драми, морально очищені міти, гимни в честь богів.

Мистецтво, що мішає у своїх творах наслідування добра із злом, недопустиме.

Краса й мистецтво мають значення лише тоді, коли вони беруть собі приклад з Ідеї Добра.

До реального мистецтва не прив'язує Платон великої ваги, бо воно лише наслідує матеріальну природу, що є тінню ідеального світу; таке мистецтво є лише тінню тіні.

5. Завваги. — Платон обговорює політичні питання передусім в «Політеї» і «Законах».

Однак зустрічаємо теж і в інших деяких творах його політичні погляди.

І так, напр., в «Крітоні» вчить про обов'язки громадян супроти державних законів.

У «Горгію» обговорює Платон значення справедливості в політичному житті, а саме, що вона є найбільшим добром,

³⁵ Евгеніка, грецьке слово (εὖ — добре, γένος — рід, покоління). Вона є наукою про способи поліпшення людського роду uzдоровленням раси на підставі теорії добору й відичности. Вона прямує до того, щоб родилися і розмножувалися сильні здорові потомки.

а не влада, ні вимова, ні егоїстична жага, як думали софісти. Чесний громадянин більше дбатимс про чесні діла, як про те, щоб вдержатися при владі.

В «Політиці» Платон подає ось таку чергу форм правління закондатної держави від найкращої до найгіршої, а саме: монархію, аристократію, демократію, олігархію і тиранію.

Г. Оцінка платонізму³⁶

1. Впливи на платонізм. — Найбільший вплив на платонізм мав Сократ, головнo в логіці й етиці. Також слідні впливи поглядів Геракліта про змінливість речей у змісловому світі, елеатів — про незмінність буття, пітагорейців — про світ чисел, Анаксагора — про духовий чинник руху у світі, орфійських сект — про містерії.

Платонізм намагався поєднати гераклітизм із сократизмом і пітагореїзмом.

2. Суть платонізму. — Платонізм є ідеалізмом і крайнім своєрідним дуалізмом.

Платонський ідеалізм приймає у всіх ділянках буття й діяння, крім реальних чинників, які є змінливі й проминальні, ідеальні чинники, що є незмінні й вічні та мають перевагу над реальними.

Крайній дуалізм слідний між матерією і ідеями, між феноменальним світом і нуменальним, між змісловим пізнанням і науковим, між душею і тілом, і в самій душі між її частинами, а саме між розумною, імпульсивною і жадібною душею, між добром і злом, між одиницею і державою тощо.

Зокрема платонізм означає:

в онтології погляд, що в дійсності існує тільки ідеальне буття, а реальне є лише його слабою відбиткою і залежне від нього;

у психології, що душа існує й діє незалежно від тіла, і що тіло нижче й залежне від неї;

у теорії пізнання, крім розумового діалектичного пізнання, приймає інтуїцію та ірраціональні чинники пізнання, та що зміслові пізнання, як непевне й залежне, мусить бути підпорядковане розумовому;

³⁶ Порівняй: Tatar k i e w i c z, Hist. Fil. 1, 116 стор.

у методології вище ставить діалектичну методу, якій підпорядковує емпірично-індукційну;

у розумінні природи Платон приймає доцільність, а в логіці є теоретиком основних правил думання;

в етиці навчає, що властивою метою життя є ідеальні добра, яким мусять бути підпорядковані всякі реальні добра.

Платонізм є системою, бо всі питання розв'язує з однієї початкової точки погляду. На чолі його філософії стоїть поняття ідеї взагалі, а передусім Ідеї Добра.

Його ідеалізм є спірітуалізмом, бо признає духовість і безсмертність душі; його метафізика сперта на етичному підкладі.

3. Значення платонізму³⁷. — Сократ був філософом правди, Арістотель — буття, Платон — добра. Платон є одним з найбільших геніїв і перевищив усіх інших філософів тим, що поставив Ідею Добра в центрі правди й буття.

Він перший вирішив критеріологічну проблему, що правдива наука можлива.

Платонізм зображений у такій піднеслій поетичній формі, що Платона назвали Гомером, а читання його творів — лікарством зболілих душ.

Він зміг полудчити поетичну уяву з суворою логікою.

Хоч платонізм спочатку не мав великого впливу на грецьку філософію, бо ще за життя Платона виступали проти нього Антістен і мегарійська школа, а після його смерті найвизначніший його учень Арістотель, то проте останні віки стародавньої філософії завернули філософічну думку до платонізму у формі «неоплатонізму».

Александрійські жиди черпали з його генія багату термінологію до своїх теологічних студій; під його впливом Філон став філософом.

Одночасно під впливом платонізму постала християнська філософія.

Який близький Платон св. Іванові Богословові в його словах: «Бог є любов і хто перебуває у любові, в Бозі перебуває, а Бог перебуває у нім» (I посл. 4, 16).

Оборонець безсмертності душі, творець засвітніх ідей, почитатель логосу, видався християнам мужем Божого Про-

³⁷ Порівняй: K s. P a w l i c k i, Hist. fil. greckiej, II, 106-108 стор.

видіння, що його Бог послав для поган, щоб підготував до-рогу для Євангелії.

Мученик Юстин знаходить у платонізмі стільки правд, що приписує йому знання св. Письма Ст. Завіту.

Климент Александрійський називав Платона «аттицьким Мойсеєм» (Μωϋσῆς ἀττικίζων).

Ориген, св. Василій Великий, обидва Григорії, з Нісії і Назіянсу, вчилися платонської філософії в Атонах і черпали з неї поняття й термінологію для своєї богословської творчости.

Діонисій Ареопагіт писав свої глибокі містичні твори, овіяні платонізмом.

Від зарання середньовіччя аж по XIII ст. платонізм мав незрівняний вплив на європейську філософію.

Призабутому трохи Платонові в XIII і XIV століттях не забракло теж прихильників; а вже в XV ст. наступило відродження філософії під гаслом повороту до платонізму.

Поява на заході творів Платона викликала загальне заінтересування й подив для його науки.

Кожна доба й кожний напрямок по своєму черпали свою ідеологію з багатого й різноманітного платонського насліддя. І александрійські греки, і християнські містики з патристичних часів та середньовіччя, і ренесансові філософи природи знаходили в скарбниці платонізму цінності для своїх поглядів, а мистці — надхненні форми для своїх творів.

Як той мітичний Антей, скільки разів дотикався землі, зараз набирав непереможної сили, подібно скільки разів людство діткнулося платонської ідеології, набирано сили й розмаху до нової творчости.

Можна сказати, що вся наша духовна культура зрослася з платонізмом. Скільки разів говоримо про ідеальну красу, незмінні правди, про будівничого світу, Божі ідеї, предвічне Слово, надзміслову любов, безсмертність душі тощо — все те в'яжеться з іменем Платона.

4. Помилки платонізму. — Платонізм, хоч як геніяльний у своїх концепціях, містить у собі чимало помилок.

І так приймав він у логіці: пересадний реалізм, що з понять творить якісь самостійні психічні ества — ідеї; — в космології: пересадний ідеалізм, що зображує матеріальний

світ як явище, як відбиття світу ідей, панпсихізм душі світу, формацію світу з чотирьох первнів, неясне й суперечне поняття матерії; — в психології: передіснування й переселення душ, випадкову й зовнішню сполуку душі з тілом, вроджені ідеї і потрійність душі у людини; — в теодицеї: вічність матерії і ідей, поняття Бога як будівничого й керманіча, а не творця світу; — в етиці: моральний інтелектуалізм Сократа; — в політиці: специфічний комунізм в ідеальній державі, державний етатизм, державне виховання дітей з виключенням батьків, своєрідну кастовість, вбивання слабих дітей.

Християнські філософи, святі Отці Церкви, головні св. Августин, старалися очистити платонізм з його хиб та помилок і погодити його з Божим Об'явленням.

5. Школа Платона. — Академія Платона після його смерті († 347) продовжала далі свою навчальну діяльність, хоч не була завжди зовсім вірна його навчанню. Вона переходила три фази у своєму розвитку.

У першій фазі прийняла назву «давньої Академії» (*Academia vetus*), яка плекала платонські погляди з пітагорейською й містичною тенденцією. Найвизначнішими її схолярами (керманічами) були: Спевзіп (347-339), Ксенократ (339-314) і Полемон (314-268).

Спевзіп, сестрінок Платона, навчав, що ідея добра не є принципом буття, а тільки метою його розвитку, бо все, що існує, прямує від того, що недосконале, до досконалого.

Ксенократ поділив навчання Платона на три ділянки: діалектику, фізику й етику.

Крім того, він уподібнив науку про ідеї до пітагорейської науки про числа, до чого вже схильовався сам Платон при кінці життя, і впровадив пітагорейську термінологію та вчив, що душа світу є подвійна. Цю душу уважав за посереднє огнище між ідеями і світом. За посередників між божеством і людьми уважав демонів.

Полемон зближився у етичних поглядах до циніків і навчав, що треба більше вправлятися у чеснотах, як у діалектиці.

В другій фазі під назвою «середньої Академії» (*Academia media*) платонська школа відступила від навчання Платона та його догматизму і схильовалася до скептицизму. Це сталося під проводом схолястів Аркесілая (315-241 до Христа) і Карнеада (214-129 до Христа). Про цю середню Академію, що складалася з другої і третьої Академії, буде ширша згадка

при обговоренні скептичного пірронізму в третій добі історії стародавньої філософії.

Після скептичної Академії платонська школа вернулася до догматизму з вірою в об'єктивність пізнавальних сил людини, і тоді Академія прийняла нову назву « нової » (нова), у якій дехто відрізняє четверту Академію під проводом Філона з Ларисси, учня Клейтомаха, і п'яту, під проводом Антіоха Аскалоніта, учня Філона й Прокла (450-485 після Христа). За часів Філона й Антіоха Академія підпала під вплив еkleктизму. Спочатку вернулася до чистішого платонізму, опісля прийняла погляди перипатетиків і стоїків, а врешті підпала під релігійні і містичні впливи неоплатонізму.

В 529 р. після Христа замкнув Академію східньо-римський цісар Юстиніан I.

2. Арістотель (Ἀριστοτέλης – Aristoteles)

а) Особа Арістотеля. – Арістотель народився 384 р. до Христа у місті Стагірі, грецькій колонії у Тракії, що належала тоді до македонської держави. Його батько Нікомах, що походив із шляхетного роду Асклепідів, був надворним лікарем македонського короля Амінта II.

З домашнього виховання отримав він емпірично-природничу ментальну настанову.

Після смерти своїх батьків прибув у 18-ому році життя до Атен, де впродовж 20 років учився у платонській Академії аж до смерти Платона.

Дух платонського ідеалізму та його емпіричні нахили витворили своєрідний тип його ментальности.

Платон задля його визначних умових здібностей назвав його « нусом » – розумом, а задля жаги читання « читачем ». Для Ксенократа – говорив Платон – треба острогів, а для Арістотеля припони.

Після смерти Платона (347 р.) покинув Арістотель Академію, коли на її чолі став менш визначний Спевзіп. Разом з Ксенократом помандрував він до тирана Гермії у Мізії, що вже давніше стягнув був до себе деяких членів Академії. В місті Ассос провів три роки серед наукової і вчительської праці. Коли Гермію вбили перси, Арістотель схоронився в Мітілені на Лесбосі, взявши за жінку сестриницю Гермія-Пітію.

Звідтіть у 343 р. покликав його Македонський Пилип на виховника свого 13-літнього сина Олександра, що його виховував три роки, а опісля впродовж п'ять років працював на його дворі.

Олександр, той найбільший вождь стародавньої доби був не тільки учнем найбільшого стародавнього філософа, але одночасно і його другом, що давав йому гроші на купівлю книжок, а з Азії у час своїх походів присилав йому для досліду зразки рідких рослин і звірят. Їх приязнь тривала аж до часу, доки Олександр не вбив у гніві невинного Клістена. Це причинилося до того, що їх дружні зв'язки послабли.

Коли Олександр вирушив походом до Персії, Арістотель вернувся до Атен (335 р.), де заклав школу в підміській гімназії, званій Лікейною (Λύκειον) або Ліцеєм. Ця школа була улаштована на зразок Академії, але відзначалася більшою всебічністю й пильністю праці; вона стала інститутом спеціальних дослідів, як з ділянки філософичної й гуманістичної, так і природничої. Школу називали «перипатетівською» або «перипатетиків» (від перипатей — проходжуватися), бо навчання відбувалося у час проходів серед колонад і тінистих алей, що оточували парк і святиню Аполлона.

Навчання вели в двох відділах. Суворо наукові виклади відбувалися рано для найздібніших і більш освічених, а популярні — в післяполудневих годинах.

Арістотель проводив школою 12 років від 335 до 323 р. до Христа...

Після смерті Олександра Великого постав в Атенах протимакедонський дух. Положення Арістотеля, як приятеля македонської династії, було дуже важке. Протимакедонська партія обвинуватила його за безбожність (ἀσεβεία), через що він передав провід Ліцею Теофрастові, а сам покинув місто, щоб, як казав, не дати атенцям приводу сповнити другий злочин на філософії, і проживав у своїй віллі в Халкісі на Евбеї, де незабаром помер, 322 р., в 62 році життя.

б) Наукова орієнтація Арістотеля. — Демокрит бачив основу буття в матерії, Платон — в ідеях. Демокритівська система — матеріалістична, платонська — ідеалістична. Арістотель сполучає матеріальні й ідеальні елементи і творить на оригінальній основі систему поміркованого реалізму.

Хоч був одним з найвизначніших учнів Платона, то не пішов сліпо слідами свого вчителя, але у своїй всебічності й бистроті ума помітив деякі його помилки, збивав його навчання

про « ідеї » як фіктивні вигадки, та навчав, що всяке наше пізнання походить від реальних речей, що їх спостерігають змисли.

Коли спростовував погляди свого вчителя, робив це з великою пошаною, повторюючи знаний в лат. мові вислів: « Amicus Plato, sed magis amica veritas ».

Своїм умом обхопив він всю філософічну й позитивну науку свого віку. Твори Арістотеля — це правдива енциклопедія людського знання в IV ст. до Христа. Нема мабуть науки ні ділянки філософії, що не завдячували б свого розвитку Стагірійцеві. Всюди слідна печать його духа.

З природних наук найлюбішою йому була біологія, що мала чималий вплив на формування його філософічних поглядів. Ті біологічні відомості і взагалі цілий емпіричний та реалістичний спосіб мислення переняв він із своєї домашньої освіти серед лікарських кіл.

Його характеризують широке природниче знання, меткість і глибина думки та сувора систематичність.

Погляди Арістотеля були впродовж 2000 років основою, на якій спиралася європейська наука.

Арістотеля помістив Рафаель у своєму образі « Атенської школи » побіч Платона, в самій середині на підвищеному ступні, як князів у світі думки, що промінюють цілі віки.

в) **Метода Арістотеля.** — Арістотелівська метода здебільша індукційна. Вірний засаді, що « nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu », починає свої дослідження від емпіричних фактів, щоб опісля з допомогою розуму дійти до того, що загальне. Він досліджує те, що в речах спільне й стале, і доходить до пізнання їх суті та найзагальніших засад буття.

Арістотель найшов в абстракції спосіб, щоб пояснити, як з одиничних речей творимо загальні поняття.

Брак тієї орієнтації й методи довів Платона до того, що він прийняв світ ідей, і до того, що він тими ідеями а priori пояснював явища світу.

Отже, загальною методою арістотелізму була аналітично-індукційна метода, хоч до окремих, конкретних висновків користувався він синтетичною дедукцією.

У досліді проблем тримався Арістотель ось такого порядку: наперед точно визначав стан квестії, предмет питання, наводив дані досвіду; опісля подавав різні погляди попередніх фі-

лософів; підсував сумніви; висловлював і обгрунтовував свою думку, а врешті спростовував закиди.

До поставленого питання підходить Арістотель як дослідник-обсерватор і тому у своїх висловах він не завжди категоричний.

В усій своїй науці він оминає крайній ідеалізм Платона, матеріалізм Демокріта та абсолютний раціоналізм елеатів.

Мова Арістотеля — наукова, термінологія — філософська без тіні поетичности.

Він створив ядерний, змістовий, науковий стиль, що став зразком для наукових творів по нинішній день.

2) **Писання Арістотеля.** — Число творів Старійця, подане в списках з I-ого і II-ого віку до і після Христа, виносить від 400 до 1000 книжок³⁸. Вони містили: науково-популярні діалоги, збірки наукових матеріалів, листи й трактати.

З тих творів збереглася мала тільки частина.

Багату бібліотеку Арістотеля з його письмами перейняв Теофраст, а після його смерті одіичила її рідня Нелька з Скепсісу, учня Теофраста, і зберігала її в непомітному рові, лякаючись, щоб не забрали її володарі з Пергамону для своїх книгозборів. Відкрив її аж коло 100 року до Христа бібліофіл Апелліконт з Теосу, закупив її і перевіз до Атен, а доповнивши надпсуті рукописи, віддав її до прилюдного вжитку.

Коли 86 р. до Христа Сулла зайняв Атени, забрав ті арістотелівські рукописи до своєї бібліотеки. Граматик Тиранніон зробив з них відписи і дав Андронікові з Родосу, а цей коло 70 р. до Христа спорядив каталог і нове видання письм Арістотеля. Одначе не всі письма там поміщено. Андронік відділив автентичні тексти від сумнівних, та їх доповнив нотатками перипатетиків, укладаючи їх довільно. Ця збірка вийшла друком у трьох виданнях, а саме: в Парижі 1619 р. (вид. Du Val), в Берліні 1832 р.³⁹ (вид. Bekker), і знов у Парижі 1848-1869 (вид. Didot). Звичайно цитують з берлінського видання. Там уміщено 122 твори, кілька фрагментів і новознайдену «Конституцію атенців».

Тим способом з творів Арістотеля дійшли до нас здебільша наукові трактати. З популярних діалогів⁴⁰ збере-

³⁸ Андронік з Родосу і Птоломей подають число 1000; Гермін і Діоген Лаертій числять 146 творів в 400 книгах.

³⁹ Берлінське видання має 5 томів з Index-ом творів Арістотеля, що його видав Bonitz 1870.

⁴⁰ Каталог діалогів подає Діоген, V, 22-27.

глися лише деякі фрагменти. З наукових матеріалів Стагірійця — де були зібрані витяги з творів давніх філософів, деякі платонські виклади, збірки філософічних теорій і реторичних зразків, матеріали до історії театру й поезії, списки олімпійських переможців, 158 грецьких конституцій, збірки законів чужих народів, систематичні зоологічні досліді, збірки дефініцій і наукових проблем, словом, твори історичного, літературного й природничого змісту, — залишилися тільки деякі зоологічні матеріали і віднайдена 1891 р. частина студії про атенську державу. Дійшла теж до нас збірка проблем, але в зіпсутій формі.

Наукові трактати дають нам змогу пізнати цілість філософічних поглядів Арістотеля.

Найважливіші писання Арістотеля ділимо на п'ять груп: логічні, природничі, метафізичні, практичні й літературні.

1. Збірка логічних писань називається «Органон» (᾽Οργανον); вона містить п'ять книг: «Про категорії» (Περὶ κατηγοριῶν), «Про суди» (Περὶ ἐρημνείας), «Аналітика перша й пізніша» (Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα), про розумування, силогізми й докази, «Про діалектичні й правдоподібні висновки», так звані *Топіка*, і «Про софізми» (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων).

Суть логіки Арістотеля міститься в «Аналітиках».

2. Природничі писання обговорюють питання з фізики, історії природи й психології.

а) Із фізикальних творів найважливіші ось ці: «Виклад про природу» (Φυσικὴ ἀκρόασις), що складається з 8 книг, «Про небо» (Περὶ οὐρανοῦ), «Про постання й завмирання» (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) і «Метеорологіка» (Μετεωρολογικά).

б) З історії природи: «Про історію звірят» (Περὶ ζῴων ἱστορίας) — це головний твір з історії природи, де міститься також порівняльна фізіологія звірят, «Про частини звірят» (Περὶ ζῴων μορίων), «Про постання звірят» (Περὶ ζῴων γενέσεως). Ботанічні твори Арістотеля до нас не дійшли.

γ) Із психології головним твором є: «Про душу» (Περὶ ψυχῆς).

3. Метафізика міститься у творі: «Перша філософія» (Πρώτη φιλοσοφία), що є головним філософічним твором Арістотеля. Назва «Τὰ μετὰ τὰ φυσικά» постала звідсіль, що хтось згодом, правдоподібно Андронік з Родосу, порядкуючи пи-

сьма Арістотеля, помістив цей твір після фізичних письм⁴¹. Складається він з 14 книг, що не укладені систематично. II книга й кінець V не є мабуть автентичні. Їх означають грецькими буквами Α, α, Β, Γ, Δ, і т. д., але в середніх віках схоластики означували їх римськими буквами.

Зміст тих книг ось такий:

В I книзі з'ясовує Арістотель погляди попередніх філософів про перші принципи буття;

в II обговорює спромогу людини пізнати правду;

в III вичисляє важливіші проблеми першої філософії;

в IV розглядає буття як таке і його засади; ця Δ книга є наче філософічним словником;

в V з'ясовує дефініції, потрібні до першої філософії;

в VI проводить поділ буття (*ens per se et per accidens verum et falsum*);

в VII і VIII устійнює категорії, а головно поняття субстанції;

в IX обговорює теорію «*de potentia et actu*»;

в X — квестію «*de uno*»;

в XI і XII повторює деякі питання вже обговорені в попередніх книгах: «*de principiis demonstrationis*», «*de motu*», «*de infinito*» і висловлює теологічні погляди.

в XIII і XIV полемізує з пітагорейсько-платонською теорією про ідеї — числа.

4. Практичні письма містять етику й політику.

Етика дійшла до нас у трьох редакціях: «*Ἠθικὰ Νικομάχεια*» в 10 книгах, «*Ἠθικὰ Εὐδέμεια*» в 7 книгах і «*Ἠθικὰ μεγάλα*» в 2 книгах. Назви тих етик походять від назв сина Арістотеля «*Νίκομαχα*» і його учня «*Εὐδέμα*». За автентичну загально приймають Нікомахійську етику⁴². Велика етика є екстрактом двох попередніх.

Із політичних творів найважші є: «*Наука про державу*» (*Πολιτικά*) і «*Конституція атенців*» (*Ἀθηναίων πολιτεία*).

5. З літературних творів помітніші: реторичний твір «*Τέχνη ῥητορική*» і поетичний «*Περὶ ποιητικῆς*», що обговорює головно трагедію.

⁴¹ Микола з Дамаску, нар. к. 64 р. до Христа, видав компендій творів Арістотеля, у якому «*Першу філософію*» містить в іншому порядку.

⁴² Spengel, Über das Verhältniss der drei unter der Namen des Aristotels erhaltenen Schriften, 1841-43.

Про хронологію тих письм не можна нічого певного сказати. Мабуть найдавніші є логічні твори, опісля вийшли фізикальні й психологічні. Не устійнено, коли вийшли етичні твори. Накінці появилася метафізика. Чимало істориків філософії думає, що всі ті твори вийшли в час ліцеальних викладів⁴³ коли Арістотель опрацьовував свою систему.

2) **Переклади творів Арістотеля.** — У середньовіччі перші араби переклали твори Арістотеля на свою мову, а опісля щойно середньовічні вчені переклали їх на латинську мову, але спершу з арабської мови⁴⁴, а згодом просто з грецької.

Всі твори Арістотеля у грецькій і латинській мовах зібрано під загол.: *Aristoteles, Opera omnia graece et latine.* Vol. 1-3, 4, 2 і 5. Parisiis 1878.

Про переклади на польську мову крім приватних авторів дбала «*Polska Akademyja Umiejętności*». Є помітні: *Aristoteles: Organon*, przetł. Wąsik W. 1912; *Aristoteles: Ustrój polityczny Aten*, przetł. L. Piotrowicz, Kraków 1931; *Aristoteles: Poetyka z obj. wyd.* Siedlecki, Kraków 1887.

д) **Поділ філософії.** — Докладного розмежування науки взагалі від філософії зокрема не було ні у Платона ні у Арістотеля. Для них філософія була наукою про те, що в речах загальне й сутнє, з тією різницею, що Платон шукав тієї суті в «ідеях», а Арістотель у самих речах з допомогою абстракції.

Одначе Арістотель відділив свою «першу філософію» від усіх інших наук, що їх зачисляли до філософії взагалі. На його думку, кожна наука бере за предмет своїх дослідів якусь ділянку буття; але ніяка з них не досліджує самого буття як такого (ὅν ἢ ὅν), буття у собі, пізнаного в його найвищих і остаточних причинах. Цю найзагальнішу науку назвав Арістотель «*πρώτη φιλοσοφία*»; у ній міститься ядро його філософії. Вона стоїть на чолі всіх наук і для кожної з них дає найглибше обґрунтування. Для тієї філософії, що її деколи Стагірієць називає також теологією, прийнялася пізніша принагідна назва метафізики.

⁴³ Протилежну думку подає W. Jaeger у творі: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Berlin, Weidmann 1923.

⁴⁴ На арабську мову чимало творів переклав: Аверрос Ібн Рошд, арабський лікар і філософ (1128-1198).

Відповідно до класифікації Арістотеля ділимо науки, зачислювані ним до філософії взагалі, на дві ділянки: на теоретичну й практичну філософію. Цей поділ узято з того, що розум має подвійну функцію, а саме пізнавати засади буття й діяння.

Щоб вміло користуватись розумом до правильного пізнання, треба знати закони механізму думання-мислення. Ця ділянка науки належить до логіки, що є підготовчою дисципліною для філософії.

Теоретична філософія охоплює метафізику, фізику (космологію), теодицею і психологію.

Практична філософія містить етику й політику, яким підпорядковані дисципліни т. зв. «поетички» (поетів-творити), а саме поетика (естетика), реторика й економіка⁴⁵.

До теоретичної філософії зачисляє Арістотель деколи також математику, до якої однак не прив'язує такої ваги, як Платон і Демокріт.

А. Логіка

Логіка (від грецького слова λόγος — слово, думка) — це мистецтво й наука про правильне думання; вона досліджує механізм думання і подає правила щодо того, як пізнати правду. Правда — це згідність думки з дійсністю. Тій дійсності мусить відповідати зміст думки й її форми. Формами, що з їх допомогою охоплюємо пізнану дійсність, є поняття, суди (судження) і розумування (міркування, роблення висновків).

Логіка, що досліджує сам зміст думки без форми, себто вартість матеріялу, що його охоплюємо думкою, називається «матеріальною».

Логіка, що вчить, як орудувати формами думання, щоб наше знання було правдиве й наукове, називається «формальною» або «науковою».

⁴⁵ Арістотель не подає устійненого поділу філософії. Раз ділить на етику, фізику й логіку, другий раз на теоретичну, практичну й поетичну. До поетичних наук дочислює теж технічні науки, передусім красне мистецтво. Ми вибрали другий поділ, як проглядніший.

Арістотель є батьком формальної логіки. Він присвятив цілу свою високу інтелігенцію на те, щоб систематично оформити завершену логіку й подати найкращу методу наукового досліджування.

Його логічні виклади поміщені в «Органоні». Логіка є засобом і знаряддям знання й наукової праці і тому поперджає філософічні науки. В ній містить Арістотель також головні засади ноетики (критики), яку він ще не відділив від логіки.

У своїй логіці він обговорює всі три форми думання, а саме: поняття, суди й роблення висновків.

1. Поняття. — Основним первнем (елементом) логічного думання є поняття.

Можна сказати, що філософія Арістотеля, подібно як філософія Сократа й Платона, є філософією поняття. Проблема пізнання не змінилась. Пізнавати — значить виділяти з явищ те, що є стале й тривале, шукати інтелігійного змісту у поняттях і їх відношеннях, щоб зрозуміти суть буття та його закони.

Для ясного зрозуміння арістотелівської науки про поняття обміркуймо питання, які відносяться до генези й природи понять, дефініції, категорій і присудників.

а) Генеза понять. — Змисли й розум — це своєрідні джерела людського пізнання.

Змислами пізнаємо те, що одиничне, конкретне, індивідуальне, випадкове: це а не інше, цю одиницю, цю краску, цю величину і т. ін.

З допомогою змислового досвіду розумом схоплюємо ті прикмети, що спільні багатьом одиничним речам і задля яких ті одиниці є такими, а не іншими ествами. Ці загальні прикмети, спільні всім одиницям, називаємо сутніми або, одним словом, «суттю». Її означає Арістотель питанням: τὸ τί ᾗ εἶναι (quid sit res?), чим є річ?, бо на те питання подаємо у відповіді суть речі.

Пізнання тієї суті, що існує у самій речі, а не поза нею (як думав Платон), відбувається з допомогою абстракції, розумового відділення сутніх прикмет від одиничних, випадкових, тим способом, що зводимо одиниці між собою, і розумом схоплюємо ті їх прикмети, що спільні всім тим одиницям.

Цю думку, наче образ тієї суті в нашому розумі, називаємо поняттям.

Генеза понять залежна від змислового пізнання. Знаний є вислів Арістотеля у лат. мові: «Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu» (немає нічого в розумі,

що наперед не було б в змислі). Якщо людина позбавлена якогось змислу, тоді вона не може витворити собі поняття тих предметів, що їх охоплює той змисл. Отже, наше пізнання, мовляв Аристотель, починається від того, що є «першим для нас», і веде до того, що є «першим в природі», тобто від того, що одиничне й підпадає під змисли, до того, що загальне й сутнє, яке охоплюємо поняттям.

в) Природа поняття. — Поняття, витворені абстракцією, не є якимись реальними, самостійними ествами, незалежними від змислових предметів, а тільки виражають ідеально дійсний зміст, що, одначе є реально в одиницях, як *praedicabile de multis*, як щось, що прислугує заголові тих одиниць, та може їм бути присуджене (*universalia in re*); напр., поняття людської природи є у своєму змісті чимсь дійсним, реальним у кожній людині, але форму загальности надає наш розум.

Цей погляд на природу поняття називаємо поміркованим реалізмом.

у) Дефініція. — Дефініція (*ἰσχυρισμός* — означення, окреслення) — це з'ясування своєрідних і сутніх властивостей якогось предмету, які містяться у змісті понять.

Для оформлення правильної дефініції вистачить вказати дві основні прикмети якоїсь речі, а саме родову належність і специфічну (гатункову) різницю; напр., людина є розумною живою істотою (*animal rationale*). Властивості живої істоти є родом (*genus*), а розумности є специфічною різницею (*species*), що є властива тільки людям і відрізняє їх від інших живих істот, які належать до того самого роду.

б) Категорії. — Коли порівнюємо загальні поняття між собою, переконаємося, що між ними є різний ступінь загальности й ерархічна залежність, так що менше загальні поняття підпорядковані загальнішим, як напр., поняття гатунку (*speciei* — відміни) підпорядковуємо поняттю роду (*generis*).

Дальшим підпорядкуванням понять вужчого обсягу під поняття ширшого обсягу доходимо врешті до найвищих, надрядних родових понять, яких вже не можна підпорядкувати ніяким загальнішим поняттям, і які є основними можливими формами вислову про буття. Ті найвищі й найзагальніші родові поняття називає Аристотель категоріями (*praedicamenta*).

Таких категорій є десять: субстанція (*ἡ οὐσία* — *substantia*), кількість (*τὸ ποσόν* — *quantitas*), якість (*τὸ ποιόν* — *qualitas*), відношення (*πρὸς τι* — *relatio*), місце (*ποῦ* — *locus*), час

(потé – tempus), положення (καῖοδαί – situs), посідання – властивості (ἔχειν – possessio), чин (ποιεῖν – actio) і пасивний стан (πάσχειν – passio). Арістотель не подає умотивування цього поділу. В пізніших своїх письмах зменшив він число категорій до 8, пропускаючи положення й посідання, а навіть до двох або трьох основних категорій, тобто οὐσία і συμβεβηκότα (substantia et accidentia) або οὐσία, πάθη і πρός τι (substantia, passio, relatio).

Все, що можна присудити якомусь підметові, підпадає під одну з тих категорій.

Щодо субстанції, то Стагірієць розрізняє два її роди: субстанцію першу (πρώτη – prima) і другу (δευτέρα – secunda).

Перша субстанція – це одиниця, що існує сама в собі, а в нічому іншому, як у підметі. Вона є підметом усіх присудків і власностей якогось предмету – і тому не може бути нікому присуджена, тобто не може бути присудком іншого підмету, напр., Петро.

Друга субстанція – це суть одиниці, схоплена думкою, наскільки вона є основою для у сіх прибутніх властивостей тієї ж одиниці: А що суть якоїсь одиниці є у загальному своєму понятті гатунком (species), тому й сам гатунок, якому підпорядковуються усі однородні одиниці, називає Арістотель теж другою субстанцією, напр., людина взагалі.

Інші категорії висловлюють або щось, що є конечно зв'язане з суттю, або щось випадкове.

е) Присудники (καταγορεματα – praedicabilia). – Логічні загальні поняття можна різним способом присуджувати їх одиничним предметам, як підметам. Арістотель подає п'ять головних титулів або способів цього присуджування, відповідно до того, як присудок відноситься до суті підмету. Ті способи присуджування називає «катагорематами» – присудниками.

Якщо присудок висловлює всю суть підмету, то маємо гатунок – species (напр., Петро є розумним еством); – якщо ж тільки таку частину тієї суті, що є спільна різним гатункам, то це є рід – genus (напр., Петро є еством); – якщо ж тільки своєрідну частину суті одного гатунку, то він є різницею – differentia (напр., Петро є розумний); – якщо присудок висловлює щось, що є поза суттю підмету, але воно зв'язане й конечно виникає з неї, маємо власність – proprietas (напр., Петро є здібний до сміху), – а якщо врешті висловлює щось, що є поза суттю підмету і не є конечно зв'язане з нею ані з неї не

виникає, то такий присудок називаємо прибутнем – accidens (напр., Петро є відважний).

2. Суди (судження). – З понять постають суди. Суд є другою чинністю розуму, що прямує до пізнання правди. Формою суду є відношення двох понять між собою; ті поняття або відповідають собі і творять стверджувальні суди (κατάφασις – твердження), або виключаються взаємно і творять заперечні суди (ἀπόφασις заперечення). Напр., в суді: « всі люди є смертні » поняття людей сполучене з поняттям смертності словом « є », стверджує згідність тих двох понять і дає нам стверджувальний суд. Але, напр., в суді: « ніяка людина не є каменем » стверджуємо незгідність поняття людини з поняттям каміння і творимо заперечний суд. Суть суду в підпорядкуванні підмету поняттю присудка.

Арістотель аналізує та класифікує суди на основі якості (стверджувальні, заперечні), на основі кількості (загальні, часткові, одиничні), на основі способу [модальності] (конечні, дійсні, можливі) та на основі їх протиставлень і подає правила, що відносяться до обернених судів.

Він подає також класифікацію судів на основі їх ерархічності з найзагальнішими судами на чолі.

Правдивість або фальшивість пізнання узалежнює від згідності або незгідності наших судів з предметним станом речі.

3. Роблення висновків (розумування, міркування). – Роблення висновків є дальшим розвитком нашого думання; його суть у тому, що з одного даного суду висновуємо з допомогою другого третій суд, що конечно виникає з двох перших. Користуємося ним тоді, коли відношення присудка до підмету не є очевидне.

Роблення висновків проявляється у двох формах, а саме силогізму й індукції. Наних спираються наукові докази й пояснення.

а) Силогізм і індукція. – Силогізм (συλλογισμός від συν – λέγω – разом збираю, укладаю, говорю) висновує із загального суду частковий, що міститься у ньому віртуально⁴⁶. Схематично зображуємо силогізм так (ключ): А=В, В=В, А=В.

Суть силогізму в тому, щоб незнане відношення одного поняття до другого пізнати з допомогою третього (δρος μέσος – середнього терміну), що є знане й спільне обом.

⁴⁶ Віртуальним (від лат. virtus – сила, міць) називаємо те, що міститься в чийсь спромозі, силі, як можливе, в протиставленні до дійсності.

Арістотель розрізняв три фігури силогізмів (а четверту фігуру додав згодом, 500 років пізніше, лікар Гален), однак тільки першу фігуру вважав за досконалу. До котрої фігури належний даний силогізм, рішає про те положення середнього терміну в двох передумовах (praemissae – προτάσεις). В I-й фігурі середній термін в одній передумові (премісі) є присудком, а в другій – підметом; в II-й фігурі цей термін в обох передумовах є присудком; а в III-й фігурі – в обох премісах підметом. Перша фігура має загальний і стверджувальний висновок; друга – заперечний; третя – частковий.

Арістотель подає докладно засади й норми, як правильно робити висновки (міркувати).

Індукція висновує загальне твердження з окремих випадків. Вона для нас є раниша, бо тільки з того, що одиничне й окреме, пізнаємо те, що є загальне.

При індукційному робленні висновків обговорює Арістотель майже виключно повну індукцію, у якій бере до уваги всі окремі випадки. Таку лише індукцію вважає науковим засобом, залишаючи неповну індукцію для реторики.

В) Теорія доказу. – Доказати якусь правду – значить до даного висновку (твердження) дошукати передумови (аргументи).

Доказ різниться від силогізму тим, що він є оберненою чинністю до силогізму. При силогізмі дошукуємо до висновку, а при доказі навпаки, до висновку дошукуємо передумови. Отже, дане твердження ми тоді докажемо, коли зможемо збудувати такий силогізм, у якому дане твердження було б висновком; при тому мусимо перевірити згідність змісту передумов з дійсністю (їх правдивість).

Тому властиво наукову доказову силу має лише дедукційний силогізм, що з загального суду висновує частковий; у протилежному випадку матимемо наукове пояснення.

Наслідком доказового процесу доходимо до різноманітного висновку, а саме: аподиктичного (переконливого), діалектичного (правдоподібного) і еристичного (ad hominem), відповідно до того, чи правда, виведена з преміс, певна, чи лише правдоподібна, чи має важність тільки для самого противника, бо виникає із такої засади, що її він сам признає. Властивим науковим доказом є тільки аподиктичний доказ.

γ) Засади (ἀρχαί – принципи). – Доказування мусить довести до того, що вже годі доказати і на чому треба затриматися. Якщо б була потреба посуватися у доказуванні найзагальніших передумов аж до безконечности, тоді годі було б щонебудь доказати. Те, що не можна вже доказати, мусить бути правдиве й безсумнівне, бо воно є умовою правдивости всякого нашого знання; а це може бути або дійсністю внутрішнього й зовнішнього досвіду, або якась із перших найзагальніших, наочних, очевидних у собі, розумових засад, принципів, що їх Арістотель називає «ἀρχαί», на чолі яких стоїть принцип суперечности.

Ті засади є двоякого роду: умовно перші й безумовно перші (абсолютні).

Умовно перші засади відносяться до якоїсь ділянки знання і є для неї найвищі та з їх допомогою дана наука остаточно пояснює й доказує свої проблеми (напр., для математики такими принципами є: $1+1=2$, $1\times 1=1$, $1:1=1$, $1-1=0$).

Безумовно (абсолютно) перші засади стоять на чолі всіх ділянок знання; тільки з їх допомогою можна все, що існує, подумати й зрозуміти.

До абсолютно перших засад зачисляє Арістотель: 1) засади буття й думання, а саме засаду тотожности (ідентичности) й суперечности з пізнішим доповненням засадами причиновости й доцільности; 2) онтологічні засади, тобто 10 категорій, що є найвищими родовими поняттями.

δ) Генеза перших засад. – Арістотель досліджує джерела, з яких черпаємо пізнання перших засад. В тій проблемі вибирає посереднє становище між апріоризмом і емпіризмом та між сенсуалізмом і раціоналізмом.

На його думку, абсолютно перші засади містяться потенційно в нашому розумі; одначе активно усвідомляємо собі їх через діяння емпіричних чинників.

Він погоджується з сенсуалістами, що наше знання спирається на змислових спостереженнях і розвивається відповідно до функціонування змислів. Одначе змислове пізнання є лише матеріалом, з якого розум видобуває поняття. Тому він признає теж слухність раціоналізмові, що приписує умовному діянню пізнання суті змислового світу.

ε) Наукове знання. – Науковим знанням називає Арістотель пізнання явищ у світлі перших засад.

Прикметами наукового пізнання є його загальність і кінченість.

Завданням науки є підноситися від явищ до пізнання насамперед безпосередніх причин, а опісля до щораз загальніших аж до перших засад (*scire est per causas scire*). Такий процес можливий з допомогою силогізму, в якому робимо висновок про причину з наслідку або про наслідок з причини. Отже, наука біжить по середній вислідній лінії між змісловим досвідом і загальними розумовими засадами.

4. **Оцінка.** — Досліди й результати, до яких дійшов Арістотель у формальній логіці, не зазнали після нього, аж до найновіших часів, основних змін. У другому віці після Христа Клавдій Гален (131-200) до трьох силогістичних фігур додав четверту, що є тільки оберненням першої. Додано також до категоричного роблення висновків ще науку про умовне й розлучне міркування.

У середньовіччі панувала цілковито логіка Арістотеля. Навіть диспути в університетах ведено з допомогою повних силогізмів⁴⁷. Аж у новіші часи робили спроби доповнити традиційну (арістотелівську) логіку, зреформувати її або заступити її іншою системою. Вже Декарт кинув клич створити нову логіку. За його заклик вперше Арнольд і Ніколь у творі «*La logique du Port Royal*», виданому 1662 р. при співучасті відомого філософа й математика Паскаля, поробили різні доповнення арістотелівської логіки. Опісля під впливом трансцендентальної логіки Канта появилася цілий ряд логічних систем, започаткованих Геглем, над якими працювали визначні філософи (головно Морган, Бул, Гамільтон, Девонс, Шредер, Рассел, Brentano, Больцано і Гуссерль). Між реформістами і оборонцями давньої логіки постав гострий полемічний спір, який залишився актуальним ще й для сучасної філософської думки⁴⁸.

⁴⁷ Тепер уживають т. зв. ентимематів, що є скороченими силогізмами.

⁴⁸ Одна з точок спору ось у чому: логіка Арістотеля сперта повністю на обсягу понять, і при висновках міркуємо, чи обсяги понять покриваються чи ні, і то чи цілком, чи частково. Реформісти вказали, що в багатьох випадках роблення висновків нам не йдеться про обсяг понять, а про їх зміст, тобто ми порівнюємо, чи два поняття ідентичні щодо свого змісту, і то чи цілком, чи тільки частково. Найбільшу увагу на принцип ідентичності при робленні висновків звернув у своїй логіці В. Вундт, однак, на його думку, тільки незначна кількість висновків засновується на тому принципі. У тому спорі забрав голос і наш учений д-р Г. Костельник («*Das Prinzip der Identität – Grundlage aller Schlüsse*»), який,

Між новими системами логіки помітна т. зв. індуктивна або позитивна (Ф. Бенон, Джон Стюарт Міл).

Треба признати, що однією з важливіших хиб логіки Арістотеля було те, що він не розробив індукційного міркування, і взагалі не поглибив природи індукції, ані не доглянув її ваги для науки, та що занадто вірив у спромогу нашого розуму так глибоко пізнати природу речей, що з її пізнання можемо легко виснувати дедуктивно також їх власності.

В останні часи постали «логіка реляції» (відношень) і «математична логіка» (Бул, Джевонс, Кутюра, Рассел), що стараються новими методами охопити всі можливі форми роблення висновків, яких Арістотель не взяв до уваги. Але ці зусилля покищо не дали загально прийнятих вислідів.

Хоч логіка Арістотеля тут і там має свої несутні недомагання та не охоплює деяких менш важливих форм людської думки, то все ж він геніяльно схопив найголовніші форми думання та устійнив віртуозно закони людської думки, так що вони, хоч не повністю вичерпні, то проте повністю важливі й тривкі та зберерлися непорушно понад 2000 років. Це доказує справжню геніяльність Стагірійця.

Б. Теоретична філософія

Теоретична філософія Арістотеля містить його погляди: метафізичні, космологічні (фізичні), психологічні й теологічні.

як указує вже заголовок його праці, всі роблення висновків зводить до принципу ідентичности. — Але й при такому ставленні справи Арістотель надто не потерпів, бо, як відомо, обсяг понять тісно зв'язаний з їх змістом (обернею пропорціональна залежність).

Крім того, Brentano і Boole вказали, що силіогізми Арістотеля тільки тоді правильні, коли приймаємо, що підмети судів преміс існують. Отже, висновок у силіогізмі, напр., $B = A$, $B = B$, $B = A$ — тільки тоді правдивий, коли заложимо, що B взагалі існує та що в дійсності $B = A$ приховуються в арістотелівським сформулюванні два суди а то: 1) що B існує, 2) що $B = A$.

Учені теж запримітили, що форма дефініції *per genus prox. et differ. specificam* не єдина і не пригожа для всіх випадків.

1. Метафізичні погляди

У своїй «першій філософії» Арістотель обмірковує буття у собі в його найвищих і остаточних причинах. Він шукає розв'язки давньої проблеми, а саме, як погодити сталість буття, суть речей із змінливістю явищ і чим є те дійсне, тривале, сутнє серед змінливих явищ світу.

Платон шукав розв'язки тієї проблеми в світі «ідей», а не в самих речах. Арістотель у своїй метафізиці (в XIII і XIV кн.) суворо критикує платонське навчання про «ідей» і з'ясовує свою теорію про потенцію й енергію та про засади буття.

1. Критика платонської теорії про «ідей». — Головною рацією, що спонукала Платона прийняти «світ ідей», була потреба пояснити дійсність, що розумовими поняттями схоплюємо в одиничних і змінливих речах те, що в них є загальне, незмінне, сутнє, *unum pro multis*. Щодо того Арістотель висловив ось такі заваги:

а) Наукове пояснення дійсности, що пізнаємо одну спільну суть у різних конкретних речах, вимагає існування тільки чогось загального в тих речах, а не існування чогось трансцендентного, себто «ідей». Бо якщо б «ідей» існували поза речами, то як могли б служити нам до пізнання самих речей?

б) Суть речей мусить бути їм імманентна; отже, «ідей», як суть речей, не можуть існувати віддільно від тих самих речей.

в) Суть речей пізнаємо на підставі спостереження одиничних предметів; отже, вона мусить існувати у тих самих предметах.

г) «Ідей» не можуть бути принципом буття речей, бо вони байдужі на їх поставання або занепад.

д) Платон не міг пояснити відношення ідей до речей, а його вислів, що речі «наслідують ідей», є поетичною метафорою.

е) «Ідеями» не можна пояснити ні руху ні змін речей, бо «ідей» самі в собі незмінні й нерухомі.

ж) Якщо «ідей» потрібні до пояснення чогось одного загального в різних речах, *unum in multis*, то такі «ідей» мусіли б існувати і для творів мистецтва і для усіх загальних прибутнів (акциденсів), випадковостей і негачій.

з) Якщо існування «ідей» потрібне для пояснення сутніх родових чинників у речах, то треба б прийняти існування ще інших, надрядних ідей, які поясняли б, що ті перші «ідей» є того самого роду (гатунку), що речі, а далі третіх на пояснення, що другі «ідей» є того самого роду, що перші, і так далі в безконечність.

к) Платон прихилюється до утотоження «ідей» з пітагорейськими числами, але тоді як пояснити активність тих «ідей» та їх різnorodну якість? Чи можна якість звести до кількості?

л) Існування «ідей» віддільно від речей вимагає існування одиницності у формі узагальненій, так що «ідея» була б змісловою одиницею, увіковичненою загальністю або, як каже Арістотель, була б «увіковичненою змісловістю», значить, змісловою незмісловістю на зразок богів, що згідно з антропоморфічною уявою є «боготвореними людьми». Отже, платонська теорія про «ідеї» подвоює зміслові речі є тавтологією, зовсім непридатною, щоб вияснити світ. Внутрішня суперечність платонської ідеології у тому, що вона уважає конкретну одиницю за щось загальне, а навпаки те, що є загальне (рід, гатунок, суть) за щось одиничне, значить, з одного боку, приймає «ідею» за віддільну одиничну субстанцію, а з другого, за щось загальне, спільне для всіх однородних одиниць.

Вислідом арістотелівської критики є теза, що загальні, сутні властивості речей є у самих одиничних речах.

