

Запорізький державний медичний університет  
кафедра суспільних дисциплін

Сепетий Д.П.

# Історія філософії

Курс лекцій

Запоріжжя  
2015

УДК 1(091)(075.8)  
ББК 87.3 Я73  
С31

Рецензенти:

**Бондаренко О. В.** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Запорізького національного технічного університету

**Ганошенко Ю. А.** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри культурології та українознавства Запорізького державного медичного університету

Сепетий Д. П. Історія філософії. Курс лекцій. Навчальний посібник. – Запоріжжя: ЗДМУ, 2015. – 246 с.

Навчальний посібник містить курс лекцій з історії філософії для студентів медичного та фармацевтичного профілю. Висвітлює процес розвитку філософської думки від античності по ХІХ століття, розкриває зміст вчень найвидатніших філософів.

УДК 1(091)(075.8)  
ББК 87.3 Я73  
С31

Сепетий Д. П., 2015  
Запорізький державний  
медичний університет



## Зміст

	стор.
Передмова .....	3
Тема 1. Філософія як світоглядне мислення .....	5
Тема 2. Філософія давніх Китаю та Індії. Ранній період розвитку філософії давньої Греції .....	25
Тема 3. Філософський поворот до людини. Класична філософія давньої Греції. Елліністична філософія .....	45
Тема 4. Філософія Середньовіччя та Відродження. Реформація ...	84
Тема 5. Класична філософія Нового часу .....	101
Тема 6. Просвітництво та романтизм. Філософія І. Канта. Німецький ідеалізм .....	139
Тема 7. Філософія Л. Фейєрбаха, А. Шопенгауера, С. К'єркегора, Ф. Ніцше .....	172
Тема 8. Розвиток політичної філософії у XVIII-XIX ст. Лібералізм та соціалізм .....	189
Література, використана при підготовці курсу лекцій .....	243

Для виділення цитат, висновків і резюме використовуються такі позначки на полях:

- | – цитати
- | – висновки, резюме

## Передмова

Філософія – це царина думки, що акумулює досвід і здобутки півтори тисячі років смисложиттєвих, самопізнавальних і світопізнавальних пошуків людства. Людей завжди цікавили й турбували питання про устрій дійсності, сенс людського життя і смерті, відношення між матеріальним і духовним, тілом і свідомістю, про природу і граничні підстави моральних категорій, норм і цінностей. Ці та інші подібні питання називають світоглядними або філософськими. В процесі вивчення курсу філософії ви матимете змогу ознайомитися з поглядами й міркуваннями на ці теми найвидатніших мислителів людства, починаючи з VI ст. до н.е., від Античності по XIX ст.

Вивчення філософії є важливою складовою вищої освіти, основою циклу гуманітарних дисциплін. Адже завдання вищої освіти – не лише формування кваліфікованого спеціаліста у тій або іншій галузі, але й розвиток всебічно освіченої, культурної особистості, що перебуває “на рівні свого часу”, розуміє його проблеми, займає відповідальну позицію. Саме поняття університету означає універсальність освіти. Як відзначав іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет, перше завдання університетської освіти – це засвоєння культури; важлива “місія університету” – запобігати “варварству спеціалізації”, продукуванню “вчених неуків”, які не знають нічого, що лежить поза їх спеціальністю, але поводяться в усіх питаннях, на яких не розуміються, “з усією зухвалістю людини, що в своєму спеціальному напрямку є знавцем”.

Реалізація гуманістичних завдань освіти особливо важлива при підготовці майбутніх медиків. Адже ця професія потребує не лише фахових знань і вмій, але й таких особистих якостей як людяність, відповідальність, доброї орієнтації у складних проблемах медичної етики. Сьогодні все більш очевидними стають негативні аспекти орієнтації на чисто фізичні засоби лікування, характерної для останніх століть розвитку медицини. Ми поступово повертаємося до давно відомої істини про залежність фізичного здоров’я, а також процесу видужання людини від її духовного стану. Тож з новою актуальністю постає проблема інтеграції медицини і філософії як процесу самопізнання і “упорядкування душі” (Сенека).

Даний навчальний посібник містить першу половину курсу лекцій з філософії – лекції з історії філософії, що дають змогу зрозуміти філософію як цілісний історичний процес діалогічного пошуку

відповідей на найважливіші світоглядні питання в ширшому культурно-історичному суспільному контексті.

Вивчаючи теорії та аргументи видатних мислителів минулого, Ви не отримаєте готових відповідей як істин в останній інстанції, проте будете мати змогу осмислено, з розумінням суті справи, сформувати власну думку, –замість того, щоб некритично приймати думку загалу чи якогось авторитета. Власне, мета курсу філософії – це в жодному разі не заучування якогось знання. Вивчення філософії має на меті сприяння всебічному особистісному розвитку через залучення до світоглядного мислення і діалогу з видатними мислителями різних епох і народів, формування зрілої особистості яка, вживаючи знаменитого вислову Імануїла Канта, має мужність користуватися власним розумом, а також достатньо високий рівень розумової культури, основою якої є глибоке розуміння світоглядної проблематики.

Головний принцип, з якого виходить цей посібник: філософія – це не знання, а мислення, пошук. Тому зміст лекцій слід сприймати насамперед як предмет для роздумів. Відповідно, опрацьовуючи лекційний і додатковий матеріал студент має не стільки вчити, скільки вдумливо читати, намагаючись зрозуміти суть філософської проблеми, різні точки зору та аргументацію їх прибічників, сформувати власну аргументовану точку зору. Наприкінці кожної лекції розміщено: 1) запитання, які дають змогу перевірити рівень засвоєння матеріалу, додатково продумати й логічно упорядкувати своє розуміння опрацьованого матеріалу; 2) список головних джерел, що використовувалися при підготовці даної лекції. Джерела з усього курсу лекцій, які рекомендується додатково опрацювати для кращого, більш ясного й глибокого розуміння, вказані наприкінці посібника під заголовком “Література для самостійного опрацювання студентами”. Для полегшення пошуку потрібної інформації наприкінці посібника розміщені іменний та предметний покажчики.

# Тема 1. Філософія як світоглядне мислення

## План

1. Вступ. Проблема визначення поняття філософії
2. Філософські, світоглядні питання і світогляд
3. Особливості філософії як явища культури і розумової діяльності людини
4. Міфологія як первісна форма світогляду. Виникнення філософії
5. Релігія і релігійний світогляд
6. Філософія і наука
7. Основні розділи філософії
8. Основні етапи світоглядного розвитку західної цивілізації

## 1. Вступ. Проблема визначення поняття філософії

Що таке філософія? Це питання саме є філософським. А філософські питання – це такі питання, на які ніхто не знає точної відповіді.

Отже, не існує простої, загальноприйнятої відповіді на питання “Що таке філософія?” Існує багато визначень філософії, які нерідко досить суттєво відрізняються одні від одних.

Вважається, що поняття філософії ввів у обіг давньогрецький філософ і математик **Піфагор**, автор усім вам відомої геометричної теореми. В буквальному перекладі з давньогрецької слово ‘філософія’ означає ‘**любов до мудрості**’ (від філію – любов, софія – мудрість).

Багато філософів вважали, що головним завданням філософії є **самопізнання** людини.

Так, один з основоположників західної філософської традиції, давньогрецький філософ Сократ, а також найвидатніший український філософ Григорій Сковорода здійснювали свою філософську діяльність під гаслом “Пізнай себе!”

Знаменитий німецький філософ XVIII ст. І.Кант вважав, що завдання філософії полягає у критичному дослідженні людських здатностей – пізнавальної і морально-практичної. Він виділяв три головні філософські питання:

- *Що я можу знати?* (можливості і межі пізнавальної діяльності людини)
- *Як я повинен чинити?* (природа і головні засади моральної свідомості)

– *На що я можу сподіватися?* (природа релігійних ідей, таких як ідея вічного життя і Бога, та їх зв'язок з моральною свідомістю)<sup>1</sup>

Ці три питання, на думку Канта, утворюють одне: *Що таке людина?*<sup>2</sup> Тобто – завдання філософії, за Кантом, це самопізнання людини як представника людського роду, носія універсальних людських властивостей, здібностей, потреб і моральних норм.

Інший відомий німецький філософ, Людвіг Фейєрбах (XIX ст.) вважав, що філософія, як і релігія, є вираженням родової сутності людини.