Наскільки виправданий Сократ, що уважав суттю одиниць те, що в них є загальне, кінечне, спільне, настільки зблудив Платон, що загальність поняття приписав реальним, самостійним субстанціям. Нічого загального, нічого що є родом або гатунком, не існує побіч і віддільно від конкретних, індивідуальних речей. Загальні властивості самі в собі не є нічим іншим, як абстракціями. Загальне імманентно обхоплене (*ἐνυπάρχον*) в індивідуальному і існує тільки через нього і в ньому.

Без уваги на ту критику Арістотель погоджується з Платоном, що в понятті (ідеї) пізнаємо схоплену розумом реальну суть речей. І тому поняття не є для нього чистими словами (номіналізм); вони представляють те, що реально існує в одиницях (*universalia in re*). Є вони в нашому світі якраз тим усім, що остачна аналіза відкриває як реальне й інтелігійне.

На думку Арістотеля, існує тільки те, що є індивідуальне, але те, що в індивідуум на правду існує, є формою, або загальним.

Якраз із тих двох елементів, які дуже важко погодити, одного емпіричного і номіналістичного, другого платонського і реалістичного, складається його філософія.

2. Теорія про потенцію й енергію (*δυνάμει ὄν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν* – *de potentia et actu*). – Ключем до всієї метафізики Арістотеля є його наука про потенцію й енергію, до якої він дійшов шляхом аналізу змінливості речей.

Арістотелівська філософія — це філософія поставання, і як елеатська думка була філософічною спонукою для розуму Платона, так гераклітівська розвинулася у багатшій формі в геніяльності Стагірійця.

Дійсне буття, що є доступне нашому пізнанню, можна досліджувати або під поглядом статичним, наскільки триває, або динамічним, наскільки змінюється.

Аналіза змінливості буття виявила Арістотелеві, що незмінні, тривалі чинники творять його суть.

Все, що постає, що змінюється, не постає з нічого, ані не переходить у небуття, але переходить з одного стану буття у інший. Отже, в самому єстві, в самій речі, що змінюється, треба відрізнити два чинники: один, що його річ набуває, яким оформлюється, завершується, а другий, що залишається як підмет, позбавлений попередньої форми, але має реальну спроможу (потенцію) до нової актуалізації. Отже, кожне змінливе єство складається з потенції й енергії—акту.

Потенція — це реальна спроможність речі перейти в актуальну дійсність. Вона є сутньою реальною диспозицією речі прийняти якусь завершеність, актуальність. Постання якоїсь речі є актуалізацією потенції, а дійсна річ є вже заактуалізованою потенцією, яку Арістотель називає « ентелехією » (ἐντελέχεια)⁴⁹.

Кожна зміна є проявом того, що вже існувало в стані спроможности — потенції, і навпаки — поворотом до стану потенції того, що вже мало актуальне буття. Поставання є тим процесом, що сполучає ті два чинники.

Візьмім для прикладу дерево. — Воно є насінною ентелехією, себто заактуалізованим, зреалізованим насінням, насінням у стані дійсности; а насіння є деревом у стані утаєної потенції. Зростання дерева є актуалізацією потенції дерева, яка міститься у насінню.

В процесі зміни маємо три чинники, а саме: акт-енергію, якою річ завершується, потенцію — спроможність, що є утаєною здатністю набути нову завершеність, і саму зміну, що є процесом переходу якоїсь речі з стану спроможности до своєї актуальности, ентелехії.

⁴⁹ Слово « ἐντελέχεια » походить від « ἐντέλει ἔχειν » — бути у цілі.

У цій теорії виразно виступає протилежність між філософією Арістотеля Платона.

Платонська «ідея», що актуалізує матерію, є чимсь непорушним, незмінним, нерухомим, а арістотелівська ентелехія є вічною енергією у вічній активності й русі.

З теорією потенції й енергії в'яжеться наука Арістотеля про засади буття.

3. Засади (принципи — причини) буття. — Щоб пояснити якусь річ, треба пізнати ті основні чинники, що завдяки їм вона існує. Провідною ниткою, що полегшила Арістотелеві розв'язку цього питання, стала його теорія потенції й енергії.

У всяких реальних предметах він розрізняє чотири основні чинники їх буття, які називає «ἀρχαί», засадами, принципами, причинами, а саме: матерію (ὑποκείμενον — ὕλη), форму (μορφή, εἶδος), діючу, порушальну причину (τὸ ὄνεν ἢ κίνησις — звідки є рух? — *causa efficiens, movens*) і доцільну причину (οὐ ἔνεκα — чому? — *causa finalis*).

Називаються вони засадами, принципами, бо є найвищими чинниками всякого буття, а їх самих не можна вивести з нічого іншого. Називаються теж причинами, бо від них залежить і суть буття, і саме існування речей (*essentia et existentia*).

а) Матерія і форма. — Ми пізнали, що Арістотель у кожному змінному естві відрізняв два чинники: потенцію й енергію. Тим чинникам у матеріяльних речах відповідають матерія і форма.

а) Матерія — це те, з чого річ постає. Вона є субстратом для всякої зміни, переміни, поставання; є тим, з чого — як із чинника, здатного оформитися, постає річ, що складена з нього і з формівного чинника.

Треба відрізнити т. зв. другу матерію, яка є здетермінованим тілом, від першої матерії (ὕλη πρῶτη), що є тільки потенціальним чинником, який через детермінацію форми стає тілом.

На думку Арістотеля, кожне тіло складається з першої матерії і форми.

Концепція тієї матерії Арістотеля різниться від концепції Платона. Арістотелівська матерія не є платонським порожнім простором, що його окреслюють геометричні виміри, це не «μὴ ὄν», вороже формі — «ідеї», але це є щось реальне, що має потенціальне буття, яке схоплює форму та намагається підвестися по ній наче по щаблях до щораз вищого актуального буття.

в) Форма. — При поставанні речі крім матерії співдіє форма, що є активним чинником, який дає речі актуальне буття у специфічній його природі. Вона внутрішньо завершує матерію і відповідає поняттю енергії. Щойно сполука матерії з формою творить конкретну суть — субстанцію і детермінує тіло в його гатунковій природі. Форма є специфікуючим чинником, а матерія — індивідуалізуючим. Вона не існує поза річчю, але в самій речі, як її сутній, формуючий чинник.

γ) Відношення матерії до форми:

1) Матерія з своєї природи призначена для форми. Відсутність форми є для неї не простою негациєю, а позбавленням, браком (στέρησις).

2) Форма уможливорює матерії дійсне буття.

3) Перша матерія без форми, як така, не існує ані не можна її зрозуміти без форми; вона існує тільки в речі, складеній з матерії й форми, як потенціальний чинник.

4) До виконання якоїсь чинності здатне тільки оформлене ество, яке цю здатність до діяння має від форми.

5) Теорія матерії й форми погоджує зміну з буттям, те, що існує, з тим, що змінюється. Зміна відбувається в речах, складених з матерії й форми, а не в самій матерії й формі, речі тільки постають, розпадаються, приймаючи в тім самій матерії іншу форму.

δ) Поняття і форма. — Поняття якоїсь речі охоплює ті властивості речі, які висловлюємо в дефініції. А що дефініція не висловлює всіх властивостей речі, а лише сутні, загальні, спільні різним одиницям, а саме форму, тому Арістотель утотожив форму із змістом поняття, а для матерії залишив вплив на одиничні властивості речей.

Між формою і поняттям існує та аналогія, що як форма, так і поняття є чинниками єдності в речах, бо речі мають завжди одну форму й одне поняття.

Форма, як реальний представник поняття, є для Арістотеля тим, чим трансцендентна ідея для Платона.

Форма стала основним чинником, принципом пізнання й буття речей. Пізнати річ, значить, пізнати її форму. А що матерія сама в собі безформна, то її саму в собі пізнати не можемо, а лише в сполуці з формою.

ε) Різні значення слів «матерії і форми». — На підставі аналогії слова «матерія і форма» уживаються в різних значеннях. Матерія означає щось неокреслене, а фор-

ма — чинник, що окреслює. У тому значенні можна користуватися тими словами в кожній ділянці знання. Так, напр., у логіці — поняття роду є матерією, а поняття специфічної різниці формою; у метафізиці — поняття суті можна уважати матерією відносно до буття. Щось може бути під одним поглядом матерією, а під іншим формою, як напр., обтесаний камінь є формою у відношенні до необтесаного, а матерією для дому.

Під «формою» сам Арістотель розуміє деколи зовнішній вигляд речі, завершений стан речі, процес розвитку з потенції до акту, внутрішню силу процесу розвитку, душу як чинник життя тощо.

б) Діюча (порушальна причина). — Те, що є у якійсь речі потенціально, може дійти до свого актуального існування внаслідок діяння того чинника, що актуально існує. Напр., зерно може зродити лише вже розвинене дерево, в якому форма того дерева дійшла до своєї завершеності; різьбар може вирізьбити статую, коли в своєму розумі має її форму; знання може комусь уділити той, хто має його і т. ін. Так є всюди, досконале мусить випередити існування того, що недосконале, щоб своєю активністю визволити форму, яка міститься у потенції матерії.

Той чинник, що видобуває форму з матерії і побуджує цю форму до діяння, називається діючою, порушальною причиною. В матерії містяться потенціально різні форми, що безупинно прямують до щораз більшого завершення речі; їх може видобути з матерії діюча причина, що вже є завершена в бутті тих форм. Видобута або порушена форма в якійсь речі, побуджена до чинності, продовжує її внутрі тієї речі, щоб оформити матерію.

с) Доцільна причина. — а) Рух і зміни в природі не відбуваються безладно. Форми, видобуті з матерії, вправлені в рух, завжди прямують до означеної мети, а саме — витворити буття наперед визначеного типу. Отже, в діяннях природи є чинні доцільні причини, що задалегіть прямують до визначених досягнень.

б) Всі ті чотири причини (засади) можна звести до двох, бо ціль і рух сполучаються з формою в одну причину — добро. Форма якогось ества — це ніщо інше як її властива актуальність, її зреалізована потенціальність. Форма у відношенні до матерії є її добром, досконалістю, завершеністю; є вона межею її руху і ціллю. Тим способом формальна причина зливається з ціллю в одне. Але якраз та ціль, тобто прагнення досягти форми

(добра) стає причиною руху; тому правдива порушальна причина зливається з доцільною причиною, яка сама містить у собі формальну причину. Отже, все спроваджується до матерії або потенціальності, що є основою зміни (ὑποκειμένου) і добра, що є одночасно формальною, порушальною і доцільною причиною.

Як у творах людини, так у творах природи є потенціальність і актуальність, матерія і добро, матеріальна причина, підпорядкована доцільній причині. Тільки, що людина діє на матерію іззовні, накидає їй форми, що відповідають його цілям, а в природі ціль, втілена в матерії, формується знутри. Твори природи мають самі в собі засаду свого руху, якого ціль творить їх природу і властиву суть. Так, напр., животики розвиваються, щоб наділити своє потомство специфічною своєю формою.

Подібно діється у кожній іншій речі: мета її зміни — оформити матерію. Родження спирається на тому, що матерія порушається, щоб набути нову форму в матерії. Так само й завмирання або псуття спирається на тенденції набути іншу форму. Звідсіль знана засада: *Generatio unius est corruptio alterius et corruptio unius est generatio alterius*.

Доцільна причина є лише тоді принципом буття, коли утотожнюється з формою, бо тоді починається до внутрішнього устрою буття.

З порушальною причиною утотожнюється ціль, наскільки порушує не фізично, але як предмет жаги; тоді ця діюча причина є одночасно ціллю, до якої змагає даний рух.

у) На його думку, світ проходить еволюцію форм. Щоб вища форма буття могла розвинути, треба для неї субстрату, підготованого нижчою формою. Дійсність є драбиною щораз вищих форм або еств, що реалізуються у якійсь матерії. Ця еволюція у світі змагає у своєму процесі до витворення щораз досконаліших еств аж до найвищого твору, людини — мужчини, що є вінцем всесвітнього розвиткового руху на землі.

Арістотель в'яже світ із людиною, а через людину з Богом, останньою метою всієї природи.

2. Космологічні погляди

Свої метафізичні погляди Арістотель пристосував до явищ світу. А що явища світу відбуваються у русі, часі і просторі,

та проявляються на землі і в довкільних небесних тілах, обговорює він у своїй фізиці: вічність і обмеженість світу, вічність руху й часу, первні (елементи), з яких складається земля й небесні тіла (т. зв. «небо») й устрій світу.

1. Вічність світу. — Арістотель доказує різними аргументами, що матерія, рух і час вічні.

а) Матерія вічна, бо вона є підставою всього, що постає; отже, сама не могла постати. Якщо б матерія постала, мусіла б постати з іншої матерії, а ця знову з іншої і т. д. аж до безконечности, а це унеможливило б взагалі всяке поставання у світі. Отже, матерія, тому що є умовою всякого поставання, не могла постати.

б) Матерія не може реально існувати без форми; а тому, що матерія є вічна, вічною мусить бути також форма. А що цілий фізичний світ складається з матерії й форми, отже, є вічний.

в) На його думку, рух⁵⁰ у світі вічний, бо не міг мати початку. Якщо б рух мав початок, мусів би перейти з стану потенції до стану дійсности. А це могло б статися тільки через рух. Отже, рух мусів би вже існувати перед своїм початком. А це абсурд. Отже, рух не міг мати початку; тому він вічний. Якщо рух вічний, то, на його думку, і світ, як порушена річ, повинен бути вічний. Отже, світ, як цілість, не постав, і тому не може бути знищений. Так бачимо, що у світі родження й завмирання обмежуються до одиниць, а не досягають ні родів ні гатунків.

г) Час вічний, бо є мірою вічного руху; а що рух не може існувати без світу, то, на його думку, і світ є вічний. Тимбільше, що кожна хвилина часу сполучає минуле з майбутнім⁵¹ і тому час не може мати ніколи ні початку ні кінця.

2. Скінченість — обмеженість світу. — Світ, як цілість, обмежений. Арістотель відрізняє два роди необмежености, а саме щодо спроможности і щодо дійсности. Необмежене щодо спроможности те, що його можна побільшати в безконечність; необмежене щодо дійсности те,

⁵⁰ Під «рухом» розуміє Арістотель усяку зміну й розрізняє чотири роди руху: поставання й завмирання, кількісне побільшування і зменшування, якісну переміну і льокальну зміну.

⁵¹ Арістотелівська дефініція часу на лат. мові ось така: *Tempus est numerus secundum prius et posterius.*

що є таке велике, що виключає спроможність побільшати його. А є очевидне, що кожний простір, хоч би який великий, не виключає спромоги побільшати його⁵². Отже, світ міг би бути необмежений лише щодо спроможности. Але те, що є необмежене щодо спромоги, мусить бути завжди обмежене щодо дійсности. Отже, світ у дійсності обмежений, скінчений.

3. **Первні (στοιχεῖα – elementa⁵³)**. – Між тілами, з яких складається світ, треба відрізнити первні (прості тіла) від складених тіл. Первнями є вогонь, що змагає піднятися вгору, земля, що тяготіє вниз, вода і повітря, що займають середину між вогнем і землею; повітря стоїть ближче вогню, а вода ближче землі. Є ще п'ятий первень (πέμπτον στοιχεῖον – quinta essentia), а саме етер, найсубтельніше тіло, що розтягається від неба сталих зір аж до місяця; – з нього утворені сфери й небесні тіла. З первнів складаються складені тіла.

4. **Устрій (будова) світу⁵⁴**. – Всесвіт є складною будівлею, упорядкованою цілістю, зв'язким устроєм, наділеним найдосконалішим кулистим рухом, з формою кулі.

Непорушним осередком світу є земля, яку оточує на її краях кулистий обрій вогню. Звідтіл починаються небесні сфери. Найнижчою сферою є місячна сфера, вище неї – сонячна, понад нею планетна сфера, а врешті небо сталих зір, яке є найближче порушальної причини, під її безпосереднім впливом.

Арістотель висловив думку, немов то небесні тіла є незнищенні, бо їх матерія здетермінована тільки до однієї форми й тому в них нема ні протилежности первнів, ні зміни, ні поставання, ні псуття. Форма небесних тіл, на його думку, наділена розумом – і тим пояснює Арістотель пляновість їх руху. Ті тіла, є божествами, що із своєї природи перевищують земний світ. Вони прикріплені до своїх сфер.

Між небесними сферами найдосконаліша є сфера неба сталих зір; вона наділена, на його думку, найбільшим розумом, найдосконалішим коловим рухом і божеськими прикметами.

⁵² Простір, на думку Арістотеля, це розширене поняття місця на всі тіла. Місце – це поверхня, що прилягає тісно до оточеного тіла. Стагірієць уявляє собі простір як нерухому межу цілого світу, в якому нема порожнечі. Поза світом нема ні простору ні часу.

⁵³ Про первні пише Арістотель у творі: *Про небо* (περί οὐρανοῦ) IV, 5. 312 a 25.

⁵⁴ Дивись: Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*. München 1925, в розділі: *Der Aufbau des Universums* з поданням джерел, на 290-296 стор.

Планетна сфера, що складається з 5 планет, місяця й сонця, менше досконала і не обертається, як небо сталих зір, на право по колі, але в протилежному напрямі по скісних дорогах (еліпсах).

В осередку світу є непорушна, земна куля, найдалше положена від першого мотора, і тому має найменшу участь у божестві та є зовсім залежна від небесних тіл, що вічно кружать довкола неї. Від їх руху залежить всяке родження й замирання, всяка зміна на землі. Передовсім сонце своїм теплом будить внутрішні земні сили й побуджує їх до властивої їм діяльності.

В усіх змінах — перемінах природа завжди й усюди доцільно, прямуючи до того, що найкраще. На землі відбувається всюди процес ступневого формування матерії — і тому бачимо тут цілу драбину щораз то вищих, досконаліших еств.

Зручна артистка — каже Арістотель⁵⁵ — природа в готовому вже творі знаходить матеріал до кращого твору. Мінерал є заактуалізованою матерією, бо чиста потенціальність ніде не існує. Рослинний світ містить у собі всі досконалості мінералу, але організуючи органічні первні, творить нову вищу форму життя. Звір'яті додано до рослинного життя, яке звір'я містить у собі, вражливість і рух. Врешті в останній фазі появляється людина, в якій до рослинного і звіринного життя додано ще думку, що долучається до зміслів якби іззовні (д'юрабев).

Людина — це зміст і мета природи, бо її думка, на думку Арістотеля, є найвищою досконалістю, найбільшим добром, поза яким немає вже чого шукати.

Якщо ціль є, як ми бачили, засадою руху, якщо бажане добро є порушальною причиною, тоді вища форма вияснює нижчу. Те, чого ще нема, є правдивою причиною того, що є, а засада руху у всесвіті міститься у найвищій меті, до якої прямує природа і яку досягає на межі своїх ступневих зусиль. Отже, можемо сказати, що все на землі можна пояснити думкою, що всяке здійснене добро є якимсь більш або менш неясним висловом думки — аж до хвилини, коли в людському умі, в свідомій себе інтелігенції, ця думка досягне свого повного і ясного вислову.

⁵⁵ Про небо, II, 8, 12, 14.

3. Психологічні погляди

У психологічних дослідках Арістотель пристосовує загальні принципи своєї філософії, а передусім засаду, що кожне ество, здетерміноване в якомусь роді (гатурку), складається з матерії і форми. Формою органічного ества є душа, що дає тілу буття, життя, рух і чинності.

Поняття людської душі, її чинності, теорію пізнання, її генезу й безсмертність обговорює Арістотель головно в творі «Про душу» (пері ψυχῆς).

1. Поняття людської душі. — Душу дефініює Арістотель як «першу ентелехію⁵⁶ фізичного органічного тіла»⁵⁷. Душа з тілом творять суцільну органічну цілість. Вона є принципом всякого руху й усякої діяльності в тілі, а водночас метою того ж тіла; тому ціла організація тіла пристосована до душі.

Арістотель — концепцією душі як форми — намагається уникати крайного дуалізму Платона, який тіло й душу уважав за дві незалежні субстанції, і крайного матеріалізму Демокріта, для якого душа була вислідом сполуки атомів, була їх гармонією, результатом діяння мертвої матерії.

Арістотель розрізняє три роди душ: вегетативну, сензитивну (змислову) і розумну. Людська душа поза своїми своєрідними чинностями виконує понадто функції нижчих душ рослин і звірят, і то в досконалішому ступені.

2. Чинності (Функції) душі. — В людині розрізняє філософ такі чинності: вегетативні (τὸ δρεπτικόν), жадібні (τὸ ὀρεκτικόν), рухомі (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον), змислового пізнання (τὸ αἰσθητικόν) і розумового пізнання (τὸ διανοητικόν). Чотири перші чинності та їх спроможності мають також звірята; головно розумом різниться людина від звірят. Жадібна змога, що проявляється тяготінням до пізнаного добра, є двояка: з мислова й умова, що називається волею (βούλησις — voluntas). Вона свобідна, бо розумове пізнання дає спромугу вибору засобів для досягнення добра.

⁵⁶ Арістотель відрізняє дві ентелехії: першу (πρώτη) в значенні дійсної, завершеної форми, а другу (δευτέρα) в значенні чинности, до якої є здатне ество, завершене у своїй формі.

⁵⁷ Дефініція Арістотеля по-грецькому: «Ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικῆς ὀργανικῆς». Пері ψυχῆς, кн. 2, розд. 1, 412 b 5.

3. **Теорія пізнання.** — Психологія Арістотеля займається головною теорією пізнання. Вона намагається погодити емпіризм софістів з інтелектуалізмом Платона. Хоч всяке пізнання світу мусить спертися на змісловому досвіді, як учили софісти, то все ж таки те, що творить правдиве знання, а саме пізнання суті речі, форми, типу, того, що загальне й конечне, є ділом розуму, як думав Платон. На те, щоб погодити ті два напрямки Арістотель досліджує, як відбувається у нас змісловий й розумовий пізнання.

а) Змісловий пізнання довершується з допомогою п'ятих зовнішніх зміслів і одного спільного зміслу, що об'єднує враження окремих зміслів (зміслова свідомість).

Всі змісли зв'язані з тілесними органами і можуть виконувати свої чинності лише спільно з ними.

Змісловий пізнання відбувається тим способом, що предмет витворює у відповідному зміслі свій змісловий образ (εἶδος αἰσθητόν), свою подобу і спричинює враження, бо подібне пізнаємо подібним (simile per simile cognoscitur). Діяння предмету переносить посередник (medium), як напр., для ока світло, для слуху повітря тощо.

З допомогою уяви (φαντασία) можемо собі уявити пізнаний предмет, хоч би не був приявний, та різним довільним способом його порядкувати, комбінувати.

Врешті пам'ять зберігає ті схоплені зміслами образи і може вдруге їх собі пригадати або мимохіть або довільно. Тому треба відрізнити « μνήμη » (пасивну пам'ять) від « ἀνάμνησις » (пригадування); ця остання пам'ять є властивістю тільки людини, а не звіряти.

б) Розумовий пізнання. — Розум (νοῦς) сам у собі є « незаписаною таблицею » (tabula rasa), в потенції пізнати те, що сутнє, загальне й конечне. Його чинність змагає до того, щоб змісловий образ речі перетворити в умовий образ (εἶδος νοητόν), ідеальний тип речі. Це діється з допомогою чинного і пасивного розуму.

Чинний розум (νοῦς ποιητικός) творить із зміслового образу ідеальний образ тим способом, що з допомогою абстракції очищує змісловий образ із зміслової поволоки, із одиничних властивостей предмету, й освітлює в ньому те, що сутнє, загальне й конечне, словом, ідеальне. Як сонце освітлює речі і творить їх доступними для ока, так подібно й чинний розум освітлює образ спостереженого предмету, щоб в його освітленні став ідеальним образом.

Пасивний розум (νοῦς παθητικός) схоплює ідеальний образ, що його витворив чинний розум, і ним пізнає предмет в його ідеальній формі, пізнає те, що в тому предметі невидиме, надзміслове.

Пасивний (рецептивний) розум відноситься до активного як потенція до акту.

Пасивний постає і гине враз із тілом; чинний приходить іззовні (δύραθεν), є незалежний від тіла, є чистою формою, чистим актом, чимсь духовним, божеським.

Точного пояснення про те, яке є внутрішнє відношення обох розумів супроти себе й душі, Арістотель не подав. На підставі того, що Арістотель приймає одну душу, як форму в людині, деякі інтерпретатори думають, що тією душею для кожної людини індивідуально є пасивний розум, що його навіть деякі вважають матеріальним (Олександр з Афродисії з II ст. після Христа), а активний розум є один спільний усім людям (араби), як сонце для кожного ества на землі. Однак та інтерпретація довільна.

4. Генеза і безсмертність людської душі. — Арістотель учив, що вегетативно-зміслова душа постає через родження, а розумна душа з чинним розумом приходить до тіла іззовні. Як те розуміти, трудно сказати. Одні твердять, що Стагіріт приписував Богові створення розумної душі для кожного людського тіла, а інші думають, що філософ прийняв погляд Платона, що νοῦς існував ще перед втіленням. Ця друга інтерпретація видається більш правдоподібна, бо перша суперечна з арістотелівським поглядом, що не признає взагалі ніякого створення⁵⁸. Інші пояснюють вислів, що душа (νοῦς) приходить іззовні (δύραθεν) тим, що душа не походить з матерії⁵⁹.

Безсмертність розумної душі з чинним розумом Арістотель виразно не обговорює, а що її безсумнівно приймає, свідчать його слова: « Душа (розум) є вічна й безсмертна » (νοῦς ἐστὶ αἰδίος καὶ ἀθάνατος).

4. Теологічні погляди

Арістотель присвятив XI-ту і XII-ту книгу своєї метафізики питанню існування і прикмет Бога та Його відношення до світу.

⁵⁸ Дивись: A. Stöckl, Weingärtner-Kwiatkowski, Hist. fil. Kraków 1930, 80 стор.

⁵⁹ Дивись: P. Genu, Hist. phil. Romae 1932, 92 стор.

1. Існування Бога — доказує він з руху й поняття ентелехії.

а) Все, що існує у світі, є в русі. А що кожний рух вимагає першої порушальної причини, яка сама в собі була б непорушна, щоб в ряді порушальних причин не посуватися у безконечність, бо її неможливо перейти, — то мусить існувати поза світом перша причина руху (πρῶτον κινουὶν ἀκίνητον), яку називаємо Богом.

б) Матерія, на думку Арістотеля, вічна. Вона була вічно заактуалізована. А що актуалізація матерії не могла походити з самої матерії, бо актуальність мусить попереджати потенціальність, то мусіла остаточно походити від чистої, вічної, першої актуальності або ентелехії; а нею є Бог.

2. Божі прикмети. — Перша причина мусить мати всі прикмети абсолютного буття.

а) Бог є чистою ентелехією, чистою енергією, чистою формою (actus purus), без домішки всякої матерії або потенціальності, бо інакше Бог не був би першою причиною.

б) Бог є найдосконаліший, бо в Ньому є повнота буття.

в) Бог не є складений, бо мусів би мати причину, що склала цілість з частин, а тоді Бог не був би першою причиною.

г) Бог є незмінний, бо всяка зміна припускає спромогу переходити з потенції до акту.

д) Бог є нематеріальний, є духом, бо все, що є матеріальне, є змінне.

е) Бог є абсолютно конечний, бо як перша причина мусить існувати, а як нематеріальний, не може змінитися.

ж) Бог є думкою думки (νόησις νοήσεως). Бог є першою причиною розумного (доцільного) руху; отже Бог мусить мати розум. Тимбільше, що без розуму не був би безконечно досконалим. На думку Арістотеля, у Божому розумі не може бути ніякої потенції; отже, Бог мусить бути безустанно чинний; це означає, що Бог є самою думкою. А що Бог пізнає Себе Самого, тому є думкою думки, одночасно підметом і предметом думання. Арістотель висловив думку, що Бог поза Собою нічого не пізнає, бо якщо б Божа думка могла пізнати щось поза Собою, була б в стані потенції пізнавати те, а Бог є «actus purus».

з) Бог є найщасливіший, бо є повнотою буття й добра, тому Сам Собі вистачає і не потребує ніяких зовнішніх дібр. А що Бог є думкою думки, то є тим щасливий, що думкою від віків заглиблюється у Собі і вічно Себе контемплює.

і) Бог є єством, що має розумну волю; однак вона не змагає до того, щоб набути якісь добра, бо Бог, як найдосконаліший, має Сам із Себе повноту добра.

Тому, на думку Арістотеля, в Бозі немає ніякого прямування чинити щонебудь поза собою (πράττειν). Бог хоче і любить тільки Себе Самого і є щасливий огляданням Себе Самого і любов'ю до Себе.

ж) Бог є тільки один (монотеїзм). Засадою численности є матерія, бо лише з неї може бути більше предметів того самого роду або гатунку. А Бог є чистим духом без якоїнебудь матерії у Собі. Отже, Бог є тільки один.

Це стверджує й та заввага Арістотеля, що – якщо було б більше найвищих, незалежних і рівнорядних богів, світ не творив би однієї гармонійної цілоти, не був би космосом.

3. Бог і світ. – Арістотель висловив думку, немов то Бог не знає світу й не цікавиться ним. Якщо б Бог пізнавав світ, мусів би, на думку філософа, уподібнити Себе до нього і стати недосконалим. А що Він є першою причиною його руху, то діється те не в значенні «ποιεῖν» або «πράττειν», наче б Бог іззовні перетворював матерію в речі аналогічно до способу, в який мистець перетворює якусь матерію у твір мистецтва, як думав Платон, але як люблений предмет (κινεῖ ὡς ἐρώμενον)⁶⁰ способом атракції, притягання.

Бог, як найвище добро, є zarazом найвищою ціллю усіх речей у всесвіті; вони його прагнуть і змагають до того, щоб себе до нього уподібнити, а те якраз є причиною їх руху. Бог порушує всесвіт так, як любий предмет притягає того, що його любить, так як жадання стає у нашій душі спонукою до діяння. Великим добродійством Бога є саме його існування. Бог є, і це вистачає, щоб все хотіло існувати й прямувати до свого удосконалення. Під притягальним діянням чистої актуальности підноситься світ повільним поступом від однієї досконалости до другої, прямуючи до думки, яку осягає врешті в людській інтелекції.

Природа, захоплена несвідомим прагненням добра, наслідує думку. А прямуючи до неї, втілює її більш або менш всюди, і тим способом все повинно бути повне розуму й гармонії. Межею

⁶⁰ Метаф., XII, 7, 1072 b 3. – Деякі філософи без уваги на те думають, що Арістотель признавав деяку активність у порушуванні світу, правда, не формально кінетичну, але діючу.

того поступу є людина, у якої інтелігенція (νοῦς) долучується до змислів, якби ззовні (δύραθεν).

Світ, на думку Арістотеля, є об'явленням Божої думки, висловленої в поодиноких явищах, помноженої, урізноманітненої у потенціальностях матерії, що прямує до щораз вищої актуалізації.

Божя інтелігенція спричинює любов'ю, яку будить у світі, наперед у небі той швидкий рух, з якого постає тепло, що є другою причиною всякого життя-буття.

Рух, що походить від Бога, мусить бути конечний, вічний і суцільний, а таким є тільки льокальний, ротаційний, коловий рух. Простолінійний вічний рух не може відбуватися, бо світ скінчений. Отже, Бог порушує світ ротаційним рухом.

Такий рух має лише небо сталих зір. Тому Бог є безпосередньою причиною їх руху. Цей рух ступнево уділюється рухам нижчих небесних сфер, що мають теж свої другорядні порушальні причини, якими є менше досконалі, чисті духи, подібні до Бога, ентелехії небесних тіл.

Бог, як перша причина у всесвіті, перебуває понад крайнім обводом світу, понад небом сталих зір.

4. Оцінка теодицеї Арістотеля. — а) Космологія довела Стагірійця до теодиції. Через космологічні міркування він дійшов до обґрунтування існування одного Бога та до окреслення Його прикмет.

Хід міркування відрізняв Арістотеля від Демокріта і Платона. Демокріт вийшов у своїх філософічних міркуваннях від фізичного світу і на ньому також їх закінчив. Платон відразу почав від трансцендентного світу й Абсолюту. Арістотель почав від фізичних дослідів і дійшов до Абсолюту. Всупереч своїй теорії про матерію й форму, мусів остаточно признати існування чистої форми без матерії й потенції, повноти буття у трансцендентному світі.

б) У діях грецької теодицеї думки Арістотеля про Бога не були буденні. Монотеїзм, що його ввів у грецьку філософію Ксенофан, не мав повного вислову. Нова була концепція Бога, як чистої форми, чистої ентелехії, хоч її готовим взірцем був « нус » Анаксагора і платонська « Ідея добра ».

Бога зобразив Арістотель не як творця світу, але як першого мотора світового руху, що діє любовною атракцією.

Він приписав Богові прикмети платонського деміюрга, а частково і прикмети платонських ідей.

Діяння Бога відніс він безпосередньо до найвищої сфери світу.

А що першою причиною світового руху не міг філософ пояснити всіх астрономічних рухів, тому допустив другорядні причини, менш досконалі «нуси», що, однак, свою активність гармонізують з Божою. Теологія пішла на службу астрономії.

с) Арістотель поділив всесвіт на два округи: небесний і земний. Небесний досконаліший: його рух є коловий або зближений до нього (у виді еліпси), а матерія етерична. Земний округ, що є у самому осередку світу, менш досконалий: його рух простолінійний і обмежений, а матерія збудована з чотирьох первнів.

Небесний округ є округом вічних і незмінних речей, а земний – змінних і проминальних. Якщо земний світ має у собі щось цінне, то лише завдяки впливові небесного світу. Тим способом Арістотель годив елеатизм з гераклітизмом.

д) Хоч теологічні погляди Арістотеля містять у собі чимало правди, однак вони не є без замету. Не пояснив він як слід відношення Бога до світу, заперечив його всемогутність і Провидіння. Він замкнув непорушного абсолютного Духа в трансцендентних засвітах, заабсорбував всю його активність у контемпляції свого теоретичного розуму, обмежив практичний його вплив на світ до морального діяння доцільної причини, тим ослабив правдиве поняття першої діючої причини світу.

Платонську теорію про ідеї заступив Арістотель своєю теодицеєю, а замість платонського протиставлення речей і ідей поставив своє протиставлення Бога і світу⁶¹.

В. Практична філософія

Практична філософія Арістотеля містить його погляди: етичні, політичні й естетичні.

У своїй практичній філософії, подібно як і в метафізиці, Арістотель звертається проти платонізму, не переставши бути учнем Платона. Ми бачили, що в своїй теорії буття признає він існування виключно тільки індивідуам. Але що матерія є якимсь родом небуття, тому форма, висловлена в поняттю, є остаточно тим, що реальне в індивідуах.

У своїй теорії практичного життя Стагірієць так само числиться більше з одиницею, її ініціативою і свободою. Але

⁶¹ Порівняй: Tatariewicz, Hist. fil. Lwów 1931, I том, 134-135 стр.

подібно, як його вчитель, сполучає етику з політикою. Політика, в ширшому значенні того слова, охоплює всі практичні науки, моральність у точному значенні і теорію держави. Завдання держави – виховати молодь і запевнити одночасно щастя і чесноти громадян.

1. **Етичні погляди.** – Вже з вищесказаного видно, що етика Арістотеля реалістична. Він не висновує норми життя з ідеї трансцендентного добра дедукційним способом, шляхом абстракційного міркування, як це робив Платон, але шукає реального добра, яке відповідало б практично людській природі й досконало б практично індивідуальність діючого. Його етика замикає людину у вузькі рамки дочасного життя й визначає їй виконати таке завдання, яке принесло б їй туземне щастя і вдоволення.

Його етика натуралістична, незалежна від релігії, бо не в'яже моральних обов'язків з Божим законодавством, ані не вказує на санкцію загробного життя. Однак не є вона матеріалістична, бо все, що в людині змислове й матеріальне, підпорядковує під провід духа – розуму. Не є вона також крайньо інтелектуалістична, бо до щастя людини жадає додаткових фізичних і матеріальних дібр.

Арістотель у своїй етиці досліджує наперед питання найвищого добра, що є найвищою метою всякої моральної діяльності, а опісля говорить про засоби, потрібні, щоб її досягнути, а саме про чесноти.

а) Найвище добро – мета життя. – Арістотель констатує на основі практичного життя людей, що цілі, до яких люди прямують, є різnorodні, вищі й нижчі. Нижчі цілі є одночасно засобами до вищих. А що ланцюг засобів і цілей не може йти в безконечність, тому мусить бути якась найвища ціль людського життя, що є найвищим добром людини. Тим добром і метою життя є евдаймонія (εὐδαιμονία) – щастя-щасливість. Люди прямують до нього з природної конечности, так що всі бажають бути щасливими, як учить досвід.

Арістотель досліджує предмет і природу тієї евдаймонії і відкидає думку софістів, що бачили її в матеріальному добробуті; не погоджується теж з думкою Платона, що те щастя переносив поза обсяг дочасности в понадсвітову країну, в контемпляцію Ідеї добра. Він шукає предмету евдаймонії у людині тут, на землі.

Те, чого шукає етика, є, на його думку, те найвище добро,

яке людина може досягнути виключно в своїх чинах⁶². Для Арістотеля, подібно, як для усіх філософів стародавньої доби, найвище добро не різниться від евдаймонії. Добро ідентичне з щастям.

Щоб окреслити щастя, треба окреслити приємність, що є його умовою і складником. Приємність зустрічаємо тільки в діяльності, що є свідомо себе. Не є вона чимсь окремим від діяльності, але доповнює її (τελεοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή). Приємність долучується до діяльності, як краса до молодости. Непоборні перешкоди в діяльності спричинює біль.

Отже, існує стільки родів приємности, скільки є способів діяннн, а вартість приємности залежить від вартости чинів, з якими вона сполучена.

Щоб пізнати, чим є щастя людини, треба емпірично дослідити, які вчинки найбільше відповідають її природі, що є суттю людини і що різнить її від інших еств. Людина є на правду людиною, коли веде par excellance людську діяльність, що відповідає її природі. І якраз у тому діянні, що чинить її людиною, є її добро. Це обґрунтовує Арістотель емпірично.

Кожна істота знаходить своє заспокоєння, вдоволення, щастя у виконанні тих чинностей, до яких призначає її природа. Рослина чується шасливою, коли росте, розвивається, родить; звір'я знаходить вдовілля, коли заспокоює свої гони й потреби життя відповідно до вимог своєї природи. Так є й у людини.

Властивою людською природою, що відрізняє її від інших істот, є розум (νῦνς). Отже, найвище добро людини, що дає їй щастя, мусить бути в діяльності, згідній з розумом (ξωτὴ практиκῆ πς τοῦ λόγου ἔχοντος). Людина призначена до того, щоб вона розвинула й завершила розумну частину своєї природи, свого духа, і старалася підпорядкувати вимогам розуму теж змислову частину своєї природи. До того ведуть чесноти.

б) Чесноти. — Сократ і Платон учили, що чеснота — це знання того, що справді добре. Арістотель навчав, що навіть найбільша мудрість не вистачає до чесного життя, бо крім того потрібна нам сильна й свобідна воля.

Саме собою розуміється, що без знання того, що добре, також чеснота була б неможлива. Отже, необхідними умовинами чесноти є знання й розум та свобода й сила волі.

⁶² Нікомахеїська Етика, I, 2: «τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν».

Розум є передовсім умовою чесноти, бо її суть не так у самому чині, як радше в цілях, які собі ставимо, і в мотивах, які керують волею.

Другою умовою чесноти є свобода. Людина лише тоді відповідальна, коли є вільна. Отже, Арістотель повертає одиниці заслуги й відповідальність за вчинки, повернувши їй вільну волю. Наші диспути із самим собою — каже філософ — ради, похвали й закиди свідчать, що людина є вільною, що є батьком (γεννητής) своїх чинів. Калік і недужих не карається ані не ганиться. Можна знати, що є добре, а чинити зле; хто є злим, є таким добровільно.

Арістотель признає і приймає логічні й метафізичні консеквенції вільної волі. Вчинки людини творять частину явищ всесвіту; якщо людина вільна, тоді треба прийняти, що існують прийдешні випадкові факти, це значить, такі, що можуть бути або не бути, що не містяться у теперішніх фактах, як їх конечні наслідки.

Врешті третьою умовою чесноти є сила волі, що її набуваємо навиком, при звичаєнням. Постійна вправа чинити добре витворює у нас ἕξις (habitus), тривку настанову, диспозицію до розумної діяльності й поведінки. Платон ставився з презирством до такої чесноти що походить лише з навичку повторяти деякі вчинки, як до чесноти без засади. Арістотель навпаки, з навичку робить умову чесноти. При звичаєння робить діяльність легшого, наче конечною. Перетворює воно діяльність в змагання — прямування, у схильність, в тривалі і сталі нахили, диспозицію до доброго чину. Робить воно з чесноти не якоесь проминальне добро, але тривалу власність. Один добрий чин не становить чесноти, як одна ластівка не творить весни. Конечність, що виникає з навичку, не відбирає заслуги ані не виправдує проступку, бо навик набувається добровільно. Хто кинув камінь, не може його вже затримати, але від нього залежало не кидати каменя. Якщо чесноти й проступки є навичками, то не дістаємо їх від природи, але ми самі нашими добровільними вчинками впроваджуємо їх у свої душі. Отже, чеснота є навиком, що має своє джерело у розумі і свободній волі.

Арістотель ділить чесноти на діяноетичні й етичні, відповідно до того, чи діяльність розуму відноситься до ділянки самого пізнання, чи до практичного життя.

а) Діяноетичні чесноти, напр., мудрість (σοφία), знання (ἐπιστήμη), розумність (φρόνησις) і т. інші, диспонує сам розум у собі, щоб завершити його чисто спекулятивну інтелігенцію, яку називає Арістотель «теорією» (θεωρία).

Властивою чинністю людини є думка. Тому найвищим добром людини є контемпляція тієї думки, що не має іншого предмету крім себе самої, думка про думку. Межею людської досконалости і щасливости є контемпляція, у якій думка в безруху дотикається, так сказати б, себе самої, схоплює себе і себе посідає.

На тих висотах людська душа зближається до божеської інтелігенції, що в пізнанні себе самої знаходить найвище щастя: живе з нею, у ній, понад матерією, живе там без руху, без відчужань, безсмертна.

Тому діяноетична чеснота мудрости — це найвищий ступінь контемпляційної діяльності розуму; вона дає людині невимовне, найповніше щастя. Такого щастя не дає чинне, практичне життя з етичними чеснотами.

Але жити чистою «теорією» є божеською річчю, недоступною для людини, і хоч ідеалом життя залишиться завжди «теорія», то людина мусить удоволитися щастям чинного життя.

В) Чинне життя мусить брати до уваги цілу індивідуальну природу людини, не тільки розум душу, але й тіло. До щастя потребує людина також здоров'я, поживи, матеріальних дібр; тому годі жити їй лише розумом і контемпляцією; вона мусить виповняти практичні чинності, щоб заспокоїти всі свої потреби, розуміється, згідно з вимогами розуму, що ніколи не може втратити своєї домінуючої позиції. Щоб повністю заспокоїти практичні людські потреби, треба крім розуму ще й догідних зовнішніх умовин, що не залежать завжди від діяльності самої людини, і тому евдаймонія практичного життя не є завжди повна.

Повне щастя практичного життя вимагає, щоб життя людини досягнуло вистачальну міру заспокоєння, щоб людина не терпіла на тілі, була достатньо забезпечена в зовнішні добра, бо хто мусить жити в нужді, не може бути щасливим. Врешті людині слід мати теж друзів, бо співжиття з ними причиняється чимало до щасливого життя.

у) До практичного чинного життя роблять здатним етичні чесноти. Вони нормують нашу практичну чинність, щоб відповідала розумові.

Характеристичною прикметою тих чеснот є те, що завдяки їм людина зберігає середину (*μεσότης*) між двома протилежними собі хибами, а саме пересадою (*ὑπερβολή*) і недостаткою (*ἐλλειψίς*). «Є вона навиком триматися властивої середини, окресленої для нас розумом так, як би її окреслила чесна людина»

— пише Арістотель⁶³. Є то μῆδ' ἐν ἀγαν γνομίχних поетів, така дорога для Греції ідея ладу, міри й гармонії, застосована до морального життя.

Арістотель ілюструє свою доктрину «середини» різними прикладами. Так, напр., відвага (ἀνδρεία) стоїть по середині між трусливістю і зухвалістю⁶⁴ щедрість (ἐλευθεριότης) — між скупістю і розтратністю, помірковання (σωφροσύνη) — між непоміркованням і невражливістю. Лагідність (πραότης) є властивою «серединою» у відношенні до гніву⁶⁵. Вона відноситься до образ, які слід відкидати без надмірної нагальности, але і без слабости і т. ін.

Така має бути кожна практична чинність людини, щоб під проводом розуму трималася середини, а до того робить її здатною етична чеснота. На тій підставі Арістотель здефініював етичну чесноту як «диспозицію зберігати середину — міру».

Числа чеснот не можна устійнити, бо кожна чинність, властива людині, може мати свою чесноту. Практичне завдання суду розумної людини — означити, що є слушною мірою або серединою у практиці з уваги на нас самих. Ті чесноти, що нормують постійні й головні відносини людської діяльности, можна назвати головними, напр., відвага нормує відношення людини до болю, поміркованість — до розкоші, справедливність, що її уважає Арістотель за найвищу чесноту — до слушности, і т. інші⁶⁶.

На думку філософа, всупереч Платонові чесне життя не є трудне, бо людина має з природи почуття добра і зла, справедливости та несправедливости тощо, і може те почуття піднести до ясної свідомости та поступати чесно. Цим способом набуваємо сталий характер, під впливом якого хочемо постійно лише добра, діємо розсудно й доцільно та почуваємося до відповідальности.

Для ведення чесного життя вистачить розвинути й завершити те, що дала сама природа, бо й зміслова природа з своїми гонами

⁶³ Ἐξίς προαιρητικῆ ἐν μεσότητι οὐσα τῆ προσ ἡμᾶς ὠρισμένη λόγῳ καὶ ἀν ὁ φρόνιμος ὀρῶσειεν — Етика Нікомаха II, 1106 I, 36.

⁶⁴ Ἀνδρεία μεσότης περὶ φόβου καὶ δάρρη. Там же.

⁶⁵ Πραότης μεσότης περὶ ὀργῆν. Там же.

⁶⁶ До головних чеснот Арістотель причисляє ще ось такі: великодушність (μεγαλοψυχία), любов чести (φιλοτιμία), терпеливість (πραότης), правдомовність (ἀλήθεια), ніжність (φιλία).

не противиться розумові, але вимагає його проводу, щоб зберегти відповідну міру. Змислова природа може навіть стати для розуму допоміжна, щоб викликати ентузіазм, запал, відвагу й витривалість у добром діянні.

Арістотель відрізняє добровільні діла від недобровільних, признає різні ступені добровільності. До чинників, що впливають на зменшення добровільності, зачисляє він фізичний (*vis maior*) і психічний примус (*vis compulsiva*), напр., страх.

2. Суспільні і політичні погляди. — Про суспільне й державне життя навчає Арістотель у своєму творі «Політика» (Політіка).

Цей твір не дійшов до нас у цілості. Дійшло до нас 8 книг, з яких 6-а і 8-а недокінчені.

У перших трьох книгах обговорює автор загальну науку про державу, а саме: поняття і розвиток держави, родину, майно, ідеальний устрій держави, поняття конституції, право до влади. В наступних трьох книгах, тобто IV, V і VI, філософ обмірковує питання, що належать до спеціальної науки про державу, а передовсім про різні роди конституції та їх чинники й умовини. Врешті в VII і VIII-ій обговорює засади найкращої конституції і публічного виховання.