Англійський філософ XX ст. Ісаїя Берлін підсумував свій нарис “Призначення філософії” таким висновком:

“Мета філософії залишається завжди однією й тою ж самою – допомогти людині зрозуміти самого себе і тим самим жити при світлі, а не шаленіти у темряві.”<sup>3</sup>

Близьким до цього є розуміння філософії як пошуку відповідей на смисложиттєві питання. Прикладом може слугувати визначення, яке дає В.С.Горський:

“Історично філософія складалась і здійснювала свій розвиток впродовж віків як особлива сфера духовної діяльності людини, спрямована, насамперед, на усвідомлення граничних підстав людського буття, кола смисложиттєвих проблем... Проблеми життя і смерті, свободи, необхідності, щастя, визначення сутності людини й міри її можливостей, здійснення людиною своєї мети у цьому світі; питання, що визначають зміст духовного життя людини, народу, нації, – ось коло властиво філософських проблем, що виокремлюють специфіку цієї галузі духовної діяльності людства”.<sup>4</sup>

Інші філософи – насамперед, представники філософського напрямку, який називається **позитивізм** (засновник – французький філософ XIX ст. Огюст Конт) – вважали, що єдиним завданням філософії має бути об'єднання, синтез знань окремих наук і розробка теорії наукового пізнання (узагальнення методології, що успішно застосовується окремими науками).

---

<sup>1</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – с. 456.

<sup>2</sup> Кант І. Логика // Трактати и письма. – С. 331-332.

<sup>3</sup> Берлін І. Назначение философии. – с. 98.

<sup>4</sup> Горський В.С. Історія української філософії. – с. 17.

Переважна більшість філософів до ХХ століття, вважали, а деякі філософи й досі вважають, що філософія є, або повинна бути (навіть якщо вона поки що не досягла цієї мети) всеохопною, універсальною наукою, наукою про світобудову, “наукою про найзагальніші закони природи, суспільства і мислення”<sup>5</sup> – наукою наук, царицею наук.

Натомість, німецький філософ ХІХ ст. А.Шопенгауер стверджував, що філософія – це не наука, а мистецтво:

“Філософія досі зазнавала невдачі головним чином тому, що її шукали на шляху науки, а не мистецтва. Філософ ніколи не повинен забувати, що філософія є мистецтво, а не наука”.<sup>6</sup>

З ХІХ і протягом ХХ століття все більше й більше філософів приходили до висновку про те, що ідеал філософії як найзагальнішої науки неможливо здійснити.

Багато людей, зокрема, філософів, вважають філософію елітарною сферою розумової діяльності, що вимагає особливої освіти, кваліфікації і є прерогативою особливої категорії людей – філософів: “філософи суть люди особливого сорту, а філософію слід вважати їх особливим покликанням”<sup>7</sup>.

Натомість, деякі інші філософи вважають, що це не так. Наприклад, видатний австрійський філософ ХХ ст. Карл Поппер стверджував:

“Усі люди є філософами, хоча деякі – більшою мірою, аніж інші”<sup>8</sup>.

Отже, ми бачимо, що різні філософи в різні часи розуміли завдання і природу філософії по-різному.

Що ж ми в такому разі будемо вивчати? На перший погляд, може видатися дивним, що, незважаючи на відсутність чіткого загальноприйнятого визначення, існує така дисципліна як філософія, написано безліч підручників з філософії та її історії.

Проте, вивчаючи різні вчення, які традиційно відносять до філософських, ми, навіть без визначення, на інтуїтивному рівні, відчуємо, що вони віднесені до однієї категорії не випадково, що вони справді якимось споріднені, перейняті якимось спільним духом,

---

<sup>5</sup> Енгельс Ф. Анти-Дюрінг. – с.249.

<sup>6</sup> Шопенгауер А. Мысли // Шопенгауер А. Под завесой истины. – с.16.

<sup>7</sup> Поппер К. Как я понимаю философию. – с. 9.

<sup>8</sup> Поппер К. Как я понимаю философию. – с. 10.

утворюють якусь цілість, що вирізняється з-поміж інших сфер людської діяльності і культури.

Різні філософські вчення утворюють деяку єдину традицію – традицію постановки питань та пошуку відповідей на них. Щоб зрозуміти, що являє собою філософія потрібно, з'ясувати,

– по-перше: *якими питаннями переймаються філософи?*

– по-друге, *як філософи отримують відповіді на ці питання?*

– по-третє, *як філософи сприймають, оцінюють ці відповіді?*

Почнемо з філософських питань.

## 2. Філософські, світоглядні питання і світогляд

Для початку, перерахуємо деякі з тих питань, якими традиційно найбільше переймалися філософи:

Якою є загальна структура реальності? Як влаштований світ? Як він виник? Чи існує він сам по собі чи його хтось створив?

Чи існує Бог? Якщо існує, то як його слід уявляти? Якщо Бог існує, то як можливі зло і страждання у світі?

Що таке людина? Яка природа людської свідомості? Чи є свідомість чимось матеріальним, тілесним (процесами в мозку людини), чи нематеріальним (діяльністю і станами душі). Чи фізична смерть людини є закінченням її існування, переходом у небуття, чи переходом до якогось нового існування?

Якою є природа моральних норм і цінностей? Звідки вони походять? Що таке добро і зло? В чому суть морального обов'язку? Чи можлива моральність без Бога і релігії?

Що потрібно людині для щастя? В чому смисл людського життя?

Що таке свобода і необхідність? Чи можлива свобода? Чи ідея свободи узгоджується з існуванням законів природи?

Що таке краса?

Що таке істина? Чи вона одна для усіх людей, чи у кожної людини чи культури своя істина?

Чи можливе достовірне пізнання дійсності? Якщо так, то якими методами воно досягається? Як уникнути помилок? Як відрізнити помилкове судження від істинного? Що дає нам раціональні підстави вважати одні судження (ідеї, теорії) більш надійними, гідними довіри, кращими, ближчими до істини, ніж інші?

В чому особливості наукового пізнання? Що робить наукові знання більш надійними, ніж ненаукові уявлення? На яких методах ґрунтується наукове пізнання? Що забезпечує його розвиток?

Що таке суспільство? Як воно влаштоване? Чи існують закони суспільного розвитку? Якщо так, то які? Якими є головні чинники суспільного розвитку? Яким є відношення між окремою людиною, індивідом, і суспільством? Чи можна, і якою мірою, вважати індивіда вільним від суспільства? Чи вся його діяльність і свідомість визначаються суспільним оточенням, чи він є відносно самостійним і сам може впливати на суспільні процеси?

Очевидно, усі перераховані вище питання не є чимось, що цікавить виключно професійних філософів, – вони цікавлять кожную людину з живим, допитливим розумом. В цьому сенсі, слід визнати слушним думку про те, що усі люди є філософами.

Філософські питання охоплюють усі сфери людської життєдіяльності, людського досвіду. Але, зрозуміло, що не будь-яке питання є філософським. Питання про те, якого кольору олівець, який я тримаю зараз у руках, або коли народився Уїнстон Черчіль, або чому дорівнює квадратний корінь з якогось числа чи якийсь інтеграл, або якою математичною формулою описуються ті або інші фізичні закони, не є філософськими.

Хоча навряд чи можливо однозначно, чітко провести межу, яка відокремлює філософські питання від нефілософських, очевидною спільною характеристикою усіх філософських питань є їх загальність: вони спрямовані на виявлення загальної структури дійсності, найзагальніших підстав і форм людського досвіду і діяльності.

Іншими словами, філософські питання – це світоглядні питання – найзагальніші питання про світ (дійсність), людину, відношення між людиною і світом (у пізнавальному, емоційному, матеріально-перетворювальному, ціннісному, морально-практичному аспектах).

По відношенню до таких питань кожна людина має певні уявлення. Сукупність таких уявлень і пов'язаних з ними ціннісних орієнтацій називають світоглядом.

*Світогляд – це сукупність найзагальніших уявлень людини про себе і дійсність (світ), а також ціннісних орієнтацій, переконань, установок, що визначають практичне відношення людини до різних аспектів дійсності, її орієнтацію у просторі моральних і смисложиттєвих питань.*

Не лише філософія, але й міфологія і релігія дають свої відповіді на світоглядні питання, формують світогляд людини. Що ж відрізняє

саме філософський світогляд? Що робить світогляд філософським? Існують різні погляди на це питання.

### 3. Особливості філософії як явища культури і розумової діяльності людини

Розглядаючи різноманітні філософські вчення минулого й сучасності, ми навряд чи знайдемо якусь цікаву філософську ідею чи теорію, яку не критикували б інші філософи. Отже, неможливо коректно визначити поняття філософського світогляду через зміст світогляду.

Деякі автори вважають, що світогляд є філософським, якщо він раціонально обґрунтований. В багатьох вітчизняних підручниках можна знайти визначення на зразок: “Філософія – це теоретично обґрунтований світогляд.” На мою думку, це не зовсім точно.

Філософія – це не стільки світогляд як готовий результат, скільки процес світоглядних пошуків, мислення, розумова діяльність. Варто тут звернути увагу на думку А.Ф.Зотова, який відзначає:

“Без особистісного відношення, без тієї або іншої форми особистого внеску, в імперсональній, відчуженій у продукті, підсумку, знанні тощо формі, філософія вже не зовсім філософія: вона або мертва, або заражена особливим видом смертельного вірусу – догматизмом.”<sup>9</sup>

Але в такому разі і філософський характер світогляду слід визначати не його змістом і не наявністю теоретичного обґрунтування, а тим, наскільки світогляд людини є результатом її власних світоглядних пошуків, мислення. Якщо людина просто некритично, без роздумів, догматично прийняла світоглядні уявлення, які панують в її оточенні або нав’язуються релігійною чи політичною владою, її

---

<sup>9</sup> Зотов А. Ф. Феномен філософії: о чем говорит приорализм философских учений? – С. 14.

Цікавою є також думка М. де Унамуно, який писав, що визначальною рисою філософії, на відміну від теології, є її індивідуальне походження:

“Філософія може мати і фактично має індивідуальне походження; але теологія завжди з необхідністю колективна.” (Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.157.)

На цій підставі навіть діяльність релігійних пророків кваліфікується як “індивідуальна, скоріше філософська, аніж теологічна” (там же, с.160)

світогляд навряд чи правильно буде визнати філософським, навіть якщо він був кимось теоретично обґрунтований.

Видатний давньогрецький філософ *Арістотель* писав, що *філософія починається зі здивування*. Здатність дивуватися навколишньому світу породжує допитливість, бажання дослідити, зрозуміти. Допитлива людина є активною, вона не задовольняється будь-якими відповідями, приймаючи їх на віру, а намагається зрозуміти й порівняти різні точки зору. Проте більшість людей у дорослому віці, засвоївши загальноприйняті в їх оточенні шаблони мислення, великою мірою втрачають здатність дивуватися і допитливість.

Усі люди є філософами. Проте різні люди є філософами різною мірою. І визначальним тут є не приналежність до цеху професійних філософів, які здобули університетську філософську освіту і знають все про ідеї Канта, Гегеля і Хайдеггера, а те, наскільки часто й серйозно людина замислюється над світоглядними питаннями, наскільки вона користується власним розумом при вирішенні цих питань, а не покладається некритично на прийняті в її оточенні погляди або на судження людей, які вважаються авторитетами. “Май мужність користуватися власним розумом!” – це гасло, сформульоване Кантом<sup>10</sup>, є визначальним для філософської діяльності.

Відповіді на світоглядні питання дає не лише філософія, й а міфологія і релігійні вчення. Тому варто розглянути питання про підхід міфології і релігії до світоглядних проблем і порівняти його з філософським підходом.

#### 4. Міфологія як первісна форма світогляду. Виникнення філософії

В давнину люди пояснювали події в навколишньому світі за допомогою міфів – історій про діяння богів та героїв. Творення світу і людини, усі природні явища приписувалися діям вищих істот, які за характером і мотивами дій були подібні до людей (антропоморфізм). Якщо гримить грим, то це Перун на небі грюкає в барабани, якщо спалахує блискавка, то це Зевс кидає вогняні списи. Річний сезонний цикл – весна-літо-осінь-зима – пояснюється смертю й воскресінням якогось бога. Кожне ремесло має свого бога-покровителя. Природа заселена різноманітними духами.

---

<sup>10</sup> Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? – с. 30.

Богам і духам, як і людям притаманні шанолюбство, користолобство, заздрість, суперництво; вони можуть гніватися й посилати людям нещастя або бути вдоволені і посилати людям різні блага. Зовнішньо ці істоти уявлялися також подібно до людей або тварин, або наділялися водночас людськими й тваринними рисами.

Важливо, що в міфологічній свідомості міф сприймається не як вигадка, витвір фантазії, а як достовірний опис подій, що справді мали місце.

Такий спосіб пояснення найпростіший: люди мислять світ навколо себе по аналогії з самими собою. Першою теоретичною моделлю причинності у світі є діяльність самою людиною. Людина знає, що вона може за власним наміром своїми діями спричинювати певні зміни, події, і думає, що й усі інші зміни, події навколо неї спричинені діями і намірами якихось людиноподібних (хоча й невидимих за звичайних умов) істот.

З іншого боку, можна сказати, що такий підхід лише створює ілюзію пояснення, насправді не пояснюючи, чому щось відбувається саме так, а не якимось інакше. Як зауважував К. Поппер, “...метод, який може пояснити будь-що, що б не трапилось, не пояснює насправді нічого.”<sup>11</sup>

Справді, що б не трапилось, ми легко можемо це пояснити діями богів і духів, але при цьому ми нічого не дізнаємося про зв’язки між спостережуваними явищами, про те, за яких умов слід очікувати тих або інших явищ.

Зрозуміло, що уявлення первісних людей ніколи не обмежувалися міфами. Практична діяльність людини у світі, яка здійснюється не інстинктивно (як у тварин), а свідомо, можлива лише за умов наявності певних знань про зв’язки між реально спостережуваними явищами. Проте в умовах домінування міфологічної свідомості ці знання мають конкретно-емпіричний, а не світоглядний характер.

Приблизно в VI ст. до н.е. виникає новий, філософський спосіб розуміння світу. Найбільш виразно його характер виявився в давній Греції. Ось як описує це Юстейн Гордер:

“Приблизно в 700 році до Р.Х. більшість грецьких міфів записали Гомер та Гесіод. Як тільки міфи були записані, з’явилася можливість обмірковувати їх.

---

<sup>11</sup> Поппер К. Злиденність історизму. – с. 171.

Перші грецькі філософи критикували Гомерове вчення про богів, бо ті боги в нього нічим не відрізнялися від людей, були такими ж егоїстичними та байдужими, як ми. Уперше було сказано, що міфи є ніщо інше як витвір людської уяви.

Приклад такої критики знаходимо у філософа *Ксенофана*, який жив близько 550 року до Р. Х. «Люди створили богів за своїм власним образом та подобою», — стверджував він. — «Вони вірять, що боги народжуються, мають людське тіло, одягаються і розмовляють, як ми. Негри бачать своїх богів чорношкірими та з плескатими носами, білошкірі уявляють їх собі голубоокими та білявими. Якби воли, коні чи леви вміли малювати, вони б, напевно, зображали богів у вигляді волів, коней та левів!»

Саме о цій порі в Елладі та в грецьких колоніях Південної Італії та Малої Азії виникають численні міста-держави. Усю фізичну роботу тут виконували раби, а вільні громадяни могли присвятити свій час політиці та культурі. У середовищі полісів відбувся стрибок в еволюції людського мислення. Кожен міг тепер критично судити про уклад суспільства або займатися філософією, цілком ігноруючи міфи.

Ми говоримо, що відбувся перехід від міфічного способу мислення до мислення, яке керується пізнанням та розумом. Перші грецькі філософи ставили собі за мету знайти *природне пояснення* змін у природі.<sup>12</sup>

## 5. Релігія і релігійний світогляд

Слова ‘релігія’, ‘релігійний’ вживаються у різних значеннях – як у повсякденному мовленні, так і в науковій і філософській літературі. Можемо виділити принаймні п’ять основних способів розуміння цих слів:

- 1) релігійність як відчуття священного;
- 2) релігійність як віра в Бога (або богів);
- 3) головною рисою релігійного світогляду є віра в потойбічне життя, роздвоєння світу на “цей світ” і “той світ”, протиставлення двох світів як таких, що відмінні за своєю сутністю;
- 4) релігія як система колективних організованих культових практик;
- 5) релігійність як догматизм.

Очевидно, відповідь на питання про те, яким є відношення між релігійним, міфологічним і філософським світоглядом, сильно

---

<sup>12</sup> Гордер Ю. Світ Софії. – С. 39-40.

відрізнатиметься залежно від того, у який з цих способів ми розуміємо слово ‘релігійний’.