Помітна є у II книзі критика платонських мрій про комунізм майна й соціалізацію жінок та дітей філософів і лицарів. Платон будує а рїогі свою ідеальну рїчпосполиту, Арістотель спирається на обсервації й досвіді. Він досліджує усі устрої Греції, намагається з фактів вивести загальні права державного життя. Платон, який дійсність признає лише тому, що є загальне, тільки ідеаям, нищить у людині одиницю: держава є найвищою суспільністю, що її елементами є громадяни, а знаряддям касти. Для Арістотеля держава є спільнотою вільних і рівних людей. Щоб знищити егоїзм, Платон скасовує приватну власність і родину та вводить комунізм. Арістотель виявляє що Платон тим способом допровадив би до буйного егоїзму, який хотів знищити, бо кожний уважав би, що він працює за багато, а інші замало. В державі, де нема приватної власности і ніщо до нікого не належить, нема кому дбати ні про майно, ні про управу рїллі. Людина далеко більше й пильніше дбає про «своє», про те, що є її власністю. При спільній власності кожний числить на те, що інші його виручать, а тимчасом і ті інші нерадо працюють.

Арістотель також безщадно критикує комуністичне рдинне життя. Він виявляє, що в рїчпосполитій Платона ніхто

не буде дбати про дітей, які, належачи до всіх, не будуть належати до нікого.

Тільки дві речі можуть спонукати людей до праці й посвяти, а саме приватна власність та індивідуальна родина, що спирається на сильній подружній зв'язок, який виникає з найтіснішої приязні й найбільшої любови.

Комунізм знищив би багато чеснот, викликав би непорозуміння, позбавив би любови батьків до молодого покоління.

Згідне співжиття може спиратися лише на добрій волі, а не на неприродному обмеженні свободи й інтересів⁶⁷. Коли згине свобода, то з нею згине всяка ініціатива, а враз з нею і щастя. Байдуже є щастя одиниць, якщо держава щаслива — відповідає Платон. Але що ж це є щастя держави, якщо не щастя одиниць, які її творять? Чи ж не пуста то абстракція?

В «Політиці» з'ясовує Арістотель свої погляди на генезу та мету суспільства й держави, на значення суспільних чеснот, на матерію й форму держави та на публічне виховання.

а) Генеза суспільного й державного життя. — Людина є з природи суспільним еством (ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν). Хто може жити сам, стоїть вище або нижче людського роду: є то Бог, а як ні, то звір'я. Людина потребує допомоги інших людей до свого удосконалення й евдаймонії, тому входить у безупинні зв'язки з ближніми і гуртується у різні спільноти, творить родини, плодить діти, будує громади, міста й держави. Найдосконалішою спільнотою є держава, яка настільки стоїть вище від одиниць, як таких, наскільки вище стоїть цілість від частин.

До суспільного й державного життя наділила природа людину даром мови й альтруїзмом (φιλία), тобто схильністю й потребою любити інших не тільки для своєї користі або приємності, але й для чесноти, щоб взаємно допомагати собі вести чесне життя.

б) Суспільні чесноти. — До суспільних чеснот належать особливо справедливість і приязнь.

а) Справедливість (δικαιοσύνη) — не є для Арістотеля, так як для Плятона, гармонією душі, що постає наслідком по-

⁶⁷ Проте Арістотель заявляється за удержавлення ґрунтів.

сідання усіх інших чеснот. Для Арістотеля є вона суспільною чеснотою, якої суть у шануванні прав іншого.

Слід розрізнити справедливість вимінну і роздільну, яких правила різні. В продажі, напр., маємо виміну однієї вартости на іншу. Справедливість у тому випадку є рівністю; вимінювані речі повинні бути рівновартні. Отже, правилом вимінної справедливости є рівність.

Роздільна справедливість дає про поділ дібр, почестей і тягарів. Тут правилом не є вже рівність, тільки пропорціональність. Рівність була б тут несправедливістю, бо не брала б до уваги зовсім відповідних заслуг осіб, чи їх спроможности нести тягарі. Арістотель не хоче, щоб справедливість посувати аж до остаточних меж суворости. Право є загальною формулою. Воно не передбачає винятків, не бере до уваги обставин. Слушність (τὸ ἐπεικέες) повинна злагіднювати суворість права (ἐπιανόρθωσα νομί τοῦ δίκαιου), словом, поправляти несправедливості суворості справедливости⁶⁸. Слушність подібна до олов'яної лесбійської мінії, яка змінюється відповідно до форми і контурів міряного каменя.

В) Справедливість є основою суспільного життя. Але співжиття, що на правду єднає людей, — це приятельство. Якщо б усіх людей об'єднувала приятельство, справедливість не мала б що робити. Але якщо б усі були справедливими, то ще не могли б обійтися без приятельства.

Арістотель розрізняє три роди приятельства: перший спирається на приємності (ἡδύ), другий — на користі (χρήσιμον), третій — на добрі (ἀγαθόν). Перший рід приятельства зустрічаємо часто серед молодих людей, що радо об'єднуються для спільної забави. Другий рід виступає часто у дідусів, яких зближує спільний інтерес. Третій рід є єдиною правдивою приятельством, бо не залежить від химери ані від припадку.

Більшість людей думає, що найвищим добром є бути любленим, а не любити. Немає нічого більш помилкового. Щастя постає з діянн; любити значить діяти. Бути любленим — це щось пасивне, тобто в деякому значенні терпіти. Наскільки чин вищий від пасивности, натільки краще любити, як бути любленим, давати як брати. Правдива приятельство це не

⁶⁸ Те покривається з лат. афоризмом: *Summum ius - summa iniuria*.

поверховна симпатія, не пасивна схильність. Є це стала воля, що прямує до добра і щастя іншого, є це завжди чинна ввічливість і добродійність. Тому й правдива приязнь може бути лише поміж чесними людьми. Їх любов не залежить від проминальних інтересів і приємностей, є тривала як чеснота. Помагають собі взаємно, щоб стати кращими, навчають себе взаємно, люблять себе і чують, що один живе в одному, зміцнюючи своє життя, свою досконалість, своє щастя життям, щастям і досконалістю друга⁶⁹.

с) Мета держави. — Завдання держави — довести громадян до найбільшого добра, до загального щастя⁷⁰. А що найважливішою умовою щастя є чеснота, то держава має дбати передовсім про те, щоб громадяни стали чесними її членами, а крім того має підтримувати їх добробут, бо до щастя крім чесноти треба також здоров'я майна. Арістотель, як бачимо, подібно як Плятон, не відділює етики від політики.

д) Матерія держави. — В обсяг держави входять родини з їх приватною власністю. Хоч родини є частинами цілоти держави, однак вони з своєї природи раніші від держави; тому держава не може їх абсорбувати, погловувати й нищити їх індивідуальність та особисту свободу.

Для добра дітей подружжя повинні бути нерозривні, а число дітей — унормоване державними законами. Батьки мають дбати, щоб на світ приходило здорове покоління і мають право убивати слабкі діти.

До родини належать батьки, діти і невільники. Абсолютний пан невільника (δεσπότης), батько родини, повинен наказувати своїй жінці і своїм дітям, як вільним особам: своїй жінці, як службовець громадянам республіки (πολιτῶς), а дітям, як король (βασιλικῶς), відликуючись до їх любови і пошани. Невільництво для Арістотеля є природною і правною установою. На основі дослідів над грецькими державними конституціями уважає він невільництво за конечну умовину життя у суспільності. Щоб людина жила, мусить знайти засоби утримання. Землю хтось мусить управляти; отже, людям потрібні живі знаряддя: є ними раби-невільники. Є, на його думку, люди, що мають з людськістю лише зовнішній вигляд; є вони раменами й ногами, знаряддям.

⁶⁹ Частини про справедливість і приязнь подаю за P. Janetom, *Historja filozofji*, przet. E. Rutkowska. Poznań 1926. 89 i 90 стор.

⁷⁰ Ось слова Арістотеля: ἡ πόλις γιγνομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα οὐσα δὲ τοῦ εἶ ζῆν.

Хто з своєї природи має сильніші м'язи як розум, хто не здібний розумно себе керувати, той призначений на раба й до послуху. Раби призначені, щоб служити за основу буття правдивих людей. Вони, на його думку, не здібні до чесноти, а якщо випадково такі знайдуться, що дають докази поміркування, відваги й посвяти, то тому, що душа їх пана немов би в них перейшла й їх оживляла. Заслугу чесноти невільника слід приписати панові, подібно, як виховання собаки свідчить передовсім про зручність того, хто її видресував. Хоч раб позбавлений всякого права, однак треба з ним поводитися людяно, а навіть після якогось часу дати йому свободу. Аристотелева теорія невільництва сперта на поділі людей на дві кляси, на нечисленних греків, що мають право наказувати, і на чужинців, т. зв. варварів, нездібних до розумування, без ніякого права, а з обов'язком послуху. Аристотель — виразним твердженням, що правдива людина не може бути невільником — підготував стоїцьку науку, яка відкидала невільництво з тієї самої причини.

е) Форма держави. — Аристотель розрізняє три нормальні форми правління, яким відповідають три їх звироднілості. Ось схема:

I. Нормальні форми правління: II. Їх звироднілості:

- | | |
|---|--|
| 1. монархія | 1. тиранія |
| 2. аристократія | 2. олігархія |
| 3. політея (поміркована демократія, більш-менш у теперішньому розумінні). | 3. охлократія (названа Аристотелем демократією). |

Усі ті державні устрої у різноманітних льокальних і культурних умовах постають, гинуть, переходять одні в інші. Немає абсолютно найліпшого устрою для усіх умовин; практично найкраща форма є така, що в даних обставинах є найвідповідніша для добра громадян. Найнещасливішою державою була б та, якою управляли б ремісники, бо вони не мають ні політичної справности, ні вільного часу, ні шляхетного способу життя. Найщасливішою державою була б та, якою управляв би один муж, який перевищав би всіх чеснотою і якому всі добровільно підпорядковувались би. А що таку ідеальну монархічну форму правління у практиці дуже важко ввести, то була б краща аристократична форма, в якій управляли б багатші й освічені громадяни, що можуть своїми засобами найкраще підготувитися

до всебічного чесного проводу для загального добра держави. Одначе аристократи, подібно як король, мають свої власні інтереси, що можуть бути суперечними з публічними інтересами. Тому Арістотель заявляється найрадніше за політею, тобто за помірковану демократію. «Більшість, — говорить Арістотель — де не кожний є визначним мужем, стоїть все таки понад поодинокими вищими людьми, не індивідуально, але як маса. В тому зборі кожна одиниця має свою частину чесноти та мудрости, і так збірна тіло, можна сказати, творить одну людину, що має руки, ноги, нечисленні змисли і пропорціональний до того розум... Бенкет, улаштований публічним коштом величніший, як бенкет, якого кошти покриває одиниця». Отже, найкращою практичною формою правління є, на його думку, поміркована річпосполита, в якій взаємно гамували б себе приватні інтереси, багатство, заслуги та свобода і залишався б тільки публічний інтерес. Право тоді матиме загальність розуму без пристрастей. Одначе, щоб таке правління було можливе, не можуть існувати ані надто великі маєтки, ані надмірна нужда: перші спричинюють нестерпну порожнечу, друга — ганебну заздрість. Демократія мусить спертися на середній класі, яка підтримувала б рівновагу між багатими й убогими і не допустила б до небезпеки олігархії і демагогії.

Найкраща конституція ідеальної держави домагається, щоб державою управляли найчесніші і щоб всіх громадян в старшому віці можна було покликати до управи.

Управа держави повинна спиратися тільки на добрих законах і справедливості.

Війна є дозволена лише для оборони прав і добра громадян.

f) Публічне виховання. — До сьомого року життя виховання належить до батьків. Вони мають дбати, щоб діти розвинули тіло забавами й гімнастичними вправами та звикали до морального життя. Арістотель не радить поручати виховання рабам і суворо забороняє вести при дітях непристойні розмови та гіршити їх такими образами.

Від сьомого до 21-ого року життя виховують молодь публічні виховні установи, вправляючи їх у гімнастиці, граматиці, музиці, в мистецтві писання й малювання. Виховання має прямувати до того, щоб молодь була чесна виконувала те, що потрібне й корисне, пізнавала й цінила те, що гарне, вишколювала розум і підносилася до «теорії».

Освіта має бути передусім етична, щоб вихованці вміли

ушляхетнювати своє життя, присмирятти жорстокість і жадобу вживання.

Мілітарні тенденції у вихованні неморальні, бо ведуть до жадоби поневолювати інших і провадити підчас миру легке життя.

Держава має так розумно нормувати публічне і приватне виховання, щоб у старшому віці кожний громадянин міг узяти участь в управі держави⁷¹.

g) Заввага. — Політика Платона й Арістотеля є політикою грецьких громадян.

Обидва намагаються втримати і зміцнити державний змісл (пóліс), але обидва підносяться ще вище, аж до любови Греції.

Війну поміж греками допускають лише на випадок правно обґрунтованої оборони. Не можуть стерпіти думки, щоб грекові накинупи ганебне ярмо невільництва.

«Греція для Платона є кормителькою і спільною матірю; є вона спільною правдивою батьківщиною... Для Арістотеля — це край вільних людей, у протилежності до Варварії, де є тільки зборище рабів. Тільки Греція є краєм де процвітають мистецтва науки, філософія, чеснота й свобода. Правда, що обидва ті філософи обмежуть людство до Греції. Але перед ними обмежувалось воно до Спарти, Теб чи Атен. Гелленізм Платона й Арістотеля був першою спробою вийти поза мури міста»⁷².

3. Естетичні погляди. — Мистецтво (τέχνη) займає посереднє місце між наукою і життям. Мистецькою діяльністю є творення (ποίησις).

Мистецтво є двояке: ужиткове і наслідне. Ужиткове служить до практичного життя, як напр., будівництво, лікарське мистецтво, політика. Наслідне (красне) служить для відпочинку й приємности; його предметом є краса, зображена словом або ділом — тим способом, що дух мистця, ідеалізуючи, наслідує (μίμεσις) те, що в природі загальне, сталє, типічне. Мистецтво чимало впливає на моральне виховання (πρὸς ἀρετὴν παιδεία).

З красного мистецтва обговорює Арістотель лише поезію, а спеціально трагедію. Завдання трагедії — відповідною мовою й акцією осіб будити у глядачів співчуття до героїв, що терплять, і страх перед надужиттям пристрастей. Трагедія повчає, як треба

⁷¹ Арістотель, Політика VII, 6 I 17.

⁷² Denis, Histoire des théories morales dans l'antiquité, t. I, 243 стор.

терпеливо переносити нещастя, піддаючись вищій волі, опанувати пристрасті й очищувати афекти (κάθαρσις)⁷³.

Реторику в'яже Арістотель з політикою, бо вона є важливим чинником суспільного життя. Вона прямує до того, щоб витворити в душах слухачів суб'єктивне переконання (Горгій)⁷⁴. До того не надаються наукові докази, бо вони для нас неприступні. Правда, вимову можна надужити і зробити вірогідними неправдиві погляди, але цього треба оминати, а прямувати завжди до правди й добра.

Г. Оцінка арістотелізму

Щоб оцінити арістотелізм, треба провести паралельну характеристику між Платоном і Арістотелем, з'ясувати собі суть арістотелізму, його значення, помилки-хиби і пізнати дальший його розвиток у перипатетичній школі.

1. Паралелю між Платоном і Арістотелем. — Метода Платона більш спекулятивна й інтуїтивна, — Арістотеля точно наукова й раціональна.

Платон ідеаліст, — Арістотель реаліст. Платон нехтує досвідом і змісловим пізнанням, — Арістотель кладе їх як конечну основу до наукового й філософського знання.

Дух Платона більш абстрактний універсальний, поетичний, інтуїтивний, а менш науковий і практичний, — дух Арістотеля більш обсерваційний, реальний і предметний.

Філософія Платона повна високого полету, мистецтва й поезії, — філософія Арістотеля точно наукова.

Платон шукає добра, правди і краси в засвітах, — Арістотель у реальному світі. Тому Рафаель на своїм відомім образі «Атенської школи» зовсім влучно зобразив Платона з підведеними очима і рукою до неба, а Арістотеля, як постать, що вказує рукою на землю.

Та проте платонізм мав помітний вплив на Арістотеля, що проявився, напр., в теодицеї, у відділенні Бога від

⁷³ Арістотель, Поетика, 9, 1451 b; 5. 1449 b 25.

⁷⁴ Арістотель, Реторика, 1, 2, 1355 b 27.

світу, — в психології, де через активний розум уводить він платонський дуалізм між душею і тілом, — в етиці, яка бачить найвищу мету життя в контемпляції, — у політиці, яка подає умови «ідеальної держави», — в естетиці, де помітний вплив ідеалістичного універсалізму.

2. Суть арістотелізму. — Арістотелізм є поміркованим реалізмом. Він зберігає золоту середину між крайніми філософічними поглядами. І так:

У метафізиці вистерігається крайнього спіритуалізму і грубого матеріалізму та вчить в одиничних речах віднаходити загальну суть; — своєю начальною теорією про потенцію й енергію в'яже всі різnorodні ества між собою, оминаючи плуралізм, що не признає зв'язку між тими ествами, і монізм, що проповідує тотожність усього.

В теорії пізнання вчить набувати раціональне знання емпіричною дорогою і дедукційні висновки перевіряти індукційним шляхом та навпаки, всупереч доктринам чистого ідеалізму й сензуалізму.

В етиці вчить раціонального евадймонізму всупереч гедонізму й чистому моралізму, і подає чесноту як засіб, до щастя.

Арістотелізм відокремлює логіку від філософії надає їй своєрідну форму силогістики, а на чолі всіх філософічних наук кладе свою «першу філософію». У ній стародавню проблему сталости й змінности буття розв'язує своєю теорією матерії і форми.

Взагалі поняття категорій і 4-ьох причин, потенції, енергії, матерії, форми, суті речі, Бога як першого мотора світу, душі як форми органічного тіла, теорія чинного й пасивного розуму — все це арістотелізм.

3. Значення арістотелізму. — Арістотель перевищив усіх грецьких філософів і причинився взагалі до світлого розвитку філософії як щодо предмету так і щодо методи. Він не знехтував досвіду, а покористувався ним як підставою до своїх дослідів; не знехтував філософічного дорібку своїх попередників, але піддав його поважній критиці. Його метода наукова й раціональна, індукцію сполучив з дедукцією, синтезу з аналізою, зміслові пізнання узгіднив з розумовим, численність звів до систематичної єдности.

Твори Арістотеля після упадку Греції збереглися насамперед у Сирії, а згодом в Арабії. Коли могаметани зайняли Іспанію, арабські вчені занесли арістотелізм на Захід Європи. Щойно завдяки

їм в XII і XIII століттях латинська Європа познайомила з усією науковою спадщиною Арістотеля і тоді став він найбільшою науковою повагою в усіх ділянках знання і філософії.

В середньовіччі аристотелізм став основою для схоластицизму. До кінця середньовіччя значення Арістотеля було величезне. Назва «філософа» без ближчого окреслення означала Арістотеля.

Згодом із почином ренесансу філософічна думка, проинята гуманізмом, шукала інших доріг, але часто верталася знову до аристотелізму.

У християнських школах знайшов він безперервний захист, а аристотелівська логіка стала предметом шкільного навчання.

Почавши з половини XIX ст., коли поширилась наука історії філософії, аристотелізм щораз більше здобував собі право громадянства у філософічному світі.

Поза католицьким світом з новіших філософів з великими похвалами висловлювалися про аристотелізм Ляйбніц, Тренделенбург, Брандіс, Целлер, Бартлемі-Сен-Гілер, Журден, Равессон, Вашеро, Бутру, Берґсон і інші.

4. Помилки аристотелізму. — Аристотелізм має також і свої тіні.

Найважливішими похибками: в логіці є те, що філософ не взяв до уваги значення неповної індукції для наукових дослідів; — у космології прийняв необережно сучасні тоді погляди про чотири первні та їх першорядні якості і про центральне положення землі; — у психології не говорив ясно про духовість і безсмертність душі, — в теодицеї його доктрина про Бога неясна, бо вона заперечує Богу всевідучість, Провидіння і взагалі відмежовує Бога від світу; — в етиці Арістотель, не в'яже людського життя з Божими законами, не признає загробної санкції; — у політиці виправдує невільництво і дозволяє вбивати немічні діти, відноситься з презирством до нижчих зайнять, як також бере до уваги тільки самих греків, а чужинців «варварів» залишає на боці.

Християнські філософи на чолі із св. Томою з Аквіну очистили аристотелізм з тих помилок і зробили його здатним до наукового поглиблення християнської ідеології.

5. Перипатетівська школа. — Після смерти Арістотеля поклали чималі заслуги для аристотелізму деякі його учні та їх наслідники, коментатори, а опісля у середньовіччі схоластики на чолі з св. Томою з Аквіну.

З перипатетиків відзначалися: Теофраст, Евдем, Арістоксен, Дікеарх, Стратон, Андронік з Родосу — і коментатори: Олександр з Афродисії і Темістій.

Спочатку заінтересування перших учнів Арістотеля звернулося головню до спеціальних наук — природничих і етичних.

а) Призначений самим Арістотелем зверхник лицю Теофраст з Лесбону виконував свій уряд 35 років (362-287) і як знаменитий ботанік та морфолог написав дві епохальні ботанічні праці про рослини (περὶ φυτῶν ἱστορίαις і перὶ φυτῶν αἰτιῶν) і деякі етичні і логічні твори й заслужив собі на назву κατ' ἐξοχήν «природника» (ὁ φυσικός). В етиці Теофраст зближився до стоїків суб'єктивістичним характером моральної автаркії і вславився своїм твором про етичні характери. Він продовжував студії історії філософії і написав з тієї ділянки твір про погляди фізиків (φυσικῶν δόξαι), що служили за підставу для всієї пізнішої грецької доксографії.

б) До визначніших учнів Арістотеля належить також Евдем з Родосу, славний із свого енциклопедичного знання, заслужений у логіці (умовні й роз'ємні суди), автор етики, що її довгий час приписували самому Арістотелеві, і визначний історик математично-астрономічних наук.

Його товаришами були Арістиксен і Дікеарх.

с) Арістоксен з Таренту, найстарший і найвизначніший грецький теоретик музики, опрацював стародавню, історію музики і впровадив до пітагорейських дослідів емпіричну методу Арістотеля. На його думку, душа є гармонією тіла і з тіла виникають як із струн звуки.

д) Дікеарх відомий з праць з ділянки географії, історії грецької культури і політики. Ціцерон пише про нього⁷⁵, що навчав наче б організми були лише переходовою конкретизацією загальної зміслової життєвої сили, що розлята в усіх органічних тілах.

е) Після Теофраста керував школою впродовж 18 років Стратон з Ламсаку (287-269), що відзначався небуденним знанням природи, при чому, на жаль, схильовався до матеріалістичного монізму. Його називають «природником» (ὁ φυσικός), бо переформував аристотелізм на механістичний зразок.

⁷⁵ Cicero, Tuscul., 1, 11.

ф) В пізніших генераціях перипатетиків спеціальні наукові дослідження щораз то більше переважали над чисто філософічними.

Александрійські вчені здебільшого виходили з перипатетівської школи. Між ними вславилися як знамениті історики: Гермін (к. 200 р. до Христа), Сатир (к. 190 р.) і Гераклеїда Лемб (к. 150 р.).

У філософії перипатетики загально були вірні своєму вчителю, але інтерпретували думки Арістотеля двояким способом, а саме платонсько-ідеалістичним і матеріалістичним. Напр., Евдем підкреслював ідеалістичну трансценденцію Бога й розуму та признавав тільки те за добре, що допомагає пізнати Бога.

Стратон впровадив матеріалістичну інтерпретацію філософічних поглядів Арістотеля, заперечуючи існування нематеріальних і трансцендентних, єств, чистих форм поза матерією, саме Бога поза природою, розуму поза зміслом⁷⁶.

г) Андронік з Родосу (70 р. до Христа) був одинадцятим зверхником ліцею і редактором творів Арістотеля.

h) Від першого століття до Христа в перипатетівській школі збільшилося зацікавлення філософією Арістотеля, затрачене в попередній час, яке проявилось коментуванням його писань.

Коментатори намагалися пояснювати й доповнювати арістотелівські погляди, бо Арістотель залишив більш або менш викінчені лише логічні погляди, а подекуди природничі й етичні; метафізичні тільки зарисовав.

Передовсім не було ясно, як він розумів прикмети Бога і подвійний людський розум. Інтерпретації пішли в двох напрямках, а саме натуралістичному Теофраста й ідеалістичному Евдема. Представником першого напрямку був Олександр з Афродисії, а другого – Темістій.

а) Олександр з Афродисії (к. 200 р. після Христа) був учителем перипатетівської філософії в Атонах за володіння Септимія Севера і визначним коментатором Арістотеля, названий «екзегетом» κατ'ἐξοχήν. Він дав натуралістичну інтерпретацію арістотелізму під назвою «олександризму». Навчав, що людина має лише один розум і одну душу. Тим розумом, що його називає матеріальним (ὕλικός), є пасивний розум

⁷⁶ Cicero, De natura deorum, I, 13.

Арістотеля, є формою тіла. А що форма не може існувати поза матерією, то, на його погляд, людський розум гине враз з тілом, а людська душа є смертна. Чинний розум має божеську природу і не належить до людської природи.

В) Така інтерпретація не вдовoliла релігійно наставлених умів філософів на схилі стародавньої філософії. Вони прийняли платонсько-ідеалістичну інтерпретацію Темістія.

Темістій (IV ст. після Христа), схильний до еkleктизму, навчав, що обидва розуми людини незалежні від матерії, не розкладаються і є власностями самостійної субстанції людської душі, яка є безсмертна.

і) В пізніші часи арістотелізм не відігравав визначнішої ролі з уваги на те, що наукові твори Арістотеля не були знані. Аж коли ті твори завдяки арабським ученим появилися в XII-XIII століттях у Західній Європі, великим відновителем арістотелізму став св. Тома з Аквіну, що зв'язав християнську філософію з арістотелізмом і започаткував схоластичну філософію.

На схилі середньовіччя проти арістотелізму і схоластицизму виступили представники ренесансу — гуманісти, а згодом у боротьбі з перипатетівськими й схоластичними концепціями почала розвиватися новітня філософія.

Четверта частина

**Третя і четверта доби стародавньої грецької філософії
Грецько-римська і грецько-східня (синкретична) філософія**

III-тє ст. до Христа — VI ст. після Христа

Третя доба

ПІСЛЯ АРИСТОТЕЛІВСЬКО-ГЕЛЛЕНІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Вступні завваги

1. **Характеристика III-тїї доби.** — Із втратою грецької політичної самостійності в бою під Херонеєю (338 р. до Христа), за володіння македонців, а згодом римлян (146. р. до Христа), серед загального занепаду життя й духа, серед чаду космополітичного гелленізму й поневолення Геллади, почалася повільна декаденція грецької філософії.

Невідрадіні суспільно-політичні умовини й байдужість до нової поширеної батьківщини під чужою державністю відтягнули греків від громадянського життя. На чоло їх заінтересувань висунулось питання особистого щастя (εὐδαιμονία). Одиниця та її суб'єктивна евдаймонія стали головною проблемою доби.

З того часу філософія втратила свій чільний спекулятивний характер; метафізичні питання перестали інтересувати уми людського духа. Філософія стала передусім науковою теорією практичної життєвої мудрости «studium virtutis».

Розбиті душі шукали в ній моральної підтримки та засобу до заспокоєння зболілої душі.

Філософи обдумували різні теорії, щоб довести до особистого щастя, погоди і спокою духа. На цьому тлі постали нові системи стоїцизму та епікуреїзму.

Хоч обидва ці напрямки погоджувалися з собою у своїх практичних цілях і сенсуалістичних та суб'єктивістичних теоріях пізнання, то все ж таки в основному різнилися вони між собою своїм світоглядом.

Вони своїми гнозеологічними поглядами захитали вартість пізнання і знання та полегшили появу й поширення скептицизму.

Інші філософи, правда, тримались переконання, що об'єктивне пізнання правди — можливе, але не видумали нічого нового і звели філософію до еkleктизму, що ніколи не мав такого великого числа прихильників, як саме у ту добу.

Всі ті системи з поширенням гелленізму прийнялися у римлян і започаткували — під сильним впливом грецької філософії — римську філософію.

Однак вона не внесла нічого самостійного й оригінального до грецької філософії.

Хоч головним осередком філософії III-тньої доби були ще Атени, починаючи з II-го ст. до Христа, творилися нові осередки в Римі й Олександрії. Гелленістичний дух, що почав опановувати грецьку культуру, звільна вдирався у хороми грецької філософії, хоч там довгий час переважали атенсько-гелленські ідеї.

Системи III-тньої доби обговоримо в ось-такому порядку: стоїцизм, епікуреїзм, скептицизм, еkleктизм і філософію стародавніх римлян.

2. Поділ філософії. — Після Арістотеля філософія відділилася від спеціальних наук і за Ксенократом прийнявся її поділ на три частини: логіку або каноніку, як теорію пізнання, фізику, як теорію буття, і етику, як теорію добра¹.

Грецька філософія почалася космологією, а від часів Сократа взяли верх етичні заінтересування; в II-й добі мала на них вплив метафізика, а в III-тній добі вони переважали над логікою і фізикою. Етика зайняла провідне становище та впливала на логічні й фізичні зацікавлення тодішніх філософів.

Чим була для Платона теорія ідей, а для Арістотеля його метафізика з теорією про потенцію й енергію, тим для філософичних систем III-тньої доби стала етика.

3. Література для III-тньої доби. — З літератури, що спеціально займається системами III-тньої доби історії стародавньої філософії греків і римлян, заслуговують на згадку:

а) Для стоїцизму: Joannes ab Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, 3 томи. Lipsiae 1903-5. В цьому творі зібрані письма фрагменти і доксографічні відомості, що відносяться до старої стоїцької школи. Ось заголовки тих томів: I. Zeno et Zenonis discipuli, II. Chrysippi fragmenta logica et physica, III. Chrysippi fragmenta moralia. — Fragmenta successorum Chrysippi. Тут зібрані фрагменти з 705 книг Хрізіпа. — F. Ravasson, Essai sur le Stoicisme. Paris 1856. — P. Weigoldt, Die Philosophie der Stoa. Leipzig 1883. — V. Ogereau, Essai sur le système philosophique des Stoiciens. Paris 1886. — Ludw. Stein, Die Psychologie der Stoa. Berlin 1886; Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin 1888. — A. Schmeckel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Berlin

¹Діоген. VII, 39.

1892. – Ad. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa. Berlin 1897. – Неєрівняний твір: Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen u. Leipzig, 4 вид., 1903. – E. Bréhier, La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoicisme. Paris 1903; Chrysippe. Paris 1910. – Ad. Dyroff, Die Ethik der Alten Stoa. Berlin 1910. – Ed. Bevan, Stoics and Sceptics. Oxford 1913. – Hans Meyer, Geschichte der Lehre von dem Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik. Wien 1914. – I. Heineman, Posidonios. Metaphys. Schriften. Breslau 1921. – Henryk Elzenberg, Marek Aureljusz. Z historii psychologii etyki. Lwów 1922.

б) Для епікуреїзму: Збірку матеріалів, письм, фрагментів і відомостей зібрав: Usener, Epicurea. Leipzig 1897 і Vignone, Epicuro. Bari 1920. – Поетична реконструкція епікуреїзму міститься у творі Люкреція Кара, De rerum natura. Berlin 1850. Польський переклад: Adam Krokiewicz, Lukrecjusz. O Rzeczywistości. Lwów 1924. – W. Wallace, Epicureanism. London 1880. – M. Guyau, Le morale d'Épicure et ses rapports avec des doctrines contemporaines. Paris, 2 вид., 1881. – M. Renault, Epicure. Paris 1903. – E. Joyau, Epicure. Paris 1910.

в) Для скептицизму й еkleктизму: Головне джерело до пізнання скептицизму Пірона, Тімона й наслідн. – це твори Секста Емпірика; до пізнання скептицизму Середньої Академії – це твори Цицерона, Діогена з Лаерти і Секста Емпірика. – L. Credaro, Lo scettismo degli Accademici. Milano 1889-1893. – A. Gödeckemeuer, Die Geschichte des griechischen Scepticismus. Leipzig 1905. – Schmeckel, Ellenist.-röm. Philos. Leipzig 1911. – Bevan, Stoics and Sceptics. Oxford 1913. – W. Brochard, Les sceptiques grecs, II вид. Paris 1923.

г) Для римської філософії: Найважливіше джерело – твори Цицерона, Сенеки, Епиктета й Марка Аврелія Антоніна.

Найважливіші філософичні твори Цицерона: De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De officiis, De republica, De legibus, De divinatione, De fato, Laelius sive de amicitia. Ці твори важливі не тільки для пізнання еkleктичної римської філософії, але теж цінні як джерела поглядів різних філософичних шкіл.

Помітні опрацювання творів Цицерона: Rud. Hirzel, Untersuchung zu Ciceros philos. Schriften. Leipzig 1877-1883. – Ed. Schwarz, Charakterkopfe aus der antiken Literatur. Leipzig 1906. – T. Zieliński, Cicero im Wandel der Jahrhunderte. Leipzig 1929.

Найважливіші твори Сенеки: Quaestionum naturalium libri 7, Dialogorum libri 12, De Clementia libri 2, De beneficiis libri 7 і 124 Epistolae morales ad Lucillum. Вони поміщені в « Editio Teubneriana Lipsiae 1898 ».

Опрацювання тих творів: G. Gentile, Studi sullo stoicismo romano del 1-0 secolo d. Chr., I Parte. Trani 1904. – Bauer, Seneca u. Paulus, праця, друкована в « Die Abhandl. zue Geschichte d. alt. Philosophie », 1875. – Waltz, Vie de Sénèque. Paris. 1909. – G. Marchesi, Seneca. Messina 1926.

Погляди Епиктета: списав Арріян в творах під заг. « Διατριβαί » (Розговори) в 4-ох книгах і « Εὐχερίδιον » (Підручник моральності). Їх видав: H. Schenkl, Editio major. Lipsiae 1894, а опрацював: A. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa. Stuttg. 1890; і die Ethik des Epiktet. Stuttg. 1894.

Марко Аврелій виложив свої погляди в творі: Τὼν εἰς ἑαυτὸν βιβλία (Монольogi), що їх видав: J. Stich, 2 вид. 1903 р., а опрацював: A. Huit, Le stoicisme de M. Antoine в « Annales de phil. chrét. » за жовтень 1882.

I. СТОЇЦИЗМ

А. Творці і погляди стоїцизму

Стоїцька філософія постала в третьому ст. до Христа в Ате-
нах і ривалізувала з системами Платона та Арістотеля.

Вона вийшла безпосередньо з цинічної школи, що з неї
перейняла свої етичні погляди на самовистачальність чесноти
до щастя людини і безвартність усього, що не є чеснотою; у фізиці
відновила гілозоїстичну традицію йонських філософів при-
роди, а особливо гераклітизму, в логіці, хоч мала свій емпі-
рично-матеріялістичний підклад, то проте підпала під
вплив арістотелізму.

В стоїцизмі взагалі, а особливо в його етиці, помітні елементи
сократівської, цинічної, перипатетівської й пла-
тонської філософії. Стоїцизм стоїть по середині між помір-
кованим реалізмом Арістотеля і матеріалізмом Епікура з тенденцією
у своїх поглядах зменшувати ідеалістичні чинники, а збільшувати
сенсуалістично-матеріялістичні².

1. Особи творців і представників стоїцизму. — Засновни-
ком стоїцизму був Зенон із Кітіону, а систематиком
Хрізіп. Помітніші стоїки — це Арістон і Геріл з Картагени.

а) Особа Зенона: — Зенон (Χήνων — Zeno) народився в
місті Кітіоні на Кипрі, походив з фінікійського роду й жив к. 340/334
— 265/262 рр. до Христа. Його батько був купцем. Лектура деяких
творів Платона (Апологія Сократа) і Ксенофонта (Спомини) за-
охотила його до філософічних студій. Спочатку під впливом
батька займався він купецтвом. Втративши підчас морської бурі
своє майно, прибув він 314. р. до Атен і вступив до школи циніка
Крата, що в ньому бачив найбільшу схожість із Сократом, але
згодом, відштовхнений простацькою поведінкою вчителя, покинув
його школу і двадцять років блукав від одної школи до другої.
Слухав викладів мегарика Стілпона й академіків Ксе-
нократа та Полемона, студіював перипатетівську фі-
лософію й гераклітизм.

Коло 300. р. до Христа заснував він свою власну школу, що
містилася в атенській «Мальованій брамі», де збиралися колись

² Tatarkiewicz, *Hist. fil.* Lwów 1931, I т., стор. 151-152.

поети, яка була прикрашена малюнками Полігнота і називалась по-грецькому «Етоδ ποικίλη» — Звідсіля назва стоїцької школи, стоїцизму, стоїків (Ετωϊκοί, οἱ ἐκ τῆς ετοῖς). Там навчав Зенон коло тридцять літ і в старечому віці, на жаль, відібрав собі життя. Його помірковане і здержливе життя було зразком у стародавності. На пам'ятнику Зенона, що його поставили атенці, вирито слова похвали, що «його життя було згідне з його філософією».

Наслідником Зенона був його учень Клеант з Ассосу в Малій Азії (331-232), який був схолястом та кермував школою між 264-232. р., а після 30-літнього навчання в школі зневірився у свої сили і, закінчив життя теж самогубством. Сам був атлетом і колись щоб могли ходити на виклади Зенона, заробляв на прожиток ношенням води вночі для одного атенського городника. Підчас його схоляства деякі члени стоїцької школи вернулися до цинізму, а сама школа підупала та не могла успішно оборонитись перед закидами скептиків і академіків. Школу підніс його наслідник Хрізіп.

б) Особа Хрізіпа. — Хрізіп (Χρῦσιππος — Chrysippus) походив з міста Солой у Кілікії, жив к. 280-206 рр. і був схолястом стоїцької школи від 232 до 205 рр. Був це муж освічений, вправний діалектик, систематик і письменник. Він надав стоїцизмові систематичну форму, оборонив його перед нападами скептиків своїми бистрими міркуваннями й уклав «канон школи», що його тримались наслідники з малими відхиленнями до кінця існування школи. Він написав понад 700 творів і в них з'ясував широко стоїцьку доктрину та заслужив на імення другого засновника стоїцизму. В стародавності була загально поширена думка, що без Хрізіпа не було б Стої («Εἰ μὴ ὑδρ ἦν Χρῦσιππος, οὐκ ἂν εἴη Στοά») ³. З його письм дійшли до нас тільки фрагменти, з яких деякі українські переклади знаходимо в старо-українських збірниках.

в) Арістон із Хіосу обмежив предмет стоїцької філософії до етики, яку вважав за найвідповіднішу «для нас» (Πρὸς ἡμᾶς). До логіки й фізики відносився скептично, як до предметів, непотрібних і недосяжних «понад нами» (ὑπὲρ ἡμᾶς).

г) Геріл із Картагени зближив стоїцьку доктрину до платонської і надав їй форму більш наукову всупереч Арістонові ⁴. Знання уважав він за найвище добро і за головне завдання

³ Joannes ab Arnim, *Storicum veterum fragmenta*, II Chrysippi fragmenta.

⁴ Cicero, *Acad.*, pr. II, 129.

людського життя. Чеснота мусить спиратись на знанні. Мудрець повинен бути добрим діалектиком.

2. **Погляди стоїків.** — Стоїки об'єднували філософію з практичним життям. На їх думку, філософія це наука життєвих практичних мудрощів, школа чеснот. Людина повинна намагатись пізнати божеські й людські речі на те, щоб з ними влаштувати своє життя.

Вони прийняли поділ філософії на логіку, фізику й етику. Логіку уважали вони за дисципліну, підготовчу до фізики. Фізика охоплювала науку про природу й лад у всесвіті та підготовляла до етики, як головної науки, що звідсіля висновувала засади для практичного життя. Всі ті три ділянки творили цілість. Інші науки, що не мали зв'язку з етикою, на їх думку, були непотрібні.

Б. Логіка⁵

Стоїки, перші з філософів, прийняли слово «логіка» в обох значеннях λόγος, а саме, як науку про мову й розум, що його функцією є мислення. Як наука про мову, логіка навчала реторики й граматики, що в їх ділянках стоїки найбільш заступились. Науку про мислення називали діалектикою, що містила теорію пізнання з формальною логікою, яку опрацювали, беручи за зразок логіку Арістотеля.

Стоїки започаткували т. зв. пропозиціональне трактування логіки, признаючи логічними одиницями не поняття підмету й присудка, але суди (propositiones). Дефініцію формували вони не з понять роду й специфічної різниці, а вичислюванням властивостей речей.

Велика їх заслуга в аналізі слів, як знаків понять. Вони проаналізували їх не лише під логічним поглядом, але й фонологічним, граматичним, поетичним і навіть музикальним. Мову вважали за дар природи, а не за довільний людський продукт.

В діалектиці, як теорії пізнання, найважливіші питання, що їх розв'язували стоїки, відносилися до генези пізнання, до концептуалізму й критерія правди та певности.

⁵ Логіку з'ясовують фрагменти, зібрані **Арнімом** в I. томі «Stoicorum veterum fragmenta», 47-84, і в II. томі, 45-287.

1. Генеза пізнання. — В питанні про походження нашого пізнання стоїки приймають генетичний сенсуалізм. Розум — це вислід фізичного розвитку людини до 14-го року життя. Розумове пізнання — це вислідна процесу змислового пізнання.

Спочатку душа є чиста, незаписана таблиця (Арістотель) без ніяких вроджених понять; аж враження наповняють її образами наче буквами і творять у нашій уяві зображення.

Ці враження — це наче відтиски в душі зовнішніх предметів або внутрішніх наших станів, — наче печатки на воску⁶. Щодо них душа є пасивно-рецептивна. З вражень постають зображення, в яких представлений зміст вражень; вони є основами всякого пізнання. Із вражень і зображень, що їх пам'ять може відтворити, постає досвід, а з порівняння й з'ясування окремих досвідів між собою постають поняття подвійного роду, а саме: пролептичні⁷ (природні), що постають в розумі самотетно, відрухово, і рефлексійні (штучні), енноїчні⁸, що постають із вражень, зображень, з досвіду, пролептичних понять і надуми (рефлексії). Пролептичні поняття, тому що виникають самотетно з людської природи, є загальні, спільні всім людям, хоч не є вроджені; такими поняттями, напр., є поняття Бога, добра. Тим поняттям Хрізіп приписував невність.

Крім пролептичних понять наш ум творить енноїчні, родові поняття. Основою до їх постання є образи уяви. Напр., білість якогось предмету є чимсь реальним, а біла краска взагалі, як родові поняття, — це твір нашого ума, якому в дійсності нічого не відповідає. Наш ум має здібності переформлювати зображення, творити, напр., образ кентавра, велетнів, карликів тощо. На тій самій основі творить ум родові поняття. Такими поняттями охоплюємо безконечний ряд поодиноких, однородних явищ і цим способом упорядковуємо наш досвід⁹.

Найвищими родовими поняттями признали стоїки тільки чотири арістотелівські категорії: субстанцію, якість, стан (посідання) відношення. Категоріям субстанції і якості від-

⁶ Клеант називає ті відтиски « τύπωσις », а Хрізіп — « ἑτεροίωσις » — модифікаціями (J. Arnim, *Fragmenta*, I, 47-84).

⁷ Грецьке слово « πρόληψις » означає першу думку, прочуття.

⁸ Слово « ἐννοια » походить від дієслова « ἐννοέω », розважаю в собі.

⁹ W. Heinrich, *Zarys historji filoz.*, том I, частина I, вид. II. Warszawa 1925, stor. 157.

повідаете те, що в речах реальне. Категорії стану (πῶς ἔχου) і відношення (πρὸς τι πῶς ἔχου) не висловлюють того, що дійсно існує, а є тільки чистими продуктами думки (λεκτά — родові поняття)¹⁰. Власне тією здібністю творити поняття різняться, на думку стоїків, людина від нерозумних звірят. Схоплює вона основні закони всього і тим людська душа стає подібна до розуму всесвіту, що все формує і проникає.

Поняття, з'ясовані систематично, творять науку, що є твором волі й напруги, енергії душі, що проникає й порядкує елементи пізнання, подібно як Божа сила проникає матерію. До науки належить робити правдиві й правильні висновки. До цього служить діалектика, що повчає, як правильно висловлюватися, і досліджує зміст висловів. Зенон порівнює просте зображення до відчиненої руки, згоду волі — до руки на половину замкненої, зрозуміння — до замкненої руки, а науку — до зачиненої руки і сильно стисненої другою рукою¹¹.

2. Концептуалізм. — Наші поняття постають через абстракцію і представляють те, що загальне. А що у сфері реального світу існують тільки одиничні, конкретні речі, то загальність існує тільки в наших поняттях (conceptus). Тому поняття, як такі, — це явища чисто суб'єктивні, що вказують тільки на зміни в стані нашої душі та допомагають нам орієнтуватися у тому матеріалі вражень, що їх передають змисли.

Стоїки своїм концептуалізмом прийняли чисто емпіричне становище і випередили середньовічних номіналістів.

3. Критерій правди і певности. — Правдивість і певність нашого пізнання залежать від зображень, що їх творить уява із зазнаних вражень. Однак буває, що наша уява через аномальне функціонування змислів або через зовнішні перешкоди не творить таких зображень, що відповідали б дійсності і спричинювали б у нас непохитну певність. А проте годі про все сумніватись, як учать скептики, бо є й такі зображення, що про їх об'єктивну правдивість, не можемо мати ніякого сумніву. Отже, питаємо, що є критерієм правди й певности?

¹⁰ Ці стоїцькі погляди нагадують у дечому пізнішу теорію пізнання І. Льюка, а устійнені категорії, з винятком однієї (стану), такі самі, які й тепер ще приймають у науці за Вундтом.

¹¹ Стоїцьку теорію пізнання обговорюють знаменито: 1) Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*. München 1925, стор. 395 і наст. — 2) Paul Janet — Rutkowskа, *Hist. fil. Poznań* 1926, стор. 121-122; а в II. вид. з 1932 на стор. 80-81.

Не є в нашій спроможності знайти критерій правди й певности поза нами у сфері реального світу, бо годі порівняти зображення з предметом. Тому зображення саме собою, своїми прикметами, мусить проявити свою правдивість; — Ним є каталептичне зображення (κατάληψις)¹², яке накидається нам із такою ясністю й переконливою силою, що наша воля приневолена згодитися на нього і ніяк не може заперечити, що воно відповідає дійсності.

Такі зображення вириваються із каталептичної уяви (φαντασία καταληπτική) і викликають у нас певні й правдиві суди, що не є тільки вислідом зображень, але й волевими актами признання (συγκατάθεσις). Непевні суди походять з акаталептичної уяви.

Стоїцький критерій правди — чисто суб'єктивний, бо залежить від внутрішніх умовин нашого пізнання, а саме від ясности, очевидности самого зображення і непохитної згоди волі, що викликає сильне переконання. Інакше кажучи, правдивість судів пізнаємо по силі потрясення, що його зазнає душа від предмету. А силу потрясення, що властивість очевидности, міримо енергією, з якою розум відповідає на зовнішні спонуки, енергією, що не є нічим іншим, тільки енергією волі¹³.

На закид скептиків, що наше переконання може бути найсильніше, а проте фальшиве, відповідають стоїки, що в каталептичному зображенні міститься ясна імпресія самого предмету, і душа легко й ясно відрізняє правду від фальшу без найменшого сумніву, а воля не має причини відмовляти своєї згоди.

Стоїцька теорія пізнання не аналізує предмету пізнання, а самий підмет. Вона хитається між емпіризмом і ідеалізмом, сенсуалізмом і раціоналізмом, а навіть і ірраціоналізмом. Правдиве й певне тільки те, що пізнаємо змислами. Критерій правди й певности — це переконлива сила каталептичного зображення і енергія вільної волі, що дає йому непохитну згоду.

¹² Слово « κατάληψις » означає захоплення, « καταληπτικός » — здатний схопити якийсь предмет.

¹³ Cicero. Acad., II, 10-11.

Заввага. — Від стоїків походять такі поняття й вислови як ἐνάρυεῖα — ясність, прозорість, очевидність, συνείδησις — свідомість¹⁴.

В. Фізика¹⁵

Стоїцька фізика обговорює питання: космологічні, метафізичні, теологічні й психологічні. В їх розв'язці стоїцизм підпав під вплив Геракліта, Емпедокла й Арістотеля, помішав із собою матеріалізм, динамізм, раціоналізм, фаталістичний детермінізм і пантеїзм та у світлі свого світогляду намагався пояснити природу людської душі, існування зла і теорію вічного вороття у світі.