### 5.1. Релігійність як відчуття священного

Іспанський письменник та філософ Мігель де Унамуно вважав, що джерелом релігії є *відчуття божественного, священного*:

“релігійне відчуття – це відчуття божественного... Нам справді доцільніше буде почати з почуття божественного, раніше, ніж ми напишемо назву цієї якості з великої літери, чітко виразимо його значення й перетворимо його на Божество, тобто Бога. Адже людина скоріше через божественне прийшла до Бога, ніж вивела божественне з Бога.”<sup>13</sup>

Споріднену думку раніше висловлював німецький філософ Людвіг Фейєрбах, який писав, що справжнім атеїстом слід вважати не того, хто не вірить в існування божественного суб’єкта (тобто Бога як особи), а того, хто заперечує божественні предикати (властивості), такі як любов, мудрість, розум, справедливість...

В принципі, всі релігії можна розглядати як вираження цього відчуття божественного, священного. Проте це вираження в різних релігіях дуже відрізняється: в монотеїстичних релігіях – вшанування єдиного Бога, в язичницьких (політеїстичних) – вшанування багатьох богів, в конфуціанстві – вшанування універсального духовно-природного начала (Неба), що мислиться не як особа.

Але якщо розуміти поняття релігійності у цьому сенсі, то і атеїстичний світогляд – у звичайному сенсі, як заперечення існування богів чи Бога – може бути релігійним. Якщо “людина скоріше через божественне прийшла до Бога, ніж вивела божественне з Бога”, то божественне можна осмислювати і без ідеї Бога. Можемо згадати у цьому контексті про “релігію людства”, яку свого часу пропонував запровадити О.Конт (культ людства, персоналізований у його найвидатніших представниках); про філософію Л.Фейєрбаха, який вважав, що в майбутньому релігію має замінити філософський світогляд суть якого можна виразити гаслом “людина людині Бог”.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – с. 157.

<sup>14</sup> Звернемо увагу, в цьому контексті, ще на одну думку М. Де Унамуно:

Навіть тоталітарні політичні рухи і режими ХХ століття, що ґрунтувалися на ідеологіях марксизму-ленінізму і націонал-соціалізму, можна розглядати як релігійні, в цьому сенсі: вони також спиралися на відчуття священного, прагнення до священного, спрямовуючи його на вождів і засновників свого “віровчення”, встановлюючи їх культ.

І навпаки, ми можемо сприймати як священне життя взагалі або людське життя, свободу, гідність тощо. Можемо згадати творчість відомого швейцарського лікаря й філософа Альберта Швейцера, головною ідеєю якої було *благоговіння перед життям*. На перших виборах Президента України у 1991 р. один із кандидатів обрав за гасло виборчої кампанії: “Моя релігія – свобода”.

Якщо поняття релігійності розуміти у цьому сенсі, то релігійний світогляд цілком може бути філософським, а філософський світогляд може бути і найчастіше є релігійним. У більшості філософських вчень так чи інакше знаходить вираз це відчуття священного, яке може виражатися в інших термінах – в поняттях добра, блага, моральних цінностей тощо.

Сучасний канадський філософ Ч.Тейлор зауважує, що усі моральні розрізнення містять у собі дещо спільне – “відчуття, що існують певні цілі чи блага”, які мають особливий ціннісний, смисложиттєвий статус, і “завдяки своєму особливому статусу вони викликають у нас почуття святобливості, поваги чи захоплення”<sup>15</sup>.

Це і є те, що ми розуміємо під відчуттям священного чи божественного. В цьому сенсі, нерелігійним може бути лише чисто нігілістичний світогляд, що заперечує будь-які моральні цінності й підстави для розрізнення добра і зла.

Проте, найчастіше слова ‘релігія’, ‘релігійний’, ‘релігійність’ вживаються у інших смислах.

---

“Поняття про божественне виникло з відчуття божественного, а відчуття божественного – це не що інше, як смутне й зародкове відчуття особистості, що вихлюпнута назовні” (там же, С.158).

Можливо, мав рацію Л.Фейербах, коли доводив, що адекватним, зрілим (на відміну від смутного і зародкового) способом осмислення відчуття божественного (тобто відчуття особистості) буде повернення до особистості людини того, що було раніше з неї “вихлюпнута назовні”?

<sup>15</sup> Тейлор Ч. Джерела себе. – С.35.

## 5.2. Релігійність як віра в Бога (або богів)

Для нас, як представників європейської культури, в якій багато століть панувала християнська, монотеїстична релігія, таке розуміння найбільш звичне і здається природним.

Крім того, у вітчизняній (пострадянській) філософській традиції релігія часто ототожнюється з монотеїзмом – вірою в єдиного Бога. Якщо прийняти цю позицію, то виходить, що давні язичницькі (політеїстичні, з вірою в багатьох богів) культові системи не є релігійними, хоча звичайно ми називаємо їх релігіями.

В цьому смислі, релігійний світогляд може бути філософським, а філософський – релігійним. Велика частина філософії є, у цьому смислі, *релігійною філософією* – філософськими роздумами й теоріями, що спрямовані на осмислення ідеї Бога і відношення людини до Бога.

Але чимало вчених заперечують проти такого розуміння поняття релігії, оскільки воно є “євроцентричним”, орієнтованим лише на західну релігійну традицію, і суперечить тому факту, що звичайно ми відносимо до релігій не лише монотеїстичні, але й політеїстичні культові системи, і навіть культові системи, в яких немає ідей ані Бога, ані богів – у звичному для нас, персоналістичному розумінні.

В будь-якому підручнику з релігієзнавства ми побачимо, що до релігій відносять не лише монотеїстичні культові системи, такі як християнство, мусульманство та іудаїзм, але й політеїстичні, язичницькі, а також конфуціанство, даосизм та буддизм – культові системи, що ґрунтуються на філософських вченнях, у яких ідея Бога чи богів взагалі відсутня.

## 5.3. Релігійний світогляд як віра в потойбічне життя і “роздвоєння світу”

Такий підхід до розуміння поняття релігійного світогляду має ті ж вади, що й попередній. Не в усіх релігіях є віра в потойбічне життя. Наприклад, її не було в ранньому іудаїзмі. Або візьмемо буддизм: лише з великими натяжками можна підвести віру в реінкарнації під категорію “потойбічне життя” і “роздвоєння світу”.

Різні автори, які беруть за основу для визначення релігійного світогляду такі ознаки як віра в потойбічне життя і “роздвоєння світу” на “поцейбічний” і “потойбічний” не мають спільної думки щодо того, чи ці ознаки є достатніми. Так, В.Г.Нестеренко, намагаючись розмежувати релігійний і міфологічний світогляди, відзначає, що віра

в життя після смерті і поділ світу на видимий і невидимий є власне міфологічними, а релігійний світогляд додає до цього “протиставлення двох світів як таких, що відмінні за своєю сутністю”<sup>16</sup>.

Але за такого підходу маємо той самий явно виражений ‘євроцентризм’: поняття релігійного світогляду виявляється незастосовним не лише до давніх язичницьких релігій, а й до таких великих сучасних східних релігій як буддизм, індуїзм, конфуціанство.

#### 5.4-5. Релігія як система колективних організованих культових практик. Релігійність як догматизм

Наведемо тут фрагмент з найбільш популярного сучасного підручника з соціології Ентоні Гідденса:

##### **“Що не є релігією**

... По-перше, релігію не слід ототожнювати з **монотеїзмом** (вірою в єдиного Бога). У більшості релігій існує багато богів. Навіть у деяких різновидах християнства існує кілька образів, наділених священними рисами, — Бог, Ісус Христос, Марія, Святий Дух, ангели й святі. У деяких релігіях богів узагалі не існує.

По-друге, релігію не слід ототожнювати з **моральними настановами**, які керують поведінкою віруючих, наприклад, заповідями, що їх, як вважають, Мойсей одержав від Бога. Ідея про те, що боги небайдужі до нашої поведінки на цій землі, чужа для багатьох релігій. Наприклад, стародавні греки вважали, що боги значною мірою були байдужі до діяльності людства.

По-третє, релігія не обов'язково має пояснювати, **як світ набув свого теперішнього вигляду**. У християнстві метою міфа про Адама і Єву є пояснення походження людства, і в багатьох релігіях існують **міфи про походження** такого типу; проте в багатьох релігіях вони відсутні.

По-четверте, релігію не можна ототожнювати з **надприродним**, що за своєю суттю означає віру у світ «поза царством розуму». Наприклад, конфуціанство приймає природну гармонію світу, але не прагне відшукати істини, котрі «лежать за його межами.»<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Нестеренко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини. – С.95-96.

<sup>17</sup> Гідденс Е. Соціологія. – с.506.

## Що є релігією

Здається, всі релігії мають такі спільні особливості. У релігіях є низка **символів**, котрі викликають почуття **благоговіння** або **пошани** і пов'язані з РИТУАЛАМИ або церемоніями (такими, як служби в церкві), в яких беруть участь громади віруючих. Деякі з цих складових потребують певного уточнення. Незалежно від присутності чи відсутності богів у релігійній вірі, у ній практично завжди існують істоти або об'єкти, що вселяють почуття благоговіння чи подиву. Наприклад, у деяких релігіях люди вірять не у персоналізованих богів, а в «божественну силу». В інших релігіях існують постаті, котрі не є богами, проте викликають почуття благоговіння (скажімо, Будда або Конфуцій).

Ритуали, пов'язані з релігією, дуже різноманітні. Ритуальні акти можуть включати молитву, декламацію, спів, споживання певних видів їжі (або утримання від цього), піст у визначені дні тощо. Оскільки ритуальні акти орієнтовані на релігійні символи, вони переважно розглядаються як щось цілком відмінне від звичаїв і процедур повсякденного життя. Запалення свічки на честь бога або з метою його умиротворення за своєю значимістю відрізняється від аналогічної дії, що робиться задля освітлення. Релігійні ритуали часто виконуються в усамітненні, проте у всіх релігіях існують колективні церемонії за участю віруючих. Регулярні церемонії зазвичай відбуваються у спеціальних місцях – церквах, храмах або церемоніальних майданчиках.

Існування колективних церемоній переважно розглядається соціологами як один із головних чинників, що відмежовують релігію від магії...»<sup>18</sup>

Відповідно, Гіденс дає таке визначення:

“Релігія – комплекс вірувань, якого дотримуються члени громади, символи якого сприймаються з відчуттям побожності або подиву, разом з ритуальними церемоніями, в яких беруть участь члени громади”<sup>19</sup>.

Таке розуміння є загальноприйнятим в соціології і релігієзнавстві і охоплює увесь спектр тих культових систем, які звичайно називають релігіями.

---

<sup>18</sup> Гіденс Е. Соціологія. – С.506-507.

<sup>19</sup> Гіденс Е. Соціологія. – с.666.

В цьому смислі релігійним світоглядом може бути назване будь-яке світоглядне вчення, яке фактично стало основою відповідної системи колективних культових практик. Це цілком може бути вчення, яке за своїм походженням є філософським, – як це і мало місце у випадку даосизму, конфуціанства, буддизму.

Проте, оскільки ми розглядаємо як визначальну властивість філософського світогляду його особистісний характер, активну участь розуму людини у виробленні її власного світогляду, то світогляд переважної більшості прибічників цих вчень не є філософським. Для переважної більшості з них вірування, яких вони дотримуються, не є результатом власних світоглядних пошуків, міркувань, дослідження різних точок зору на світоглядні проблеми. Вони приймають те або інше вчення на віру, некритично, догматично, покладаючись на релігійні авторитети, а не на власний розум.

Мігель де Унамуно так характеризує релігійну віру:

“віра – ...це скоріше довіра до особи, яка нас у чомусь запевняє, а не раціональне визнання якогось теоретичного принципу. На місце об’єктивного елемента пізнання віра ставить особистий. Ми віримо не чомусь, а скоріше комусь, хто нам щось обіцяє або нас у чомусь переконує. Ми віримо особистості і Богу. ...віра ... не є теоретичним пізнанням або раціональним визнанням істини... “Віра – це внутрішнє смирення або визнання духовної влади Бога, безпосереднє послухання...” Так говорить Сіберг. ...слово “віра” передбачає довіру, підкорення чужій волі, особі. ...Таким чином, ми віримо в того, хто говорить нам істину, в того, хто вселяє в нас надію; а не прямо і безпосередньо в саму по собі істину або в саму по собі надію.”<sup>20</sup>

Хоча Унамуно й говорить про довіру Богу і визнання духовної влади Бога, насправді релігійна віра є *довірою до тих і визнанням духовної влади тих, хто говорить від імені Бога*. Адже переважна більшість віруючих не отримують безпосередньо одкровення істини і накази від Бога. На таке безпосереднє спілкування з Богом претендують лише ті, хто вважають себе релігійними пророками, а не звичайні віруючі.

Релігійні організації, як правило, вимагають від віруючих такого безумовного прийняття на віру, замість випробування розумом. Тому поняття релігії як системи організованих колективних культових

---

<sup>20</sup> Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.183-184.

практик тісно пов'язане з догматизмом. Догматизм, у свою чергу, є протилежністю філософського підходу до світоглядної проблематики. Сучасний англійський філософ С.Лоу так характеризує відмінність між філософією та релігією:

“Одна з особливостей філософії, що відрізняє її від релігії, полягає у тому, що філософія являє собою, по суті, раціональне заняття. Філософи прагнуть обґрунтувати свої відповіді на згадані вище питання. Хоча релігія також пропонує відповіді, вона далеко не завжди намагається навести розумні підстави для визнання цих відповідей. Її відповіді часто обґрунтовуються посиланням на авторитет, який приймається на віру. У цих випадках філософія та релігія розходяться.

...Спитайте мене, звідки взявся Всесвіт, і я можу висловити припущення, що він був створений величезним жовтим бананом на ім'я Дафі. Звичайно, дуже важко навести якісь підстави на підтримку такої відповіді. В західній традиції так склалося, що ніхто не зацікавиться всерйоз чиєюсь філософською точкою зору, якщо її автор не здатний якось виправдати її. Якщо я не зможу навести розумних доводів на підтримку того, що Всесвіт був створений величезним жовтим бананом на ім'я Дафі, то жоден філософ не сприйме мене всерйоз. І буде цілковито правий.”<sup>21</sup>

З цієї точки зору, релігійний підхід до світоглядних питань можна порівняти з позицією людини, яка заявляє, що Всесвіт був створений величезним жовтим бананом на ім'я Дафі, і на підтвердження цього посилається на авторитет самого Дафі, який нібито відкрив їй або іншим людям цю істину.

## б. Філософія і наука

Чи є філософія наукою? На це питання не існує однозначної відповіді, оскільки не існує однозначного розуміння того, що таке наука, які є критерії науковості, що відокремлюють науку від ненауки.

Існують загально визнані наукові дисципліни, до яких відносяться, з одного боку, природничі науки (фізика, хімія, біологія), з іншого, формальні, логіко-математичні (формальна логіка, алгебра, геометрія).

Складніша ситуація з дисциплінами гуманітарно-суспільного напрямку. Лише економічна наука здобула більш-менш міцне

---

<sup>21</sup> Лоу С. Философский тренинг. Введение – С.4.

визнання в якості наукової дисципліни, завдяки тому, що має справу з кількісно вимірюваними (у грошових одиницях) показниками людської діяльності. Хоча за принципами побудови вона досить суттєво відрізняється як від природничих, так і від логіко-математичних дисциплін. Що стосується таких дисциплін як психологія та соціологія, то на даний момент вони являють собою щось дуже неоднорідне, позбавлене чіткої логічної структури – суміш емпіричних (досвідних) даних, статистики, малопродуктивних квазіприродничих (побудованих за зразком природничих наук) теорій, філософських теорій про людину і суспільство з описом можливостей і практики їх застосування у відношенні до психічних та суспільних проблем.

Філософію можна назвати “матір’ю” усіх наук у тому смислі, що на ранньому етапі розвитку раціонального пізнання не було звичної для нас спеціалізації на окремі наукові дисципліни, а всі набуті раціональним шляхом знання й теорії утворювали єдине ціле, яке називали філософією. Поступово розвиток пізнання приводив до виокремлення і відокремлення від філософії найбільш логічно розроблених теоретичних систем (наук, таких як математика, фізика, хімія) з притаманними їм спеціальними методами дослідження. В сфері відання філософії залишалися проблеми, які не піддаються розв’язанню методами цих наук.

Філософію об’єднує з загальновизнаними науками її раціональний характер: певна теорія може бути всерйоз сприйнята науковою спільнотою лише якщо вона раціонально обґрунтована, якщо на її користь наведено солідні аргументи.

Подібно до наукових, філософські ідеї й теорії виникають і розвиваються як результат раціональної критики побутових уявлень та попередніх філософських теорій.

Проте в інших аспектах філософія суттєво відрізняється від таких взірцевих наукових дисциплін як фізика, хімія чи геометрія. Насамперед, вона відрізняється характером тих питань, які для неї властиві.