1. Матеріалізм. — На думку стоїків, реальне буття мають тільки тіла, бо лише вони можуть діяти і піддатись діянню. Матеріальні є всі їх сили, прикмети й прояви; матеріальні є теж чесноти, душі й боги. Безтілесні — тільки порожнеча, простір, час і подумана річ (предмети загальних понять), бо вони не мають реального буття¹⁶.

Отже, стоїцизм — це моністична система, що всупереч дуалізові Платона й Арістотеля не відрізняє тіла від духа, матерії від життя, розуму від змислів, Бога від світу.

Стоїцька фізика тісно в'яжеться з її логікою, що за джерело всякого пізнання признавала змислові враження, які схоплюють тільки матеріальні предмети.

2. Динамізм. — Тіла, що з них складається всесвіт, оформлені двома чинниками: пасивним (τὸ πάσχοῦ) і активним (τὸ ποιοῦν). Ці первні відповідають аристотелівській матерії і формі, але їх у своїй суті не відрізняли стоїки від субстанції.

Та сама субстанція з уваги на свою пасивність є матерією, а з уваги на свою активність формою, що її назвали « τὸ πνεῦμα ».

¹⁴ Пор.: Tatarakiewicz, Hist. fil. Lwów 1931, I том, стор. 161.

¹⁵ Фізику обговорюють фрагменти Арніма в I. томі, 97-177 і 493-551; в II. томі 229-1216.

¹⁶ Під порожнечою стоїки розуміють те, що не виповнене матерією. Матеріальний світ — це обмежена цілість, яку оточує необмежена й нескінчена порожнеча. Вона не є чимсь реальним, хоч стоїть в у зв'язку з буттям тіл.

Простір є те, що може бути і є виповнене матерією. Простір є обмежений, бо таким є матеріальний світ.

Час є мірою руху й змін у тілах і у всесвіті.

Концепцію пневми взяли стоїки від Геракліта, приписуючи їй етерично-вогнисту природу на подобу вогню або гарячого повітря або вогнистого дихання.

Вона наскрізь проникає пасивний чинник (матерію), наче вогонь розжарене залізо; а проникаючи його, формує його і дає прикмети й суцільність (ἕξις) мертвим речам, природу (φύσις) рослинам, душу (ψυχή) звірятам, розум (νοῦς) людині.

Пневма всюди одна й та сама — і тому, на думку стоїків нема сутньої різниці між речами: мертві предмети у своїй суті не різняться від живих, ані розумні особи від нерозумних тіл. Одна й та сама пневма все організує, оформлює, об'єднує, дає буття-життя, чуття й розум і цілий всесвіт зводить до гармонійної цілоти.

Діяння пневми залежить від ступеня інтенсивності її тонічного руху. Пневмі приписали стоїки новий рід руху, названий «тонічним» (від τόνος — напинання), що зв'язаний з її напругою. Немає різних родів тіл, а є тільки різні ступені напняття однієї й тієї самої пневми. Найменший тонічний рух мали б мати неорганічні, мертві тіла, а найбільший — розумні ества, боги і люди.

В усіх тілах мала б бути чинна пневма — і тому не мало б бути безвладних тіл. Усі тіла мали б містити у собі, а не поза собою, джерело руху, буття життя й розуму (гілозоїзм).

Концепція світу у стоїків динамічна. Їх матеріалізм гілозоїстичний, зовсім інакший як грубий матеріалізм атомістів, що признавали тілам тільки механістичні рухи. Стоїки звернулись у фізиці до йонських філософів, у яких матерія і рух не були ще відрізані і спрецизовані, а у стоїків, хоч були відрізані, але нерозлучно сполучені. Сила без матерії не існує, як не існує матерія без сили, бо матерія, потребує засади одности, що підтримує її частини, а сила потребує основи, в якій містилась би, діяла б і порушалась би¹⁷.

3. Раціоналізм. — Усесвіт улаштований доцільно. А що чинник, який формує світ — це пневма, то стоїки прийняли гераклітівську концепцію і приписали пневмі розум та назвали її Логосом світу, Зевсом, Провидінням (πρόνοια), бо пневма проникає світ і керує ним розумно. Не тільки гармонія всебуття, але також, і може й у вищому ступені, свідомий самого себе розум у

¹⁷ Дивись: Tatarkiewicz, Hist. fil., Lwów 1925, I том, стор. 152-154.

людському тілі дає свідокство про найвищу інтелігенцію причини причин.

Цей Логос, як космічна сила, немов душа світу, містить у собі всі ідеї, сили й форми, немов зародні буття (Λόγος σπερματικῆς), що різноманітно реалізуються у тілах.

Стоїцизм сполучив матеріалізм із раціоналізмом, уважаючи розум природною силою матерії¹⁸.

4. Фаталістичний детермінізм. — Стоїки думали, що то все, що існує чи діється у світі, — згори призначене і здетерміноване космічним Логосом з невблаганною конечністю як прояв всемогутньої пневми, так що світ, люди й боги абсолютно залежні від пневми у своєму бутті й діянні; її πρόνοια — провидіння — це воднораз фатум — εἰραρρένῃ. У всесвіті всі явища є конечні й доцільні. Припадко́м, на думку стоїків, називаємо те, що ми не передбачували й чого ми не очікували через наше мале знання про світ, а не з точки бачення законів усесвіту.

5. Пантеїзм. — Стоїки приписували пневмі божеські прикмети, які вона вділяє світові, проникаючи кожну річ. Тому світ мав би теж божеські прикмети: є живий, розумний, доцільний, вічний тощо, та один-одніський; поза ним ніщо не існує. Божеством є матерія, що з неї все постає; божеством є пневма та її логос, що все доцільно організує і зводить до гармонійної одности, до космосу; божеством є цілий світ і всі його складові частини й речі, що їх треба б уважати за мітологічних богів, наділених божеською природою й силою пневми¹⁹.

Отже, таким чином усесвіт, на їх думку, мав би бути родом живої істоти, в якій усі елементи разом діють і собі відповідають, — гармонійною цілістю, яка при найменшому торкненні однієї своєї частини дрижить ціла, словом, світ є велетенським живим організмом. Одначе з уваги на свою матеріальність — простірно він обмежений і кулистий; поза ним — порожнеча.

Трансцендентного платонського бога деміюрга враз із світом ідей втілили стоїки в матеріальний світ; божество існує в його нутрі, а не поза ним.

Без уваги на свій пантеїзм навчали стоїки, що світ не абсорбує цілком божества пневми, яке проявляється поза світом

¹⁸ Meuser. I. s., стор. 398.

¹⁹ Сенека, De benef., IV, 7, так пише: «Totum hoc, quo continemur et Unum est et Deus; et socii eius sumus et membra».

як чистий світляний етер. Він є на горішній межі світу і є його начальною, центральною частиною (ἡγεμονικὸν μέρος).

б. Людська душа. — На думку стоїків, людська душа є частинкою (ἀποσπασμα) вогнисто-етеричної божеської природи у високому напнятті. Вона творить з тілом одне ество, що складається з 8 частин, а саме: з розуму (τὸ ἡγεμονικόν), який міститься в серці, з 5 змислів, із здібностей говорити (τὸ φωνητικόν) й родити (τὸ σπερματικόν). Клеант підтримував думку, що душі дітей походять від батьків.

Людська душа враз із своїм розумом і цілим буттям, на їх думку, підпорядковується тим самим законам, що й ціла природа.

Питання свободи волі, яка є конечна в етичних діяннях, стоїки розв'язували, покликуючись на розумну людську природу, що перед виконанням якоїсь чинности людина мусить наперед розглянути зображення, що насувається, і признати його гідним чи негідним хотіння. Розумова свобода є основою практичної свободи волі. А що ця розумова діяльність людини є розумовою конечністю і як така стоїть у зв'язку з космічним логосом, то людина своїми вільними чинностями не виломлюється з під закону всесвітньої конечности, навпаки, як розумна істота, погоджує своє розумне і вільне діяння з розумом, що керує всесвітом.

Думки стоїків про безсмертність душі поділені. Зенон, Клеант і Посейдоній її приймали; інші, відкидали її або обмежували. Напр., Хрізіп признавав безсмертність тільки душам філософів, і то тільки до часу пожару світу, бо їх душі мають вищий ступінь напняття, здобутий у житті.

Марко Аврелій, не признавав людській душі ніякого індивідуального буття після смерти людини. А проте Сенека називає день смерти «днем народин у вічності». Стоїки мали загальний погляд, що людська душа, хоч мала б бути матеріальна, то проте вона триваліша від тіла і може довше після смерти людини існувати завдяки більшому ступеневі тонічного напняття пневми.

7. Існування зла. — Стоїки погоджували Боже Провидіння у світі і космічний детермінізм з існуванням зла, що добро не може існувати без зла. Божеська пневма хоче тільки добра, а що зло тісно зв'язане з добром, то й воно мусить конечно існувати. Без зла не було б чесноти, без несправедливости не було б справедливости, без боязливости не було б відваги тощо.

Зло взагалі, моральне й фізичне, — є тільки конечною умовою розвитку світу, але сам розвиток спрямований до добра.

8. **Теорія вічного вороття.** — Стоїки вияснили постання й уформлення світу тим, що божеський етеричний правогонь — ця божеська, жива й розумна пневма, ця загальна космічна сила природи — згущується в повітря, воду й землю (Геракліт), а з тих первнів постають усі речі.

Ті первні при кінці розвитку світу повернуться знову до правогню, так що за якийсь час все згине в загальному пожарі світу (κατ'ἐκπύρωσιν). Опісля наступить регенерація (παλιγγενεσία) того самого світу і в тому самому порядку світ наново розвиватиметься. Ті самі ества та їх діяння будуть чергуватись; ті самі люди будуть родитись, жити й умирати; Сократ проповідатиме ті самі правди для тих самих слухачів. Так відбувається невинне круження життя і смерти, що в ньому тільки цілість тривала, яка вічно відроджується. Розвиток світу розумний і доцільний, то ж має свою мету, а вона — це ті ества, що їх творить божеська пневма в найвищій тонічній напрузі, тобто розумні ества: боги й люди.

Завданням розумних еств, як тих найдосконаліших частин розумного й божеського всесвіту, — пізнавати його і наслідувати життям, згідним з його вимогами, та коритися тому загальному законові, що керує цілою природою.

Ось так фізика підготовляла етику²⁰.

Г. Етика²¹

Головною частиною стоїцької філософії — є етика. Вона тісно в'яжеться з фізикою і є її практичною послідовністю.

Стоїцькі етичні погляди відносяться до питань щастя й чеснот, її прикмет, вартости зовнішніх дібр, апатії, вартости наміру, суспільного життя і завдання стоїцького мудреця.

1. **Щастя і чеснота.** — Стоїки прийняли загальний погляд грецької філософії, що мета життя — це щастя (εὐδαιμονία — щасливість). Природа наділила людину сильним гоном до щастя; всі бажають бути щасливими. Щастя — це найсильніша спонука до людських діянь.

²⁰ Порів.: Meyer, Geschichte der alten Philos., München 1925, стор. 398 и 404.

²¹ Етичні питання обговорюють фрагменти, зібрані Арнімом в I, 179-271 і 552-588 і в III, 2-768.

У виборі засобу до щастя пішли стоїки за думкою Сократа про зв'язок щастя з чеснотою і чесноту прийняли як єдиний засіб до щастя, а властиво як найвище ошасливорює добро.

Поняття чесноти у стоїків впливає з їх культу природи. Природа у всесвіті й людині та сама — завершена, розумна, божеська — це повнота добра й щастя. Отже, хто хоче бути щасливим, має жити згідно з природою взагалі, згідно з людською природою, згідно з розумом і з гармонійним ладом у світі. Той самий розум, що керує світом, має керувати людиною за посередництвом людського розуму.

Тому чесноту дефініювали стоїки як знання (ἐπιστήμη), як розсудок (φρόνησις), як розум (νοῦς), ratio perfecta (Сенека), ratio recta (Ціцерон). Суть чесноти у тому, щоб жити згідно з природою (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), згідно з розумом (ὁμολογουμένη διάθεσις). Те знання не має бути тільки теоретичне, але й практичне, бо тоді воно є чеснотою, коли чинно нормує життя. Отже, до того знання потрібна ще не похитна воля, що вправою і привичкою витворює у нас чесну настанову, диспозицію етично діяти, тобто поводитися згідно з природою всесвіту й самої людини, поводитися розумно, консеквентно, простолінійно.

Чеснота домагається глибокого знання природи світу й людини, свідомости її божеської гідности, сумлінности, обов'язковости, моральної сили духа. Чеснота — це не дар природи; її треба здобути. Хто її має, той щасливий. Вона витворює непохитну непорушність і спокій душі (ἀταραξία), проганяє всяку боязливність і турботу, дає радощі життя (χαρά). Людина, чеснотою об'єднана з Богом, веде божеське життя і зазнає божеського щастя.

2. Прикмети чесноти. — Головні прикмети чесноти — це її одність і самовистачальність.

а) **Одність чесноти.** — В чесноті (як також у злочині чи проступку) нема ступенів, бо наше діяння або згідне з розумом і законом природи, або незгідне; якщо воно згідне, то це чеснота, якщо воно бодай у дечому незгідне, то це проступок чи злочин.

Між чеснотами немає теж сутніх різниць. Якщо робимо різницю між мудрістю, справедливістю, мужністю, здержливістю, то ця різниця релятивна, бо зображує нам тільки різний спосіб, яким проявляється одна й та сама чеснота. Тому, хто чесний, той і мудрий, і справедливий, і мужній, і здержливий.

Ніхто не може бути більш або менш чесний від інших, бо хто живе розумно й згідно з вимогами природи, той чесний у всьому, а хто так не живе, хоч би в одній тільки ділянці життя, нечесний.

Хто топиться, байдуже чи на середині моря, чи при березі, — один вислід. Аналогічно всі проступки однакові, бо всі вони суперечать розумові²². Чеснота — це простолінійність волі, а лінія або проста або крива. Чеснота одна й та сама у Бога й у людей²³.

б) Самовистачальність чесноти. — Єдине і правдиве добро — це чеснота, а все інше, що люди у своїй несвідомості називають добрами, як багатство, сила, краса, слава, розкіш, здоров'я, життя тощо, не є самі собою такі, бо їх можна вжити до злого. Вони самі собою байдужі (ἀδιάφορα) і неконче потрібні до внутрішнього щастя. Ось у цьому причина, чому люди терплять, — бо вони шукають щастя в тих предметах, у яких його немає.

Одна тільки чеснота — самовистачальне добро (αὐτάρκεια), бо до щастя і свого завершення поза чеснотою не треба нічого. Все, що поза чеснотою, байдуже і для чесноти, і для щастя. Щастя не можна ні побільшити ні зменшити чимбудь стороннім. Хто має більші здібності, знання, здоров'я, майно тощо, не є щасливіший властиво від того, хто їх не має. Єдине правдиве і самовистачальне до щастя добро — це чеснота, незалежна від усіх зовнішніх дібр (цініки).

3. **Вартість зовнішніх дібр.** — Хоч усі добра, поза чеснотою, для неї байдужі, все ж таки вони можуть бути предметами наших дій — і тому можна користуватися ними добре або зле. Щодо того мають вони різnorodну вартість; одні з них (напр., життя, здоров'я і т. ін.) — «гідні вибору» (προϋμένα), а інші (напр., хвороба, злидні тощо) — «негідні» (ἀποπροϋμένα), хоч ні одні ні другі не причиняються ні до чесноти ні до щастя.

До дібр, гідних вибору, належать: духові цінності, напр., умові здібності, пам'ять, бистрота, ступінь знання тощо; далі тілесні, як життя, здоров'я, сила, справність змислів тощо; і врешті зовнішні, напр., помірковане майно, родина, діти, слава і т. ін. Речі, гідні вибору, мають релятивну вартість; вони можуть причинитися до чесного життя, але самі собою не творять

²² Cicero, Pro Mur., 61.

²³ Cicero, De legibus, 1, 8, 25.

ні чесноти ні щастя. Безумовно духовим цінностям треба дати першість перед тілесними й зовнішніми.

4. Апатія (ἀπάθεια). — На думку стоїків, правдиве й єдине моральне зло — це діяння проти природи, розуму, чесноти. До такої нечесної та нерозумної поведінки ведуть нас почування, афекти, пристрасті (πάθη) — ці нерозумні, темні зворушення душі — і тому вони є супротивні людській природі. Між ними найгірші, головні: зависть, жадібність, сум і страх. Вони діють на нас оманюю мнимого — сповидного добра або зла. З них легко постають три вкi диспозиції, нахили, стани (habitus), супротивні чесноті, і є тим для душі, чим для тіла недуги. Їх треба рішуче позбутися з допомогою протилежної їм « апатії ».

Стоїцька апатія — це відсутність почувань болю й радости, безчуттєвість, безпристрасність. Треба себе унезалежнити від тих темних зворушень, знечулити їх, здусити, не відчувати, щоб серед усяких умовин, у недолі, терпіннях і злиднях, зберегти в собі спокій і рівновагу духа, піддаючись завжди природній конечності, що є волею мудрого й доброго божества. Невдачі цінні як вправи в чесноті, яка легко слабне в супочинку. Велике це нещастя — ніколи не зазнати нещастя. Великий муж покликаний поборювати великі небезпеки та труднощі.

Апатія відкидає теж усяке співчуття, бо й супроти інших слід поводитися розумно, як розумно поводитьься лікар, що оперує хворого, не зважаючи на співчуття, а керуючись розумом.

Ця вимога, щоб опанувати, здусити всякі почування, зворушення й пристрасті та збайдужніти до всіх життєвих проявів, добрих і злих, поза чеснотою, характеризує стоїцьку мораль і творить т. зв. стоїцький моральний ригоризм²⁴.

5. Вартість наміру. — Ніяке діяння, ніякий чин, сам собою ні добрий ні злий; його моральна вартість залежить не від матерії чину, не від того, що діється, а від того, чому так діється, себто від розумової спонуки, від наміру погодити свої діяння з вимогами розуму й законів природи. Інші спонуки, як напр., милосердя, любов, страх тощо, не мають етичної вартости.

²⁴ Про різницю ставлення стоїків і парипатетиків до пристрастей і почувань написав Сенека так: *Nostri illos (affectus) expellimus, peripatetici temperant* (Ep. 116, 3).

Тому стоїки відрізняли такі діяння, що тільки матеріально добрі, тобто мають лише предметні властивості моралі, і називали їх «καθῆκοντα», від тих, що формально добрі з уваги на добрий намір, і називали їх «κατ'ορθότητα». Перші «правильні» (recta), а другі «чесні» (honesta).

Діяння з наміру домагається свободи волі, тобто індетермінізму в етиці, що його стоїки мусіли прийняти в протилежність до детермінізму в фізиці.

6. Суспільні погляди. — Стоїцька етика має суспільний характер. Всі люди зв'язані однією божеською природою і творять суспільно-органічну спільноту (πολιτικὸν οὐσίτηα). Всіх людей єднає один спільний розум, що велить нам почувати себе членами всього людства. Ми всі брати, сини одного бога, і те все, що нас єднає, — добре, а що розділює — зле. Справедливість, любов до ближнього, навіть до ворога, — це суспільні прояви чесноти. Особисті інтереси не повинні бути суперечні з суспільними. Державні закони не є чимось конвенціональним, але основуються на незмінних законах природи, на божій волі.

Стоїцизм причинився до злагіднення невільництва, бо й невільник — людина, теж наділена розумом і божеськістю. Він поширив думку гуманітарности, філантропії, проповідуючи потребу опіки над убогими й хворими, що було чуже навіть Платонові й Арістотелеві.

Стоїки піднесли пошану людської гідности без уваги на припадковість вищого роду й суспільного стану. Всі люди — «громадяни всесвітнього царства розуму». «Світ — спільна батьківщина всіх людей» (Мусоній). «Родинне місце і батьківщина для мене, як Антонія, це Рим, як для людини — всесвіт» (Марко Аврелій). «Ми — члени одного великого тіла» (Сенека, Лист 95).

Суспільними ідеалами стоїків — були космополітизм, всесвітнє громадянство, всесвітня держава, філантропія, людство. Вони легковажили національні різниці і стали піонерами гелленістичної цивілізації. «Imperium Romanum» уживало їх до реалізування свого всесвітнього володіння, охоче надаючи їм початкові державні становища.

7. Завдання стоїцького мудреця. — Від стоїків походить афоризм: «vivere militare est», тобто, що чесне життя, згідне з вказівками розуму й природного закону, вимагає боротьби. Вона — обов'язкова (καθῆκον), бо без неї годі набути чесноту, а без чесноти нема щастя²⁵.

Стоїцький мудрець мусить боротися з довкіллям, з культурою і самим собою.

а) Боротьба з довкіллям. — Загал людей іде за помилковою оцінкою речей. Непокоять нас не речі, а хибна опінія про них. Хто їй піддається, стає нещасним нуждарем і рабом. З тієї опінії та її неволі визволює нас правдиве знання дійсности, розуміння природи. Отже, визволитися з-під панування помилкової опінії оточення — це правдива мудрість — це перше завдання мудреця.

б) Боротьба з культурою. — Культура намагається побільшити вигоди і підтримує м'якоту, збабілість життя. Мудрець прямує не до того, щоб прибільшувати свої потреби і дбати про вигоди, але щоб їх обмежити і вдоволитися тільки одним найбільшим добром і щастям, тобто чеснотою. Самовистачальність чесноти — це друге завдання стоїцького мудреця.

в) Боротьба з самим собою. — Найбільший ворог людського щастя ховається у нас самих. Пристрасті, похоті, почування, афекти затемнюють наш розум, підсувають фальшиву оцінку речей, баламутять, тягнуть до злого. Третє завдання мудреця — визволитися з усіх похотей, почувань і темних зворушень повною апатією, щоб зазнати свободи й щастя розумної істоти.

Стоїцький мудрець, піднесений своєю мудрістю понад своє довкілля, визволений апатією з кайданів пристрастей, багатий на самовистачальність чесноти, стає паном свого життя і смерті²⁶, незалежним володарем своєї долі, подібним до самого божества, повністю щасливий, бо щастя носить у собі, у своїй чесноті. Ось ідеал стоїцького мудреця! Хто не такий мудрець, той дурак і нещасливий нуждар, хоч би мав багатства.

²⁵ Діоген, VII, 108.

²⁶ Стоїки допускали самогубство з доброго наміру. Воно, на їх думку, мало бути не актом чорної розпачі, але справою спокійної розваги і чином моральної свободи. Життя порівнювали з побутом у театрі. Кому представлення не подобається, може спокійно вийти з театральної залі. Кому життя не дає розумного вдоволення, той може спокійно покинути його: «*patet exitus*».

Г. Суть стоїцизму

Стоїцька система — це сполука гілозоїчного матеріалізму з раціоналізмом, з еволюційним пантеїзмом на матеріялістичній основі.

На думку стоїків, матеріяльна природа є єдиним дійсним буттям, єдиною мірою правди в логіці і мірою добра в етиці. Ця природа — розумна, божеська. Матерія жива, оформлена активним чинником — божою пневмою, розвивається конечно й доцільно.

В логіці спеціальність стоїцизму — теорія пізнання з генетичним сенсуалізмом, концептуалізмом і каталептичними зображеннями, як критерієм правди й певности.

В етиці головна засада життя — жити згідно з природою, найвище і самовистачальне добро — чеснота, моральна цінність — це добрий намір, засіб проти проступку й зла — апатія, суспільний ідеал — космополітизм, моральний ідеал — це етичний ригоризм.

Д. Стоїцька школа²⁷

Помітна характеристична прикмета первісного стоїцизму — це перебільшений етичний ригоризм. Життя виявило те перебільшення. Годі було прийняти, наче б однакову вартість мали багатство й убогість, життя і смерть, що поза чеснотою було все байдуже. Це було понад людські сили приймати з однаковим спокоєм і радощі, і прикрощі та придусити всі почування і похоті.

Також не міг встоятися суб'єктивний стоїцький критерій правди й певности перед закидами академіка Карнеада.

Чимало інших старих стоїцьких поглядів, напр., про вартість зовнішніх дібр, про генезу й вічне вороття тощо, не видержали

²⁷ Стоїцьку школу вичерпно обговорив Ганс Маєр в творі: *Geschichte der alten Philosophie*. München 1925, стор. 414-435.

критики. Тому в дальшому розвитку стоїцизм помалу перетворювався, зближався до життя, а ставши життєвішим, притягав кращі уми не тільки греків, але й римлян, і поширився в римській імперії поза кордони Греції й Риму та охопив ментальність широких інтелігентських верств, навіть між жидами і християнами.

Розрізняємо три періоди розвитку стоїцької школи, а саме: 1) стару атенську школу, що до неї належали творці стоїцизму, про яких уже була мова в попередніх розділах; 2) середню школу на переломі II і I століття до Христа, що розвивалась не в Атенах, а на острові Родос, під впливом еkleктизму, щоб погодити стоїцькі погляди з платонізмом і перипатетизмом, і 3) молодшу школу, т. зв. нову Стою, що процвітала в Римі в часи царства і завершилася частково до старого стоїцизму, а злагіднивши його ригоризм, займалася практичними питаннями.

Обговоримо середню й молодшу школу стоїцизму.

1. Середня школа. — Започаткував її на острові Родосі Панайтій в 129. р. до Христа, а найвизначнішим філософом тієї школи був його учень і наслідник Посейдоній.

а) **Особа Панайтія.** — Панайтій (Παναίτιος – Panaitius) жив б. 180-110 рр. до Христа, свої студії відбув в Атенах, де слухав викладів стоїків Діогена, Антіпатра, перипатетика Крітолая й академіка Карнеада. Подорожував по Сході в товаристві римлянина Сципіона. Після смерті Антіпатра якийсь час був схоластом стоїцької школи в Атенах. Згодом переселився на острів Родос, де відкрив свою власну школу.

Написав він кілька творів, які до нас не дійшли. Його твір «Про те, що годиться» взяв за зразок Цицерон у своїй праці «De officiis», що стала головним джерелом для пізнання поглядів Панайтія.

Під впливом Карнеада Панайтій устійнив 5 вимог для стоїцького критерія правди й певности, а саме: нормальне функціонування розуму й змислів, безпосереднє спостереження предмету, віддалення предмету, відповідне для змислового органу, тривалість враження і прозоре медіум.

Він злагіднив стоїцьке навчання про апатію, про чесноту, про вартість зовнішніх дібр і виступав проти астрології.

Його учнем був Квінт Муцій Сцеволя (Q. Mucius Scaevola – б. 140-82 рр. до Христа), консул, опісля pontifex maximus, видатний правник, автор систематичного збору приватного права. Він відомий з класифікації теології на три роди: перша теологія — поетів, антропоморфічна й фантастична; друга — філософів, раціональна й правдива; третя — політиків,

що зберігає релігійну традицію і приносить громадянам практичну користь²⁸.

б) **Особа Посейдонія**: – Другим визначним і заслуженим представником середньої школи був **Посейдоній** (Ποσειδώνιος-Possidonius), родом з Апамеї в Сирії. Учив у Римі, був учителем Цицерона, жив к. 140-56. рр. до Христа. Його філософія була стоїцько-еклектична. Він намагався погодити стоїцизм з поглядами Арістотеля і Платона, що його мабуть перший інтерпретував у східньому релігійному дусі та у світлі орфіцько-пітагорейських елементів.

Всупереч Панайтієві Посейдоній, на жаль, підтримував ворожитство й астрологію. Стоїцький пантеїзм зближив до монотеїзму.

Посейдонівська форма стоїцизму найбільше поширилась між визнавцями стоїцизму в римській імперії.

2. Молодша школа. – Молодші стоїки займалися майже виключно етичними питаннями. Найбільш відомі з них були: **Сенека**, **Епіктет** і **Марко Аврелій**, головні представники римського стоїцизму.

а) **Особа Сенеки**: – **Сенека** (L. Annaeus Seneca), римський філософ, поет, трагик, політик, виховник цісаря Нерона, автор багатьох палких етичних писем²⁹, родом з Іспанії, жив між 43-65. рр. після Христа.

Його твори відзначаються блискучою вимовою і містять у собі чимало величних думок та високих моральних засад. Писав він афористично на основі своїх передумань і досвіду життя, як психолог, мораліст, лікар душі. «Не час, писав він, на діалектичні забави. Філософе, закликають тебе до себе хворі й нещасливі. Мусиш нести рятунок розбиткам, в'язням, убогим, хворим, тим, що кладуть голову під топір».

Молодий сотник цісарської гвардії попадає в меланхолію, в розпач без причини. Сенека доказує йому невмісність урочних його терпінь. – Якась жінка втратила сина; Сенека засилає їй вислови потіхи. – Виступав він проти невірництва, церковних ігрищ, проповідував толеранцію й милосердя. Своєю вибачливістю для людської немочі, скаргами на життєву недолю, порученням

²⁸ Мусліскі., op. cit., стор. 208.

²⁹ З його творів, що до нас дійшли, помітні: Моральні листи до Люцілія (Epistolae ad Lucilium), Про щасливе життя, Про короткість життя, Про гнів. Його твір «Quaestiones naturales» служив як підручник для навчання природи, головно фізики й метеорології в середньовіччі.

любви навіть до ворогів, поглядами на смерть як народини у вічності і на чутливість щодо загробного життя зближився до християнства, через що постала легенда, що він став християнином і кореспондував з св. апостолом Павлом.

На наказ цісаря Нерона його вбито, як ворога цісарського дому.

б) Особа Епіктета: — Близький до старостоїцької традиції був Епіктет (Epictetus), невільник із Фрігії, грек, учень Мусонія Руфа, згодом учитель філософії у Римі, жив б. 50—125/130. рр. Його погляди списав його учень Арріян і видав у двох творах під заг. «*Διατριβαί*», з яких дійшли до нас 4 книги, і «*Ευχεριστίον*», підручник моралі. Після прогнання філософів із Риму за цісаря Доміціана б. 95. р. відчинив школу в Нікополі в Епірі.

На його думку, філософувати значить знати, чого треба хотіти, а що оминати. Закликав до космополітизму, бо люди брати й сини одного Бога. Добро і зло залежать від нашої опінії, а не від речей самих у собі, як напр., смерть, це зло з опінії, а не сама в собі. Своєю наукою про Бога зближується до поглядів християнства. Писав афористично. Завдання чесноти подав в афоризмі: «*Sustine et abstine*». Велів довіряти Богові і молитися: «*Fiat voluntas tua*».

Афоризми з його творів відомі в Україні з давніх-давен у збірках.

в) Особа Марка Аврелія: — Третім видатним римським неостоїком був цісар Марко Аврелій (Marcus Aurelius Antoninus). Жив він між 121-180. р. після Христа і був автором відомих «Роздумвань», написаних по-грецькому, під заг. «*Εἰς ἑαυτόν* (*Ad seipsum*). У Римі зберігається колона Антоніна.

Спираючись на Епіктеті, поручав він резигнувати із світу, що його схоплюємо не таким, яким він є сам у собі, і віддатись Богові в контемпляції. Марко Аврелій своїми поглядами так зближився до християн, що св. Августин поручає їм його наслідувати. Як доказ нехай послужать дві цитати з його «Роздумвань»: «Щонебудь дієш і щобудь думаєш, будь таким, якщо б за хвилину мав ти розстатись із світом. Вмерти не страшна річ, якщо існують боги, бо вони не кинуть тебе на поталу нещастя; навпаки, якщо б не було богів, або якщо б вони не дбали про людські справи, яку ж вартість мало б тоді людське життя, позбавлене богів та їх провидіння? Але боги існують і дбають про людину» (книга II, 11). — «Все — повне слідів Божого Провидіння. Навіть випадкові події — це щось неприродне; залежать вони від співдіння і з'ясування різних причин, кермованих Провидінням. Все — твори Провидіння» (книга II, 3).

Письма римських неостойків розповсюднилися між широкими масами римських громадян і своїм моралізмом підготовляли душі до прийняття християнства. Вони відступили від первісного стоїцького матеріалізму і схильувались до дуалізму й спірітуалізму.

Нова Стоа прийняла нову оцінку добра й нову класифікацію чеснот. Хоч найвищим добром залишилась у них чеснота, то проте додатковим добром назвали вони все те, що якимбудь чином причиняється до чесноти. Зле тільки те, що супротивиться чесноті, а байдуже добро те, що ні шкодить ні помагає чесноті.

В класифікації чеснот неостойки допускали різні посередні ступні й фази, що ведуть нас до досягнення досконалих чеснот. Ці поправки уможливили використати стоїцьку етику для виховних завдань.

Е. Оцінка стоїцизму

1. Заслуги стоїцизму. — Стоїцизм: а) плекав почуття людської гідності й особовости, підтримував віру у високе покликання і моральну силу людської природи³⁰;

б) виробляв почуття обов'язку, легальности й слухности, і тому стоїцька етика чимало допомогла поширити переконання про існування незмінного закону природи і створити римське право;

в) в'язав одиницю з цілістю людства і понад індивідуальні забаганки та інтереси ставив обов'язковий для всіх загальний закон людського життя та добробут загалу.

г) поширював культ чесноти, віру в Боже Провидіння й Божу мудрість.

2. Хиби стоїцизму. — Стоїцизм: а) доводить до байдужости супроти життя, бо воно не мало б мати змісту; мудрець, зайнятий собою й чистотою своїх намірів не мав інтересуватися світом і мав поводитися пасивно супроти всього, що його оточує;

б) одиниця, замкнена в собі, стає осамітнена, позбавлена найшляхетніших почувань і радощів життя, як напр., любови рідні, приятелів тошо;

³⁰ Сказав Вольтер до Монтескія « Людський рід втратив би був свої титули, якщо стоїцизм не був би їх віднайшов. Сенека назвав стоїків творцями прав людського роду ».

в) насильницьке здушення всяких почувань веде до дегенерації людини; мудрець намагається не відчувати ні любови ні гніву, а це викликає дисгармонію між ідеалом стоїцизму і життям, супротивну людській природі; через те стоїки були приневолені прийняти подвійну мораль, одну для мудреця, а другу для звичайної людини;

г) стоїцька система мішала з собою суперечні філософічні напрямки, а саме: матеріалізм, раціоналізм, пантеїзм, фізичний детермінізм і моральний індетермінізм, яких не можна погодити з собою;

г) стоїцизм позбавляв чесноту повної санкції, плекав грішні гордощі й зарозумілість.

Стоа, дарма що мала різні недотягнення і суперечності, одначе у своїй новій формі чимало причинилась до морального піднесення поган у перших віках християнства.

II. ЕПІКУРЕЇЗМ

А. Творець і погляди епікуреїзму

Питання практичного способу життя, саме, як здобути щастя, дало почин другій філософічній системі, що розвивалась майже водночас із стоїцизмом, званій епікуреїзмом від його творця Епікура.

1. Творець епікуреїзму. — Засновником тієї системи був Епікур.

Особа Епікура: — Епікур (Ἐπίκουρος — Epicurus), атенського походження, жив між 341/42–271/70 рр. до Христа, був сином народного вчителя. Його мати займалася магією, до якої Епікур приглядався і уважав її за забобон. Свої молоді літа провів в атенській колонії на Самосі, а від 18-го року життя проживав постійно в Атенах. Там присвятився студіям філософії, читав твори Анаксагора й елеатів, пізнав демокритівський атомізм з викладів Навзіфана, Демокритового учня, слухав викладів академіка Памфіла, перипатетика Теофраста, Арістотелевого учня. Найбільший вплив на його систему мали атомісти (Демокрит) і кіренаїки (Арістіп).

В 32. р. життя став учителем філософії в Мітілені, згодом навчав у Лампсаку а в 36. р. життя (306 р.) заклав свою школу в Атенах, в городі свого літнього дому і вів її аж до смерти.

Звідсіль узялася незва його учнів — філософів з огородів (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων). Вони походили з різних країв Азії, Греції та Єгипту й були об'єднані в спільноті, де в товаристві жінок і гетер панував веселий і свобідний настрій. Сам Епікур відзначався милозвучною мовою, повагою і поміркованим життям. Його загально любили.

Засади філософії, ядерно й лаконічно сформуловані, казав він учням вивчати напам'ять.

Його філософічна творчість дуже багата. Мав написати чимало творів. Діоген Лаерт згадує про 300 томів і подає 40 їх заголовків³¹. Завдяки Діогенові збереглися: «Засади Епікура» і три його листи, що містять нарис фізики, метеорології й етики. Позатим віднайдено в Геркуляніумі деякі частини великого його твору під заг. «Пері φύσεως κύρια δόξα», які видав Usener (Epicurea. Leipzig 1887). Інші ж пропали.

2. Погляди Епікура. — Головне завдання й мета Епікурової філософії — подати практичний спосіб щасливого особистого життя на основі негативного гедонізму в сполучі з Демокрітовою атомістикою. Тому й у цій системі етика стала головним навчанням. До неї підготовляють каноніка й фізика, так що Епікур ділить свою філософію на: каноніку, фізику й етику.

Каноніка — сенсуалістична; вона подає такі правила пізнання і критерії правди й певности, які усувають некорисні для життя опінії розуму.

Фізика — грубо матеріалістична; вона намагалася доказати, що страх перед богами, смертю і загробним життям безпідставні, — мовляв, вони є пересудами, що позбавляють людей спокою і жовчю заливають всякі радощі. Ця фізика натомість правильно зачисляла до пересудів віру в невблаганний фатум у світі.

Етика — гедоністична; вона поручає розкіш пасивно-негативну, т. зв. розкіш у спочинку.

Іншими науками Епікур не займався. Реторику відкинув він як непотрібну і шкідливу. До математики ставився з презирством як до абстрактної науки, що орудує нереальними елементами і не може нічим причинитися до радощів практичного, реального життя.

³¹ Diog. X, 27-28.

Б. Каноніка

Каноніку (від грецького κανών — міра, критерій) обговорює Епікур тільки в одній книжці для потреби фізики (ὁμοῦ τῷ φυσικῷ — Діоген, X, 30).

Причина, що люди почуваються нещасливі — це пересуди. Їх треба позбутися з допомогою культури розуму, щоб критично відрізнити правду від фальшу. До цього служать Епікурова сенсуалістична теорія пізнання і критерій правди й певности.

1. Теорія пізнання. — На його думку, єдиним джерелом пізнання і знання є змислові враження (αἰσθήσεις). Вони постають так, що з тіл відриваються матеріальні образи (εἰδῶλα — simulacra) і через повітря дістаються до наших змислів (Демокрит). З окремих вражень, які часто відбираємо і зберігаємо в пам'яті, творимо типові зображення (προλήψεις) через т. зв. епікурейську психологічну індукцію, тобто з допомогою аналогії, синтези, асоціації подібних вражень. Тим зображенням надаємо загальність відповідними словами, висловами³² і таким чином формуємо суди міркування і науку, що орудує тими висловами, які висловлюють зміст зазнаних вражень. Ті суди нашого розум називає Епікур «опінії» (ὀπολήψεις) або «інтерпретації». Вони можуть нас непокоїти своїми помилками й пересудами, які постають або через те, що прикладаємо слова до невластивих вражень або враження описуємо невластивими словами чи переносимо на самі предмети те, що властиве тільки схопленим змислами образам, які в дорозі через повітря могли з різних причин змінитися або зударитися з образами інших предметів і витворити нереальні комбінаційні сполуки. Такі хибні суди треба справляти критеріями правди й певности.

2. Критерії правди і певности. — Епікур подає три критерії правди й певности, саме: враження, зображення і відчуття приємности й болю. Перші два служать для теоретичного пізнання, а третій керує практичним життям³³.

а) Перший найважливіший критерій — це враження. Вони походять від образних імпресій предметів і завжди відпо-

³² Діоген, X, 33: « μνήμην τοῦ πολλὰκις ἐξῶθεν φανέντος ».

³³ Hans Meuser, I. c., стор. 437-438.

відають тим образам. Якщо виникає підозріння, чи ті образи в дорозі змінилися, треба справджувати їх предметову вартість поновними враженнями. Остаточним критерієм завжди таки будуть враження.

б) Другий критерій — наочна ясність зображень (ἐνάρρησις τῶν προληψεῶν). Ясні зображення спираються на непохитному свідоцтві вражень, так що виключають припущення, неначе б дійсність не відповідала тим зображенням.

в) Третій критерій — відчуття приємності й болю; його викликають предмети і воно служить нам до практичного життя, щоб знати, що треба хотіти, а що оминати.

Цей критерій не подає нам того, чим є речі самі в собі, але чи вони для нас відповідні чи невідповідні. Приємність вказує відповідний нам предмет, а біль — невідповідний.

Формальну логіку вважав Епікур за непотрібну, бо навіть найбистріше міркування не заступить вартости вражень.

В. Фізика

Епікурова фізика з'ясована в «Листі до Геродота»³⁴, обговорює природу світу, богів і людей, доказуючи, що не треба боятися ні фаталізмів ні богів ні смерти.

1. Світ. — Епікур досліджує природу світу тільки на те, щоб доказати, що він не грізний для людини і не повинен нас занепокоювати фальшивими опініями розуму.

Його теорія спирається на демокрітівському атомізм; вона матеріялістична, атомістична й механістична. Матеріялістична, бо, на жаль, поза тілами й порожнім простором не признає нічого реального; атомістична, бо тільки атомам та їх рухам приписує постання тіл і світу; механістична, бо признає атомам тільки механічний рух, без ніякої іншої діючої й доцільної причини.

Епікур у поясненні генези світу виходить з тієї думки, що ніщо не постає з небуття ні не вертається до нього. Тіла це лише комплекси безконечного числа, незалежних від себе, невидимих для нас вічних атомів (ἀρχαί), що різняться між собою трьома категоріями, а саме, фігурою — виглядом (οὐρα), роз-

³⁴ Діоген, L. X, 35-83.

міром (μέγεθος) і тягарем (βάρος) та порушаються згори вниз, наче краплі вічного дощу³⁵. А що деякі атоми, спадаючи, довільно й самотетно відхилюються від простої лінії скісним рухом (clinamen), то ударяють на себе, а вируючи, замотуються в різноманітні комплекси атомів і таким чином постають і розкладаються тіла та світи. Це, на його думку, не діється ні доцільно ні конечно, але все залежить від випадку (казуалізм). Ніщо згори не призначене, нема фаталістичних конечностей.

Всесвіт постав із щасливого випадку. Постання землі відбувалось таким чином, що тяжчі атоми сполучалися разом в осередку простору та випирали звідтіля легші атоми, які творили зорі, сонце місяць, небесні тіла взагалі, повітря, воду тощо. Найлекші атомики творили вогнистий етер.

Лад же у світі пояснював Епікур тим, що нелад, нездатний тривко існувати, не може довго втриматись, бо нищиться сам вд себе. Інтервенція богів для витворення ладу у світі, на його думку, є зайва.

2. **Боги.** — Боги існують, є вічні, щасливі. Ми докладно їх пізнати не можемо, бо вони від нас так далеко віддалені, що ледви доходять до нас їх образи. Доказ їх існування — це їх поява людям у снах.

Вони, на його думку, складені з найсубтельніших атомів на подобу людських постатей і займають міжпланетарні простори (intermundia). Вони безсмертні, ведуть щасливе життя в непорушеному спокою, споживаючи небесну амброзію³⁶. Вони зовсім не мішаються в випадкову гру атомів і, захоплені своїм щастям, не журяться ні світом ні людьми. Вони є взірцями, ідеалами, як вести безтурботне життя; ними можна чудуватися, їх наслідувати, але ніколи не слід їх боятися, ніякий страх перед богами не повинен перешкоджувати людям у їх щасливому житті. Люди повинні почитати богів безінтересовно, без страху, спонукані величністю і красою їх божеської природи. Просительна молитва, на його думку, — мала б бути пересудом і даремною витратою часу.

Учні вихваляли Епікура, який вперше навчав, що щастя залежить від самої людини, що вона сама є ковалем своєї долі, а вищі сили їй ані не допоможуть, ані не пошкодять.

³⁵ Плутарх, *De plac. phil.*, 1, 3, 26.

³⁶ Т. Люкрецій **оспіває** блаженство, богів у своїм творі: «*De rerum natura*» II, 1093.

3. **Люди.** — Найвищі твори на землі — люди. Вони складаються з тіла й душі.

Душа, на його думку, матеріальна, бо інакше не могла б діяти і порушати тілом ані відбирати вражень, однак вона має інакшу конструкцію як тіло. Вона складається з дуже тендітних, гладеньких і круглих атомиків, що творять якусь плинну матерію, т. зв. ἄλογον яка розходитья по цілому тілі, подібно як тепло, і ще з іншого роду атомів, якоїсь четвертої, незнаної нам якості, які творять т. зв. λογικόν (розум) з осідком у грудях.

Вислідом рухів душі є життя, враження, свідомість.

Душа — свобідна, бо має свій «clīnamen», і може змінити напрям свого діяння довільно, впливаючи на атоми, щоб відхилилися від свого напрямку. Коли, напр., відчуваємо, що діє у нас якась пристрасть, можемо спротивитись її спокусам і звернутися до мудрости.

На його думку, душа є смертна, знищувальна. Після смерти людини атоми душі розпорошуються. Отже, мовляв, безпідставний є страх перед смертю, загробною санкцією, пеклом, що так часто є джерелом занепокоєння і прикрих почувань. «Смерть нічого нас не обходить, — навчає Епікур, — бо добро і зло буває тільки там, де можна щось відчувати змислами, а смерть — кінець змислового відчуження... Коли вона приходить, вже нас нема, а доки ми існуємо, її немає»³⁷.

Хто має культуру розуму, не має страху ні перед смертю, ні пеклом, а цілу свою діяльність в найбільшому спокою концентрує на дочасному житті, щоб його найкраще використати і досягнути найможливіше щастя.

Епікурова фізика намагалася визволити людей від страху перед фаталізмом світу, богами й смертю та підготовляла таким чином для етики вільне поле для навчання, як вести життя, щоб почуватися щасливим.

³⁷ Епікур, Лист III, 15, 60, 124.

До етики підготовляла каноніка, що замкнула людину в колісці змислових вражень і там веліла шукати правди й предмету щастя, а фізика намагалася усунути все, що відбирає людям спокій.

Епікурова етика велить шукати щастя в гедонізмі, користуватися культурою розуму і чеснотою, як його засобами, подає етичні правила життя й суспільні погляди та з'ясовує практичний зразок епікурейського мудреця. Для доповнення нашої студії подаємо: оцінку епікуреїзму та його школу.

1. Гедонізм. — Основою Епікурової етики були гедоністичні погляди кіренаїків (Арістіпа) з деякими поправками. Предмет щастя і перше найвище добро (πρῶτον ἀγαθὸν καὶ οὐμφοτόν), на думку Епікура, є розкіш (ἡδονή). Вона немов то мала б бути канонем, критерієм всякого добра. Її жагуче бажають усі люди й усі звірята. Біль, терпіння, навпаки, це критерій усякого зла. Отже, щастя є у зазнаванні розкоші, а нещастя в болю. В цьому епікуреїзм погоджується з гедонізмом Арістіпа.

Є два роди розкоші: активно-позитивна і пасивно-негативна, або, як висловлюється Епікур, розкіш в руху (ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή) і розкіш у спочинку (ἡ κατὰ ἠσθητικὴν ἡδονή).

Арістіп для щастя поручав помилково розкіш в руху, тобто зазнавання чинної розкоші завдяки позитивному заспокоєнню якоїсь жаги, бажання.

Епікур, навпаки, уважав за найвище добро розкіш у спочинку, яка вимагає, щоб не зазнавати ніяких терпінь, не допускати ніяких прикрих думок і почувань, а вести безжурне, безтурботне, погідне життя в невинному спокою і вдоволенні (ἀταραξία καὶ ἀπονία)³⁹.

Позитивна розкіш, на думку Епікура, не може бути предметом постійного щастя. Вона домагається негайного заспокоєння наших потреб, гонів і бажань. А це не завжди можливе і зв'язане

³⁸ Етику Епікура містить головню «Лист до Менойка», що його подав Діоген Лаерт в творі: «Περὶ βίωσιν, δογμάτων καὶ ἀποψευδμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμωντων βιβλία δέκα», в X. книзі, стор. 117-154.

³⁹ Епікур, Лист III, 131, 64, 9.

переважно з непокоєм, жагою, переситом і терпінням. Найбільше розкоші зазнає той, хто має найменше потреб і бажань.