Ісає Берлін в есе “Призначення філософії” поділяє всі питання, на які люди шукають відповіді, на три групи (“корзини”):

1) питання, відповіді на які можуть бути знайдені за допомогою упорядкованого спостереження й експерименту; з деякими застереженнями сюди ж відносяться й питання про події, що відбувалися в минулому (оскільки наше знання про них ґрунтується

на свідченнях очевидців), – царина емпіричних (насамперед, природничих) та історичних наук;

- 2) питання, “визначені в термінах заданих систем аксіом, встановлених правил висновування тощо”, відповідь на які “може бути отримана через коректне, заздалегідь встановлене застосування цих правил”, – царина формальних наук (логіки й математики);
- 3) питання, які не належать до жодної з перших двох груп, – філософські (≡світоглядні) питання.

Перші два типи питань відрізняються за методами, які застосовуються для пошуку відповідей на них: відповіді на математичні питання не можуть бути отримані через спостереження, а відповіді на емпіричні проблеми – засобами чистих розрахунків. Проте між ними є дещо спільне: вони ніби містять в собі “вбудовану техніку для пошуку відповідей на них”: ми знаємо де шукати відповідь, що надає одним відповідям правдоподібність, а іншим – ні, які методи будуть відповідати питанню, а які ні.

Для світоглядних питань не існує таких методів. На відміну від емпіричних та формальних питань, такі питання як "Що таке час?", "Що таке число?", "В чому смисл життя людини на Землі?", "Як можливе знання фактів минулого, які вже відійшли – відійшли куди?", "Чи справді усі люди браття?" не містять в собі “вказівок на шляхи, на яких мають бути знайдені відповіді”.<sup>22</sup>

Філософія не дає готового знання, яке можна просто заучити й застосовувати. Кожне філософське питання є дискусійним, різні філософи дають на нього різні відповіді. Людина, яка вивчає філософію, мусить досліджувати й оцінювати аргументи прибічників різних точок зору, шукати власні аргументи і формувати власну позицію. Філософія потребує самостійного мислення і допомагає людині розвинути навички такого мислення. Тим самим філософія допомагає людині стати повноцінною особистістю, здатною раціонально формувати власну точку зору, а не приймати на віру погляди оточуючих людей чи “авторитетів”, – індивідом, що займає і відстоює власну позицію, а не пливе за течією.

---

<sup>22</sup> Берлин И. Назначение философии. – С. 91-98.

## 7. Основні розділи філософії

**Онтологія** – міркування про устрій буття, першооснови і загальну структуру дійсності

Філософська теорія пізнання або розвитку наукового знання – **гносеологія** (гр.) або **епістемологія** (лат.). Вживання того або іншого слова в основному визначається національною традицією. У вітчизняній філософській літературі частіше вживається слово ‘гносеологія’; у перекладній літературі з англійської чи французької мов – ‘епістемологія’. Також поняття ‘епістемологія’ частіше вживається у відношенні до теорій розвитку *наукового* знання.

**Практична філософія** – міркування про те, як людина має жити й чинити, в чому суть доброго життя. При цьому поняття ‘добре’ поєднує в собі два значення: ‘щасливе’ й ‘добродесне’. Якщо ці два значення розділити, то отримаємо два підрозділи:

- **евдемонологія** – міркування про те, що потрібно для щастя,
- **філософія моралі**.

У близькому значенні вживається також поняття **аксіологія** – міркування про цінності, їх природу, дослідження ціннісних орієнтацій людини.

Філософська **антропологія** – міркування про природу, сутність людини, її призначення, сенс життя та смерті.

**Соціальна або політична філософія** – міркування про людину як соціальну істоту, що формується у суспільстві, у взаємодії-спілкуванні з іншими людьми, про відношення між людиною і суспільством та державою, про вади й переваги різних суспільних устроїв, про суспільні ідеали тощо.

## 8. Основні етапи світоглядного розвитку західної цивілізації

В розвитку філософії, а також і в європейській історії в цілому, виділяють такі основні етапи:

1. Античність (≈ VI ст. до н.е – IV ст. н.е.) – вважається, що головним предметом філософського осмислення в цей період є Всесвіт, космос (тому часто говорять про **космоцентризм** Античної філософії), хоча античні філософи приділяли багато уваги й іншим проблемам, – зокрема, моральним і політичним.

2. Середньовіччя (≈ IV – XIV ст.), пов’язаний з домінуванням християнської релігії, яка підпорядковує собі філософію. Становище філософії в цей період характеризується висловом: “Філософія –

служниця теології”. Головною темою філософських роздумів в цей період є Бог (*теоцентризм*).

3. Перехідний період (XIV – XVII ст.), пов’язаний з Відродженням і Реформацією.

Відродження (Ренесанс) – культурний рух (XIV – XVI ст.), для якого характерне намагання відродити філософські й мистецькі традиції Античності. В центрі філософії цього періоду перебуває людина та природа.

4. Реформація – релігійний рух XVI – XVII ст. за ‘повернення до витоків’, очищення християнського віровчення, спрямований проти католицької Церкви, авторитету Папи Римського і священнослужителів. Реформація підірвала світоглядну монополію і політичний вплив католицької Церкви, внаслідок чого (всупереч намірам лідерів Реформації) політика, суспільне життя, наука й філософія звільнилися з-під релігійної влади, стали світськими.

5. Новий час (*модерн*) (≈ XVI – XIX ст.) – в центрі уваги філософії перебувають проблеми наукового пізнання, опанування з його допомогою природи, наукового переустрою суспільного життя.

6. Сучасний, посткласичний (некласичний) період, який часто називають *постмодерн* (з XIX ст.). Для цього періоду характерне зростання скепсису щодо можливостей науки й розуму, критика домінування у сучасній цивілізації техніки, організації, бюрократії, інструментального мислення. В крайніх випадках ця тенденція переходить в намагання взагалі відкинути раціоналізм (віру в розум, від лат. *ratio* – розум) і сучасну цивілізацію. Натомість, у сучасній філософії зростає вага орієнтації на інші форми духовності – мистецтво, релігію тощо. В центр філософських роздумів повертається людина не лише як раціональна істота (*homo sapiens* – людина розумна), але й як істота, наділена іншими духовними здатностями – волею, чуттєвістю, здатністю до емоційного переживання власного буття-у-світі та відносин з іншими людьми, релігійно-сакрального ставлення до дійсності тощо.

## Тема 2. Філософія давніх Китаю та Індії. Ранній період розвитку філософії давньої Греції

### План

1. Релігійно-філософська традиція Китаю
2. Релігійно-філософська традиція Індії
3. Давньогрецька натурфілософія і зародження раціонально-критичної традиції
4. Порівняння духовних традицій Сходу й Заходу

Філософія виникає приблизно у VI столітті до н.е. водночас у трьох великих цивілізаціях – Китаї, Індії та Греції,

### 1. Релігійно-філософська традиція Китаю

Філософія в Китаї виникає приблизно в VI-V ст. до н.е. Її головні напрямки:

**Даосизм.** Засновником цього вчення був філософ VI-V ст. до н.е. Лао-цзи; у IV-III ст. до н.е. його розвивав Чжуан-цзи.

Головне поняття цієї філософії – **Дао**, що означає шлях. Дао – це шлях людини і усього світу, загальна основа і закон буття космосу. Людина має досягнути цей закон і жити відповідно до нього. Слідувати Дао означає жити в гармонії зі світом. Одна з головних ідей, яку сповідував даосизм, – *діяльне недіяння* – утримання від грубого втручання, спроб перетворення дійсності за власними бажаннями (від характерного для західної цивілізації намагання підкорення природи і технічного перетворення дійсності) і, натомість, намагання досягнути власну логіку навколишнього світу і діяти в гармонії з нею.

Важливою ідеєю даосизму є гармонія чоловічого і жіночого начал – **янь** та **інь**. Сексуальні стосунки в культурі даосизму є не лише актом чуттєвої насолоди і умовою продовження роду, а й засобом подолання роздвоєності світу, єднання з Дао і знаходження безсмертя.

**Конфуціанство** виникло на межі VI-V ст. до н.е. Засновник конфуціанства Кун-фу-цзи, в латинізованій формі – Конфуцій. Головна ідея – пошана до звичаїв, предків, начальства. Відносини в державі мисляться за зразком сім'ї: підлеглий повинен шанувати і слухатися начальника як син батька, а добрий начальник повинен піклуватися про підлеглих як батько про своїх дітей. Головний об'єкт шанування в конфуціанстві – Небо, що є водночас природним і духовним началом.

Протягом багатьох століть конфуціанство було офіційною релігією Китаю. Імператор Китаю був проголошений сином Неба і батьком усіх китайців. Патерналізм (від *pater* – батько), який культивувався конфуціанством, зберігає своє значення і в сучасному комуністичному Китаї.