Негативна розкіш перевищає позитивну тим, що не каже шукати заспокоєння жаги, а тільки оминати, не допускати терпінь і позбутись потреб. Така вже наша природа, мовляв, що, коли її нічого не дошкулює, вона сама з себе нас вдоволяє і витворює тривкий безболісний стан радості та вдоволення. Це вроджена радість, про яку не треба старатися, бо її носимо в собі. Хай тільки буде тіло здорове і душа спокійна, без турбот і болів, то життя буде щасливе. Негативна розкіш, на думку Епікура, це властива ціль життя. Позитивна розкіш може бути тільки засобом, щоб позбутись хвилих терпінь або щонайменше їх притупити, коли вони дратують людину і закаламучують її спокійне життя. Одначе й тоді не можна користуватися якоюнебудь розкішшю, що навинеться, а слід вибирати найдоцільнішу, саме таку, яка присмирила б терпіння і сама не потягала за собою нових болів.

Позитивні розкоші можуть бути фізичні й духові. Фізичні або тілесні розкоші основніші, бо без них не могли б існувати духові. Вони підтримують життя, а життя — перша умова щастя. В такому значенні писав Епікур: «Розкіш живота — це підстава й коріння всього добра»⁴⁰. Але духові розкоші вищі, бо це розкоші душі, які витворюють у нас непохитний спокій ума, сягають поза теперішність, зміцнюють нас почуттям внутрішньої вартости й вищости понад усі перипетії долі. Епікур наказував дбати про вищі радощі, що їх дають мистецтво, музика, наука, приятель і товариське життя.

2. Засоби щастя. — Засоби щастя — це культура розуму і чеснота.

а) Культура розуму необхідна до щастя не тільки тому, щоб влучно вибирати розкоші, але теж, щоб керувати думками. Бо думки легко піддаються опініям, помилкам, пересудам і оманам, які закаламучують людям спокій і унеможливають щастя. Тому Епікур сказав, що краще бути нещасливим, а розумним, як щасливим і дурним, бо мудрець навіть серед мук щасливий.

Багато терпінь спричинює острах перед богами, смертю і уявним майбутнім злом, а від того визволяє розум, освічений знанням каноніки й фізики.

⁴⁰ Ἀρχὴ καὶ ρίζα πάντων ἀγαθῶν ἡ τῆς ἡσυχίας ἡβότης. — III. Лист, фрагм. 473 у збірці «Epicurea» У сенера.

б) Чеснота це не мета життя, а умова, засіб до щастя⁴¹. Вона мала б бути справністю в оцінці й виборі найтривалішої розкоші в спочинку і в здержливості від таких позитивних хвилих розкошів, що спричинюють біль. Справність набувається розумною постійною вправою, щоб в усіх умовах життя запевнити собі можливо якнайбільшу й найтривалішу силу радості, а по змозі якнайменшу суму болю. Чеснота здержує людину від того, щоб вона не далася схопити, очарувати й осліпити спокусам позитивних розкошів даної хвилі, а була готова радніш відмовити собі такої розкоші, що потягнула б за собою більший біль, прийняти менший біль, якщо він дає більшу й тривалішу розкіш.

Епікур подає різні вказівки, щоб вибирати такі розкоші, які запевнюють нам здоров'я тіла і спокій духа. Він класифікує жадоби, які в нас будяться, на три категорії, а саме: корисні й конечні (голод, спрага), корисні й неконечні (мистецтво, наука, музика, товариське, родинне, політичне життя), та некорисні і неконечні (гнів, зависть, гордість, надмірність в їді й питті). Перші треба заспокоювати в міру потреби; другі вільно заспокоювати, але не наражуючись на небезпеку занепокоєння й більші неприємності, треті не вільно заспокоювати.

На думку Епікура, бути щасливим – проста і легка справа, бо тільки жити згідно з природою, вдоволятися малим, бути здержливим, щоб не пошкодити здоров'ю, не обтяжувати себе родинними й державними турботами і не втратити спокою духа.

Епікуреїзм приймав традиційне число чотирьох головних чеснот, саме: мудрости, сміливости, поміркування і справедливости, пояснюючи їх у дусі своєї ідеології.

Мудрість учить доцільно оцінювати і вибирати найтриваліші розкоші.

Сміливість дає силу й відвагу поборювати спокуси й труднощі у виборі розкошей.

Поміркування задержує міру в розкошах і береже від їх омани.

Справедливість поручає згідність із законом, щоб уникати конфліктів і прикроців, що з них виникають.

У відношенні до ближніх, родини й батьківщини мірилом любови є їх зв'язок з нашим щастям. Сильною підпорою і солодкою потіхою є приязнь. Епікур взагалі плекав приязнь до

⁴¹ Діоген, X, 120.

всіх людей, навіть до рабів почування прихильності. Невільника Мису вчинив своїм приятелем і товаришем студій. Остання думка Епікура на смертній постелі була присвячена дітям Метродора, що їх він адоптував.

3. Етичні правила Епікура. — Епікурова мудрість поручала практичні засади щасливого життя.

Ось деякі з них:

Пануй, а не будь під пануванням.

Вистерігайся шкідливих розкошей.

Оминай розкоші, що походять з надмірних багатств, слави, бо вони дорого коштують, спричинюють болі і родять численних і завзятих ворогів.

Розкошами, згідними з природою, хоч неконечними, вільно користуватися, але не неражаючись на великі труди, щоб їх здобути.

Вистерігайся клопітливого родинного життя.

Жий в приязні з іншими, щоб жити спокійно й безпечно; зривай з ними, якщо стають тобі немілі.

Там батьківщина, де гаразд (*ibi patria, ubi bene*). Якщо батьківщина в добробуті і славі, радій, якщо в недолі, не сумуй, а достосуйся до нових умовин.

Як бачимо, всі ті приписи сперті на егоїзмі.

4. Суспільні й політичні погляди. — Для Епікура альтруїзм з посвятою егоїзму шкідливий. В усіх спільнотах кожний має дбати передусім «про себе й для себе»⁴². Найкращі громадяни на думку Епікура, заінтересовані егоїсти, якщо вони розумні. Суспільне й політичне життя виникає не з вимог природи⁴³, а з договорів для приватного добра громадян.

Епікуреїзм підтримував космополітизм. Якщо б люди розуміли свій інтерес, усунули б державні кордони і жили б спокійно між собою. Участь у політиці наражує на турботи й неспокій духа. Тому епікурейці поручали засаду: «*λάθε βίωσας*» — жий приховано — моя хата з краю; але хто амбітний і не має спокою в приватному житті, може обережно займатися політикою. «Для мене, казав Епікур, було великим щастям, що я ніколи не займався державними справами і не старався подобатись юрбі».

⁴² Фрагмент в У сен ера 497, стор. 310, 1.

⁴³ *Arrianus*, *Epist. diss.*, II, 20, 6.

За найкращий політичний устрій уважали епікурейці такий, що в даних умовах уможливує громадянам спокійне, безжурне життя.

5. **Ідеальний зразок епікурейського мудреця.** — Мудрець постійно прямує до тривкого щастя в пасивних розкошах, набуваючи всі чесноти. Вільний від пересудів, уявлень і забобонів, не признає фаталістичної долі, не боїться ні богів ні смерти, він вищий понад випадковість, розумно оцінює вартість дібр, влучно вибирає найтриваліші розкоші і вміє обчислювати наслідки діянь, живе в спокою і рівновазі сильного, непохитного духа, біль вважає за щось проминальне і в потребі вміє його спокійно переносити, а навіть ним розкошуватись, зручно обминає прикрощі, чекає кращого часу й обертає зло на добро. Він бере собі за зразок якогось чесного мудреця і живе якби під його оком.

Г. Оцінка епікуреїзму

Найвлучніше можемо оцінити епікуреїзм, порівнюючи його стоїцизмом, з яким у дечому погоджується а в дечому різниться.

а) Обидві системи в основному погоджуються у своїх сенсуалістичних теоріях пізнання, а різняться тільки тим, що стоїцизм суб'єктивніший, а епікуреїзм емпіричніший. Критерій правди в стоїцизмі — це віра в каталіптичні зображення, а в епікуреїзмі — головно самі враження, спричинені предметами.

б) Велика різниця була між епікурейським і стоїцьким матеріалізмом. Епікур — крайний матеріаліст; його атомізм механістичний і казуалістичний. Стоїки ж схилилися до ідеалізму та признавали фіналізм (доцільність) і динамізм, щоб пояснити органічну концепцію природи.

в) Найбільша різниця помітна в етиці. Стоїцизм вважає чесноту за найвище добро, а розкоші за зло, а епікурейці навпаки, приймають пасивно — негативну розкіш за щастя й мету життя, а чесноту як засіб до них.

г) В практиці епікурейський гедонізм плекає надмірний егоїзм, безчинний пасивізм і декадентизм. Епікурейці — люди без Бога, без батьківщини й родинного тепла, як слимаки, заскорузлі в собі, зідхають в безсиллі за щастям, а чесноту зводять до крамарських обчислень. «Розкіш Епікура, — це стан сплячої людини» — говорили кіренаїки.

Проти епікуреїзму виступали чільніші мужі з-поміж греків і римлян, а саме: Сенека, Цицерон, Плутарх і інші. Сенека, дарма що шанував самого Епікура, так писав про епікуреїзм у своєму Листі: «Non de ea philosophia loquor, quae civem extra patriam posuit, extra mundum deos, quae virtutem donavit voluptati» (Не говорю про ту філософію, що громадянина кладе поза батьківщину, богів поза світ, а чесноту дарувала розкоші. Лист 90, 35).

Християнство виступало рішуче проти епікуреїзму, що був синонімом крайнього матеріалізму, грубого гедонізму, заперечення духовности й безсмертності душі.

В діях науки найбільше значення мала епікурейська фізика, що приймила демокрітівський атомізм; вона від III. ст. до Христа була єдиною представницею чисто механістичного пояснення природи. Кант хвалив епікурейців, що серед грецьких мислителів були найліпшими філософами природи.

Атомізм Епікура мав чималий вплив на модерне природознавство, а його сенсуалізм — на деякі модерні теорії пізнання.

Д. Епікурейська школа

Епікурова філософія перетривала до IV-го ст. нашої ери і теоретично мало що розвинулась, звертаючи більшу увагу на практичне життя.

Між тими, що працювали науково, відзначились: Метродор з Лампсаку, учень Епікура, епікурейський полеміст, Зенон із Сидону та його учень Філодем, що займався реторикою і поширював епікуреїзм у Римі. Обидва останні працювали головню в ділянці індукційної каноніки, а Філодем спеціально в конструкції теорії індукційного й аналогічного міркування.

Епікурейці не пішли загально за прикладом свого вчителя, що вів помірковане життя і давав першість розкошам духа; вони пішли по лінії найменшого опору, відкидали всякі зусилля і обов'язок та жили, щоб нажитись.

Від II-ого ст. до Христа, після занепаду республіки, найбільше прихильників мав епікуреїзм у Римі, де голосним його представником і фанатичним обожателем Епікура був відомий поет Тит Люкрецій Каро (Titus Lucretius Carus — б. 99/95–55). Його дидактична поема «De rerum natura» містить найповніше навчання про епікурейський атомізм. В цій поемі, на основі Епікурової доктрини, виступає автор проти пересудів, страху перед

смертю, кепкує з богів і релігії, заперечує свободу волі і безсмертність душі.

Між іншими причисляли себе до епікурейців: поети Гораций («*Epicuri de grege porcus*») і Овід та римський лікар Асклепід.

Відновив епікуреїзм, а водночас пробував погодити його з християнством у добі Відродження франц. філософ П'єр Гассенді (1592-1655), професор в Діжон і Парижі, проти якого завзято виступав Декарт.

III. СКЕПТИЦИЗМ

А. Генеза скептицизму

Третьою філософічною системою третьої доби грецької філософії був скептицизм. Він відкинув зв'язок між людиною і світом, заперечив об'єктивність пізнання і науки, замкнув людину в самій собі без ніякого віконця на світ.

Скептицизм постав на переломі IV. і III. ст. до Христа, майже водночас із стоїцизмом і епікуреїзмом. До його постання причинились: а) загальна зневіра й занепад духа в гелленістичній добі грецької культури; б) спори між філософічними школами та їх суперечні погляди, що захитували довір'я до правди й певности; в) сенсуалістична теорія пізнання стоїків і епікурейців, що зводила наше пізнання до феноменалізму; г) думка, що до щасливого життя не треба певности в знанні. Навпаки, досвід виявив що суперечні погляди філософів завогнювали пристрасті і забурювали людям спокій.

Попередниками скептицизму були софісти з Протагором і Горгієм на чолі, що своїм релятивізмом і конвенціоналізмом підготували ґрунт для скептицизму.

У своїх аргументаціях скептики брали собі приклад з софістів і молодших елеатів, мистців в еристиці (Зенон з Елеї)⁴⁴. Також суб'єктивізм теорії пізнання Демокріта промовляв за скептицизмом. Сам Платон своєю критикою зміслового пізнання дав зброю в руки скептиків. Вони покликувались теж на

⁴⁴ Слово «еристика» походить від грецького ἐρίω – тягну, натягаю і означає вміння сперечатись.

Геракліта, Ксенофана й Арістіпа, що відмовляли об'єктивності нашим враженням.

Скептики⁴⁵ називали себе теж ефектиками⁴⁶, зететиками⁴⁷, а своїх противників догматиками⁴⁸.

Назва «скептик» прийнялась загальною на означення того, хто заперечує спромогу об'єктивно й певно пізнати правду.

Для крайнього скептицизму вживали в стародавності назви «пірронізму» від засновника скептицизму — Піррона, а менше радикальну його форму, що розвинулася в Академії, назвали «академізмом».

Скептицизм має подвійний характер: практичний і теоретично-критичний. Його практичність у вигідній теорії життя, щоб ним здобути непохитну безтурботність і бути щасливим. Теоретично-критичний характер проявляється в теорії пізнання, що заперечує змогу певного пізнання і критикує об'єктивну правдивість людського знання.

В історії скептицизму відрізняємо три скептичні школи: пірроністів, середню Академію і неопірроністів.

Б. Пірронізм

1. Представники пірронізму. — Представниками пірронізму були Піррон і Тімон.

а) Особа Піррона: — Пірон (Πύρρων - Pyrrho), родом з Еліди⁴⁹ (376/60 – 286/70 рр. до Христа), спочатку був малярем, аж у спілому віці студював філософію.

На оформлення його поглядів, крім мегарійців, мала великий вплив доктрина Демокріта, яку він пізнав від свого

⁴⁵ Слово «скептик» походить від *οκείπτω* — досліджую, розглядаю і означає того, хто досліджує вартість нашого пізнання.

⁴⁶ Слово «ефектик» походить від *εφεξίς* — здержання і означає того, хто здержується від осуду.

⁴⁷ Слово «зететик» походить від *ζητέω* — шукаю і означає того, хто шукає, студіює, чи наші суди правдиві й певні.

⁴⁸ Слово «догматик» (від *δοκέω* — суджу, вірю) у філософії має двояке значення; воно означає: 1) того, хто висловлює позитивні погляди — так розуміли скептики; 2) того, хто приймає щось без доказів і безкритично. Це друге значення — модерне. Ті назви обговорює: Діоген Лаерт, IX, 70, і Секст в «*Pyrrh. Hypotur*», I, 7.

⁴⁹ Еліда — головне місто надбережнього краю в зах. Пелопоннесі.

товариша Анаксарха з Абдери, учня Метродора. Від магів та індійських аскетів, — а пізнав їх, беручи участь у поході Олександра Великого до Азії, перейняв погляд, що найкращий засіб до щастя — квієтизм, тобто байдужість до життя і терпінь. Безчуттєва настанова до життя, цей вершок мудрости Сходу, за посередництвом Піррона дісталася до грецької філософії і розвинулася у теорію скептицизму.

Після повороту з Азії проживав він в Еліді і там заклав школу. Своім прикладним життям та повагою заслужив на загальну шану, так що мешканці Еліди вибрали його найвищим жерцем і філософів звільнили від податків.

Його творів не маємо, бо мабуть сам нічого не написав, а навчав устно.

Піррон більше мораліст, як логік, його теорія пізнання — це вступ до етики.

б) Особа Тімона: — Тімон з Фліюсу (Phlius, 325/20 — 235/30) спочатку вчився у мегарика Стілпона, згодом перенісся до Еліди і став найвизначнішим учнем Піррона. Опісля (275. р.) переселився до Атен, де заснував скептичну школу.

Відзначався він пірронівською резигнацією і саркастичною жилкою. Написав чимало драматичних і філософічних творів. У них з'ясував доктрину Піррона і подав різні докази для скептицизму.

Знані теж його сатири (σίλλοι) на догматичних філософів; з них глузує він, прозиваючи їх мудрагелями. Тому дістав він назву силографа, тобто сатирика.

Школа пірроністів перетривала до III. ст., після Христа.

2. Погляди пірроністів. — Пірроністи прийняли загально панівну думку в III-ій добі, що завданням філософії є довести до щастя.

Вони знайшли його в квієтистичному евдаймонізмі і епістемологічному скептицизмі на основі демокритівської теорії пізнання і тропів.

а) Квієтистичний евдаймонізм. — Для пірроністів щастя це атараксія (ἀταραξία), тобто такий стан, що ніщо не може нас занепокоїти. Цей стан витворює у нас епістемологічний скептицизм, який відкриває нам очі на вартість наших судів і нашого пізнання.

б) Епістемологічний скептицизм приймає т. зв. «ізостенію», тобто рівновартність судів (ἰσοσθένεια τῶν λόγων). Вона спирається на погляді, що кожне твердження чи заперечення,

кожний суд не має більшої певности (μὴ μᾶλλον) від суперечного з ним. Отже, суперечні суди, на їх думку, однаково правдиві й однаково фальшиві, тобто однаково безвартісні для пізнання правди. Що один називає гарним або добрим, справедливим, великим тощо, другий тим сами правом оцінює те навпаки. Тому ніщо не є правдивіше від своєї суперечности; все є умовне, релятивне, залежне від різних умовин, як підметних, так предметних.

Нема в собі нічого ні гарного ні гидкого, ні доброго ні злого, справедливого ні несправедливого. Навіть, казав Піррон, між життям і смертю, здоров'ям і хворобою немає ніякої різниці, — все залежить не від того, чим є речі самі в собі, але якими нам в даній хвилині видаються. Казали пірроністи: « Пізнаємо тільки свої стани » (μόνα δὲ πάδη γινώσκομεν)⁵⁰. Отже, не залишається нам нічого іншого, як здержатись від судів (ἐποχή) і нічого ні твердити ні перечити (ἀφασία).

Цей епістемологічний скептицизм обґрунтовували пірроністи демокритівською теорією пізнання, тропами та іншими аргументами.

а) Епістемологічна теорія Демокріта. — Вона твердить, що пізнаємо речі завдяки тому, що відділюються від них їх частинки та витворюють у наших змислах образи тих речей. По тих образах міркуємо, що пізнаємо світ. Але це помилка, бо не маємо ніякого критерія, щоб доказати згідність образів з речами.

Піррон рішуче виступав проти стоїчного каталептичного критерія, дарма що сам теж стояв на ґрунті чистого сенсуалізму. Він намагався доказати, що навіть найясніше каталептичне зображення може бути фальшиве. Напр., немає п'якого способу відрізнити акаталептичне зображення (галюцинацію) від каталептичного. Словом, ми неспроможні певно пізнати правду, бо нема ні внутрішніх познач (ιδιώματα), що відрізнявали б правдиве пізнання від фальшивого, ні зовнішніх критеріїв, що були б мірою правдивости наших судів. Отже, не маємо змоги здобути певне пізнання ні безпосередньо ні посередньо, ані змислами, ані розумом, ні індукцією, ні дедукцією.

Це стверджує розбіжність поглядів різних філософічних шкіл у питанні щодо критерія правди й певности, а кожне доказування вартости якогось критерія заплутується в зачароване коло.

⁵⁰ Діоген Лаерт, Іс., IX, 104.

Вся філософія Піррона намагається доказати, що пізнання світу неможливе; тому скептик має здержатись від категоричних судів про те, що є або має бути, та таким чином набуту атараксію — спокій духа — абсолютну байдужість — щастя.

в) Тропи. — Щоб доказати достовірність епістемологічного скептицизму наводять пірроністи «тропи»⁵¹. Як кажуть вони, тому не можемо пізнати правди, бо на наше пізнання впливає багато різноманітних чинників, що не допускають до певного пізнання дійсності.

Ті тропи, які походили від різних авторів, зібрав та пояснив пізніший скептик Айнесідем у творі: «Πυρρωνείων λόγων ὀκτώ βιβλία», де подає 10 доказів скептицизму, що їх ціла школа признала клясичними. Ось вони⁵²:

1) Різноманітність у сенситивній будові звірят. Різні звірята різно схоплюють один і той сам предмет, а нема змоги вирішити, котре схоплення вірне.

2) Різниця між людьми — доводять до таких самих наслідків, як і під 1).

3) Різні змісли в одного єства. Кожний змісл інакше схоплює предмет, а нема змоги вирішити, котре схоплення вірне.

4) Різність станів в одного суб'єкту, а через те і різність вражень (напр., коли ми здорові, вино нам видається солодке; а в гарячці те саме вино видається нам квасне).

5) Предмети в різному положенні і віддаленні видаються нам інакшими.

6) Предмети завжди виступають у сполучі з іншими (з водою, з повітрям і т. ін.).

7) Зміна розмірів або структури предмету спричинює також зміну в наших враженнях та зображеннях.

8) Наше пізнання взагалі релятивне, бо залежно від різних умовин річ нам різно представляється.

9) Інакша річ, коли вона для нас нова або рідка, інакша, коли вона звичайна.

⁵¹ Τρόποι τῆς οἰψέως. Слово «тропи» походить від грецького «τρόπος» — спосіб, метода, доказ.

⁵² Наводжу ті тропи українською мовою з твору: о. Др. Г. Костельник, Три розправи про пізнання. Львів 1925, на стор. 147-148. — Оригінально подає їх Діоген Лаерт, IX, 79 і наст.

10) Суперечності між людськими поглядами (у вихованні, звичаях, в законах і релігійних поняттях та поглядах філософів).

Бачимо, що ті тропи взято з аналізу підмету й предмету пізнання та відношення підмету до предмету.

Ті тропи зводили пізніші скептики до меншого числа, а саме 5 і 2.

у) Інші аргументи. — Крім тропів наводили скептики ще інші аргументи. Напр., Тімон так доказував поправність скептицизму⁵³:

1) Враження і зображення не дають нам певного пізнання речей. Щоб ми могли довідатись про їх дійсний стан, мусіли б ми знати не тільки те, як вони виглядають самі про себе, але також, як вони діють на нас. Речі не мають постійного буття; вони безупинно мінливі. Тому не можемо мати певности, чи нашим враженням і зображенням відповідає дійсність. Не можемо вирішити, чи річ у собі дійсно має ті прикмети, які має її явище в нашому пізнанні.

На його думку, ще менш певне є розумове пізнання, бо при кожному твердженні можна навести однаково сильні рації « pro » і « contra ».

Епістемологічний скептицизм, на думку пірроністів, виправдав ізостенію і епохє, а ці усувають всякі непорозуміння між людьми і є умовами атараксії — щастя людини, що є метою філософії.

В. Середня Академія

1. Представники. — Представниками Середньої Академії були Аркесілай і Карнеад.

а) Особа Аркесілая: — Аркесілай (б. 316/15 – б. 241), родом із міста Пітани в Еолії⁵⁴, незвичайно талановитий, спочатку був учнем перипатетика Теофраста; опісля пристав до Академії і, ставши її схоластом, перетягнув її в бік скептицизму. Академію за його провуду називають « другою Академією ».

⁵³ Наводжу цей доказ теж за словами о. д-ра Г. Костельника в цитованій праці: « Три розправи », на стор. 146.

⁵⁴ Еолія, край на півн.-зах. побережжі Малої Азії, від долини Гермоса до Геллеспонту, з 12 містами, що творили т. зв. еолійський союз з головним містом Куте.

Він зміг переконати своїх учнів, що пірронський погляд щодо оминання категоричного суду (ἐποχή) відповідає сократівсько-платонському навчанню і тому його Академія, мовляв, привернула платонізм до первісного діалектичного значення. Самого Платона назвав він «ἀπορητικός» — таким, що сумнівається⁵⁵. Аркесілай не залишив ніяких писань. Його навчання списав його учень і наслідник Лакід.

б) Особа Карнеада: — Карнеад (б. 214 – б. 129), родом із Кірени в північній Африці, був схоластом Академії більш-менш сотню років після Аркесілая. Він перетворив крайній пірронський скептицизм на теорію пробабілізму.

В тому дусі під його впливом пішов розвиток академічного скептицизму, а це дало привід до назви «третьої Академії».

Сам нічого не написав. Його погляди списав учень Клейтомах із Картагени. Виступав він проти Хрізіпа, як Аркесілай проти Зенона. Сам про себе говорив: «Якщо б не було Хрізіпа, не було б мене».

Оповідують, що в 155. р. до Христа Карнеад узяв участь у посольстві кількох атенських філософів до Риму, щоб випросити дарування накладеної на атенців грошової кари Там він одного дня промовляв до римської молоді за справедливість, саме, що вона не залежить від довільних людських поглядів. Наступного ж дня проти справедливости, що її годі практично зреалізувати, бо йнакше римляни мусіли б звернути всі загарбані чужим народам землі, а самі вертатися до своїх первісних осель. Обидві мови так зацікавили римську молодь філософією Карнеада, що за радою цензора Порція Катона мерщій відіслано послів назад до Греції, щоб зберегти молодь від скептицизму.

Про Карнеада сказав один його учень, що ніколи не міг довідатись, який був його погляд на поставлене питання.

2. Погляди представників середньої Академії. — а) Аркесілай⁵⁶, ідучи за Пірроном, радив здержуватися від категоричних судів, бо те, що нам видається певне, в дійсності суб'єктивне. Завзято виступав проти стоїчної пізнання і доказував правильність скептицизму вище поданою аргументацією Тімона. Він безупинно повторював, що не можемо нічого певного знати, навіть того, що

⁵⁵ Sextius, Math. VII, 157; Cicero, Ac. Pr., II, 18.

⁵⁶ Про Аркесілая пишуть: Діоген Лаерт в кн. IV, 26-46, і Цицерон, Acad., I, 12 і II, 24.

нічого не знаємо. Змисли не схоплюють речей самих у собі, а тільки витворені ними враження. А що наші поняття з'ясовують лише враження, то, на його думку, неможливо справляти наші змисли розумом. Отже, нема певного критерія правди. Бог сам один знає правду; вона для людини закрита⁵⁷.

В діалектиці звертав найбільшу увагу на еристику.

В ділянці етики вів Аркесілай практичний пробабілізм. Хоч і у виборі добра годі дійти до певности, то в практичному житті треба вдовольтися розсудливою імовірністю (τὸ εἰλόγον). В дусі такого пробабілізму пішов розвиток академічного скептицизму теж у теорії за проводом Карнеада.

б) Карнеад⁵⁸, аналізуючи вартість змислового й розумового пізнання, подібно, як і Тімон, доказував, що годі оформити певні осуди. «Годі нам справдити», — подаю словами о. д-ра Костельника⁵⁹, — «чи змислове зображення правдиве, чи ні. Щоб справдити зображення, яке маємо, мусіли б ми мати вірне зображення речі, та й порівняти наше зображення з тим вірним. Але саме такого вірного зображення шукаємо»... Отже, змислове зображення немов то не є критерієм правди.

Об'єктивну вартість розумового пізнання оспорував Карнеад, вказуючи не на суперечні думки між філософами, але на рацію, що міститься у самій природі розуму. Заступав він сенсуалістичну засаду «*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*». Якщо змислові зображення не дають нам певного пізнання, а розум, творячи свої поняття, перелицьовує змислові схоплення, то виходить ясно, що розумове пізнання ще менш певне, як змислове. Отже, залишається нам тільки суб'єктивна, чи то мнима правда — «*φαῖνόμενον ἀληθές*».

Хоч Карнеад твердив, немов то нема певних судів, то проте, на його думку, їх непевність має різні ступені, і тому вони більш або менш імовірні (πῶσον). Є три ступені імовірности наших судів: імовірні, розглядані тільки самі в собі, імовірні і незаперечені іншими зображеннями й імовірні, незаперечені та справджені

⁵⁷ Eriphanus, Adv. haeres, III, 29.

⁵⁸ Про навчання Карнеада пишуть: Diog. Laert., IV, 61-67, і Cicero, Acad., II, 31-34; Sextus Emp., Math., 416 ff. на підставі писем Клейтомаха.

⁵⁹ о. Др. Г. Костельник, Три розправи, стор. 146-147.

іншими нашими зображеннями⁶⁰. Імовірність тими ступенями зближалась до певности. Геніяльна це була його думка шукати критерія правди й певности не поза межами суб'єкту, але в самому умі, у згідності його зображень між собою⁶¹.

Він навчав: Коли наші суди імовірні, не треба стримуватись від їх вислову; тим він злагіднив радикальний пірронсько-аркесілайський теоретичний скептицизм, а теорії імовірности признав не тільки практичну вартість у діянні (Аркесілай), але й теоретичну в пізнанні.

Карнеад відзначився теж критикою стоїчного релігійного догматизму.

Стоїки мішали Бога з світом, Бога з людиною і божеству приписували тілесність, змисловість, розум і вічність⁶².

Карнеад переконливо доказує, що ті всі прикмети годі з собою погодити. Що органічно живе, не може бути вічне; такий живині треба б приписати змисловість, пристрасність — а це суперечне з поняттям божества. Міркування, розуму теж не можна в'язати з божеством, бо Бог все знає, а всяке міркування проходить від знаного до незнаного пізнання.

Своїми теологічними поглядами зближився він до містичного теїзму, що ляг в основу IV-ої доби історії грецької філософії.

Г. Пізніші або новіші скептики — неопірроністи

Пізніші скептики відкинули лагіднішу форму скептицизму Карнеада з його теорією імовірности і вернулися знову до пірронізму.

На їх думку, правдиві скептики не можуть твердити ні як догматики, що вже знайшли правду, ані як академіки, що, хоч не могли знайти певної правди, проте вдоволялися імовірністю. Тому треба рішуче здержатися від свого суду з уваги на непевність нашого пізнання, як це навчав Піррон.

Головними представниками неопірронізму були: Аїнесідем (Енесідем), Агриппа, Менодот і Секст Емпірик. Вони звертали головну увагу на діалектичний бік у пі-

⁶⁰ Sext. Emp., Math., VII, 173.

⁶¹ Janet - Rutkowska, Hist. fil., Poznań 1932 стор. 69.

⁶² Релігійну критику Карнеада вичерпуюче подав на підставі письм Клейтомаха: Cicero, De natura deorum, III, 12, 29; 13, 32; 15, 18; i Sext. Emp., Math., IX, 138 i наст.

знанні, усистемізували скептичні тропи та виступали проти поняття діючої причини.

Ось особи і погляди представників неопірронізму:

а) Особа Айнесідема: — Айнесідем жив в I. ст. до Христа і походив з Кноссу на Креті. Учив в Александрії між 90-60 рр.

Написав він: «Вісім книг пірронських наук» (Πυρρωνείων λόγων οκτὼ βιβλία), «Нарис пірронізму» (ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρωνεία), «Про мудрощі» (κατὰ σοφίας). З них дійшли до нас тільки фрагменти.

Хоч він був прихильником пірронської засади, щоб здержуватись від судів, тому що годі пізнати речі самі в собі, одначе в практичному житті поручав керуватися звичаєм, почуваннями, потребою.

Від нього походять згадані вже вище 10 клясичних тропів. Крім того, оспорював він засаду причиновости ось таким міркуванням:

Поняття причини — релятивне, тому воно не реальне, тільки щось подумане, бо відношення схоплюємо тільки думкою.

Існування причини неможливе, бо причину можна б розуміти як одночасну з наслідком, або як ранішу, чи як пізнішу. Не може вона бути одночасна, бо не могла б спричинити наслідку, якщо б він одночасно існував; не може бути раніша, бо не може бути щось причиною, доки нема наслідку; не може бути пізніша, бо наслідок появився б раніше від причини. Вона — це щось, про що можемо думати й говорити, а про що насправді нічого не знаємо. Тому нічого тут не можна ні твердити ні перечити, бо й заперечення, наче б у світі не діяли причини, також веде до абсурдних консеквенцій.

б) Про Агриппу у знаємо тільки те, що він автор п'ятиох тропів скептицизму⁶³:

1) Різниці (суперечності) між поглядами філософів.

2) Необхідність сходити до безконечности (regressus in infinitum) при кожному доказі, бо кожне твердження треба доказати іншим.

3) Релятивність усіх наших понять.

4) Довільність основних тверджень (недоказаних преміс), які мусять приймати догматики, щоб оминуту regressum in infinitum.

⁶³ Наводжу їх словами о. Костельника: Три розправи про пізнання. Львів 1925, стор. 148-149.

5) Зачароване (блудне) коло (*diallele*), що завжди постає між індукцією і дедуктивним силогізмом: силою більшої преміси (передумови) доказуємо висновок, але в дійсності правдивість більшої преміси залежить від правдивості висновку. Напр., із преміси:

«Всі люди смертні» виходить, що також «Іван смертний». Однак в дійсності правдивість більшої преміси залежить від правдивості висновку, бо якщо б Іван не був смертний, то не були б усі люди смертні.

в) Від Менодота з Нікомедії походять два тропи:

1) Нічого не можна доказати самим собою, як це виходить із суперечностей між людськими поглядами на все у світі.

2) Нічого не можна доказати чимось іншим, бо й те інше не можна доказати самим собою, а про *regressus in infinitum* годі думати.

г) Секст Емпірик (прізвище) походив з Александрії (б. 200. р. після Христа). Він був грецьким лікарем і провідником емпіричної лікарської школи, що всупереч догматикам і методикам не намагалася досліджувати причини хворіб, але з допомогою обсервацій і реєстрації хворобливих симптомів пізнати засоби лікування.

Він написав два твори, збережені в цілості, що дають ясний і систематичний образ та історію стародавнього скептицизму. Перший його твір «Пірронські нариси» (*πυρρονεία ὑποτύπώσεις*), в якому в трьох книгах, у підручничовій формі, з'ясував він погляди скептиків на неможливість усякого знання взагалі, а зокрема неможливість логіки, фізики й етики. Цей твір має чималу вартість для історії грецької філософії.

В другому творі «Проти математиків» його автор намагається доказати в 11-тих книгах нестійкість усякого догматизму, а передусім математики, астрономії, музики, граматики, реторики, фізики й етики. В них автор виступив проти думки про існування Бога, а також проти об'єктивності причини.

Від нього походять 5 тропів; у них намагається він доказати:

1) що знання неможливе, бо нема критерія правди; 2) що сила доказів за й проти — однакова; 3) що поняття причини — релятивне; 4) що причина — це продукт думки та 5) що наше пізнання — це щось суб'єктивне.

Визначнішими його учнями були: Сатурнін і Фаборін.

Г. Оцінка скептицизму

Після обговорення трьох скептичних шкіл пригляньмося до опозиції супроти скептицизму, до його оцінки і впливу на історію філософії.

1. **Опозиція.** — Проти скептицизму висували його противники непослідовність у практичному житті, вказуючи, що життя скептика не може бути згідне з його теорією; закидали, що скептики послуговуються прихованими догматичними засадами, без яких їх тропи втрачають силу; врешті вказували на погубні моральні наслідки скептицизму.

2. **Оцінка.** — На всі ті труднощі, завважає о. д-р Костельник⁶⁴, які висували стародавні софісти й скептики проти можливості пізнання зовнішнього світу, ми сьогодні вміємо подати задовільні пояснення. Багато з тих труднощів — це тільки софізми; інші знову пояснила нам новочасна психологія і природничі науки (напр., чому речі здалеку видаються нам менші, як у дійсності; знаємо багато про спосіб, як діють на нас зовнішні речі і т. ін).

Знаємо нині, що основне розумове пізнання є інтуїтивне (психологічна й логічна евіденція), і його правдивості не можна й не треба доказувати — під загрозою абсурду. Знаємо, що розум — це пізнавальна сила, окрема й вища від змислів, отже, може контролювати й перевіряти враження різних змислів.

Айнесідем у своїй аргументації проти реальности засади причиновости поплутав логічний порядок (*ordo logicus*) з речевим (*ordo realis*). Не всі відношення є тільки чимось подуманим; причиновий зв'язок належить до речевого порядку. Міркування Айнесідема про неможливість одночасности причини й наслідку — неправильне. Він тут безпідставно абстрагує від діяння (витворювання, викликування). Причиною є та річ, яка витворює, викликає наслідок; але ж наслідок не витворює, не викликає своєї причини. «Причина» й «наслідок» — це взаємно залежні поняття (*correlativa*), і тому, доки хто не усвідомив собі поняття «наслідку», доти не може мати поняття «причини». Але ж це так тільки *in ordine logico*. А *in ordine reali* причина вже перед наслідком існує як річ, і діє як річ, і через те стає причиною. Отже, причина може й мусить попереджати наслідок.

⁶⁴ о. Др. Г. Костельник, Три розправи, стор. 148-149.

3. **Вплив скептицизму.** — Стародавній грецький скептицизм дійшов до вершка свого розвитку в III. і II. ст. до Христа. Той філософічний напрямок мав вплив на середню Академію та на емпіричну лікарську школу. Вона приймала, що недослідні є причини хворіб. Пізніше скептицизм занепав. Аж у новіші часи, саме в добу Відродження, відновив його у Франції Монтень (Montaigne). В дальших століттях виступали теж деякі філософи з своїми скептичними міркуваннями та системами (Бейл, Шульце, Юм, Міл) та користали з засобів і аргументів стародавнього скептицизму. Скептицизм Юма мав вплив на Канта, а це спонукало його до « критичизму ».

IV. ЕКЛЕКТИЗМ ⁶⁵

Скептицизм своєю ізостенією й епохѣ не міг вдоволити людської думки, що шукала у філософії за вказівками до практичного щасливого життя. Ось тому побіч скептицизму постав еклектичний напрямок. Він вибирав із різних систем те, що видавалось найімовірніше, наче зерно з полови.

Еклектизм поширився майже на всі школи і найбільше прийнявся у римлян.

Римляни, обдаровані практичним розумом, легковажили собі субтельні філософічні спекуляції і з різних філософічних шкіл брали те, що могло бути корисне в житті. Еклектична філософія стала модна і розповсюдилась у римській імперії.

Залежно від того, яка система служила за основу, довкола якої групувались вибрані погляди інших філософів, постали різні типи філософічного еклектизму. Найбільше поширився еклектизм: стоїчний, академічний, перипатетівський і епікурейський.

1. **Стоїчний еклектизм.** — Еклектизм увів у середню стоїчну школу Панайтій, головно у фізиці, а в етиці Посейдоній. Вони зблизили стоїчну доктрину до платонської і перипатетівської філософії, обмежуючи стоїчний монізм і ригоризм. Цей напрямок переважав між стоїками від половини II. ст. до половини I. ст. до Христа, а особливо поширився він між римськими стоїками; з них відзначилися Сенека,

⁶⁵ Слово «еклектизм» походить від грецького «ἐκλέγω» — вибираю; «ἐκλεκτός» — вибраний.

Епіктет і Марко Аврелій, про яких вже була згадка при обговоренні стоїцизму.

2. Академічний еkleктизм. — В той сам час, але ще сильніше, процвітав еkleктизм у новій Академії під впливом Філона з Ларисси і Антіоха з Аскалону.

а) Філон з Ларисси (б. 160-80. рр. до Христа), засновник «Четвертої Академії», перший відступив від панівного перед ним скептицизму і намагався знову повернути Академію до первинного платонського навчання. Він відкинув безумовну певність у судах, але прийняв, що можна дійти до такого переконання, яке майже межує з певністю.

б) Ще далі посунувся в еkleктизмі Антіох з Аскалону († 68. до Христа), засновник «П'ятої Академії», що прийняв за критерій правди загальне згідне переконання філософів. Найбільше згідних думок найшов він у платонізмі, аристотелізмі і стоїцизмі; ці системи уважав він за згідні з сократизмом у своїх основних поглядах.

За основу своєї філософії взяв він стоїчну доктрину, але в етиці побіч духових дібр брав до уваги також тілесні, приймаючи за найвище моральне добро не тільки удосконалення духа, але й тіла.

Він відкидає рівність усіх гріхів і крайню антитезу добра і зла, признаючи поза чеснотою і гріхом ще інші добра і зла⁶⁶.

Антіох був учителем Ціцерона, найвизначнішого римського еkleктика. Його учень Потамон заснував еkleктичну школу в Александрії.

3. Перипатетівський еkleктизм. — Цей еkleктизм відзначився коментуванням Аристотелевих поглядів. Головний його представник — Олександр з Афродисії (б. 200. р. після Христа), учитель перипатетівської школи в Атенах і коментатор Аристотеля, названий «екзегетом». У своїй інтерпретації аристотелізму пішов він за натуралізмом Теофраста, признаючи людині один тільки пасивний розум, який, враз із душею, мав би бути смертний. Чинному розумові приписує божеську природу, в якій розум існує поза людською природою.

Ця натуралістична інтерпретація не вдовольнила релігійної настанови філософічних умів на схилі стародавньої філософії. Вони прийняли платонсько-ідеалістичну інтерпретацію Темістія

⁶⁶ Cicero, Acad. Or., II. 33.

(IV. ст. після Христа), що признав обидва розуми незалежними від тіла й безсмертними враз із душею.

4. **Епікурейський еkleктизм.** — Його репрезентує римський поет Тит Люкрецій Каро (95-55), що у своїй дидактичній поемі «*De rerum natura*» обговорює у живій формі епікурейський атомізм і висновує з нього крайно матеріялістичні погляди.

Чимало інтелегентних римлян у сенсуалістичному матеріялізмі шукало особистого щастя. До них між іншими належали Горацій, Овідій та інші.

Еклектизм був напрямком декадентських душ, що серед скептичного розладдя шукали якоїсь пристані, щоб заспокоїти духа.

V. ФІЛОСОФІЯ В РИМІ

У третій добі стародавньої грецької філософії її осередок пересунувся з Атен до Риму в той сам час, коли в Александрії вже почало творитись нове філософічне вогнище, що дало почин до четвертої доби тієї філософії.

Інтелектуальний вплив греків на римлян — досить давній. В половині V. ст. до Христа, ще перед списанням римського права на т. зв. дванадцятьох таблицях (*lex duodecim tabularum*), римські децемвіри їздили до Греції, щоб зачерпнути інформацій у політичних справах.

Коло половини III. ст. до Христа прибув до Риму з південної Італії визволений невільник, грек Андронік, названий Лівієм⁶⁷, там навчав грецької і латинської мови, переклав Гомерову Одиссею староітальським сатурнійським віршем та вивів на сцені перші римські трагедії й комедії за грецькими зразками.

Грецька філософія спочатку не дуже цікавила практичних римлян. Зросло трохи зацікавлення філософією між римською молоддю, коли 155. р. до Христа прибула до Риму атенська делегація, складена з академіка Карнеада, стоїка Діогена з Вавилону і перипатетика Крітолая. Вони виголошували промови, а в них по-

⁶⁷ Не треба мішати Андроніка Лівія з Титом Лівієм, римським істориком, що був автором твору «*Ab urbe condita*» в 142 книгах. Він жив між 59. р. до Христа і 17. р. після Христа.

рушували філософічні проблеми. Велике заінтересування викликали дві промови Карнеада, в яких він промовляв вперше за, а вдруге проти справедливости. Щоб зберегти римську молодь від скептицизму, за радою цензора Порція Катона, мерщій віддали з Риму не тільки атенських послів, але після 150. р. взагалі всіх реторів і філософів.

Відносини змінилися, коли 146. р. до Христа римляни заволоділи Грецією. Тоді численні грецькі вчені і філософи прибували до Риму, часто як політичні закладники або емігранти. Постали там граматичні й реторичні школи, розвинулась філософія. Крім того до грецьких шкіл в Атенах і на Родосі їздили молоді римляни, щоб завершити свою освіту. На грецькій літературі виховувалися найвизначніші римські вчені і поети: Ціцерон, Варрон, Горацій, Овідій, Люкан, цісар Тиверій і інші.

Юлій Цезар в I. ст. до Христа признав право римського громадянства чужим ученим. І хоч пізніші римські цісари Нерон, Веспазіян і Доміціян в I. ст. нашої ери віддалювали з Риму філософів, закидаючи їм пунту балаканину та гордощі, проте вже в II. ст. цісар Адріян любив їх товариство, а пізніші цісари наділювали їх привілеями. Витворилася навіть мода на філософію. Заможні римляни тримали філософів у своїх палатах і залюбки прислухувалися до їх диспут.

У Римі навчали визначні філософи з різних шкіл. Були там академіки: Філон з Ларисси, вчитель Ціцерона, і Арей Дідим, учитель Августа й приятель Меценаса. Навчали перипатетики: Ксенарх і Олександр з Айгаї, вчитель Нерона. Були там і платонці та неоплатонці, як Апулей, що переклав Файдона, і сам творець неоплатонізму Плотін, що приєднав собі в Римі цісаря Галієна та його дружину. Він задумав заснувати в Кампанії місто під назвою « Платонополіс », що мало бути улаштоване за Платоновими зразками й радами.

У Римі навчали епікурейці: Файдрос, якого слухав Ціцерон, Філодем з Гадари і Сірон, учитель Вергілія. Був там і цинік Деметрій, приятель Сенеки, а найбільше було стоїків. Крім Панайтія і Посейдонія навчали: Атенодор, директор пергамонської бібліотеки, Аполонід, Діодот, приятель Ціцерона, Аттал, учитель Сенеки, і чимало інших грецьких стоїків.

Визначними неостоїками були: Сенека, Епиктет і Марко Аврелій. Скептицизм мав у Римі теж своїх представників — Секста й Фаборіна. Хоч у римських філософів нема ори-

гінальних поглядів, одначе проявлялася у них енциклопедично-еклектична тенденція.

Визначним енциклопедистом був Варрон (Varro) в I. ст. до Христа, бібліотекар Цезаря і приятель Цицерона, стоїк у фізиці й теології, а платонець в етиці. Він написав 74 твори в 620 книгах, де обговорює питання з усіх майже ділянок знання науки й мистецтва. Його твір «*Disciplinarum libri novem*» містить граматику, діалектику, реторику, геометрію, астрономію, музику й будівельну техніку.

Енциклопедистами були теж Пліній Секунд і Светоній Транквілій, який писав багато. З його творів збереглися тільки історичні письма і багато інших⁶⁸.

Спочатку з філософічних шкіл найбільше прихильників у Римі мала стоїчна школа. Її ригоризм відповідав староримській суворій чесноті. Цю школу поширила нова Стоа.

У часи цісарства чимало прихильників мали епікурейці і скептики у поміркованій академічній формі. Прийнялася була тоді мода зачисляти себе до якоїсь філософічної школи. Появлялися латинські переклади філософічних грецьких творів.

Римська філософія була здебільша еклектична. Найвизначніший римський еkleктик — Цицерон.

Marcus Tullius Cicero (106-43), найвизначніший промовець та судовий оборонець, республіканець і прихильник сенату, консул, філософ, убитий з наказу Антонія, члена II. тріумвірату. Він слухав замолоду — в Атенах, на Родосі й у Римі — викладів епікурейця Файдроса, академіка Філона з Ларисси і академіка-еклектика Антіоха з Аскалону та платонізуючого стоїка Посейдонія. Хоч сам причисляв себе до академіків, проте вибирав він з різних систем, головню платонізму, арістотелізму і стоїцизму, такі погляди, які йому видавалися найімовірніші і вільні від практичних сумнівів. Провідними нормами у виборі тих поглядів були *testimonium sensuum*, *notiones innatae* і *consensus gentium*.

Він переклав латинською мовою письма Платона та наслідував його у своїх творах «*De republica*» і «*De legibus*». Свої філософічні твори називає «виписами» або «відписами». Вони всі походять майже виключно з трьох останніх років його життя.

⁶⁸ Про філософію поганських римлян пише: **Myslicki, Encyklopedja filoz.**, część I, том 1, стор. 206-210.