Конфуцій вважається також автором “золотого правила моральності”: “Не роби іншим того, чого не хочеш собі.”

В період між V та II ст. до н.е. в Китаї існував також ряд інших філософських шкіл, але після перетворення конфуціанства на офіційну релігію їх розвиток припинився.

## 2. Релігійно-філософська традиція Індії

Індійська релігійно-філософська традиція походить від міфології арійських племен, яка оформилася у двох головних письмових джерелах:

- Веди – збірники гімнів на честь богів,
- Упанішади – твори релігійно-філософського характеру, які є символічним трактуванням і коментарем Вед.

У середині I тисячоліття до н.е. в Індії виникає велика кількість релігійно-філософських шкіл, частина з яких (санх'я, йога, ньяя, вайшешика, міманса-веданта) визнають авторитет Вед, а частина (джайнізм, чарвака-локаята, буддизм) не визнавали сакрального ведичного знання. Ці вчення представляють доволі різноманітний спектр ідей, в них можна знайти зародки усіх основних напрямків філософської думки. Проте це початкове багатство філософських ідей не здобуло подальшого розвитку, як на Заході. В подальшому на основі цих шкіл сформувалися два впливові релігійно-філософські напрямки – індуїзм та буддизм.

Для релігії індуїзму характерна віра в *реінкарнації* – переселення душ після смерті в інші тіла (людей або тварин) та *карму* – відплату, залежність перевтілення і майбутнього життя від поведінки людини у цьому житті.

В індійському суспільстві існував (а частково, на неофіційному рівні традицій, і досі зберігається) поділ на касты – великі соціальні групи, належність до яких визначалася народженням і не могла бути змінена людиною. За кожною кастою були закріплені специфічні професії й обов'язки. Касты утворювали ієрархію вищих і нижчих, спілкування між представниками вищих і нижчих каст суворо обмежувалося. Основу кастової ієрархії утворював поділ на чотири *варни*: найвища – брахмани, духовні особи; наступна – кшатрії,

світські правителі і воїни, третя – вайші, ремісники і селяни, і найнижча – шудри, недоторкані, які виконували найбільш ганебні соціальні функції. Цей поділ освячувався релігією: вважалося, що належність до вищих каст є нагородою за добру поведінку у минулому житті, а до нижчих – покаранням за погану. Згідно з ведичною легендою боги створили різні касты з різних частин тіла першолюдини, Пуруші: брахманів – з вуст, кшатріїв – з рук, вайшів – зі стегон, шудр – з ніг.

Релігія індуїзму визнає і вшановує багатьох богів, проте філософське тлумачення цієї релігії говорить про те, що насправді існує лише один Бог – Брахман, а усі інші боги є лише його формоутвореннями, проявами. Більше того, весь видимий світ насправді не є реальним, він є ілюзією, майєю, проявами Брахмана; справжньою реальністю є лише Брахман. Людська душа – атман, також є частиною цієї ілюзорної псевдореальності.

Індивідуальне людське існування оцінюється в індуїзмі негативно – як джерело страждань. Людська душа (атман) перебуває в циклі перевтілень (реінкарнацій) – “колесі сансари”. Вищою релігійною метою людини є вихід з циклу реінкарнацій і возз’єднання-злиття душі з Богом, розчинення атмана в Брахмані, яке є подоланням індивідуального існування.

Вчення буддизму є досить подібним, за тієї відмінності, що буддизм не схвалює кастового поділу.

Засновник буддизму – Сіддхартха Гаутама (623-544 рр. до н.е.). За легендою, він був сином князя невеличкої держави і батько оберігав його від споглядання страждань. До 29 років він безтурботно прожив у палаці, але потім, випадково залишивши палац, мав чотири зустрічі, які змінили його життя. Спочатку він зустрів старого і зрозумів, що старість руйнує пам’ять, красу й силу. Потім – каліку, який страждав від гострого болю, – так Сіддхартха дізнався про страждання, і був дуже вражений. Третя зустріч – з похоронною процесією; Сіддхартха дізнався про смерть. І, нарешті, він зустрівся з мандрівним монахом-аскетом, який уособлював для Сіддхартхи ідею про те, що земні блага й задоволення нічого не варті. Ці зустрічі глибоко вразили Сіддхартху; він залишив палац і став мандрівним скитальцем, що шукав шлях звільнення від світового страждання. Після довгих пошуків на нього зійшло осяяння і він став Буддою – Просвітленим.

Вчення буддизму складається з чотирьох “шляхетних істин”:

1) життя – це страждання;

2) причина страждання – жага життя, проявами якої є всі земні бажання людини;

3) страждання може бути припинене – для цього потрібно загасити жагу життя, позбутися усіх бажань (смерть не припиняє страждання, бо за нею слідує наступні перевтілення);

4) восьмискладовий шлях звільнення: правильні погляди, рішення, мова, поведінка, спосіб життя, зусилля, напрямок думок, зосередження.

Кінцевою релігійною метою буддизму є досягнення нірвани, стану абсолютної байдужості, спокою, небуття. (Ідея нірвани в буддизмі відповідає індуїстській ідеї подолання циклу перевтілень і злиття атмана з Брахманом.)

Вчення Будди швидко набуло популярності, розповсюдилося як релігія в багатьох країнах. Король Ашока зробив буддизм офіційною релігією в Індії, і протягом кількох століть буддизм був панівною релігією Індії, але потім був витіснений модернізованим індуїзмом. Існує багато місцевих різновидів буддизму, оскільки в процесі свого поширення він, як правило, не заперечував старі місцеві релігії, а утворював з ними синтез.

В Індії існують також релігійні громади джайнізму; головні ідеї цієї релігійної течії подібні до головних ідей індуїзму та буддизму.

### 3. Давньогрецька натурфілософія і зародження раціонально-критичної традиції

Перші грецькі філософи цікавилися, насамперед, природою, намагалися зрозуміти устрій природи і пояснити зміни, які відбуваються в ній, – тому їх називають натурфілософами. Більшість з давньогрецьких натурфілософів (за виключенням Демокріта) представляють період розвитку античної філософії, закінчення якого пов'язують з іменем Сократа, тому їх називають також досократиками.

Першим філософом вважається **Фалес з Мілету** (≈630-560 рр. до н.е.), відомий тим, що стверджував: “Усе є вода”.

Розглянемо, в чому полягав внесок давньогрецьких натурфілософів у розвиток уявлень про світ.

#### 1.1. Відхід від міфологічного способу розуміння світу

Як вже говорилося на попередній лекції, давньогрецькі натурфілософи намагалися дати природне пояснення природним явищам. Вони відійшли від міфологічного способу розуміння природи

(пояснення природних явищ діями богів і духів), і, натомість, намагалися зрозуміти устрій природи, зрозуміти природу з самої себе, побачити її внутрішні закономірності, її *логос*.

У віршах давньогрецького поета-філософа Ксенофана (≈570-480 рр. до н.е.) знаходимо пряму критику міфологічних уявлень про богів. Ксенофан висловлює думку, що люди “створюють” богів за власною подобою:

*Ефіопи [малюють богів] ... чорними й з приплюснутими носами,  
Фракійці – рудими й блакитноокими...  
Якби мали руки бики та леви чи коні,  
Щоб малювати руками, творити скульптуру, як люди,  
Коні тоді на конів, а бики на биків подібних  
Малювали б богів і тіла їх ваяли б,  
Точно такими, як кожного власна подоба.*

## 1.2. Формування і розвиток уявлень про матерію

Перша ідея, з допомогою якої давньогрецькі натурфілософи, мілетці, намагалися зрозуміти устрій природи – ідея про те, що в усіх змінах у природі є щось незмінне – першоречовина, субстанція, яка зберігається, змінюючи свої форми.

Ця ідея характерна насамперед для філософів з Мілету (іонійська школа) – Фалеса, Анаксимандра та Анаксімена.

**Фалес**, який вважається засновником філософії, знаменитий насамперед вченням про те, що усе є вода – вода є першоречовиною, субстанцією, з якої усе утворюється і на яку усе перетворюється. Це вчення можна вважати першим, примітивним вченням про матерію.

При розгляді вчень філософів важливо не стільки те, *що* вони *вчили*, скільки те, *як* вони *мислили*. Тож поставимо питання: чому Фалес вважав, що першоосною, з якої усе виникає і на яку усе перетворюється, є вода? Як він міг дійти до такого висновку?