Всі вони сперті на грецьких джерелах. Найважливіші з них логічні: *Contra Academicos*, *Topica*; фізичні: *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*; етичні: *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes*, *De officiis*, *De republica*, *De legibus*, *Laelius sive de amicitia*.

Його твори, написані гарною літературною мовою, містять першу латинську філософічну термінологію, що її створив сам Ціцерон. Їх велика вартість у тому, що в них подано погляди різних філософічних шкіл, узяті з грецьких джерел, які переважно загинули. В творі «*De finibus bonorum et malorum*» користав він з Антіоха та сучасних йому стоїків і епікурейців; в творі «*Tusculanae disputationes*», що обговорюють умовини щастя, – з Панайтія, Посейдонія, Антіоха і Хрїзіпа; в «*De natura deorum*» – з Файдроса, Клейтомаха, Карнеада й інших; твір «*De republica*» написав Ціцерон під впливом Платона, Панайтія, Посейдонія та ін.

Керуючись своїми провідними нормами, Ціцерон приймає існування Бога і вищість Його прикмет, які ближче годі пізнати. Незвичайно цінить він Боже Провидіння і Божу премудру управу світом. Людську душу признає за вище єство, і боронить її безсмертності та свободи (проти стоїків). В етиці приймає погляди стоїків, злагіднені та зближені до перипатетизму; виступає проти епікуреїзму, вказуючи на людську гідність.

Найвище добро, на думку Ціцерона, це *secundum naturam vivere*. А що в людській природі *ratio* важніша від *sensus*, то треба погоджувати життя з вимогами розуму. Тих вимог є чотири: любити правду, зберігати суспільний лад, прямувати до найвищих дібр і бути поміркованим. Тим вимогам відповідають чотири чесноти: *prudentia*, *iustitia*, *magnanimitas* і *moderatio*. Практикування тих чеснот домагається *lex naturae*, що відзначається загальністю, незмінністю, вічністю: «*lex non scripta, sed nata, lex, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus*».

Ціцерон в'яже природний закон з Богом, а етичну вартість людських діянь узалежнює від ступеня згідності з природним законом, цим висловом Божої волі.

Помітні його погляди на державу, що має бути *res populi*. Вони взяті з стоїцизму, але висловлені з новою ясністю і ча-

ром вимови. Він дефініює державу як «*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*».

За найважливішу причину постання держави подає не економічне безсилля людини — одиниці, а її природний нахил до суспільного життя (Арістотель). Цицерон заявляється за таку конституційну форму влади, яка гармонізувала б монархічні, аристократичні й демократичні чинники. Сама демократія зроджує легко анархію. У своїх творах широко й вимовно обговорює питання політики, етики, теорії пізнання і теодицеї⁶⁹.

Цицеронські погляди приймає його приятель Варрон, однак домагається для етичних життєвих правил певних, а не правдоподібних основ, якими вдоволявся Цицерон.

Треба признати, що цицеронські філософічні твори чимало вплинули на збереження духа стародавнього Риму перед зіпсуттям і декаденцією.

До того причинилася також у час занепаду республіки римська школа за проводом Квінта Сектія (Q. Sextius). Вона існувала коротко й займалась переважно етичними питаннями у стоїчно-пітагорейському навітленні⁷⁰.

⁶⁹ Порівняй: K. Morawski, M. Tullius Cicero. Życie i dzieła. Kraków 1911: Cicero jako filozof, на стор. 156-251.

⁷⁰ Римську філософію синтетично обговорює: W. Dzieduszycki, Hist. filoz. Brody-Lwów 1914, стор. 385-392.

Четверта доба

ОЛЕКСАНДРІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Вступні завваги

1. Олександрія. — осередок гелленістичної культури і філософії. — Олександрія, місто, засноване в другій половині IV. ст. до Христа (332. р.) Олександром Великим, вже в III. ст. стало головним осередком гелленістичної культури і наукових дослідів.

До цього причинився славетний т. зв. «Музей» (заснований Птолемеєм I-шим Лагі близько 300. р. до Христа), що був велетенським науковим інститутом, де вчені різних народностей, релігій і ділянок знання спільно мешкали, мали запевнений прожиток на державний кошт, щоб вони свobodно й безжурно присвячувались науковим працям.

Там постав грецький переклад Святого Письма Старого Завіту з гебрeйської мови, що його виготовили сімдесят два жидівські вчені. Тому його назвали перекладом «Сімдесяти» (Septuaginta).

Там заснував Птолемеї II. Філядельф завдяки заходам Дмитра Фалерія величезну книгозбірню, що вже в початках нашої ери числила 700.000 томів¹. Там були зоологічні збірки, ботанічні городи, астрономічні обсерваторії.

Догідні умовини наукової праці довели до розвитку різних наук, саме історії, філології, математики, географії, астрономії тощо.

Працювали там: відомий математик Евклід, автор «Елементів геометрії, гармонії й оптики»; Клавдій Птолемеї, творець геоцентричного погляду на світ, автор «Мегале синтаксис»; засновник наукової географії, хронології та астрономії Ератостен, що перший обчислив обвід землі та нахилення соняшної екліптики; історик Полібій та інші.

В тому місті сходилися учені різних рас, релігій, традицій і культур із Сходу й Заходу: жиди, греки, римляни, єгиптяни, перси, халдейці й інші.

¹ Ця книгозбірня згоріла підчас війни Цезаря з Помпеєм.

Олександрія стала космополітичним містом та осередком гелленістичної культури, що творила т. зв. олександрійську добу, яка тривала від 323. до 30. р. до Христа, за Птоломеїв, а від 30. р. до Христа до 640. р. після Христа за римлян аж до арабського нападу каліфа Омара. Філософія почала там розвиватися в I. ст. до Христа, а в I. ст. після Христа вона вже процвітала і започаткувала IV. добу стародавньої грецької філософії, що тривала до VI. ст. нашої, ери.

2. Релігійна проблема. — На чоло філософії тієї доби висунулася релігійна проблема. На те склалися: релігійний дух взагалі тієї доби, стан тодішньої філософії і приплив релігійної культури із Сходу.

а) Під кінець стародавньої доби довершився переворот у грецькій ментальності під впливом переситу й знеохоти до дїбр цього світу. Туга за вічними ідеалами і визволенням із безвартної дочасности опанувала тодішні уми. В почутті свого безсилля вони користувалися астрологією, магією містерією, містичним об'єднанням, щоб зачерпнути надприродної допомоги божеських сил.

б) У попередній добі загальне було сподівання, що філософія доведе людей до щастя. Виявилось, що це понад її сили. Крім того скептицизм захитав довір'я до нашого пізнання. Тут друге джерело звороту до релігії і містицизму, що не був зовсім чужий грецькій філософії. Чимало релігійного й містичного елементу мали в собі тогочасні панівні філософічні системи з винятком епікуреїзму. Стоїцизм вірив у божеський розум пневми, що проникає світ; платонізм, захоплений світом ідей, велів шукати щастя у релігійній контемпляції; перипатетизм прийняв існування першої чистої форми (*actus purus*); пітагореїзм теж був проникнутий містицизмом.

в) Східню культуру також проникали містичні і релігійні погляди.

Східньо-релігійні ідеї зливалися з грецькою філософією і творили синкретичну² філософію. Вона проявилася в двох формах, а саме: на східньо-жидівській основі і витворила грецько-жидівську релігійну філософію, та на грецькій основі, на якій постали дві інші системи: неопітагореїзм і неоплатонізм.

3. Теософія. — Стародавня грецька філософія, що почала свою працю відкиненням віри в міти і в легендарні релігійні пе-

² Слово грецьке *συνκρίνω* — сполучую; *σύνκρσις* — сполука; *συνκρητικός* — сполучуючий.

рекази та шукала правди на землі, при кінці свого розвитку відвернулися від землі, звернувши свій зір у засвіти, щоб там знайти розв'язку найвищих проблем буття — життя й ошчасливити людей.

Одначе вона не прямувала до того розумовим, дискурсивним пізнанням, а теософією, тобто понадрозумовим, безпосереднім містично-інтуїтивним огляданням божества, джерела всякого буття, в екстатичних станах і візіях з допомогою надприродного освітлення. Таке пізнання названо тоді «*ύψωσις*». До нього підготовляли релігійні практики, молитва, роздуми, віра, чистота серця, палка любов до Бога, аскетичне життя. Найбільше заінтересування було не етичне питання, як жити, але релігійне, як визволитись від дочасних марнот і об'єднатися з божеством. Саму філософію дефініювали як міркування над смертю, як підготову до неї (*μελέτη θανάτου*), як уподібнення себе до Бога (*ὁμοιοῦσθαι θεῷ*).

4. Предмет. — Найважливішими предметами синкретичної філософії були: Бог і світ, добро і зло. Поняття Бога радикально змінилося. Між Богом, як абсолютно трансцендентним Єством, і світом відкрилася безодня, яку виповнили посередні єства, зв'язкові між Богом і світом. З того постала т. зв. градуалістична олександрійська метафізика.

Щоб пояснити добро і зло, відновлено концепцію дуалізму двох джерел, Бога і матерії.

5. Поділ. — Обговоримо філософічні системи IV. доби в ось такому порядку:

- а) грецько-жидівську релігійну філософію, започатковану Арістобулем, а оформлену жидом Філоном;
- б) неопітагореїзм, якого творцем був Нігідій Фігул;
- в) неоплатонізм, що його започаткував Аммоній Саккас, а розвинув Плотін.

Побіч тих систем, якими кінчалася стародавня філософія, одночасно починалася християнська філософія патристичною добою.

6. Література для IV. доби. — З літератури, що займається системами четвертої доби історії стародавньої філософії, заслуговують на згадку:

- а) Для жидівсько-грецької релігійної філософії: Джерела: З творів Арістобула збереглися деякі фрагменти, зібрані А. Elter-ом в книжці: *De gnomol. gr. hist.*, Bonn 1894. — Твори Філона, переважно збережені, видали: Mongey, London 1742; Richter, Leipzig 1828-30; Cohn i Wendland, Opera Philonis. Berlin 1896 (найкраще видання).

Опрацювання: A. Ferd. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdischalexandrischen Religionsphilosophie. Halle 1834. – M. Wolf, Die philonische Philosophie. Gothenburg 1858. – Drummond, Philo Judaeus. London 1888. – Martin, Philon. Paris 1908. – E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908. – E. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi, вид. 4, Leipzig 1911. – M. Caracio, Filone d'Alessandria e le sue opere. Padova 1911. – M. Louis, Philon le juif. Paris 1911. – Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 2 вид., Tübingen 1912. – Th. H. Billinas, The Platonism of Philo Judaeus, Chicago 1919.

б) Для неопітагореїзму: Джерела: З творів Нірідія Фігула збереглися деякі фрагменти, що їх видав A. Swoboda, Praga 1889. – Життя Аполлонія з Тіани, написане Філостратом, видав C. L. Kayser, 2 томи, Leipzig 1870. – Філософічні твори Плутарха з Херонеї, під заг. «Vitae et Moralia», видали: Dübner, Paris 1841; Bekker, Leipzig 1855-57; Sintenis, Leipzig 1852-55 і Bernardakis, 1888-96. – Фрагменти твору Кельза, (Цельза) під заг. «'Αληθής λόγος» зібрав C. R. Jachmann, Königsberg 1836. – Фрагменти ж творів Нуменія з Апамеї зібрав Frid. Thedinga, Bonn 1875.

Опрацювання: H. Jülg, Neupythag. Studien. Wien 1892. – G. R. S. Mead, Apollonius of Thyana. London 1901. – F. W. Gr. Campbell, Apollonius of Thyana, a Study of his life and times. London 1908.

в) Для неоплатонізму: Джерела: Джерело до філософії Плотіна – це Еннеади, написані Порфірієм з посмертного рукопису Плотіна. Їх видав в лат. перекладі Марсилій Фіціно, Fireme 1492; опісля по-грецькому і лат. вийшли Еннеади в Базилі 1580 і 1615; новіші видання: Creuzer і Moser, Paris 1855; Kirchhoff, Leipzig 1856; Müller, Berlin 1878-1880; Volkman, Leipzig 1883-84. – З Порфірієвих творів маємо ще: Vita Plotini, Vita Pythagorae, Sententiae (Ἀφορμαὶ πρὸς νοητά), видані в Парижі 1855. Загинув його твір в 15 книгах: Κατὰ Χριστιανῶν, часто цитований св. Отцями. – Коментарі Ямблїха до Платона й Аристотеля, під заг. «Χαλδαϊκὴ τελεπότη θεολογία» і «Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου», видали: Kiessling, Leipzig 1815-16; Westermann, Paris 1850; Pistelli, Leipzig 1888; Festa, Leipzig 1891. – Коментарі Прокла, до платонських творів (in Platonis remp.; in Plat. theologiam; in Plat. Cratylum; in Plat. Parmenidem; in Plat. Timaeum) і твір «Institutio theologica» та інші менші твори видали: Cousin, Paris 1820-25 і 1864; Kroll, 1899-1901; Diehl, 1903-6 і Pasquali, 1908.

Опрацювання: Covotti, Il Cósmos Noetós di Plotino e la sua posizione storica, «Riv. ital. di Filos.» 1897-98. – W. Rubczyński, Studja neoplatoniskie, «Przeł. Filoz.» 1900. – F. Picavet, Plotin et les mystères d'Eleusis. Paris 1903. – A. Dreus, Plotin u. der Untergang der antiken Weltanschauung. Leipzig 1907. – W. R. Inge, The Philosophy of Plotins. London 1918. – Th. Whittaker, The Neoplatonists. Cambridge 1918. – B. Jasinowski, O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filoz., «Przeł. Fil.» 1917. – Fr. Heinemann, Plotin. Leipzig 1921. – E. Bréhier, La philosophie de Plotin. Paris 1928. – Повну бібліографію неоплатонських опрацювань подає: Ueberweg-Præchter, Grundriss I, 11 вид., стор. 216-230.

І. ГРЕЦЬКО-ЖИДІВСЬКА РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ

А. Генеза і творець грецько-жидівської філософії

1. **Генеза грецько-жидівської філософії.** — В Олександрії вже від III-ого ст. до Христа проживали жидівські вчені, що походили з Юдеї, довгочасної єгипетської провінції.

Вони пізнали там грецьку філософію і знайшли в ній чимало поглядів, згідних з Св. Письмом Старого Завіту, яке цінили як Божу мудрість. Звідсіля постало намагання погодити віру жидів з грецькою філософією.

Цей синкретизм започаткував 160. р. до Христа жидівський олександрійський священик Арістобул (181-145). У своєму «Коментарі» пристосував він грецьку філософію до екзегези Мойсеєвого П'ятикнижжя (Пентатевху) і намагався доказати, що грецькі космогоністи взяли з Св. Письма свої філософічні погляди. Таке погодження проводив він алегоричною інтерпретацією Св. Письма. Так, напр., під світлом, що його створив Бог першого дня Мойсеєвої космогонії розумів він божеську мудрість, що нею створив Бог небо й землю. Всі антропоморфізми у святих Книгах, де приписувано Богові, напр., очі, руки, рух тощо, поясняв Арістобул еволюційним процесом у природі, утотожуючи, слідом за стоїками світ із божеством.

Сімкою ж висвітлював лад у світі. З того постав погляд, що Св. Письмо під своїм дослівним значенням (*sub sensu obvio*) містить у собі глибше містичне значення, що, мовляв, є властивою об'явленою правдою, поданою Мойсеєм. Жидівські вчені думали, що правдиве значення слів Св. Письма збереглося в традиції, в т. зв. Кабалі³ (*Kabbalah* – передання), в тому якомусь таємному містично-пантеїстичному навчанні, сполученому з давніми жидівськими традиціями, що її початок сягає мабуть вавилонської неволі. Тому ганили тих, хто тримався букви закону, як «сліпих почитателів букви», а приписували правдиве розуміння Св. Письма тим, що в ньому шукали прихованого містичного значення.

³ Кабала або **Каббала** списана в книгах **Esira** й **Soqar**.

Щоб погодити Св. Письмо з грецькою філософією, жидівські вчені устійнили три засади:

а) Біблійні об'явлення — це найвища мудрість, в якій містяться всі тези грецької філософії у досконалішій формі.

б) Різниця між ними в тому, що Св. Письмо зображує філософічні правди алегорично в образах, а грецька філософія подає свої тези безпосередньо, у властивому значенні, без образової покрівлі.

в) Грецькі філософи черпали свою мудрість із св. жидівських Книг.

Арістобул відрізняв єство самого Бога від його сили, яка властиво є творцем і вседержителем світу.

На його думку, сам Бог перебуває поза світом і не може безпосередньо з ним стикатися, а посередничать між ним і світом різні сили й духи.

2. Творець грецько-жидівської філософії. — Думки олександрійських жидівських учених стали основою грецько-жидівської філософії, що її творцем був Філон — жид. Вона постала на початку I. ст. нашої ери з грецьких філософічних понять на основі жидівських вірувань.

Особа Філона: — Філон — жид з Олександрії, брат начальника олександрійських жидів, жив між 25/30. до Христа і 50 р. після Христа. Про нього відомо, що як делегат олександрійської жидівської громади їздив в 40 р. нашої ери до Риму в посольстві до цісаря Калігулі в справі полегш для жидів. Там мав бачитись із св. Петром. Він виховувався на жидівській і грецькій літературі та високо цінив грецьку філософію, яку задумав синкретизувати з жидівськими віруваннями, за засадами Арістобула. Свої філософічні думки черпав з творів Платона, а подекуди Арістотеля, пітагорейців, елеатів і стоїків, погоджуючи їх з Св. Письмом Старого Завіту і Кабалою.

Спис його творів подав християнський історик Евзевій. Вони здебільша збереглися. Чисто філософічні письма Філона, якнапр., «*Quod omnis probus liber est*», мало самостійні. Оригінальніші його релігійні письма, редаговані у формі коментарів до П'ятикнижжя. Помітніші з них: *Legis allegoriae*, *De sacrificiis Abeli et Caini*, *De Cherubim*, *De plantatione Noe*, *De vita Mosis*, *De vita contemplativa*, *Quod Deus sit immutabilis*, *De confusione*

linguarum, De mundi orificio та інші. В його творах проявляється велика інтуїтивна сила й містична настанова духа.

Щоб погодити грецькі погляди з жидівськими, покористувався алегоричною інтерпретацією Св. Письма і Кабалою. Напр., первісний стан прародичів у раю алегоризує ось так: рай — це щасливий стан ідеального Адама: дерево життя в раю — це мудрість; чотири ріки — чотири головні чесноти; жінка — змисловість, мужчина — розум; дерево пізнання добра й зла — змислове добро; вуж — змислова похоть, що принадує до гріха. В цій алегорії має міститися історія і образ кожного гріха.

Під Гагаром розумів він енциклопедичне знання; під Сарою — екстазу; під Яковом — розум, що має керувати змислами. Мойсеєві приписував він знання науки. На думку Філона, Мойсей знав грецьку філософію. Космогонічні його дні, мовляв, зображують логічний лад у постанні світу, значить, вони не є моментами часового наслідства, а тільки схоплення думкою окремих явищ світу. Спочинок Бога сьомого дня поясняв тим, що Бог перестав творити «смертні роди» (θνητά γένη), а почав творити те, що божеське (τὰ θεία), духове, бо Бог, як принцип і джерело всякого діяння, ніколи не може спочити від усякого діяння; Бог невинно чинний⁴. Жидівський месіанізм поясняв Філон невірною надією, що жидівські закони будуть колись загально прийняті на світі і тоді постане своєрідна жидівська світова держава. В обрядових приписах приймав теж вищий сенс, що в'яжеться так з дослівним розумінням, як душа з тілом.

Б. Погляди філонізму

На думку Філона, філософія повинна міркувати тільки про Бога. Світ інтересував його як твір і прояв Бога.

Завдання філософії — пояснити відношення Бога до світу. Тому Філон з'ясував свою теорію Бога, поняття матерії, Логосу, сил і духів та обговорює людину під психологічним, етичним і епістемологічним поглядами.

⁴ *Legis allegoriae*, I, стор. 43, М. 1; і стор. 46, М. 17.

1. Теорія Бога. — Вихідна точка філонської філософії — це поняття Бога, яке Філон творив з прикмет грецького Абсолюту і божеської особи жидівського Єгови.

Богові приписав абсолютне буття (ὁ ὄν, ὁ ἀγέννητος), вічність, духовність, конечність, необмеженість в часі і просторі, існування силою своєї природи тощо.

Із Св. Письма запозичив він поняття Бога як особи, що відзначається всевідучістю, святістю, справедливістю, добротою тощо. Хоч признає Бога першою причиною світу, одначе, заперечує Його безпосередній зв'язок із світом, чи то в час створення чи після створення, бо як найсвятіший не може дотикатись нечистої матерії. Створення світу приписав він Божій силі, яку відрізняв від. Божої природи.

Божу природу зрозуміти не легко. Вона трансцендентна як космічно, так епістемологічно. Бог вищий і досконаліший понад усе, понад простір і час, вищий понад усі людські поняття, наддобрий, надмудрий, вищий від самих ідей добра і краси; є — чистим Буттям — духом. Його не можна назвати, є «ἀποιος», безякісний, нездетермінований, бо кожна детермінація була б негацією безконечної повноти Божого буття і висловом недосконалости. З його прикмет найбільше проявляються у світі могутність і доброта.

Щоб пояснити, що Бог у своїй істоті незмінний, а проте може вічно діяти, Філон послуговується образом еманції світла із світляного джерела, яке через промінювання не змінється.

Про божество Філон, висловлюється іноді пантеїстично, наче б було місцем світу, бо містить у собі все.

2. Матерія. — Філон розумів матерію по-платонському як «μη ὄν», як щось неозначене, потенціальне, як безладний хаос, як підклад до оформлення. Вона на його думку, не є Божим твором, вона навіть є чимсь, що супротивиться діянню вищих, божеських сил. Вона — принцип обмежености, незвершености, джерело зла на світі (Платон, пітагорейці, стоїки). Вона є відвічна, нестворена. Нею покористувався Бог до створення світу не безпосередньо, а за посередництвом Логосу, своїх ідей, сил і духів на те, щоб за своєю мірою всі речі партиципували у Божих досконалостях і його доброті (Тімай).

На думку Філона, створити світ — це ніщо інше, як піддати матерію під формуючий вплив діяння духа.

Погляд Філона на будову світу взятий з Арістотеля. Світ —

це геоцентричний устрій сфер, що їх збудували різноманітні форми буття і заселені в просторах духи.

3. **Логос.** — На його думку, Бог оформив матерію з допомогою Логосу, перевозразка, прототипу світу, в якому міститься цілий устрій світу, з усіма його ідеями й силами.

Філон розумів його в потрійній концепції: як λόγος ἐνδιάθετος, λόγος προφορικός і λόγος οπερρατικός. Як λόγος ἐνδιάθετος (внутрішнє слово) — це оселя Божих ідей, прототип світу, промінюваний як вислів Божої мудрости. В ньому містяться всі ідеї, що формують всесвіт, він є κόσμος νοητός.

А що Божі ідеї це не тільки Божі думки, але й Божі сили (бо Божа думка відразу переходить у чин), то λόγος ἐνδιάθετος стає λόγος προφορικός, що проявляється в створених речах, як наш розум у зовнішньому слові.

Цей Логос — це наче душа світу, що проникає, оживляє, оформлює всі речі поза Богом. Це центральне Слово, λόγος οπερρατικός (насінне Слово), що концентрує в собі всі чинні ідеї — сили, які за його впливом безпосередньо формують світ.

Філон помилково уособлює Логос як другого Бога (θεός, а не ὁ θεός), не у властивому значенні того слова, але наскільки Логос у своїй діяльності виступає як Божий представник перед світом і людьми, та називає його первородним Божим сином, Ангелом, бо звіщає людям Божу волю, Божі накази, Параклитом, бо потішає людей, Заступником — Посередником, Архиєреєм, Провидінням, що все єднає, оживляє, управляє одним загальним законом⁵.

4. **Ідеї, сили й духи.** — Філон прийняв, що в Логосі містяться Божі ідеї, тобто Божі думки і Божі сили.

У класифікації тих сил Філон плутається; раз пише, що є дві головні сили, а саме: творча й управляюча, а другий раз, що є їх п'ять: творча, управляюча, наказувальна, збороняльна і прощальна. Перші дві іноді утотожнює з Божою всемогутністю і добротою, а інколи висловлюється про них як про уособлені сили.

Крім тих ідей-сил признавав він підрядних духів і ангелів, як нижчі посередні ества між Богом, Логосом і світом.

⁵ Філонське поняття Логосу не має нічого спільного з християнським, бо те « Слово » — не правдивий Бог і не може втілюватися з уваги на « нечистість » матерії.

Бог, Логос із силами й духами та світ — це градуа-лістична тріступнева драбина буття, від найвищого до найнижчого рівня досконалости.

5. **Людина.** — Людина — це найдосконаліше створіння, що стоїть на границі між духовим і матеріальним світом.

Посереднє місце займає її душа, яка, на його думку, вже існувала перед втіленням і за кару сполучилася з ним (Платон). Філон відрізняє у ній нерозумну частину, що у людини така сама, як у рослин і звірят, і розумну, Божий образ.

Крім того поділу приймає він теж платонський поділ на воїс, дурός і ἐπιδурία з їх оселями в голові, серці й животі. Безсмертний є тільки розум — воїс, який творить розумну душу, подібну до Бога. Розум може втратити свою досконалість, коли відвертається від Бога, а звертається до змисловости.

В теорії пізнання приймає Філон три пізнавальні сили: αἰσθησις (змисли), λόγος (дискурсивний розум) і воїс (інтуїтивний розум) — частинка божеської природи, здатна безпосередньо оглядати Бога з допомогою світла Логосу.

Природні сили людини не вистачають, щоб пізнати правду в її повноті, бо вона є тільки в Бозі, але при світлі Божого об'явлення, що міститься у Св. Письмі, доходимо інтуїтивним розумом («нусом») до об'єднання з Божою Мудрістю шляхом контемпляції й екстази.

Людина, як тілесна істота належить, на його думку, до найнижчих творів у драбині буття, але її завдання і щастя — дійти до найвищого щастя через об'єднання з Богом.

Філонська метафізика вчить, як драбина буття сходить від досконалого, божеського буття до недосконалого, а етика як недосконале має дійти до найвищого рівня досконалости. Людина вийшла від Бога і призначена знову вернутися до Бога.

Філонська етика — трансцендентна у своїй меті, екстазійна у своїх засобах. Ті засоби — це чесноти.

Завдання чеснот — переборювати аскезою змисловість і підготовляти до екстазійної контемпляції. Сама екстаза — це діло Божої ласки, яка, коли завмирає наша індивідуальність, відкриває нашій душі (нусові) небесні країни, де вона оглядає безтілесні духи, ідеї в Логосі, а врешті й саме божество, праджерело мудрости.

Щодо внутрішньої вартости і гідности — чесноти діляться на: підготовні, очищальні й завершувальні. На ниж-

чому ступені досконалости виправдане чинне життя, одначе контемплятивне життя найдосконаліше.

Головними чеснотами чинного життя є: розумність (второпність), мужність, здержливість і справедливість. Чесноти контемплятивного життя — це віра, надія, покаяння і мудрість; вони вможливають оглядання Бога.

Карою для нечистих душ, на думку філонізму, мала б бути метемпсихоза. Нагорода ж для чистих душ — це щасливе життя в найтіснішому об'єднанні з Богом в етеричній позасвітній країні.

В. Суть і оцінка філонізму

Вся філософія Філона — жида теоцентрична, бо її завдання — пізнати Бога й об'єднатися з Ним: синкретична, бо її джерело — частково Св. Письмо і грецька філософія; вона градуалістична, бо всі єства мали б бути тільки ланками одного ряду, шаблями однієї драбини, що починається від найдосконалішого буття — Бога, а кінчається на недосконалій матерії; вона контемплятивно-екстазійна, бо, щоб осягнути повністю добро й правду, треба безпосередньо інтуїтивним розумом об'єднатися з Богом. Бог є альфою і омегою нашого життя.

Філон у своєму синкретизмі викривив значення об'явлених правд Св. Письма. У своїй філософії він так відсунув Бога від світу, що зобразив Його як безособового, без'якісного, безіменного; Божу природу відділив від сили, матерію вчинив нествореною як *ens a se*, незалежною в її бутті від Бога і тим заперечив створення у властивому значенні того слова; людську душу, що, на його думку, існує перед втіленням, замкнув у тілі, як у в'язниці або гробі. Про Логос та інші сили й духи висловлюється хаотично; Логосові, дарма що признає йому тісний внутрішній зв'язок з божеством, відмовляє властивого божества.

Ціла філонська філософія дає пригожий ґрунт для еманацийного пантеїзму, що дійсно розвинувся в Єгипті.

Г. Вплив філонізму

Не можна заперечити, що Філон мав чималий вплив не тільки на жидівську філософічну думку — для неї він довший час був авторитетом і зразком, — але й на грецьку філософію. Погляди Філона, як представника Сходу проникли кінцеву грецьку філософію, яку в новій, синкретично-релігійній формі загально захопила була на схилі стародавніх часів ментальність жидівських і грецьких учених.

До тієї школи належав Йосиф Флявій, що крім своїх історичних книг написав два філософічні твори, а саме: «Проти Аппіона» і «Про Макавеїв», де обороняє провід розуму в людському житті.

Філонізм мав вплив на твори рабінів Єлуди і Йоганна (II ст. після Христа) під заг. «Mishna» і «Gemarra», на підставі яких постав «Єрусалимський талмуд», доповнений в IV. ст. Вавилонським талмудом.

Послугуючись алегоричною інтерпретацією, деякі рабіни (Акіба і Йогай) розвинули жидівську, «мудрість», що містилася в Кабалі, де приклали техніку пітагорейських чисел і платонських ідей до еманційної метафізики і тим виправдували практику ворожбитства.

Філонська філософія причинилася до постання останньої філософічної системи в стародавній добі — неоплатонізму, в якому грецькі філософічні елементи взяли верх над жидівськими, дух Греції переміг духа Сходу, але на це треба було чекати ще два століття, треба було ще неопітагорейської підготовки ґрунту.

Філософія Філона мала теж вплив на християнську філософію катехитичної школи в Олександрії за проводом Климентія й Оригена та на еретичний гностицизм.

Впливи філонізму помітні також і у містичній філософії українського філософа Сквороди.

II. НЕОПІТАГОРЕЇЗМ

А. Генеза неопітагореїзму

З початком IV-ої доби історії грецької філософії, що відзначалась релігійним оживленням і містицизмом, віджив знову призабутий пітагореїзм, оформлений еклектичними поглядами Платона, Арістотеля, стоїків і віруваннями Сходу.

Неопітагореїзм це не одноціла система, а радніше філософічний рух еклектичного напрямку, просякнута містично-релігійним пітагорейським духом, містикою чисел і різноманітними індивідуальними концепціями численних окремих філософів.

Найзагальніші тези цієї школи ось такі:

а) Бог — це головний предмет філософії.

б) Бог — це найвища Монада, Одна (ὁ ἓν), для одних імманентна в стоїцькому розумінні як форма й добра душа світу, з якої все еманує (пантеїзм), для інших — трансцендентна в платонському розумінні (монотеїзм) як причина причин, що діє з допомогою своїх ідей — чисел, даїмонів, чужих божищ і обоготворених зір. Бог, незрозумілий у собі, показується нам у змислових речах, на які діють його ідеї. Ідеї — числа це не самостійні ества, а Божі думки.

в) Крім Бога, принципу добра, існує матерія, пасивний субстрат буття. Вона містить у собі чотири первні Емпедокла і п'ятий — етер. На думку одних, вона — причина недосконалостей і зла на світі, на думку інших, такою причиною є зла душа світу (Плутарх).

г) Людська душа це безсмертний дух, це метафізично-містичне, повністю згармонізоване число, що містить у собі всі відношення гармонії. Неопітагореїзм приймав погляд про метемпсихозу душі та уважав як метемпсихозу, так і втілення душі карою за провини (помилковий погляд про преекзистенцію душі). Душа потребує очищення. Очищені душі в загробному житті стають «даїмонами», що живуть в просторах між землею і місяцем та дають людям відомості з допомогою ворожб.

д) Мета людського життя — об'єднання з Богом, яке полегшують нам посередні духи, допомагає аскеза,

що будить в душі таємні сили, якими єднаємося з Богом. Засоби аскези — це здержливість від м'яса й вина, від кривавих жертв, від подружжя, зберігана мовчанка та інші практики умиртвлення і передусім сповнення Божої волі, яку пізнаємо з об'явлення. Таке об'явлення правди, на їх думку, мав одержати Пітагор.

Окремі філософи додавали до еkleктичних неопітагорейських поглядів ще свої індивідуальні концепції.

Від I-го ст. до Христа до III-го ст. після Христа неопітагорейські погляди ширилися в Римі, Олександрії та в інших містах римської імперії.

Б. Творці неопітагореїзму

Найвизначнішими представниками неопітагореїзму були: Нігідій Фігуль, Аполлоній з Тіани, Нуменій з Апамеї, Нікомах з Гераси, Плутарх з Херонеї і деякі з пізніших неопітагорейців.

а) Нігідій Фігуль. — Творцем неопітагореїзму, як відмітив Ціцерон⁶, був Нігідій, його приятель, що багато писав у різних ділянках знання, а саме граматики, реторики, теології, природовідання й астрономії. Він проживав в Олександрії в першій половині I. ст. до Христа. З його творів збереглися деякі фрагменти⁷. Про власні його індивідуальні погляди нічого не знаємо. Проповідував він деякі вищезгадані тези. Помер 45. р. до Христа.

б) Аполлоній з Тіани. — За часів Нерона великий розголос здобув собі Аполлоній, наче божеський пророк і чудотворець. Він властиво був містагогом, навчаючи що природа наділена надприродними силами; з їх допомогою людина може творити чуда.

Відбував він подорожі по цілій римській імперії, уділяв релігійних свячень і творив дива. Намагався провести реформу поганства та його удуховити з допомогою пітагорейської філософії і східніх вірувань. Приймав існування найвищого Бога враз з підпорядкованими Йому нижчими богами; заборонював складати криваві жертви, вимагаючи духового богочитання.

⁶ Сіцеро, Тім. 1.

⁷ Їх зібрав і видав S w o b o d a, Praga 1889.

Сто років згодом Філострат, письменник з III. ст. після Христа, на доручення Юлії, дружини цесаря Олександра Севера, написав казковий життєпис Аполлонія під заг.: «Vita Apollonii Thyanaei et Epistola», прославляючи його як зразок святости, божеської сили й мудрости, що знав багато мов, яких не вчився, діяв чуда і зник таємно з цього світу⁸.

в) Нуменій з Апамеї. – Походив із Сирії, жив в II. ст. після Христа. Він об'єднував пітагореїзм з платонізмом, думаючи, що Платон найголовніші свої погляди взяв від Пітагора, та всю грецьку філософію висновував із східної мудрости, головню жидівської, так що Платона назвав «аттицьким Мойсеєм» (Μουσοῦς ἀττικίζων).

Під впливом мабуть олександрійських жидів і християнських гностиків створив концепцію божеської Трійці у формі батька, творця – Деміюрга і світу (πατήρ, ποιητής, ποιήμα), що їх теж назвав дідом, батьком і внуком. Він вийшов від платонського відрізнення Бога від Деміюрга, уважаючи безпосереднє творення світу за негідне Бога. Перший, найвищий Бог – це саме добро, чиста думка, засада буття-життя; другий – це творець світу Деміюрг, що оглядає в першому надзміслові празразки і так набуває мудрість та безпосередньо діє на матерію і творить світ. Третій – це створений світ.

Нуменій під впливом грецького скептицизму відмовляє людському розумові природної спромоги пізнати найвищого Бога. Для його пізнання треба вищої пізнавальної сили, що її людина набуває тоді, коли на самоті єднається з Богом, найвищим Добром. Цей погляд приписував Сократові.

г) Нікомах з Гераси. – Жив в II. ст. після Христа. Він – творець «Аритметичної теології», яка пояснює алегорично числа як зразкові думки в умі Творця. В них, мовляв, містилися найвищі принципи буття; напр., під одністю розумів він божество, найвищий розум, принцип форм і буття; під двійністю – принцип мінливости, нерівности, матерії, зла і т. ін.

Мабуть ті погляди не були оригінальні, бо вже в I. ст. після Христа, за часів Нерона, Модерат з Гази поясняв алегорично числа і синкретизував пітагореїзм з платонізмом.

⁸ Критика поставилась негативно до цього твору Філострата, що покликувався на записки Дамія, товариша Аполлонієвих подорожей, який є фікційною особою. Дивись: Meuser, *Gesch. d. alt. Philos. München* 1925, стор. 478.

д) Плутарх з Херонеї. – Жив між 46/50 – 120/25. рр. після Христа. Філософію студював він в атенській Академії. Був він відомим автором біографії визначних мужів під заг. «*Vitae parallelae*» і різних релігійних, наукових, філософічних і моральних творів, що зібрані під заг. «*Moralia*».

Він належав до групи т. зв. пітагоризуючих платонців. З фаху був священником у Дельфах. Брав він участь у посольстві до Риму. В Херонеї заснував філософічне товариство. Виступав безпощадно проти епікуреїзму через його атеїзм і гедонізм. Ставився критично до стоїцизму, хоч стоїцизм мав вплив на нього, головню завдяки поглядам Посейдонія.

Філософію дефініює він як засіб спасти людей. Етично-релігійним раціям признає більшу вартість як діалектичним.

Помітна його метафізика божества. Про Бога знаємо, що існує і є тотожний з добром⁹. Він – монада, що виключає в собі численність, – творець добра, краси й досконалости. Пізнаємо Його тільки з Його діяння. Крім Бога, принципу добра, є зла душа світу, принцип зла, що проявляється в неправильних рухах. Матерія – байдужа до добра і зла. В ній і туга до Бога, і схильність до злого. Між Богом і матерією посередничають «ідеї». Бог не зовсім відділений від світу, бо добро, краса й досконалість, які існують у світі, є божеською еманациєю.

Крім одного найвищого Бога приймає Плутарх також погляд, що існують підрядні боги, герої і даймони, які посередничають між Богом, світом і людьми. Зорі та небесні тіла вважав він за найчистіші прояви божества, наче за видних богів. Боги – всі добрі, але герої й даймони можуть бути добрі і злі. Вони не є чисто удуховлені і можуть підлягати змисловості.

Така якраз і людська душа. Вона у своїй духовій частині, еманованій від Бога – безсмертна. Від Бога має вона розум і вільну волю, а від злої душі світу – змисловість і нерозумні гони. Вона може своїм розумом («нусом»), за посередництвом добрих героїв і даймонів, єднатися з Богом. Коли вона очищена від всього земного й змислового, то вона пасивно піддається Божому впливові. Тоді вона запалюється як полум'я, пізнає через об'явлення чисту правду і чується щаслива, оглядаючи

⁹ ὁ τὰγαθὸν ταῦτό ἐστι, De Isid., 53.

божество. Це уможливило людині на подобу Пітії проорокувати й ворожити.

Плутарх помітний теж досліджуванням мітів, культів, обрядів і східних релігійних легенд. Він їх пояснював поняттями грецької філософії і пітагорейськими числами. Напр., єгипетського Озіріса зобразив як Монаду, тотожну з «Ідеєю Добра» Платона; а Тифона, принцип зла — як діяду (двійність).

В політичному питанні заявився за виборним королівством і за Платоном домагався для володарів філософичної культури. Основою державного життя має бути справедливість з почуттям правості, а метою — загальний добробут.

В. Епігони неопітагореїзму

Між пізнішими неопітагорейцями, від II. ст. після Христа, дуже поширився еkleктичний платонізм.

Головні між ними були: Кроній, коментатор поганських мітів у душі платонізму; Апулей з Мадаври, прихильник демонології і бездонного відділення ідеального світу від матеріального. Для нього Бог і Божий розум, що в Ньому містяться ідеальні форми й душі, — незмірний (ἀπερίμερος).

У своїй романтичній байці під заг. «Asinus aureus» Апулей помістив казку про «Амору і Псіхею».

До того напрямку належить Кельз (Celsus), що у своєму творі «Правдиве слово» (Ἀληθὴς λόγος) виступав проти християнства. Кельза скритикував безщадно Ориген.

Треба згадати ще про «Герметичні твори» з кінця III. ст. після Христа, приписувані Гермесові Трісмегістові¹⁰, вигаданому автором теософічного навчання, що було своєрідною сполукою єгипетського політеїзму, юдейсько-християнського монотеїзму й грецького філософічного ідеалізму. Ці писання, ворожі до християнства, ревно поширювали неопітагорейці.

Інші неопітагорейці, як напр., Арей Дідим, синкретизували філософію не тільки з пітагорейськими і платонськими погля-

¹⁰ Гермесом Трісмегістом називали греки старо-єгипетського бога мудрости «Тота».

дами, але й з арістотелівськими і стоїцькими. Максим об'єднував платонські погляди із стоїцькими. Кальбізія Тавр, навпаки, виступав проти стоїцизму. Аттик відмежувався від арістотелізму, зближуючи платонізм до стоїцизму. Себер об'єднував теж платонізм із стоїцизмом і навчав, що душа подібна до математичної фігури і складена з активного й пасивного чинників. Теон — платонський математизм погоджував з арістотелізмом¹¹.

Ці неопітагорейські синкретичні філософічні спекуляції довели разом із філонізмом до оформлення їх в останню філософічну систему стародавньої філософії — неоплатонізм.

III. НЕОПЛАТОНІЗМ

А. Генеза неоплатонізму

Олександрія в III-му ст. після Христа була справжнім пантеоном універсальної гелленістичної мудрости. Тут процвітали літературні й філософічні науки; тут Клемент і Ориген започаткували християнську патристичну філософію; тут гностики, під проводом Сатурніна і Базиліда, а ще більш Валентина, намагалися синкретизувати християнські погляди з псевдомістичною гелленістичною теософією. Тут в половині III. ст. постала теж остання нова теософічно — еманційна система стародавньої грецької філософії — «неоплатонізм», що оформив грецько — східну релігійну ментальність, підготовану філонізмом і неопітагорейзмом, вибраними класичними поглядами грецької філософії, заправленими східним містицизмом та елевзійськими містеріями, з перевагою духа Греції над духом Сходу.

Неоплатонізм не постав з розвитком платонізму; від Платона перейняв він тільки основні напрямні і сполучив їх з ідеєю олександрійської ідеалістичної

¹¹ Порівняй: Н. Meyer, *Gesch. d. alt. Philos. München* 1925, стор. 475-484; Klimke, *Institutiones Hist. Philos. Romae* 1923, I том, стор. 60-61; Myślicki, *Hist. filoz. Warszawa* 1930, I том, стор. 198-200.

еманації в оригінальну синтезу, послуговуючись аристотелівськими й стоїчними поглядами у філонській і неопітагорейській інтерпретації Нуменія з Апамеї.

Б. Творці неоплатонізму

Неоплатонізм започаткував Аммоній Саккас, а властивим творцем, що оформив його у систему, був Плотін.

а) Особа Аммонія: — Аммоній Саккас походив з Олександрії і жив між 175/76–242. рр. після Христа. Назвали його «Саккасом» (міхоношею) мабуть від того, що спочатку своїх студій заробляв на життя ношенням тягарів. Вихований у християнській вірі, він згодом, відступив від неї і присвятився філософським студіям. В Олександрії заснував школу, в якій навчав, не залишивши ніякого твору.

Знана його теорія про зв'язок душі з тілом. Душа є ціла в кожній частині тіла, але вона не втрачає своєї одности. Думка про діяння духового чинника, що, діючи на матерію, не нищить себе, була основною засадою філософії Аммонія. Релігійний зміст його навчання дав йому прізвисько «*деодібактос*». Його погляди розвинув Плотін у неоплатонську систему.

б) Особа Плотіна. — Плотін (Πλότῖνος – Plotinus) народився мабуть в Лікополі, місті горішнього Єгипту і жив між 204/5 – 269/70. після Христа. В 28. р. життя прибув до Олександрії і там студіював філософію. Найбільше подобались йому виклади Аммонія; у ньому знайшов, як сам підкреслював, ідеал ученого мужа (τοῦτον ἐξήκουον). Аммонієвих викладів слухав 11 років аж до його смерті.

В Олександрії зазнав основно з грецькою філософією. Великий вплив на його систему мали погляди неопітагореця Нуменія з Апамеї.

Щоб пізнати перську та індійську філософію, приєднався Плотін до експедиції цісаря Гордіяна до Персії, але через невдачі мусів негайно вертатися.

В 40-ому році життя прибув до Риму і там заклав свою школу, що стала голосною на цілу римську імперію і стягнула чимало слухачів з усіх усюдів. Між ними були діти римської аристократії, а навіть сам цісар Галієн з своєю дружиною Саломінею слухали залюбки його викладів. Метода його навчання

була оригінальна у тому, що він давав своїм учням читати твори платонців і перипатетиків та нав'язував до них свої доповіді.

Користаючи з цісарської приязні, мріяв він про заснування – за платонськими зразками – міста філософів у Кампанії, під назвою «Платонополіс», однак того проєкту, хоч цісар апробував його, не міг здійснити.

Особисте життя Плотіна було зразкове. Ставився він з презирством до усіх дочасних справ, бо вважав їх за щось земне, негідне людини. Він соромився навіть того, що мав людське тіло. Відзначався він глибиною і ясністю спекулятивної думки, інтуїтивним хистом до аскези і силою містичної контемпляції.

В 50-ому році, життя на загальне домагання учнів, списав свою доктрину в 54-ьох несистематичних трактатах. Після його смерті переглянув їх його учень Порфірій з Тиру в Сирії (232/33 – 304), що навчав філософії й реторики в Римі, виправив їх стилістично, поділив відповідно до їх змісту і видав в шістьох Еннеадах, – Кожна по 9 трактатів. Перша Еннеада містила етичні трактати (τὰ ἠθικώτερα), друга – фізичні (τῶν φυσικῶν συναρῶν), третя – космологічні (τὰ περὶ κόσμου), четверта – психологічні (τὰ περὶ ψυχῆς), п'ята – про розум (τὰ περὶ νοῦ) і шоста – про найвищі метафізичні категорії, а саме: про буття, добро й одність. Найцікавіші дві останні Еннеади¹². Помітний теж його твір проти гностиків¹³.

Після смерті цісаря Галієна Плотін покинув Рим, де навчав 24 роки, і у віллі свого приятеля в Кампанії помер коло 270. р.

В. Філософія Плотіна

Філософія Плотіна – це філософія щасливого життя з допомогою етично-релігійної «деωρία», тобто інтуїтивно-екстатичного оглядання божества. Це система моністична, бо приймає

¹² Латинський переклад Еннеад видав Марсілій Фічіно (Ficino) у Фльоренції 1492. р. Опісля вийшли друком грецькою й латинською мовами в Базелі 1580. і 1615. р. Про найновіші видання подбали: Кройцер і Мосер у Парижі 1855; Кірхгоф, Ляйпціг 1856; Мілер у Берліні 1878-1880; Фолькман, Ляйпціг 1883-1884. Німецький переклад видав Мілсер, а французький Буліє в Парижі 1857-66.

¹³ Зміст цього твору обговорює. Karl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, 1910.

тільки одно праджерело буття, що розвивається і прибирає різні форми.

Центральна її проблема – Бог-Абсолют і його відношення до світу. Для її розв'язки Плотін оформив свою теорію буття і застосував її до світу й людини.

1. Неоплатонська теорія буття. – Від Олександрійців перейняв Плотін градуалістично-еманаційну концепцію, приймаючи три головні чинники буття: ("Εν), Розум [Дух] (νοῦς) і Душу (ψυχή). Пригляньмося тим чинникам:

а) "Εν – Праодність. – Численність, різnorodність та гармонійність буття вимагають існування Праодности буття, що є принципом і джерелом всякого буття. У ній не може бути ні численности, ні різnorodности, ні протилежности. Вона має в собі абсолютну повноту чистого, безформного буття й добра без ніякого обмеження і складности. Такий Абсолют мусить конечно існувати, але його годі здефініювати, бо Він перевищає бозконечно людську інтелігенцію. Йому нічого не можна присуджувати, бо кожний присудок закладає різницю між підметом і предметом, а в Праодності нема ніякої різниці. Той Абсолют не є еством, бо кожне ество мусить бути здетерміноване формою, отже обмежене. Він є не тільки розумом, бо пізнання закладає різницю між предметом (νοητόν) і підметом (νοῦς), а Праодність виключає всяку діяду (двійність). Абсолют має вічне надпізнання, а саме пряму інтуїцію себе самого через самого себе. В Ньому немає ніякого бажання, бо Він є в собі абсолютним добром. Абсолют не є здетермінованим буттям, бо є джерелом усякого буття. Є властиво надбуттям, надеством, наджиттям, надрозумом, надволею, надкрасою, наддобротою¹⁴. Пітагорейці в Аполлоні бачили символ божества бо « ἄ-πολλῶν » – це негація всякої численности.

Ця Праодність не спочиває в собі без ніякої енергії, її буття – динамічне, творче. За вимогами загального закону кожне ество, коли дійде до своєї досконалости, дає життя-буття іншому еству. Вогонь дає тепло, сніг – холод, рослина, dospіваючи, розсіває зерна, а з них зроджуються нові рослини. Звірята передають нащадкам своє життя, а люди крім життя ще й свій розум, досвід, знання. Тому й найвище, безконечне буття й добро не

¹⁴ Природу Праодности обговорено в VI. Енеаді. Плотін окреслив τό "Εν як ἐπέκεινα (поза) τοῦ ὄντος, ἐπέκεινα νοῦ і т. ін., даючи перевагу ірраціоналізмові.

може залишитись замкнене в собі. Праодність — творча не для свого добра, бо найвища досконалість нічого не потребує (ἀνευθεῖς), не з кінечности, бо Абсолют не підпорядковується кінечности, а Він сам — кінчність і закон для всіх еств.

Ця творчість Праодности, на думку Плотіна, відбувається з допомогою ександії¹⁵, виринання, еманациї, що виникає з надмірної повноти буття, життя, добра тощо (οἶον ὑπερέρρη). Ця еманация не субстанціальна. Праодність, емануючи, не втрачає нічого з себе, не стає сама численністю, а є трансцендентною одністю понад численністю (ἐν πρὸ πάντων, а не ἐν καὶ πάν); не є всебуттям в пантеїстичному, але в пан-ен-теїстичному розумінні, на подобу центральної сили для всіх точок периферії. Цю ександію порівнює Плотін до промінювання сонця, наче його ясне сяєво, що виникає з сонця, залежне від нього та оточує його. Праодність залишається ціла сама в собі, нічого з себе не втрачає, хоч приєднує у всьому, бо її промінювання охоплює все, що існує. Ександією випромінює з себе всі форми буття, які є менше від неї завершені, бо твір завжди менше досконалий від творця, а відбитка ніколи не може дорівняти своєму зразкові. Всі форми буття — це етапи розвитку динаміки Абсолюту. Цю промінювальну еманацию з Праодности пояснює Плотін безкінечною її добротою, бо bonum est diffusivum sui. Доброта не може залишитись замкнена в собі; вона сама з себе, із своєї природи має гін уділюватись і випромінювати постаті буття, що їх називає Плотін гі постазіями (ὑποστάσεις).

б) Νοῦς — Розум — Дух. — Першою, безпосередньою гі постазією, що еманує з божеської доброти й повноти праодностевого буття, є Нус. Він є найвірнішим образом Праодности, первородним її Сином.

Нус це щось інше, як сама Праодність, і менше досконале, бо містить у собі дуалізм підмету й предмету пізнання.

Контемплюючи в Праодності Абсолют буття, пізнає Нус цілий світ в одній центральній, початковій ідеї, що є основою і принципом усієї дійсности. В цій ідеї, як в одному вогнищі, концентруються незрізничковано і потенціально всі ідеї світу, як κέντρος, νοητός. Предмети пізнання (νοητά) Нус не черпає зо світу, бо світ пізніший походженням. Вони є пратипами речей, їх ідеями. Цей Нус називає Плотін Зевсом.

¹⁵ Слово «ександія» походить від грецького дієслова «ἐκκάνω» — випускаю, виринаю, видаю.

в) Ψυχὴ — Душа світу. — З Нусом безпосередньо еманує Душа світу, цей Деміюрг Платона, загальна ентелехія світу. Вона є найвірнішим образом Нусу, хоч менш від нього завершена. Вона є посереднім чинником між Нусом і зовнішнім світом. Від Нусу вона черпає знання світу ідей, які під її впливом стають чинними творчими силами, що реалізують всесвіт. Вона незмінна, вічно та сама, через свою діяльність нічого не втрачає. Своім рухом створює простір і час та розміщує ідеї, які контемплює в матерії світу, і цим дає окремим речам буття-життя. Подібно, як Платон і стоїки, признає Плотін вплив Душі на всі речі без її поділу, бо вона, як духовна гіпостазія, є ціла в усіх речах. Вона проникає все до найнижчих форм буття і чуває над усім.

1. Матерія і світ. — У зв'язку з теорією буття розглянемо: суть матерії, постання світу, феноменалістичну теорію світу і поворот світу до Праодности.

а) Матерія. — На думку Плотіна, останнім еманацийним осадом, у якому вичерпується, гасне промінювання буття, є матерія, неначе його тінь, τὸ μὴ ὂν. Вона — це щось у собі неокреслене (ὄβριυτον), наче темрява в протилежності до ясности, якою є ідея, що промінює з Душі світу. До матерії добігає наче до свого краю і вичерпується творча сила ідей.

Вона податна на оформлення і відповідає аристотелівській концепції першої матерії як чиста можливість буття, і через оформлення бере участь у доброму, але сама собою є злом (πρώτον κακόν) і джерелом зла, незвершенности, недостачі, темрявою, протилежністю до Праодности та ідей. Її не можна позитивно здефініювати, а тільки негативно описати, хоч вона не є небуттям.

б) Постання світу. — Всесвіт постає з матерії завдяки контемпляційній чинності Психе світу. Вона звертається до Нусу, контемплює в ньому ідеї, наче λόγοι βπερπατικοί, які промінюють у матерію і творять форми, ентелехії для окремих речей. Ці ентелехії різnorodні і творять речі більш або менш завершені.

Найдосконаліші твори Душі світу — це небесні тіла, в яких панує лад, гармонія і небесна, надзвичайна краса. Опісля приходять д а й м о н и, що живуть між небом і землею, врешті лю д и і все земне.

в) Феноменалістична теорія світу. — Змисловий світ відбиває надзмисловий слабо й мутно. Течія ідеалістичної еманатії охоплює матерію і творить тіла, складені із самих чисто надзмислових якостей, а ці витворюють вигляд тілесности, матеріальности, наче тінь ідеальних форм. Як речі відбиваються

в дзеркалі і творять мнимо самостійні відбитки, так ідеї відбиваються у матерії і спричинюють через те рефлекс, що його називаємо матеріальним світом. Те, що називаємо тілом, у суті речі ніщо інше, як вислід сполуки надзmysлових якостей. Ціла природа це тільки феномен ідеалістичної еманациї. Немає дуалізму ідей і речей, бо речі — лише слабкі відбитки, тінь ідей.

Ця теорія дала підставу для оптимізму й естетичної настанови до світу, бо, якщо все має хоч би частинку буття, то кожна частинка має щось з досконалостей Абсолюту; тому бачимо, що розум панує в усьому, партиципує в джерелі добра й краси. Плотін написав окремих твір проти гностиків, засуджуючи їх за погорду до світу.

Концепція одности буття дала метафізичну основу для астрології, магії, ворожбитства і взагалі для таємности світових явищ. В усьому проявляється надзmysловий світ, усе є в зв'язку з собою; тому на основі однієї форми буття можна міркувати про іншу і впливати на неї. З тієї причини Плотін признавав політеїзм, уважаючи окремих богів за різноманітні форми, що в них проявляється божество Праодности за посередництвом Душі світу.

г) Поворот світу до Праодности ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\acute{\eta}$). — Всі ества еманують з Праодности, як з абсолютного джерела буття, за посередництвом Нусу й Психе, і не відділюються зовсім від неї, навпаки, тяготіють до повної сполуки з нею, щоб позбутись індивідуального буття і розплистися в Праодності, в цій α і ω світу. Син тяготіє до Отця, Душа до Сина, а все інше до Душі, а з Душею до Абсолюту.

Світ є найкращий, який може бути, бо засада всякого буття — добро; все, що не має повноти добра, намагається поліпшити себе. Отже, все походить від Добра і прямує до Добра.

Ця загальна гравітація до найвищого Добра творить у світі лад, єдність, гармонію і вдержує його. Несвідомі речі прямують до нього невиразно, тварини виразніше, а найвиразніше людина, що може повністю єднатися з Богом-Абсолютом через контемпляцію, цю найвищу мету Душі, світу й людської душі.

3. Людина. — Плотін міркує про людину в психологічній і естетичній площинах.

а) Людська душа. — Душа людини еманує з Праодности через Душу світу. Вона існувала в засвітах ще перед своїм втіленням (помилковий погляд про преекзистенцію душ). Втілюється вона

на те, щоб удуховити тіло і піднести його до вищого буття. Вона проникає його, як вогонь повітря, і є ціла в цілому тілі та в кожній його частині. Поправно треба сказати, що на думку Плотіна, не душа є в тілі, а тіло в душі.

Однак через те, що вона охоплює тіло, то вона не відлучується від Душі світу і від Нусу, але в найтіснішій, іманентній сполуці з ними єднається з Праодністю. Тому для тієї сполуки з божеством не треба їй виходити з себе самої, а тільки ввійти в себе. Це її вище завдання, вища дорога життя.

Буває часто, що душа вибирає нижчу, негідну дорогу, а саме забуває про своє божеське походження та прив'язується до матерії і там шукає нерозумної свободи, змислових розкошів, вигід земного життя і щораз більше занепадає.

Добро й щастя душі домагаються, щоб переборювати такі тенденції і вглиблюватися думкою у своє нутро, щоб віднайти себе в Нусі і контемплювати чисті ідеї в їх духовому блиску та так підготовлятися до найтіснішої сполуки з Праодністю.

Це домагання закладає свободу волі, що її Плотін розуміє мабуть як незалежність від усякої не внутрішньої, а зовнішньої детермінації.

Плотінська концепція двох доріг відповідала тодішньому загальному відчуттю морального занепаду людей і потреби очистити душу, щоб вона була здатна єднатися з Богом.

б) Теорія пізнання. — Плотінська теорія пізнання — це теорія зближення до Бога шляхом пізнання. Таке пізнання не може бути ні ділом змислів ні дискурсивного розуму.

Змислові спостереження не схоплюють дійсності; вони — тільки мрії душі. Розумове дискурсивне пізнання за слабе, щоб схопити вищий, надзмисловий світ. На те треба, щоб душа відвернулася від змисловости і скупилась у своїй центральній точці, в іманентному їй Нусі з Душею світу і Абсолютом. Це діється шляхом містичної інтуїції, що не є інтелектуально-дискурсивною чинністю, але захопленням — ірраціональною екстазою, до якої ведуть не студії, але аскеза (ασκησις), вправа духа і очищення (κάθαρσις). Екстаза дає змогу оглядати Праодність, бо витворює в душі людини надзвичайне просвітлення, що робить людину здатною до вищого пізнання.

Цього світла не можна набути діалектичною дорогою — нею схоплюємо те, що різнородне й обмежене; — воно появляється нагло, самочинно і ним єднаємося з необмеженою й абсо-

лютною Праодністю. Появи того світла не треба шукати, але очікувати його мовчки в найбільшому скупченні, як очі, звернені на горизонт, очікують сонця, що має заблестіти над океаном (Плотін). Під його впливом зникають зображення і самосвідомість; душа виходить наче з себе (έκστασις) і, пройнята глибокою любов'ю Абсолюту, єднається з Ним та в безпосередній візії спочиває у Ньому.

в) Е т и к а . — Метою людського життя, як взагалі цілого світу, на думку Плотіна, є поворот до первинної сполуки з божеством. Ця сполука дає людині повне знання, завершення, спокій, щастя. Тривко досягти тієї мети може людина тільки після смерти, однак вже в дочасному житті можна на якийсь короткий час об'єднатися з Богом в екстазі, що дає людині божеську чудотворну силу та змогу бачити майбутність; її зазнають рідко навіть наймудріші і найчесніші люди.

Досягти тієї мети можна з допомогою чеснот і знання.

Чеснотою називає Плотін намагання усунути те, що нас в'яже з змисловістю, земністю, що зупиняє полет до вищого, надзмислового світу. Вона уподібнює людину до божества. Її набуваємо аскезою і розумним діянням.

Є три роди (ступені) чеснот, а саме: суспільні (політїкаї), очищальні (кадарξείς) і боготворні (όμοιωθέναι θεῷ — що уподібнюють людину до Бога). Суспільні відносяться до довкілля і зовнішнього світу, а з них найважливіші знані чотири головні чесноти Платона: розсудливість, мужність, здержливість і справедливість. Очищальні або аскетичні відроджують душу переборюванням змисловости. Боготворні диспонує до екстази.

Досягти мети життя допомагає теж знання у трьох етапах: пізнанням ідей, що діють у світі, пізнанням найвищих засад, що містяться у розумі, і екстазою, цим вершком знання і засобом, що дає змогу оглядати Бога.

На думку Плотіна, зло має своє джерело в матерії і тому воно існує також у людському тілі, а повністю визволяє душу від зла смерть людини.

Плотін прийняв помилковий погляд, немов то душа проходить метемпсихозу. Він уважав її карою за змислове життя і за прив'язаність до світу.

г) Е с т е т и к а . — Під впливом неоплатонізму мистецтво перестало наслідувати дійсність. Плотін розумів його як творчість, що намагається здійснювати ідеї. А що творчість — це найвища прик-

мета Божого буття, то праця мистця, на думку Плотіна, є засобом, щоб уподібнити себе до Абсолюту, а водночас є відблиском божества в людині.

Метафізична й теологічна орієнтації Плотіна мали вплив на неоплатонську естетику.

Г. Оцінка неоплатонізму

Неоплатонізм — це теоцентрична й моністична система, сперта на олександрійській градуалістичній схемі.

Послугується вона динамічною концепцією і теорією ександрії, тобто промінювальної еманачії з прихованим пантеїстичним посмаком.

Неоплатонізм не створила наука, а тільки інтелектуальна уява. Неоплатонська метода — дедуктивна, що орія пізнання, етика й естетика — екстатичні, як засоби, щоб об'єднатися з Абсолютом.

Неоплатонізм не створила наука, а тільки інтелектуальна уява. Неоплатонська метода — дедуктивна, що висновувала поняття і погляди, не зважаючи на досвід, з однієї початкової ідеї Абсолюта Одности.

Не можна заперечити, що Плотін відзначався геніальними здібностями, контемплативною настановою, чистотою обичаїв і релігійним ентузіазмом. Піднявся понад Платона тим, що ідеям не признав окремого фізичного буття, але їх помістив невіддільно в самому Нусі. Цілий світ зв'язав з Абсолютом, якому приписав повноту буття. Плотін уважав Абсолюта за джерело всього, що існує. Однак не вмів Плотін погодити Праодність з її динамічністю і позасвітньою трансцендентністю. Тому його доктрина про еманачійний процес не тільки неясна, але і логічно пантеїстична.

Г. Неоплатонські школи

Неоплатонізм містить у собі два головні елементи, а саме: релігійно-містичний і філософічно-науковий. Ті елементи розвивали більшою або меншою мірою різні неоплатон-

ські школи. За Целлером¹⁶ відрізняємо три великі школи того напрямку: олександрійсько-римську, сирійську й атенську.

1. Олександрійсько-римська школа. — Її започаткував Плотін в Олександрії, а згодом переніс її до Риму. В цій школі найбільше відзначилися його учні Амелій¹⁷ і Порфірій, що у всіх своїх поглядах трималися плотінської ідеології. Амелій займався формалістичними поділами понять, що помножували божеські гіпостазии плотінської системи. На місце одного Нусу прийняв він три Нуси, відрізняючи в чинності думання Нусу гіпостатичну його екзистенцію, буття і контемпляцію; τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὀρῶντα¹⁸. Тими концепціями Амелій творив інтелектуалістичний політеїзм.

Порфірій (232-304) походив з Тиру, слухав викладів Оригена, в Олександрії, Лонгіна, відомого граматака і критика, в Атонах, а врешті Плотіна в Римі.

Популяризував він неоплатонізм, пояснюючи те, що в ньому темне і що тяжко зрозуміти.

Він зібрав твори Плотіна і видав їх у шістьох Еннеадах. Написав Історію філософії. З неї зберігся фрагмент про життя Пітагора. Займався головню коментуванням і інтерпретацією творів Плотіна, Платона й Арістотеля. Зміст Еннеад інтерпретував популярно у своїх т. зв. «Сентенціях» ('Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά). Пояснив зміст платонських діалогів Тімая, Парменіда, Філеба, Софіста, а також частини Політеї. Написав коментарі до логіки, фізики й етики Арістотеля. Його «Інтродукція до категорій Арістотеля» (Ἐισαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας) була в середньовіччі найважливішим текстом, щоб могли пізнати стародавню логіку Арістотеля.

Із спекулятивно-філософічних питань подрібно аналізує він поняття тіла й духа. Тіло у своєму бутті зв'язане з простором і подільне; духа ж характеризує єдність, неподільність, безпростірність. Душа не є в тілі, а тіло в душі.

В теорії пізнання заявився Порфірій за поглядом, що подібне пізнаємо подібним, бо кожне пізнання це уподібнення (ὁμοίωσις) до того, що пізнаємо¹⁹.

¹⁶ E d. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1852, III, 2.

¹⁷ Amelius Gentilianus.

¹⁸ Procl., in Tim., 93 D.

¹⁹ Sententiae, 1, 2, 3 i 26.

За мету філософії вважав він спасіння душі через її об'єднання з Праодністю з допомогою підрядних богів і тим виправдував політеїзм, якого традицію та практики пояснював по-неоплатонському.

Сильніше, як Плотін, клав він натиск на аскезу, а до неї зачисляв теж безженність і здержливість від м'ясних страв, як диспозицію до містичного об'єднання з божеством. Він подав методу ступенів, що ними душа прямує до найвищого Добра.

Порфірій протиставляв політеїзм, переформований неоплатонськими концепціями, християнству, що його вважав він за небезпечну релігію для гелленської культури. Щоб поборювати християн, написав твір «Проти християн» (Κατὰ Χριστιανῶν) в 15-тих книгах.

Одним із останніх неоплатонців у Римі був Боетій (Boethius, 480-525), що після упадку Риму був якийсь час довіренником Теодорика, короля Східних Готів, а врешті його засуджено на смерть за державну зраду.

Він написав латинською мовою багато перекладів грецьких творів філософічного й математичного змісту та декілька своїх оригінальних творів. Логіку Арістотеля коментував у стоїчному дусі. Головний його твір «Про філософічну роздуму», написаний у в'язниці в платонсько-стоїчному дусі, загально читали в середньовіччі. В трактаті «Про музику» дає Боетій докладне звітлення про старогрецьку музику.

2. Сирійська школа. — Головним її представником і мабуть творцем був Ямблїх (ос), нар. у Халькісі в Сирії, учень Порфірія (+ близько 330 р. після Христа).

Вплив на його філософію мала халдейська теологія, про яку написав він твір, що пропав, і неопітагореїзм, що з нього зачерпнув замишування до математичних студій. Частково дійшов до нас головний його твір — «Збірка пітагорейських поглядів» (Συναγωγή τῶν πιταγορείων δογμάτων) в 5-тих книгах. Крім того написав Ямблїх трактат про містерії єгиптян і коментарі до філософії Платона й Арістотеля.

Через теологічний зміст його філософії та через його деомологію й теургію (магію) назвали його «божеським» (θεϊός або θεϊότατος), і приписували йому чудотворну силу.

Теодицея Ямблїха намагається звести до упорядкованої системи численні божества політеїзму. З тією метою збільшив він — у своїй філософічній теорії — градуалістичний еманацийний процес буття, помножуючи надмірно в ньому нові посередні вогнища у

формі божеських гіпостазій, щоб ще більше віддалити Абсолют від матеріального світу. Понад Праодність Плотіна вище ставив безякісний, безформний П р а а б с о л ю т²⁰, з якого безпосередньо еманувала плотінська Праодність буття й добра, а посередньо всесвіт. Безпосередньо з тією Праодністю він зв'язав світ ідей та взагалі інтелігійне буття в трьох гіпостазах: патῆρ (отець), δύναμις (сила) та νοῦς (розум). До посередніх ланок втягнув численні грецькі, римські і східні божища, ділячи їх на дві категорії понадсвітніх богів, яких зв'язав він трійдами й гебдомадами, застосовуючи пітагорейську числову спекуляцію²¹. До еманційного процесу втягнув Ямблїх теж богів природи і цілу плеяду ангелів, демонів, душ героїв, включаючи до філософічної системи вірування грецьких і східних релігій²². Словом, неоплатонська філософія взагалі, а зокрема сирійська школа, пішла на службу поганського політеїзму. Алегорична інтерпретація мітів надавала таємне значення поетичній традиції грецької мітології.

У питанні про те, як має душа єднатися з Богом, ставила сирійська школа на першому місці не думку, але діяння містерій, що перевищують усяку думку, і прив'язувала велику вагу до сили таємних слів та знаків, що знані тільки божеським гіпостазам.

Плотін радив єднатися з Богом екстазою, а Ямблїх навпаки, навчав, немов то богів треба з'єднати до себе з допомогою теургічних (магічних) таємних чинностей, чарів, обрядів, слів. Містичний чинник неоплатонізму, підбарвлений уявою, висунувся на чоло філософії Ямблїха.

Сирійська школа закінчила свій розвиток із смертю цїсаря Юліана Відступника (+ 363 р. після Христа), що формально належав до школи, заснованої Аїдезієм у Пергамоні, але тісно зв'язаної із сирійською школою.

3. Атенська школа. — Першим представником тієї школи був Плутарх із Атен (350-433), син Несторія, що його неоплатонці назвали «Великим», щоб відрізнити від другого Плутарха — з Херонеї. Він займався інтерпретацією філософії Платона й Арістотеля та систематизацією гіпостаз олександрійської

²⁰ ἡ πάντη ἀρρητος ἀρχή.

²¹ Дивись: Procl., in Tim., 306 С.

²² Сирійська школа приймала 360 небесних богів, 72 піднебесних і 42 богів природи.

школи, приймаючи за головні гіпостазі: Бога, Нус, Душу й Матерію.

Наслідником Плутарха був Сіріян, що написав коментар до Арістотелевої метафізики. Хоч як поважав він Стагірита, проте хилився більше до Платона. Для нього Арістотель — це « δαιμόνιος », а Платон « θεῖος ». Психологічний дуалізм Платона перетворив він у неопітагорейські форми монад і діад. На його думку, платонські ідеї — це активні сили у формі чисел, що перебувають у творчих есенціях. Оформлюючи свої теологічні погляди, взяв він до уваги мітологію Гомера й орфізм.

Учнем і наслідником Сіріяна був Прокл (410/11–485), що походив з Царгороду; свої студії почав в Олександрії та продовжав їх в Атенах враз із Плутархом Великим. Можна сміло твердити, що всіх грецьких філософів перевищив він діалектичною здібністю в аргументаціях і точних дедукціях. Його думка ясна й інтуїтивна, ерудиція всебічна, настановна уявно-містична. Він — незрівняний коментатор платонських діалогів, знавець платонізму.

В середньовіччі арабські й західні філософи пізнали платонські погляди більше з тих проклівських творів, як із самого тексту Платона.

Свої філософічні погляди з'ясував у творах «Теологія Платона» в 6 книгах і «Теологічна інституція». В основному спирає він їх на Платоні, але йде слідами Ямбліха і ще більш розбудовує еманацийний процес буття у множенні, діленні і відрізненні божеських гіпостаз та безмежного числа даймонів, ангелів і богів різних релігій. Космологічну еманацийну еволюцію пояснив він діалектичним законом трьох ступенів, трохи подібно, як згодом Гегель, наче теза, антитеза й синтеза. Головною, частиною філософії Прокла є його пояснення тріади буття, яке, на його думку, спочатку є в собі (ἑνπαρξίς), згодом виходить поза себе (πρόδος) і вертається знову до себе (ἐπιστροφή). На чолі всесвіту, на його думку, стоїть божеська Праодність, джерело буття поза собою, що за посередництвом контемпляції духових, інтелігійних єств звертається знову до Бога. Праодність зобразив Прокл як сонце, що невпинно світить, бо інакше треба б прийняти, що вона переходила б із стану потенції до чинності, а це в Абсолюті недопустиме.

Чим є Праодність у собі, годі пізнати природним світлом нашого розуму, бо вона « ἀνοσιτον », її можемо схопити тільки вірою, містичним з'єднанням, коли мовчить (σιγή) всяка дискурсивно-пізнавальна чинність. Цей містичний стан, на його думку, мав би бути метою всього інтелектуального, морального й

релігійного життя. До цього стану підготовляє «Ерос», себто любов краси, а веде до нього любов правди (Платон — Файдрос).

Так грецька філософія, яку впродовж віків проникав раціоналізм, закінчила свою історію ірраціональними концепціями.

В V. ст. атенська школа була переважно під впливом платонізму і аж у VI. ст. зближив її більш до Арістотеля Аммоній Гермеїв (син Гермея), схоляст олександрійської неоплатонської школи. Це спонукало — під кінець існування атенської школи — погодити філософію Платона з арістотелізмом, під проводом Сімплікія з Кілікії, одного з найкращих коментаторів Арістотеля²³. Його діяльність зупинив декрет цісаря Юстиніана, що в 529. р. замкнув ту школу, як ворожу до християнства. Сімплікій з товаришами перенеслися до Персії, де надіялись знайти опіку короля Хозроя, прихильника їх філософії. Одначе розчаровані в надіях вернулися 533. р. до Атен, але не дістали дозволу відчинити школу.

З Арістотелевих коментаторів тієї школи помітні ще Іван Філопон і Давид із Вірменії, християнин, що переклав твори Арістотеля вірменською мовою.

Д. Вплив неоплатонізму

Неоплатонізм — це останнє зусилля грецької поганської філософії. На ньому кінчається стародавня філософія. Його вплив сягає впродовж віків аж до XIX. ст. Голосні письма, приписувані Гермеєві Трісмегістові, що були основою для переформованої жидівської Кабали в середньовіччі і псевдоарістотелівські твори «Theologia Aristotelis» і «Liber de causis», що їх напписано під впливом Еннеад Плотіна і Інституцій Прокла, — перенесли неоплатонізм на Захід²⁴.

²³ Сімплікій доказував, що Стагірит признавав Бога як першу діючу причину світу.

²⁴ Про те написав св. Тома з Аквіну в «Praef. ad Comm. in librum de Causis» ось так: «In graeco quidem invenitur scilicet traditus liber Procli platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitulantur «Elevatio theologica»; in arabico vero invenitur hic liber, qui apud Latinos «de Causis» dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia, quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo».

Системи християнської філософії на Сході, почавши від Оригена, що разом з Плотіном слухав виклади Аммонія, а згодом через Псевдо-Діонісія аж до св. Івана Дамаскіна, послуговувалися неоплатонськими висловами (термінами), надаючи їм значення християнських поглядів.

Неоплатонська метафізика мала своїх прихильників у середньовіччі від Еріюгена до Кузанця. Навіть найвизначніші арабські філософи, хоч уважали себе за учнів Арістотеля, в дійсності були учнями Плотіна.

Неоплатонська традиція віджила в ренесансі, а еволюційний монізм Плотіна перетворювався у різні форми модерної метафізики і вплинув на творчість німецьких ідеалістів Шелінга та Гегеля.

Е. Неоплатонізм і християнство²⁵

Шість останніх століть стародавньої доби розвивалась поганська філософія побіч християнства. Вона відносилася до нього з погордою. В II. ст. після Христа філософ Кельс (Celsus) виступив проти християн в творі п. з. « Ἀληθὴς λόγος » (Verbum verum), що його безщадно скритикував Ориген.

Вже неопітагорейці, протиставляли Христові Аполлонія з Тіани.

Неоплатонці взагалі ворожо ставилися до християнства. Плотін ганить його тому, що воно немов то перецінює людину, хоч вона — тільки дрібна частинка всесвіту, що воно погорджує світом і позбавляє його душі та велить молитися, а не боротися.

Порфірій написав твір п. з. « Κατὰ Χριστιανῶν » (Проти християн). Христова наука воскресення викликала невдоволення у нього, бо неоплатонці вважали тіло за нечисте і за джерело зла.

Неоплатонець Гієрокл, намісник Битинії за Діоклеціана, написав твір проти християн « Λόγος φιλαληθείς πρὸς τοὺς χριστιανοὺς » (Слова правди про християн). В тому творі багато клевет на християн, що їх автор узяв переважно з твору Кельса.

Ямблїх намагався поширювати замість культу Христа культ Пітагора, і Пітагореві «чуда» протиставляв Христовим чудам.

²⁵ Stöckl - Weingärtner - Kwiatkowski, Hist. fil., III, вид. Kraków 1930, 112-113.

Юліан Відступник в творі «*Contra christianos, qui supersunt*» поширював навчання про потребу політеїзму, щоб пояснити управу світу в його окремих частинах.

Прокл написав «18 доказів проти християн». Він виступив проти науки про створення світу і боронив його вічності.

Боротьба неоплатонізму з християнством була останнім зусиллям стародавньої поганської культури, зверненим проти християнської цивілізації.

В Олександрії християнство мало вплив на неоплатонську школу, так що її останні філософи — Іван Філопон і Олімпіодор прийняли християнство, а в половині VI. ст. після Христа вся школа стала християнською.

Вона використала форми гелленської культури для нового змісту християнської філософії.

Закінчення

Стародавню філософію у греків започатковано тоді (VI. ст. до Христа), коли відповіді мітології на найвищі питання буття-життя видалися вищим умам витвором уяви, а не розуму. Вона стала відразу на інтелектуалістично-раціоналістичному і натуралістичному становищі та в такій площині почала свій розвиток.

Грецька філософічна думка звернулася насамперед до зовнішнього світу з вірою, що не змислами, а розумом можна схопити об'єктивну дійсність. Хоч згодом тут і там насувалися сумніви в таку догматичну настанову (софісти, скептики), то проте віра в об'єктивне пізнання здебільша втрималася.

На чоло філософічних дослідів висунулася спочатку космологічна проблема, — що її розв'язували моністично-гілозоїстично (йонські філософи, Геракліт), чи ідеалістично (Пітагор, елеати), чи матеріалістично (Демокріт), чи пізніше дуалістично (Анаксагор, Емпедокл), — а згодом гуманістична проблема (софісти, Сократ), що в класичній добі поширилась на всі явища буття-життя, пізнання й добра (Платон, Арістотель). Вищі сократівські школи шукали серед різnorodности, численности й мінливости незмінних чинників тих явищ, калокагатії, доцільности й естетичности в природі та ідейної гармонії в людському житті, як індивідуальному, так і збірному.

Взагалі в очах класичної стародавності принципи явищ буття, правди й добра були чимсь не індивідуальним, а універсальним, сутнім.

Індивідуалістичне становище III. доби стародавньої грецької філософії під впливом Риму були симптомами декаденції філософії, захитанням догматизму й обмеженням філософії до центральної етичної проблеми та до практичного життя (стоїцизм, епікуреїзм, скептицизм, еkleктизм).

Врешті стародавня гелленістична філософія у своїй кінцевій олександрійській добі, зневірена у свої сили знайти правду й щастя, під впливом східних релігійних вірувань шукала опори в містицизмі, теургії, магії, але у своєму безсиллі встравала в уявні, ірраціональні сфери мітології й політеїзму.

Щойно філософія, осяяна світлом божеського Слова, знайшла свій зміст, розв'язку найважчих питань у християнстві і створила на грецьких філософічних основах величну будову *philosophiae reipensis*, до якої людська думка, жадібна правди, і людське серце, жадне щастя, мусить безупинно звертатися, якщо хоче пізнати явища буття-життя, правди, краси й добра в їх найглибших раціях.

Доповнення бібліографії від 1930 р.

Від першого видання чотирьох частин цієї книжки (1934-1939) проминуло близько 40 років. За той час появилoся чимало нових видань-джерел та опрацювань. Важливіші з них вказуємо в цьому бібліографічному доповненні. Тут беремо до уваги тільки літературу, видану у вільному світі. Відмічуємо книжки, видані чотирьома мовами західного світу – англійською, французькою, німецькою і італійською. Найповніше подано тут англійську літературу.

Книжки, що появилoся другим чи іншим черговим виданням від 1930 р., також тут відмічуємо.

Цю бібліографію впорядковано за ділянками історії філософії чи за окремими філософічними системами й філософами, а в розділах укладено довідки поазбучно (за латинською азбучкою), за прізвищами авторів або редакторів книжок чи перекладачів джерел.

Всі ті, хто хотів би користуватися відміченою тут літературою, повинні пам'ятати, що її писали різні автори, визнавці різних

світоглядів та ідеологій, в тому також і таких, що незгідні або й суперечні з християнством. Тому можна припускати, що деякі вказані тут автори, з'ясовуючи філософічні системи чи окремі погляди філософів, не відмітили, в чому ті філософи помилялися, котрі їх погляди незгідні з християнством. Також може бути, що ті самі або деякі інші автори, насвітлюючи проблеми, висловили свої власні погляди, незгідні з християнством. Тим то — хто буде користуватися такою літературою, повинен сам усвідомити собі помилковість та незгідність з християнством чи то самих з'ясованих філософічних систем, чи їх пояснень.

Для них пригадаю цінну думку покійного автора цієї книги — о. проф. М. Конрада:

«Історія філософії повчає, як важко розумові пізнати правду й як легко можна робити помилки, так що навіть найсвітліші і найвизначніші уми, залишені своїм силам, помилялися. Це при-нижує й усуває нашу гордість, виявляє слабкість нашого індивідуального розуму й наказує оглядатися на загальнолюдську традицію та на Боже Об'явлення, що своїм небесним світлом береже нас від заблудження на безмежному океані пізнання».

Для них напрямною вказівкою повинні бути слова, які сказав Ісус Христос Сам про Себе: «Я є Дорога, Правда і Життя». (Іван 14,6).

Вжиті скорочення назв журналів

AJP – American Journal of Philology, Maryland

CP – Classical Philology, Chicago, Illinois

CQ – Classical Quarterly, London

JHS – Journal of Hellenic Studies

RE – Revue de Esthetique

СТАРОДАВНЯ ФІЛОСОФІЯ

Загальна література

- Baumgarten A., Die Geschichte der abendländischen Philosophie. Basel 1945.
- Brady I., History of Ancient Philosophy. Milwaukee, Wisch., 1959.
- Bréhier E., Histoire de la philosophie. 2 томи, 6-те видання 1941-47.
- Copleston F., S.J., A History of Philosophy. London and Westminster, Md., 1946, 4 томи. Більше видань в ЗСА, зокрема дешевих видань, в формі т. зв. «paperbacks». Нове, перевірене вид. I. т.: Greece and Rome. Westminster, Md., 1963.
- Foot P., Theories of Ethics. Oxford 1967.
- Gercke A., Geschichte der Philosophie. 4. Auflage, herausgegeben und durch problemgesch. Bemerkungen ergänzt von E. Hoffmann, 1933.
- Jones W. T., A History of Western Philosophy. New York 1969.
- Masson-Oursel, Philos. comparée. (Спроба порівняльної історії філософії: Європа, Індія, Китай).
- Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung. Частина I, II і III (доведено до пізньої схоластики), 1947/48.
- Moog W., Geschichte der Philosophie in Langsschnitten durch die einzelnen Disziplinen. Herausgegeben: W. Moog (und andere: M. Wundt, Metaphysik, 1931; H. Scholz, Logik, 1931; Utitz, Aesthetik, 1932; Dingler, Naturphilosophie, 1932; Honigswald, Erkenntnistheorie, 1933.
- Neugebauer O., The Exact Sciences in Antiquity, 2nd ed. New York 1962.
- Radhakrishnan S. and Raju P. T., The Concept of a Man: A Study in Comparative Philosophy. London 1969.
- Ring G., Gods of the Gentiles: Non-Jewish Cultural Religions of Antiquity. Milwaukee, Wisc., 1938.
- Russel B., A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. New York 1946.
- Schilling K., Geschichte der Philosophie, 2 B-de, 1943/44.
- Stumpf S. E., Socrates to Sartre. New York 1966.
- Ueberweg F., Grundriss der Geschichte der Philosophie. Basel 1953. (Після смерті Ф. Ібервега 1871 року сім учених в різні часи продовжили й значно розширили його працю. Разом є 5 томів. Видання з 1953 р. — це 13-те вид., яке передруковано з 12-го вид. з 1923 р.).
- Windelband W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 14. Auflage 1948.

Новіші лексикони

- Brugger W., S.J. (Herausgeber), **Philosophisches Wörterbuch**. Freiburg 1947, 6. Auflage 1957.

- Edwards P., The Encyclopedia of Philosophy. New York 1967.
 Hoffmeister bei Meiner (Herausgeber), Wörterbuch der philosophischen Begriffe.
 Hamburg 1955.
 Metzke E., Handlexikon der Philosophie (Begriffslexikon und Philosophenlexikon
 enthaltend). Heidelberg 1948, 2. Auflage 1949.
 Runes D. D., Dictionary of Philosophy. New York 1942.

СТАРОДАВНЯ ОРІЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Загальна література

- Beck L. A., The Story of Oriental Philosophy. New York 1942.
 Drioton E. і інші, Religions of the Ancient East. New York 1950.
 Frankfort H. і інші, Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man:
 An Essay on Speculative Thought in The Ancient Near East. Chicago 1946.
 Gould W. D. і інші, Oriental Philosophies, 3rd ed. New York 1951.
 Hackin J. et al., Asiatic Mythology, transl. F. M. Atkinson. New York 1963.
 Kitagawa J. M., Religions of the East, enlarged ed. Philadelphia 1968.
 Koller J. M., Oriental Philosophers. New York 1970.
 Moore R. F., Readings in Oriental Philosophy. New York 1951.
 Radhakrishnan S. (editor), History of Philosophy, Eastern and Western, **2 vols.**
 London 1952 and 1953.
 Ring G., Religions of the Far East. Milwaukee 1950.
 Steadman J. M., The Myth of Asia. New York 1969.
 Tomlin E. W. F., The Oriental Philosophers. New York **1963**.
 Wu J. C. H., Beyond East and West. New York 1951.

Стародавня китайська філософія

Джерела:

- Bary W. Th. de (editor and compiler), Sources of Chinese Tradition. New York
 1960; New York and London 1965.
 Blackney R. B. (translator), The Way of Life. Tao te ching. New York 1955.
 Duyvendak J. J. L. (translator), Lao Tzu. Tao te ching. The Book of the
 Way and its Virtue. London 1954.
 Hughes E. R. (translator), Chinese Philosophy in Classical Times. London
 and New York 1942; revised ed.: New York 1954.
 Hughes E. R. (new translation), The Great Learning and the Mean-in-Action.
 New York 1943.
 Legge J. (translator), Confucius, Philosophy. Philadelphia 1953.
 Legge J. (translator), The I Ching, The Book of Changes. New York 1963.

- Mei Y. P. (translator), *The Ethical and Political Works of Motse*. London 1929.
- Porter L. C. (compiler and translator) and Fung Yu-lan (translator), *Aids to the Study of Chinese Philosophy*. Peiping 1934.
- Soothill W. E., *The Analects of Confucius*. Yokohama 1910; reprint: Oxford 1941.
- Waley A. (translator), *The Way and Its Power (Lao-tzu)*. London 1934; New York and Boston 1935.
- Waley A., *The Analects of Confucius*. London 1938.
- Ware J. R. (translator), *The Sayings of Confucius*. New York 1955.
- Wilhelm Richard (translator into German) and Baynes C. F. (translator into English), *The I Ching, or Book of Changes*. With a foreword by G. G. Jung. 2 vols. London and New York 1950, 1951.
- Wing-tsit Chan (translator and compiler), *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, paperback edition, 1969.

Литература:

- Bodde Derk, *China's First Unifier*. Leiden 1938.
- Bodde D., "Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 62 (1942), pp. 293-299; reprint in ed.: *China*. Berkeley 1946, pp. 18-28.
- Chang Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*. New Haven 1963.
- Creel H. G., *Confucius, the Man and the Myth*. New York 1949 and London 1951.
- Creel H. G., *Chinese Thought from Confucius to Ma Tsê-tung*. Chicago 1953 and 1954; New York and Toronto 1953.
- Crow H. C., *Master Kung: The Story of Confucius*. Londo 1937; New York 1938.
- Day C. B., *The Philosophers of China, Classical and Contemporary*. New York 1962.
- Fairbank J. K. (editor), *Chinese Thought and Institutions*. London and Chicago 1957, 1967.
- Forke A., *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg 1927; ... der mittelalterlichen ...: Hamburg 1934; ... der neueren ...: Hamburg 1938; zweite unveränderte Auflage: Hamburg 1964.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols. Translated by Derk Bodde. Peiping 1937 and 1953; repr.: Princeton 1952-53; 2nd print. 1959-60.
- Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*. London and New York 1950; paperback ed. 1960; New York and London 1966.
- Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, transl. E. R. Hughes. Boston 1962.
- Kao J. B., *La philosophie sociale et politique du Confucianisme*. Paris 1938.
- Lin Yutang (editor), *The Wisdom of India and China*. New York 1942.
- Lin Yutang (editor), *The Wisdom of China*. London 1954, reprint.
- Liu Wu-chi, *A Short History of Confucian Philosophy*. Harmondsworth and Baltimore 1955.
- Liu Wu-chi, *Confucius, His Life and Times*. New York 1955.
- Mei Y. P., *Mo Tse, the Neglected Rival of Confucius*. London 1934.
- Moore Ch. A., *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu 1967.
- O'Toole G. B., « Chinese Philosophers of the Eastern Chou (770-249 before Christ) » in *The New Scholasticism*, XIII (1939), 169-181, 262-273.

- Richards I. A., *Mencius on the Mind*. London 1932.
 Waley A., *Three Ways of Thought in Ancient China*. London 1939; New York 1956; Garden City, N.Y.
 Wilhelm Richard, *Chinesische Philosophie*. Breslau 1929.
 Wilhelm Richard, *Confucius and Confucianism*. Translated by G. H. and A. P. Danton. London and New York 1931.
 Wright A. F. (editor), *Studies in Chinese Thought*. New York 1953.

Індійська філософія

Джерела:

- Barret W. (editor), *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*. Garden City, N.Y., 1956.
 Bary W. Th. de (editor and compiler), *Sources of Indian Tradition*. New York 1958.
 Bary W. Th. de (compiler and editor), *Sources of Japanese Tradition*. New York 1958.
 Burt E. A. (translator), *The Teachings of the Compassionate Buddha*. New York 1955.
 Conze E. et al., *Buddhist Texts Through the Ages*. New York 1954 and 1964.
 Conze E. (selector and editor), *Buddhist Scriptures*. Harmondsworth and Baltimore 1959.
 Davids C. A. F. Rhys and Woodward F. L. (translators), *The Book of the Kindred Sayings*. 5 vols. London 1917-1930.
 Davids C. A. F. Rhys, Woodward F. L. et al. (translator), *The Minor Anthologies of the Pali Canon*. 4 vols. London 1931-1942.
 Goddard D. (editor), *A Buddhist Bible*. New York 1952.
 Jennings J. G. (translator and editor), *The Vedantic Buddhism of the Buddha. A Collection of Historical Texts*. London 1947.
 Nikhilananda Swami (translator), *Upanishads, Katha, Isa, Kena and Mundaka*. New York 1949.
 Pradhanananda Swami and Manchester F. (translators), *The Upanishads*. Boston 1950.
 Radhakrishnan S. (translator and editor), *Dhammapada*. London 1950.
 Radhakrishnan S. and Moore C. A. (compilers and editors), *A Source Book in Indian Philosophy*. Oxford 1956; Princeton 1957 and paperback ed. 1967.
 Senzaki N. and McCandless R. S. (compilers, ed. and translators), *Buddhism and Zen*. New York 1953.
 Thibaut G. (translator), *The Vedanta Sutras of Badarayana*. New York 1962.
 Thomas E. J. (translator and editor), *Early Buddhist Scriptures*. London 1935.
 Thomas E. J. (translator), *The Road to Nirvana. A Selection of the Buddhist Scriptures*. Forest Hills, N.Y., 1950.
 Woodward F. L. and Hare E. M. (translators), *The Book of the Gradual Sayings*. 5 vols. London 1932-1936.
 Woodward F. L. (translator), *Some Sayings of the Buddha*. London 1960.

Література:

- Bernard T., *Hindu Philosophy*. New York 1947.
- Chakravartty S. C., *The Philosophy of the Upanisads*. Calcutta 1935.
- Chatterjee S. C. and Datta D. M., *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta 1960 and 1968.
- Conze E., *Buddhism: Its Essence and Development*. New York 1951/1959.
- Conze E., *Buddhist Thought in India*. Paperback ed.: Ann Arbor 1967.
- Coomaraswamy A. K. and Horner I. B., *Gotama the Buddha*. London 1949.
- Dasgupta Surendranath, *A History of Indian Philosophy*. 5 vols. London and Cambridge 1922-1955.
- Dasgupta S., *Indian Idealism*. Cambridge 1933.
- Davids C. A. F. *Rhys, Sakya, or Buddhist Origins*. London 1931.
- Eliot Ch., *Hinduism and Buddhism*. 3 vols. London 1921; reprint: London 1954.
- Eliot Ch., *Japanese Buddhism*. London 1935.
- Fujisawa Chikao, *Zen and Shinto: The Story of Japanese Philosophy*. New York 1959.
- Grousset R., *Les Philosophies Indiennes*, 2 vols. Paris 1931.
- Guenon R., *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*. 1945.
- Guenon R., *Man and his Becoming according to Vedanta*. London 1945.
- Hamilton C. H., *Buddhism, a Religion of Infinite Compassion*. New York 1952.
- Hiriyanna M., *The Essentials of Indian Philosophy*. New York 1949.
- Hiriyanna M., *Outlines of Indian Philosophy*. New ed.: London 1952 and 1964.
- Hume R. E., *The Thirteen Principal Upanishads*, 2nd ed. Oxford 1931.
- Humphreys Ch., *Buddhism*. London 1958.
- Jagmanderlal Jaini, *Outlines of Jainism*. Cambridge 1940.
- Johanns P., *La pensée religieuse de l'Inde*. Paris 1952.
- Kapleau Ph., *The Three Pillars of Zen*. New York 1967.
- Lamotte É., *Samdhinirmocana Sutra*. Paris 1945.
- Lin Yutang (editor), *The Wisdom of India and China*. New York 1942.
- Lubac H. de, *Aspects of Buddhism*. New York 1954.
- Mahadevan T. M. P., *The Philosophy of Advaita*. London 1938.
- Moore Ch. A., *The Indian Mind: Essentials of Indian Philosophy and Culture*. Honolulu 1967.
- Moore Ch. A., *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Honolulu 1967.
- Murti T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madyamika System*. London 1955.
- Potter K., *Presuppositions of India's Philosophies*. Englewood 1963.
- Radhakrishnan S., *Indian Philosophy*, 2 vols. London 1962. (Перше видання: Лондон 1923-1927).
- Radhakrishnan S., *The Hindu View of Life*. London 1948; New York 1964.
- Rahula Walpola, *What the Buddha Taught*. New York 1962.
- Ramanan Venkata, *Nagar juna's Philosophy*. Rutland, Vermont, 1966.
- Renou L., *L'hindouisme*. Paris 1951.
- Renou L., *Religions of Ancient India*. London and New York 1953.

- Ross N. W. *Three Ways of Asian Wisdom: Hinduism, Buddhism, Zen ...*. New York 1966.
- Sharma C., *Indian Philosophy*. New York 1952.
- Schweitzer A., *Indian Thought and Its Development*, transl. by Mrs. C. E. B. Russel. London 1936.
- Smith F. H., *The Buddhist Way of Life. Ist Philosophy and History*. London 1951.
- Stcherbatsky F. Th., *Buddhist Logic*. New York 1962.
- Suzuki D. T., *Studies in the Lankavatara Sutra*. London 1930.
- Suzuki D. T., *Zen and Japanese Buddhism*. Tokyo 1951.
- Suzuki D. T., *Zen Buddhism*, ed. W. Barret. Garden City, N. Y., 1956.
- Suzuki D. T., *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York 1963.
- Takakusu Junjiro, *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu 1947.
- Thomas E. J., *The Life of Buddha as Legend and History*. 2nd ed. London and New York 1931.
- Thomas E. J., *The History of Buddhist Thought*. London and New York 1933; New York 1951.
- de la Vallée Poussin L., *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*. Paris 1930.
- de la Vallée Puossin L., *Buddhism*. CSR, vol. VI.
- Watts A. W., *The Way of Zen*. New York 1962.
- Zimmer H., *Philosophies of India*. London and New York 1951.

Медійсько-перська релігійна філософія

Джерела:

- Duchesne-Guillemin J., *The Hymns of Zarathustra*, transl. M. Henning. Boston 1963.
- Sacred Books of the East – Series: translations from Avesta texts in volumes IV, XXXI and XXXIII; translations from Pahlavi texts in volumes V, XXIV, XXXVII and XLVI.
- Taraporewala I. J. S., *A Few Daily Prayers from the Zarathushtrian Scriptures*. Bombay 1939. (Цей текст, що є в скрипті Гуяраті, з англ. перекл. і примітками).
- Taraporewala I. J. S., *The Gathas of Zarathushtra. Text in Roman script, with a Free English Translation*. Bombay 1947.

Література:

- Afnan R. M., *Zoroaster's Influence on Greek Thought*. New York 1965.
- Carnoy A. J., *The Religion of Ancient Persia*. SCR, vol. XI.
- Dhalla M. N., *History of Zoroastrianism*. New York 1938.
- Duchesne-Guillemin J., *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*. Paris 1953.
- Herzfeld E., *Zoroaster and His World*, 2 vols. Princeton 1947.
- Lommel H., *Die Religion Zarathushtras nach dem Avesta dargestellt*. Tübingen 1930.

Modi J. J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsis*. 2nd ed.: Bombay 1937.

Nyberg H. S., *Die Religion des alten Irans*. Leipzig 1938.

Paggiano L., *La civiltà della Persia e la riforma di Zaratustria*. Pisa 1956.

Taraporewala I. J. S., *The Religion of Zarathushtra*. Madras 1938.

Zaehner R. C., *The Teachings of the Magi*. London 1956.

Египетська релігійна філософія

Frankfort H., *Ancient Egyptian Religion: an Interpretation*. New York 1948.

Mallon A., *The Religion of Ancient Egypt*. Vol. IX of SCR.

Релігійна філософія вавилонців і асирійців

Джерела:

Mendelsohn I. (editor), *The Religions of Ancient Babylonia, Assyria, and Syria: Sumero-Akkadian Religious Text and Ugaritic Epics*. New York 1954.

Pritchard J. B. (editor), *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton 1958.

Література:

Condamin A., *The Religion of Babylonia and Assyria*. Vol. X of SCR.

van Dojk J. J. A., *La sagesse suméro-accadienne*. Leiden 1953.

Frankfort H. et al., *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in The Ancient Near East*. Chicago 1946.

Gurney O. R., *The Hittites*. Baltimore 1962.

СТАРОДАВНЯ ГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ

Загальна література

Джерела:

Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übersetzt von O. Apelt. Berlin 1955.

Diogenes Laertii Vitae Philosophorum. Rec. H. S. Long. Oxford 1964.

Smith T. V., *Philosophers Speak for Themselves*, 2 vols. (Thales to Plotinus). Chicago 1956.

De Vogel C. J., *Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations*. 3 vols, Leiden 1950-59.

Vorländer K., Philosophie des Altertums – mit Quellentexten. Rowohlt Deutsche Enzyklopädie. München 1963.
Див. ще нижче в наступних розділах.

Література:

- Afnan R. M., Zoroaster's Influence on Greek Thought. New York 1965.
Armstrong A. H., An Introduction to Ancient Philosophy, 3 ed., London 1957.
Bréhier E., Études de philosophie antique. Paris 1955.
Brentano F., Geschichte der griechischen Philosophie. Bern und München 1963.
Burnet J., Greek Philosophy. Part I. Thales to Plato. London 1924.
Clagett M., Greek Science in Antiquity. New York 1956.
Copleston F., S.J., A History of Philosophy, vol. I: Greece and Rome. Revised ed. Westminster, Md. 1963.
Cornford F. M., From Religion to Philosophy. A Study of the Origins Western Speculation. New York 1957.
Cornford F. M., Before and after Socrates. Cambridge 1932 and 1960.
Dreyer O., Untersuchungen zum Begriff des Gotgeziemenden. New York 1970.
Eckstein F., Abriss der griechischen Philosophie. Frankfurt 1955.
Edelstein L., The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore 1967.
Farrington B., Greek Science. Harmondsworth 1949.
Festugière A. J., Personal Religion Among the Greeks. Berkeley 1954.
Foster M. B., Masters of Political Thought I (Plato to Machiavelli). London 1942.
Gigon O., Grundprobleme der antiken Philosophie. Bern 1959.
Gomperz Th., Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy, 4 vols. (Vol. I transl. by L. Magnus, vols II-IV by C. G. Berry). First ed. London 1901-12; reprint New York 1953; re-issued in paperback London 1964.
Guthrie W. K. C., A History of Greek Philosophy, vols. I, II, III, London 1962, 1965, 1969.
Guthrie W. K. C., Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles. Übersetzt v. G. Raabe. Göttingen 1960.
Guthrie W. K. C., The Greeks and their Gods. London 1950 and 1954.
Hack R. K., God in Greek Philosophy. Princeton 1931.
Harris E. E., Fundamentals of Philosophy. New York 1969.
Jaeger W., Paideia: the Ideals of Greek Culture. Transl. by G. Highet, 3 vols. New York 1943-1945.
Kranz W., Die griechische Philosophie. Sammlung Dieterich, 1941.
Kern O., Die Religion der Griechen. Berlin, I. Band 1926, II. Band 1935.
Mayer F., A History of Ancient and Medieval Philosophy. New York 1950.
Mondolfo R., Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana. 2. ed. Murray G., Five Stages of Greek Religion. Garden City 1955.
Nilson M., Geschichte der griechischen Religion, vol. I. Munich, 2nd ed. 1955.
Padovani U. A., Storia della filosofia. Milano 1950.
Parker G. F., A Short Account of Greek Philosophy from Thales to Epicurus. London 1967.

- Robin L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. 1. ed. Paris 1923, 3. ed. 1963. З франц. мови переклав на англ. M. R. Dodie, під заг. *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*. London 1928.
- Robin L., *La pensée hellénique des origines à Epicure*. 1942.
- Rodier G., *Études de philosophie grecque*, 2. ed. Paris 1957.
- Ruggiero G. de, *La filosofia greca*, 2 т. і. вид.: Баї 1917; ін вид. 1934.
- Sambursky S., *The Physical World of the Greeks*. London 1956.
- Schwarz G. Th., *Philosophisches Lexikon zur griechischen Literatur*. Sammlung Dalp, Bern 1956.
- Sinclair A. T., *A History of Greek Political Thought*. London 1951.
- Werner Ch., *La philosophie grecque*. Paris 1938.
- Wilamowitz U. von, *Der Glaube der Hellenen*. 2 Bande, Berlin 1931-32.
- Windelband W., *History of Ancient Philosophy*. З німецької мови переклав Н. E. Cushman. Reprint New York 1957.
- Zeller Ed. - Mondolfo R., *La filosofia dei Greci*. З німецької мови переклав і розширив Р. Мондольфо. Частина I, т. I, Фльоренція, 3-тє видання 1951; т. II, 2-ге вид. 1950; т. IV 1961.
- Zeller Ed., *Outlines of the History of Greek Philosophy*. З німецького видання, яке перевірів W. Nestle, переклав L. R. Palmer. Перше видання: Kegan Paul 1931; інші видання: New York 1955 і 1963.

ПРЕДСОКРАТИВСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Загальна література

Джерела:

- Diels H. und Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Грецькі тексти і їх переклад німецькою мовою). 3 томи, 10. вид., Берлін 1960-1.
- Freeman K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Oxford 1948. Переклад усіх текстів з вид. Дільса-Кранца англ. мовою.
- Kirk G. S. and Raven J. E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge 1957 and 1962. New York 1957.
- Nahm M. C., *Selections from Early Greek Philosophy*. 3 ed. New York 1947. Див. ще: відносні томи вид. текстів в попередн. розділі.

Література:

- Baccou R., *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*. Paris 1951.
- Bröcker W., *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt am Main 1965.
- Burnet J., *Early Greek Philosophy*. Reprint New York 1957.
- Cleve F. M., *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*. The Hague 1965.

- Cornford F. M., *Principium Sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. Cambridge 1952.
- Frankel H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. 2. Auflage, München 1960.
- Gigon O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*. Basel 1945.
- Jaeger W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford 1947.
- Hildebrandt K., *Frühe griechische Denker – Eine Einführung in die Vorsokratische Philosophie*. Bonn 1968.
- Kerschenssteiner J., *Kosmos: quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. München 1962.
- McClure M. T., *The Early Philosophers of Greece*. New York 1935.
- Onians R. B., *Origins of European Thought*. Cambridge 1951.
- Robinson J. M., *An Introduction to Early Greek Philosophy*. Boston 1968.
- Snell B., *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*. Oxford 1953. (Третє видання німецькою мовою, видруковане 1955 року, має кілька додаткових розділів).
- Thomson G., *Studies in Ancient Greek Society*. Vol. 2: *The First Philosophers*. London and New York 1955.

Передвісники філософії: поети і орфіки

- Kern O. (ed.), *Orficorum fragmenta*. Berlin 1922.
- Fränkel H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. (American Philol. Society), New York 1951.
- Guthrie W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*. Corrected ed., London 1952.
- Guthrie W. K. C., *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*. London 1957.

Йонські (старші) філософи природи

- Kahn C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*. New York 1960.
- Luria S., *Anfänge griechischen Denkens*. Berlin 1963.

Пітагорейці

- Burkert W., *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg 1962.
- Cameron A., *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*. Menasha (Wisconsin) 1938.
- Capparelli V., *La sapienza di Pitagora, I-II*. Padua 1941, 1945.
- Capparelli V., *Il contributo pitagorico alla scienza*. Padua 1955.

- Fritz K. von, *Pythagorean Politics in South Italy: an analysis of the sources*. New York 1940.
- Fritz K. von, «Pythagoras», *RE* XXIV (1963), 171-209.
- Kucharski P., «Les principes des pythagoriciens et la dyade de Platon», *Archives de Philosophie*, 1959, 175-191; 385-431.
- Minar E. L., *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore 1942.
- Raven J. E., *Pythagoreans and Eleatics*. Cambridge 1948.
- Thesleff H., *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Abo 1961.

Геракліт

Джерела:

- Diels H., *Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch*, 2. Aufl. Berlin 1909.
- Kirk G. S., *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge and New York 1954.

Література:

- Allan D. J., «The Problem of Cratylus», *AJP*, 1952, 271-287.
- Burckhardt G., *Heraklit*. Zürich.
- Chroust A. H., «A Prolegomena to the Study of Heraclitus of Ephesus», *The Thomist* XX (1957), pp. 470-487.
- Gigon O., *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig 1935.
- Gomperz H., «Heraclitus of Ephesus», *Philosophical Studies*, Boston 1953.

Елеати

Джерела:

- Albertelli P., *Gli Eleati: testimonianze e frammenti*. Bari 1939.
- Sprague R. K., «Parmenides: a suggested rearrangement of fragments in the 'Way of Truth'», *CP*, 1955, 124-126.
- Untersteiner M., *Parmenide: testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*. Florence 1958.
- Untersteiner M., *Zenone: testimonianze e frammenti*. Florence 1963.

Література:

- Bloch K., «Über die Ontologie des Parmenides», *Classica et Medievalia*, 1953.
- Booth N. B., «Zeno's Paradoxes», *JHS*, 1957, II, 187-201.
- Bowra C. M., «Xenophanes, fr. 3'», *CQ* 1941, 119-126.
- Calogero G., *Studi sull'Eleatismo*. Rome 1932.

- Coxon A. H., 'The Philosophy of Parmenides' CQ, 1934, 134-144.
- Lee H. D. P., Zeno of Elea. Cambridge 1936.
- Loenen J. H. M. M., Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy. Assen 1959.
- Lumpe A., Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon, diss. München 1952.
- Mansfeld J., Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt. Assen 1964.
- Reinhardt K., Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 1. Auflage: Bonn 1916; 2. Auflage: Frankfurt a. M. 1959.
- Riezler K., Parmenides. Frankfurt 1934.
- Santillana G. de, 'Prologue to Parmenides', University of Cincinnati 1964.
- Zafiropoulo J., L'École Éléate: Parménide - Zénon - Méliossos. Paris 1950.
(Див. також: оцінки цієї праці – Властоса в Gnomon, 1953, стор. 166, і Верденіюса в Mnemosyne, 1952, стор. 157).

Молодші філософи природи, враз із атомістами

Джерела:

- Alfieri V. E., Gli Atomisti: frammenti e testimonianze. Bari 1936.
- Zafiropoulo J., Anaxagore de Clazomène. I. Le mythe grec traditionnel de Thalès à Platon. II. Théorie et fragments. Paris 1948.

Література:

- Alfieri V. E., Atomos idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco. Florence 1953.
- Cleve F. M., The Philosophy of Anaxagoras. New York 1949.
- Kranz W., Empedokles: antike Gestalt und romantische Neuschöpfung. Zürich 1949.
- Zafiropoulo J., Empédocle d'Agrigente. Paris 1953.

Софісти

Джерела:

- Capizzi A., Protagora: le testimonianze e frammenti, edizione riveduta e ampl. con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna. Florence 1955.
- Untersteiner M., I Sofisti, testimonianze e frammenti. Florence. Fasc. I, 2. ed., 1961; Fasc. II, 2. ed., 1961; Fasc. III, 1954; Fasc. IV, 1962.

Література:

- Dupréel E., Les Sophistes. Neuchâtel 1948.
- Loenen D., Protagoras and the Greek Community. Amsterdam 1940.

- Untersteiner M., *The Sophists*, transl. from Ital. by K. Freeman. **New York 1953;**
Oxford 1954; London 1957.
- Zeppi S., *Protagora e la filosofia del suo tempo*. Florence 1961.

СОКРАТИВСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Сократ

Література:

- Chroust A. H., *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*. London 1957.
- Gresson A., *Socrate, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 2 ed. Paris 1956.
- Demant T., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris 1942.
- Edelstein E., *Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates*. Berlin 1935.
- Gigon O., *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Berne 1947.
- Gigon O., *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953; zum zweiten Buch – 1956.
- Guardini R., *The Death of Socrates, an Interpretation of the Platonic Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, and Phaedo*. Translated by Basil Wrighton. London 1948.
- Magalhães-Vilhena V. de, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon. Socrate et la légende platonicienne*. Paris 1952.
- Marchant E. C., *Xenophon, Memorabilia and Oeconomicus, with an English translation*. London and Cambridge, Mass., U.S.A. (Loeb ed.) 1959.
- Mason C. C., *Socrates. The Man Who Dared to Ask*. Boston 1953.
- O'Brien M. J., *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill (University of N. Carolina Press) 1967.
- Ritter C., *Sokrates*. Tübingen 1931.
- Taylor A. E., *Socrates*. London 1932 and New York 1953.
- Tovar A., *Socrate, sa vie et son temps*. Paris 1954.
- Versényi L., *Socratic Humanism*. New Haven, Conn., and London (Yale University Press) 1963.
- Winspear A. D. and Silverberg T., *Who was Socrates?* New York 1939.
- Zubiri X., «Socrates and Greek Wisdom», *The Thomist*, VII (1944), pp. 1-64.

МЕНШІ СОКРАТИВСЬКІ ШКОЛИ – ПІВСОКРАТИКИ

Циніки і Кіренаїки

Джерела:

- Giannantoni G., *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche. Traduzione e studio introduttivo*. Florence 1958.

Mannebach E. (ed.), *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden 1961.
Dudley D. R., *A History of Cynicism*. London 1938.
Stenzel J., 'Kyrenaiker', *RE*, XXIII. Halbb. (1924), 137-150.

БІЛЬШІ СОКРАТИВСЬКІ ШКОЛИ

Платон і його Академія

Джерела:

- Bluck R. S., *Plato's Meno*, ed. with Introduction and Commentary. Cambridge 1961.
Cooper L., *Plato on the Trial and Death of Socrates: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*. Ithaca 1941.
Cornford F. M., *Plato's Theory of Knowledge: Theaetetus and Sophist*. London 1935, reprint 1949 and 1951; New York 1957.
Cornford F. M., *Plato's Cosmology: Timaeus*. London 1937, repr. 1948 and New York 1957.
Cornford F. M., *Plato and Parmenides*. London 1939, repr. 1950 and 1957.
Cornford F. M., *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes. New York, Oxford University Press 1941 and 1956.
Demos R., *Plato: Selections*. New York 1957.
Dodds E. R., *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford 1959.
Guthrie W. K. C. (translator), *Protagoras and Meno*. Harmondsworth 1956.
Hackforth R., *Plato's Phaedrus*, translated with introduction and commentary. Cambridge 1952; *Phaedo* – Cambridge 1955.
Hamilton E. and Cairns H. (ed.), *The Collected Dialogues of Plato including the Lettres*. New York 1961.
Hamilton W., *The Symposium by Plato, a new translation*. Harmondsworth (Penguin Books) 1951 і пізніші передруки.
Jowett B., *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions*. 4-th ed., revised, 4 vols. Oxford 1953. Див. ще під: Vlastos G.
Lee H. D. P., *Plato, the Republic: a new translation*. Harmondsworth (Penguin Classics) 1955.
Meyer T., *Platons Apologie*. Stuttgart 1962.
Nestle W., *Platon: Protagoras*. 7. Auflage, Leipzig und Berlin 1931.
The Portable Plato. New York 1955.
Rouse W. H. D., *Great Dialogues of Plato*, ed. by E. H. Warmington and P. G. Rouse. New York 1956.
Skemp J. B., *Plato's Statesman: a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes*. London and New Haven 1952.
Tarrant D., *The Hippias Major Attributed to Plato, with introductory essay and commentary*. Cambridge 1928.

- Taylor A. E., *The Parmenides of Plato translated into English*. Oxford 1934.
 (Appendix A: 'On the Work of Zeno').
- Taylor A. E. (translator), *The Laws*. London 1934.
- Taylor A. E. (translator), *Philebus and Epinomis*. New York 1956.
- Thompson A. E., *The Meno of Plato*, ed. with introduction, notes and excursuses.
 London 1901, reprinted 1937.
- Tredennick H., *Translations of Plato's Apology, Crito and Phaedo*. Harmondsworth
 (Penguin Books) 1954.
- Vlastos G. (editor), *Plato's Protagoras*: B. Jowett's translation extensively revised
 by Martin Ostwald, ed. with an introduction by Gregory Vlastos.
 New York 1956.
- Woodhead W. D., *Plato: Socratic Dialogues*. Edinburgh 1953.

Л і т е р а т у р а :

- Bambrough J. R. (ed.), *Plato, Popper and Politics*. Cambridge 1967.
- Barker E., *Political Thought of Plato and Aristotle*. New York and London 1959.
- Cherniss H., *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley 1945.
- Cross R. C. and Woosley A. D., *Plato's Republic, a Philosophical Commentary*.
 London 1964.
- Crossman R. H. S., *Plato Today*, 2-nd ed. London 1959.
- Demos R., *The Philosophy of Plato*. Scribners 1939.
- Diès Aug., *Platon*. Flammarion 1930.
- Field G. C., *Plato and his Contemporaries*. Methuen 1930.
- Freeman E. and Appel D., *The Wisdom and Ideas of Plato*. Greenwich, Conn., 1956.
- Friedländer P., *Plato*, transl. H. Meyerhoff, vol. I: *An Introduction*, London 1958;
 vol. II: *The Dialogues, First Period*, 1964 (в дійсності 1965).
- Gouldner A. W., *Enter Plato*. London 1967.
- Grube G. M. A. *Plato's Thought*. London 1935, repr. 1958.
- Hardie W. F. R., *A Study in Plato*. Oxford 1936.
- Havelock E. A., *Preface to Plato*. Oxford 1963.
- Koyré A., *Discovering Plato*. New York 1945.
- Levinson R. B., *In Defense of Plato*. Cambridge, Mass. 1953.
- Lodge R. C., *The Philosophy of Plato*. New York 1956.
- Milhaud G., *Les philosophes-géomètres de la Grèce*. 2 ed. Paris 1934.
- Ritter C., *The Essence of Plato's Philosophy*. Transl. from German by A. Alles.
 George Allen and Unwin, 1933.
- Robin L., *La théorie Platonicienne des idées et des nombres*. Paris 1933.
- Robin L., *Platon*. Paris 1936.
- Robinson R., *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd ed., Oxford 1953.
- Shorey P., *What Plato Said*. Chicago 1933.
- Shorey P., *Platonism Ancient and Modern*. Berkeley 1938.
- Skemp J. B., *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge 1942.
- Stenzel J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. 2. Auflage. Leipzig 1933.
- Stenzel J., *Plato's Method of Dialectic*. Translated by D. G. Allan. Oxford 1940.

Taylor A. E., *Plato, the Man and his Work*. London 1926; paperback reprint 1960.
Thorson T. L. (ed.), *Plato, Totalitarian or Democrat?* Englewood Cliffs, N. J., 1963.
Vanhoutte M., *La méthode ontologique de Platon*. Louvain 1956.
Winspear A. D., *The Genesis of Plato's Thought*, 2 ed. New York 1956.
Zürcher J., *Das Corpus Academicum*. Paderborn 1954.

Арістотель і його школа

Джерела:

McKeon R., *The Basic Works of Aristotle*. New York 1941.
McKeon R., *Introduction to Aristotle (selections)*. New York 1947.
Ross W. D. (ed.), *The Works of Aristotle 12 vols.* Oxford 1908-1952. Це тільки англійські переклади.
Ross W. D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford 1949.
Ross W. D., *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford 1955.
Vogel C. J. de, *Greek Philosophy. A Collection of Texts. Vol. II: Aristotle, the Early Peripatetic School and the Early Academy*. Leiden 1953.
Walzer R., *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Florence 1934.
Wehrli F., *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar. Basel – Heft I: Dikaiarchos, 1944; Heft II: Aristoxenos, 1945; Heft V: Straton von Lampsakos, 1950; Heft VII: Herakleides Pontikos, 1953; Heft VIII: Eudemos von Rhodos, 1955; Heft X: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos; Rückblick, Register, addenda, 1959.*
Wheelwright P., *Aristotle (selections)*. New York 1951.

Література:

Allan D. J., *The Philosophy of Aristotle*. Oxford 1952.
Aristotele nella critica e negli studi contemporanei. Milano 1956. Це спеціальний додаток до праці: *Rivista di filosofia neoscolastica*.
Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale. Louvain 1955.
Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore 1935, reprinted: New York 1964.
Grene M., *A Portrait of Aristotle*. London 1963.
Jaeger W., *Aristotle. Dunderamentals of the History of his Development*. Transl. by R. Robinson. Oxford 1934 and 1948 і пізніші передруки. (Це переклад з нім. мови).
Le Blond J. M., *Logique et Méthode chez Aristote*. Paris 1939.
Maier H., *Die Syllogistik des Aristoteles*. Tübingen 1896. Neue Auflage 1936.
Mure G. R. G., *Aristotle*. London 1932.
Owens J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto 1951.
Трохи (малоццо) розширене видання видруковано 1957 року.
Philippe M. D., *Initiation à la philosophie d'Aristote*. Paris 1956.

- Randall J. H., Jr., Aristotle. New York 1960.
 Robin L., Aristote. Paris 1944.
 Ross W. D., Aristotle. 5 ed. New York 1953.
 Ross W. D., Aristotle's Physics. Oxford 1936. (Працю цього самого автора про Аристотелеву метафізику, 2 томи, видано в Оксфорді 1924 року).
 Schramm M., Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie. Frankfurt a. M. 1962.
 Solmsen F., Aristotle's System of the Physical World. Cornell University Press 1960.
 Taylor A. E., Aristotle. 1943 and revised ed. New York 1956.
 Zürcher J., Aristoteles' Werk und Geist. Paderborn 1952.

ПІСЛЯАРИСТОТЕЛІВСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Стоїцизм

- Brun J., Le stoïcisme. Paris 1958.
 Mates B., Stoic Logic. Berkeley 1953.
 Oates W. J., The Stoic and Epicurean Philosophers. New York 1940; new edition 1957.
 Pohlenz M., Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2 Bände, Göttingen, 3. Auflage 1964.
 Reinhardt K., Poseidonios. München 1921.
 Sambursky S., Physics of the Stoics. London 1959.
 Див. ще далі про римський стоїцизм.

Епікуреїзм

- Bailey C., Epicurus: The Extant Remains. Oxford 1926.
 Bevan E., Later Greek Religion. London 1950.
 Bignone E., L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro. 2 vol., Firenze 1936.
 Diogenes Laertius, Lives, X (LCL, II, pp. 528-677).
 Farrington B., The Faith of Epicurus. London 1967.
 Festugière A. J., Epicurus and his Gods, transl. by C. W. Chilton. Oxford 1955.
 Lathan R. E. (translator), The Nature of the Universe (of Lucretius). New York 1951.
 Oates W. J., The Stoic and Epicurean Philosophers. New York 1940; new edition 1957.
 Winspear A. D. de (translator), Lucretius, the Roman Poet of Science, set in English verse by A. D. Winspear. New York 1956.
 Witt N. W. de, Epicurus and his Philosophy. Minneapolis 1954.

Скептицизм

- Bury R. G., Sextus Empiricus, with an English translation. 3 vols. London, Cambridge, Mass., and New York (Loeb ed.) 1933-1936.
Robin L., Pyrrhon et le Scepticisme Grec. Paris 1944.
Weier W., Dr., Un. Doz., Die Ansätze 7 transzendentalphilosophischen Denkens in der antiken griechischen Skepsis. **Salzburger Jahrbuch für Philosophie**, X/XI, 1966/67.

ГЕЛЛЕНІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Загальна література

- Barker E., From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas 336 before Christ – 337 A. D. New York 1956.
Clark G. H., Selections from Hellenistic Philosophy. New York 1940.
Grant F. C., Hellenistic Religions: The Age of Syncretism. New York 1953.
Tarn W. W., Hellenistic Civilisation. 3rd ed., revised. Cleveland and New York 1966.

Римська філософія

- Clarke M. L., The Roman Mind. Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius. Cambridge, Mass., 1956.
Hadas M., A History of Latin Literature: the philosophical doctrines of Latin classical writers from Lucretius to Augustine. New York 1952.
Hunt H. A. K., The Humanism of Cicero. Melbourne 1954.
Van Straaten M., Panaetii Rhodii Fragmenta – collegit iterumque editit. Leiden 1951.

Римський стоїцизм

- Bonforte J., The Philosophy of Epictetus. New York 1955.
Epictetus, Discourses and Golden Sayings. Transl. T. W. Rolleston. Mt. Vernon, N. Y. 1956.
Farquharson A. S. L., Marcus Aurelius, his Life and his World. New York 1951.
Marcus Aurelius, The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius. Edited with Translation and Commentary by A. S. L. Farquharson, 2 vols., Oxford 1944.

Meditations (of) Marcus Aurelius and Enchiridion (of) Epictetus. Translated by G. Long. 2 vols. in one. Chicago 1956.
Williamson G., The Senecan Amble. Chicago 1951.

ГРЕЦЬКО-ОРІЄНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОЇ ДОБИ

Грецько-жидівська релігійна філософія

Colson F. H., and Whitaker G. H., Philo - Greek - English - in Loeb Classical Library (12 vols.), New York 1929-1953.
Daniélou J., Philon d'Alexandrie. Paris 1958.
Goodenough E. R., The Politics of Philo Judaeus. New Haven 1938.
Leisegang H., «Philo» in Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie, XX-1, cols. 1-50. Stuttgart 1929.
Lewy H., Philo: Selections. Oxford 1946.
Wolfson H. A., Philo, 2 vols., 2nd ed., Cambridge, Mass., 1948.

Грецько-орієнтальні течії в культурі

Cumont F., Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1929.
Lewy H., Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Paris 1956.

Неоплатонізм і його школи

Джерела:

Armstrong A. H., Plotinus. A Volume of Selections in a New English Translation. London 1953.
Dodds E. R., Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford 1933.
Henry P. and Schwyzer H. R., Plotini Opera, tom. I: Enneads I-III. Paris 1951.
Katz J. (translator), The Philosophy of Plotinus: Representative Books. New York 1950.
Plotinus, The Enneads. Translated into English, in 5 vols. by S. MacKenna and B. S. Page. 1917-1930; 2nd ed. revised by B. S. Page: London 1957.
Taylor T. (translator) and Mead G. R. S. (editor), Select Works of Plotinus. London 1929.
Turnbull G. H., The Essence of Plotinus. Oxford 1949.

Література:

- Armstrong A. P., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge 1940.
- Bömer F., *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus*. Leipzig 1936.
- Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*. Chicago 1951.
- Gondillac M. de, *La sagesse de Plotin*. Paris 1952.
- Henry P., S. J., *Plotin et l'Occident*. Louvain 1934.
- Krakowski E., *Plotin et le Paganisme Religieux*. Paris 1933.
- Merlan P., *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague 1953.
- Pistorius P. V., *Plotinus and Neo-platonism. An Introductory Study*. New York 1955.
- Rosán L. J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*. New York 1949.

CONTENTS

Preface	Page 5
-------------------	-----------

INTRODUCTION

1. The Concept of Philosophy	7
2. The Meaning of the Name "Philosophy"	7
3. The Scope of Philosophy	8
4. The History of Philosophy	9
5. Aim and Usefulness of History of Philosophy	11
6. Divisions of History of Philosophy	12
7. Sources	12

PART I

Far Eastern and Middle Eastern Philosophy

I. Chinese Philosophy	18
1. Ancient Chinese Religion	18
2. Lao-tzu	19
3. Confucius	21
4. Successive Development of the Two Systems	23
II. Indian Philosophy	24
1. The Vedanta	26
2. Sankhya and Related Systems	29
3. The Vaisheshika System	30
4. Buddhism	31
5. Materialistic Systems	36

	<i>Page</i>
III. Median – Persian Religious Philosophy	37
The Teachings of Avesta	38
IV. Egyptian Philosophy	42
Main Ideas of Egyptian Religious Philosophy	42
V. West-Asian Religious Philosophy	45
1. Babylonians and Assyrians	46
2. Phoenicians	50
 Introduction To Specialized Studies of Problems in History of Philosophy	
I. Additions to Bibliography	51
II. Bibliography of Bibliographies of Philosophy	63

PART II

The First Period of Ancient Greek Philosophy – Pre-Socratic Philosophy (Sixth to Fifth Century B. C.) – From Thales to the Sophists

1. Conditions of the Rise and Development of Greek and Roman Philosophy	69
2. Forerunners of Greek Philosophers	72
3. Sources of Greek Philosophy	80
4. Division of the History of Ancient Greek Philosophy	83
5. Bibliography	84
Introductory Remarks	86
1. The Subject Matter of Greek Philosophy	86
2. Centers of Philosophy	87
3. Philosophical Schools	88
4. Division	90
5. Bibliography	90
I. Earlier Ionian School	90
1. Thales	90
2. Anaximander	93
3. Anaximenes	96
4. Influence of the Ionian School	98
II. The Pythagorean School	99
Pythagoras	100
III. Heraclitus	112

	<i>Page</i>
IV. The Eleatic School	118
1. Xenophanes	119
2. Parmenides	121
3. Zeno of Elea	124
4. Melissus	126
5. Followers of Eleaticism	127
V. Later Philosophers of Nature	128
1. Empedocles	128
2. Anaxagoras	133
3. The Atomists	139
Democritus	139
VI. The Sophists	147
1. Protagoras	151
2. Gorgias	154
3. Later Sophists	156
4. The Meaning and Consequences of Sophist Philosophy	157

PART III

The Second Period of Ancient Greek Philosophy – Socratic-Atticist Philosophy – End of the Fifth and Fourth Century B. C.

Introductory Remarks	161
1. Characteristics of the Second Period	161
2. Philosophers and Their Schools	162
3. Bibliography for the Second Period	162
I. Socrates	164
a) The Personality of Socrates	164
b) Socrates' Philosophical Activity	167
c) Socrates' Teachings	170
d) Note	175
II. Minor Socratic Schools	176
1. Cynics	176
2. Cyrenaics (Hedonists)	179
3. Megarians and Eleatics	182

	<i>Page</i>
III. Major Socratic Schools	183
1. Plato	184
a. The Person	184
b. Works	185
c. Teachings	188
A. Dialectic	188
B. Physics	197
C. Ethics	205
D. Evaluation of Platonism	216
1. Influences on Platonism	216
2. The Essence of Platonism	216
3. The Meaning of Platonism	217
4. Errors of Platonism	218
5. Plato's School	219
2. Aristotle	220
a. The Person	220
b. Scientific Orientation	221
c. The Method	222
d. Works	223
e. Translations of Works	226
f. Division of Philosophy	226
A. Logic	227
B. Theoretical Philosophy	235
1. Metaphysics	236
2. Cosmology	242
3. Psychology	246
4. Theology	248
C. Practical Philosophy	252
1. Ethics	253
2. Social and Political Doctrines	258
3. Aesthetical Doctrines	264
D. Evaluation of Aristotelianism	265
1. Parallels Between Plato and Aristotle	265
2. The Essence of Aristotelianism	266
3. The Meaning of Aristotelianism	267
4. Errors of Aristotelianism	267
5. The Peripatetic School	267

PART IV

Third and Fourth Period of Ancient Greek Philosophy – Greco-Roman and Greco-Oriental Philosophy – Third Century B. C. to Sixth Century A. D.

	<i>Page</i>
Third Period	
Post-Aristotelian Hellenic Philosophy	273
Introductory Remarks	273
1. Characteristics of the Third Period	273
2. Division of Philosophy.	274
3. Bibliography for the Third Period	274
I. Stoicism	276
A. Stoic Writers and Their Doctrines	276
B. Logic	278
C. Physics	282
D. Ethics	286
E. The Essence of Stoicism	292
F. The Stoic School	292
G. Evaluation of Stoicism	296
II. Epicureanism	297
A. Epicurus and His Doctrines	297
B. Canonic	299
C. Physics	300
D. Ethics	303
E. Evaluation of Epicureanism	307
F. The Epicurean School	308
III. Scepticism	309
A. Genesis of Stoicism	309
B. Pyrrho	310
C. The Middle Academy	314
D. The Later Sceptics – Neopyrrhonists	317
E. Evaluation of Scepticism	320
IV. Eclecticism	321
V. Philosophy in Rome	323

Fourth Period

	<i>Page</i>
Alexandrian Philosophy	329
Introductory Remarks	329
1. Alexandria	329
2. The Religious Problem	332
3. Theosophy	332
4. Subject Matter of Philosophy	333
5. Division of Philosophy	333
6. Bibliography for the Fourth Period	333
I. Greco-Jewish Philosophy	335
A. Philo and the Beginnings of Greco-Jewish Philosophy	335
B. Philo's Doctrines	337
C. The Essence and Evaluation of Philo's Philosophy	341
D. Philo's Influence	342
II. Neo-Pythagoreanism	343
A. Genesis of Neo-Pythagoreanism	343
B. Neo-Pythagorean Writers	344
C. Epigones of Neo-Pythagoreanism	347
III. Neo-Platonism	348
A. Genesis of Neo-Platonism	348
B. Neo-Platonic Writers	349
C. Philosophy of Plotinus	350
D. Evaluation of Neo-Platonism	357
E. Neo-Platonic Schools	357
F. Influence of Neo-Platonism	362
G. Neo-Platonism and Christianity	363
Conclusion	364
Supplement on Bibliography after 1930	365

ЗМІСТ

Введення	Стор.: 5
---------------------------	--------------------

ВСТУП

1. Поняття філософії	7
2. Значення назви філософії	7
3. Обсяг філософії	8
4. Історія філософії	9
5. Мета історії філософії та користь із неї	11
6. Поділ історії філософії	12
7. Література	12

ПЕРША ЧАСТИНА

Філософія Далекого і Близького Сходу

I. Китайська (хінська) філософія	18
1. Старокитайська релігія	18
2. Лао-тсе	19
3. Конфуцій	21
4. Дальший розвиток обох систем	23
II. Індійська філософія	24
1. Веданта	26
2. Санкія (Sankhya) і споріднені системи	29
3. Система «Вайсешіка»	30
4. Буддизм	31
5. Матеріалістичні системи	36
III. Медійсько-перська релігійна філософія	37
Навчання Авести	38
IV. Єгипетська філософія	42
Головні думки релігійної єгипетської філософії	42

V. Західньс	Стор.: 45
1. Вавилонці	46
2. Фінікійці	
Введення в докладніші студії	
а) Бібліографічні доповнення	
б) Бібліографія бібліографій філософії	

ДРУГА ЧАСТИНА

Перша доба старинної грецької філософії – Предсократівська грецька філософія (VII-V ст. до Христа) – Від Талеса до софістів (включно)		67
1. Умовини постання і розвитку філософії греків та римлян		69
2. Предтечі грецьких філософів		72
3. Джерела грецької філософії		80
4. Поділ історії стародавньої грецької філософії		83
5. Література		84
Вступні завваги		86
1. Предмет філософії		86
2. Осередки філософії		87
3. Філософічні групи		88
4. Поділ		90
5. Література		90
I. Йонські (старші) філософи природи		90
1. Талес		90
2. Анаксимандер		93
3. Анаксімен		96
4. Вплив йонських філософів		98
II. Пітагорейці		99
Пітагор		100
III. Геракліт		112
IV. Елеати		118
1. Ксенофан		119
2. Парменід		121
3. Зенон з Елеї		124
4. Меліссос		126
5. Наслідники елеатів		127

	<i>Стор.:</i>
V. Молодші філософи природи	128
1. Емпедокл	128
2. Анаксагор	133
3. Атомісти	139
4. Демокріт	139
VI. Софісти	147
1. Протагор	151
2. Горгій	154
3. Пізніші софісти	156
4. Значення і наслідки софістичної філософії	157

ТРЕТЯ ЧАСТИНА

Друга доба старинної грецької філософії — Сократівсько аттицька філософія — Кінець V-го і IV-те ст. до Христа	159
Вступні завваги	161
1. Характеристика філософії II-гої доби	161
2. Філософи та їх школи	162
3. Література до II-гої доби	162
I. Сократ	164
а) Особа Сократа	164
б) Філософічна діяльність Сократа	167
в) Наука Сократа	170
г) Заввага	175
II. Менші сократівські школи	176
Півсократики	176
1. Циніки	176
2. Кіренаїки (гедоністи)	179
3. Мегарійці і елідійці	182
III. Більші сократівські школи	183
1. Платон	184
а) Особа	184
б) Твори	185
в) Навчання	188
А. Діалектика	188
Б. Фізика	197
В. Етика	205

Г. Оцінка платонізму	216
1. Впливи на платонізм	216
2. Суть платонізму	216
3. Значення платонізму	217
4. Помилки платонізму	218
5. Школа Платона	219
2. Арістотель	220
а) Особа	220
б) Наукова орієнтація	221
в) Метода	222
г) Писання	223
г) Переклади творів	226
д) Поділ філософії	226
А. Логіка	227
Б. Теоретична філософія	235
1. Метафізичні погляди	236
2. Космологічні погляди	242
3. Психологічні погляди	246
4. Теологічні погляди	248
В. Практична філософія	252
1. Етичні погляди	253
2. Суспільні і політичні погляди	258
3. Естетичні погляди	264
Г. Оцінка арістотелізму	265
1. Паралеля між Платоном і Арістотелем	265
2. Суть арістотелізму	266
3. Значення арістотелізму	266
4. Помилки арістотелізму	267
5. Перипатетівська школа	267

ЧЕТВЕРТА ЧАСТИНА

Третя і четверта доби стародавньої грецької філософії – Грецько римська і грецько-східня (синкретична) філософія – III-те ст. до Христа – VI ст. після Христа	271
Третя доба	271
Післяарістотелівська гелленістична філософія	273

Вступні завваги	273
1. Характеристика III-тньої доби	273
2. Поділ філософії	274
3. Література для III-тньої доби	274
I. Стоїцизм	276
А. Творці і погляди стоїцизму	276
Б. Логіка	278
В. Фізика	282
Г. Етика	286
Г. Суть стоїцизму	292
Д. Стоїцька школа	292
Е. Оцінка стоїцизму	296
II. Епікуреїзм	297
А. Творець і погляди епікуреїзму	297
Б. Каноніка	299
В. Фізика	300
Г. Етика	303
Г. Оцінка епікуреїзму	307
Д. Епікурейська школа	308
III. Скептицизм	309
А. Генеза скептицизму	309
Б. Пірронізм	310
В. Середня Академія	314
Г. Пізніші або новіші скептики — неопірроністи	317
Г. Оцінка скептицизму	320
IV. Еклектизм	321
V. Філософія в Римі	323
Четверта доба	329
Олександрійська філософія	331
Вступні завваги	331
1. Олександрія	331
2. Релігійна проблема	332
3. Теософія	332
4. Предмет	333
5. Поділ	333
6. Література для IV доби	333
I. Грецько-жидівська релігійна філософія	335
А. Генеза і творець грецько-жидівської філософії	335
Б. Погляди філонізму	337
В. Суть і оцінка філонізму	341
Г. Вплив філонізму	342

II. Неопітагореїзм	343
А. Генеза неопітагореїзму	343
Б. Творці неопітагореїзму	344
В. Епігони неопітагореїзму	347
III. Неоплатонізм	348
А. Генеза неоплатонізму	348
Б. Творці неоплатонізму	349
В. Філософія Плотіна	350
Г. Оцінка неоплатонізму	357
Г. Неоплатонські школи	357
Д. Вплив неоплатонізму	362
Е. Неоплатонізм і християнство	363
Закінчення	364
Доповнення бібліографії від 1930 р.	365
Contents	



4. О. МИХАЙЛО КРАВЧУК, *Книга Псалмів (Liber Psalmorum)*, Рим 1966, стор. 240. \$ 5.
5. Проф. д-р ОЛЕКСА ГОРВАЧ, *Три Церковнослов'янські Літургічні рукописні Тексти Ватиканської Бібліотеки (Tres Textus Liturgici Linguae Ecclesiasticae (Paleo)-Slavicae in Manuscriptis Vaticanis)*. Рим 1966, стор. 160. \$ 5.
6. О. д-р МИРОСЛАВ МАРУСИН, *Чини Святительських Служб в Київському Евхологоні з початку XVI ст. (Ordinum Pontificalium in Euchologio Kioviensi saec. XVI expositio)*. Рим 1966, стор. xviii+210. \$ 6.
7. *Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи і його правна основа. (De Universitate Catholicae Ucrainorum a S. Clemente Papa eiusque fundamento iuridico)*. \$ 2.
8. «Обнова» *Організація Української Католицької Університетської молоді, Академічних товариств і її статуту. (De organizatione ucrainicae catholicae iuventutis universitariae, academicarum societatum eorumque statutis expositione)*. Рим 1967, стор. 35. \$ 2.
9. Проф. д-р ОЛЕКСА ГОРВАЧ, *Перший рукописний українсько-латинський словник Арсенія Корецького-Сатановського та Епіфанія Славинецького. (De manuscripto primi ucraino-latini vocabularii Arsenii Korećkuj-Satanovskýj et Eriphanii Slavunećkuj typis nunc mandato)*. Рим 1968, стор. 335. \$ 6.
10. О. проф. д-р ІСИДОР НАГАЄВСЬКИЙ, *Історія Римських Вселенських Архієреїв, частина II. (Historia Romanorum Catholicorum Pontificum, pars II)*. Рим 1967, стор. 600. \$ 10.
11. Кард. Йосиф, *Твори*, зібрані о. проф. д-р ІВАН ХОМА і о. ІВАН ЯЦКІВ, том I. (Card. Josephus, *Opera omnia*, collegerunt Johannes Choma et Johannes Jackiw, vol. I). Рим 1968, стор. 423. \$ 10.
12. Кард. Йосиф, *Твори*, зібрані о. проф. д-р ІВАН ХОМА і о. ІВАН ЯЦКІВ, том II. (Card. Josephus, *Opera omnia*, collegerunt Johannes Choma et Johannes Jackiw, vol. II). Рим 1969, стор. 316. \$ 10.
13. Кард. Йосиф, *Твори*, зібрані о. проф. д-р ІВАН ХОМА і о. д-р ЮРІЙ ФЕДОРІВ, том III-IV. (Card. Josephus, *Opera omnia*, collegerunt Johannes Choma et Georgius Fedoriw, vol. III-IV). Рим 1970, стор. 950. \$ 20.
14. Кард. Йосиф, *Твори*, зібрані о. проф. д-р ІВАН ХОМА і о. д-р ЮРІЙ ФЕДОРІВ, том V. (Card. Josephus, *Opera omnia*, collegerunt Johannes Choma et Georgius Fedoriw, vol. V). Рим 1971, стор. 416. \$ 10.
15. Кард. Йосиф, *Твори*, зібрані о. проф. д-р ІВАН ХОМА і о. д-р ЮРІЙ ФЕДОРІВ, том VI. (Card. Josephus, *Opera omnia*, collegerunt Johannes Choma et Georgius Fedoriw, vol. VI). Рим 1974.
16. Dr. EUGENIUS KAMINSKYJ, *De potestate Metropolitanorum Kioviensium-Haliciensium* (a. 1596-1805), Romae 1969, p. 180. \$ 6.

17. JULIUS KUBINYI, S.T.D., *The History of Prjašiv Eparchy*, Romae 1970, p. 216. \$ 5.
18. Проф. д-р Михайло Соневицький, *Історія грецької літератури*, I том. (Litterarum graecarum historia, vol. I). Рим 1970, стор. xiv+679. \$ 15.
19. *Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи в першому п'ятиліттю свого постання і діяльності 1963-1968*. (De Ucrainorum catholica Universitate S. Clementis Papae primo quinquennio peracto suae originis et activitatis enarratio). Рим 1969, стор. 290. \$ 10.
20. Проф. д-р Богдан І. Лончина, *Пісня про мого Сіда* (Prof. Dr. Bohdan Lonchyna, *Cantar de mio Sid*), Рим 1972, стор. 160. \$ 5.
21. Проф. д-р Кость Кислевський, *Українське мовознавство в останній добі*. (De linguistica ucraina periodo expositione). Рим 1973, стор. 198. \$ 6.
22. *Перші українські проповідники і їх твори* (De exordiis praedicationis Ucrainorum). Видання II Editio. Рим 1973, стор. 185. \$ 6.
23. о. проф. д-р Микола Конрад, *Нарис історії стародавньої філософії*. (Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Видання II Editio Рим 1973, стор. 396. \$ 10.
24. ROGER HALLU s. m., *Anne de Kiev Reine de France*. Romae 1973, p. 240. \$ 8.
25. Проф. д-р Константин Біда, *Ключ Розуміння Іоаннікія галятовського*. Рим 1974.
26. о. проф. д-р Василь Лава, *Патрологія*. Видання II Editio. Рим 1974.
27. Проф. д-р Петро Ісаїв, *Причини упадку Української Держави в княжі і козацькі часи*. Рим 1974.
28. *Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи в другому п'ятиліттю свого існування і діяльності 1968-1973* Рим 1974.
29. Проф. д-р Микола Чуватий, *Історія християнства на Русі-Україні, том II. Частина I: Українське християнство між латино-польським моло- том та московським ковадлом*. Рим 1974.
30. Проф. В. Кармазин-Каковський, *Мистецтво української церкви*. Рим 1974.
31. Проф. Євген Онацький, *Італійсько-український словник*. Рим 1974.
32. Д-р Микола Андрусяк, *Йосиф Шумлянський львівський єпископ 1667-1708*. Рим 1974.

UNIVERSITÀ CATTOLICA UCRAINA

VIA BOSSEA, 478 - 00166 ROMA - ITALIA