Мабуть, на цю думку його наштовхнули такі спостереження: по-перше, вода є необхідною для життя – вона ніби перетворюється на частини живих організмів; по-друге, у випадку води ми можемо наочно спостерігати перетворення на речовини з зовсім іншими якостями – з, одного боку, на тверду речовину, лід, з іншого – на газ, пару; також ми можемо спостерігати як багато речовин розчиняються у воді – ніби перетворюються на воду.

Учень Фалеса, **Анаксимандр** (≈610-546 рр. до н.е.) запропонував іншу ідею першоречовини. За його вченням, першоречовина, з якої все

виникає і на яку усе перетворюється, не є ані водою, ані якоюсь іншою відомою речовиною. Анаксимандр називав цю першоречовину “апейрон”, що означає *безмежне і невизначене*.

Чому Анаксимандру могла не сподобатися ідея про те, що усе є вода? І навіщо йому сподобалося придумувати якийсь незрозумілий апейрон?

Давайте поміркуємо. Припустимо що будь-яка речовина може перетворюватися на воду, а вода – на будь-яку речовину. В такому разі дерево або залізо може перетворитися на воду, а вода – на будь яку речовину. Але ж це означає, що дерево, або залізо може перетворитися на будь-яку речовину. І, у свою чергу, будь-яка речовина може перетворитися на дерево або залізо. Це означає, що будь-яка речовина може перетворитися на будь-яку іншу речовину. Тобто, у нас немає раціональних підстав вважати саме воду, а не якусь іншу речовину, першоречовиною. Першоречовина не може бути якоюсь конкретно речовиною. Першоречовина, субстанція, яка, змінюючи свої форми, стає то водою, то деревом, то залізом, сама не є ані водою, ані деревом, ані залізом.

“Апейрон” Анаксимандра є безпосереднім аналогом сучасного поняття матерії – так само як і матерія, “апейрон” є абстракцією, яка не є жодною конкретно речовиною, але водночас представляє кожну з них, а також виражає ідею про взаємну перетворюваність різних речовин.

Ще один філософ з Мілету, учень Фалеса й Анаксимандра *Анаксимен* (≈585-525 р. до н.е.) вважав, що першоречовиною, з якої усе виникає, є повітря: усі речі – це не що інше, як згущене повітря.

*Геракліт* з Ефесу (≈540-480 рр. до н.е.) вважав, що першоречовиною, з якої все утворюється і в яку все переходить, є вогонь. Це вчення тісно пов’язане з вченням Геракліта про зміни, яке ми розглянемо дещо пізніше.

*Емпедокл* (≈494-434 рр. до н.е.) із Сицилії не погодився з ідеєю єдиної першоречовини. Він вважав, що першоречовин має бути кілька, тому що неможливо пояснити величезну багатоманітність речовин і їх властивостей, виходячи з якоїсь однієї. В той же час це легко зробити, якщо розглядати усі речовини як суміші, комбінації кількох “чистих”, базових речовин в різних пропорціях, – подібно до того, як сучасна наука зводить усю нескінченну багатоманітність кольорів до комбінації трьох базових кольорів – синього, зеленого та червоного.

За вченням Емпедокла, існує чотири першоречовини: вода, вогонь, земля і повітря, – а усі інші речовини утворюються в результаті поєднання цих першоречовин у різних пропорціях.

Більш складне вчення про будову речовин висловив *Анаксагор* (500-428 р. до н.е.). Він вважав, що кожна речовина, навіть у своїй найменшій кількості, містить в собі деяку кількість часточок усіх інших речовин. Навіть у найкрихітнішій частинці будь-якої речовини є щось від усього. Ю. Гордер пояснює цю теорію аналогіями з сучасної науки:

“За допомогою сучасної лазерної техніки можна скласти так звану «голограму». Якщо голограма, яка зображує автомобіль, трісне, ми однаково побачимо зображення цілого автомобіля, навіть якщо вціліє один лише фрагмент, скажімо бампер. Тому що кожна найменша часточка голограми містить увесь мотив.

Так само збудований наш організм. Якщо з пальця зняти клітину шкіри, то клітинне ядро міститиме не тільки інформацію про те, як виглядає моя шкіра, але й які в мене очі, скільки пальців і якої форми пальці, якого кольору волосся тощо. Кожнісінька клітинка тіла містить детальний опис інших клітин, з яких складається наш організм. Ось це і є «щось з усього» в кожній окремій клітині. Цілість міститься в кожній найменшій частці.

Анаксагор називав ці найкрихітніші складові, котрі мають «щось з усього», «зернами» або «зародками».

Анаксагор також припускав існування своєрідної сили, яка «упорядковує» частинки і творить тварин і людей, квіти і дерева. Цю силу він називав «духом» або «розумом».<sup>23</sup>

Найвищим досягненням давньогрецької натурфілософії вважається атомістичне вчення Левкіппа та Демокріта.

*Левкінн* (про якого невідомо майже нічого, крім того, що він начебто був вчителем Демокріта; історики філософії взагалі непевні, чи він існував) та *Демокріт* (≈460-370 р. до н.е.) висунули теорію про те, що усе складається з атомів – дуже маленьких, невидимих і неподільних елементів, які відрізняються один від одного формою та кольором, і є суцільними, не мають у собі порожнечі.

Демокріт у своїй теорії спирався, мабуть, на таке міркування: ми знаємо, що речі можна ділити на частини, – аж до дуже маленьких, ледве видимих або й невидимих частин. Очевидно, має бути якась

<sup>23</sup> Гордер Ю. Світ Софії. – С.51-52.

межа цьому поділу – тому логічно припустити, що існують найменші, далі вже неподільні частинки, і що ці частинки настільки малі, що їх неможливо побачити. Можливість поділу тіла Демокріт пов’язував з наявністю порожнечі всередині нього, наявністю якоїсь відстані між частинками. Тому найменші частинки, щоб бути неподільними, повинні бути суцільними, не містити у собі цієї порожнечі; він вважав, що за такої умови вони будуть абсолютно твердими, – такими, що ніяка сила не зможе їх розділити.

### 1.3. Космологічні вчення Фалеса і Анаксимандра

Фалес вважав, що Земля є плоскою, має форму кола, підтримується водою і плаває подібно до корабля, а землетруси пояснював тим, що Земля качається на хвилях. Це вчення виходить зі здогадок, аналогій (землетрус – хвилі), міркувань симетрії (форма кола – фігури, усі точки якої рівно віддалені від центру), а також з головної ідеї Фалеса, про те, що вода є першоречовиною, першоосновою буття.

Анаксимандр заперечував цю ідею і вважав, що Земля – тіло, яке ніщо не тримає і яке залишається на місці внаслідок симетричного розташування по відношенню до усіх тіл космосу. Він також вважав, що Земля має форму барабана, має дві поверхні.

Чому Анаксимандр не прийняв ідею Фалеса про те, що Земля є плоскою і плаває по воді?

Ймовірно, він міркував так: якщо Земля тримається на воді, то на чому тримається вода? Якщо ми скажемо, що вода тримається на чомусь, то на чому тримається це щось? (Згадаймо інше подібне давнє уявлення: Земля стоїть на трьох слонах, слони – на черепаці. А черепаха?) Очевидно, спосіб пояснення, який вимагає до нескінченності вводити усе нові й нові підпірки, є незадовільним, тому від самої ідеї підпірок треба відмовитися. Отже, краще припустити, що Земля не має підпірок, вона вільно тримається у космосі.

Ідея про симетричний устрій космосу вводиться Анаксимандром, щоб пояснити стійкість, нерухомість Землі: щоб Земля рухалася в якомусь напрямку, потрібна якась причина, якась відмінність між тим, що є в цьому напрямку, і тим, що є в протилежному напрямку. Якщо ж такої відмінності немає, то немає і причин для руху. Отже, Земля нерухома тому, що космічні тіла, які знаходяться по один її бік, ніби врівноважують космічні тіла, що знаходяться по інший бік. Як зауважує Карл Поппер, це теорія Анаксимандра виявляється гідним подиву передбаченням теорії гравітації Ньютона, яка виникла через більш як дві тисячі років.

Ідея, що Земля має форму барабана, породжена тими ж міркуваннями симетрії: якщо є одна поверхня Землі, то має бути й інша, точно така ж сама. Карл Поппер відзначає, що міркування симетрії логічно мали б привести Анаксимандра до ідеї про те, що Земля має форму кулі, але цьому, очевидно, завадив повсякденний досвід, який нібито з очевидністю свідчить про те, що поверхня Землі є плоскою.

Це показує, що абстрактні міркування, які не спираються на досвід, нерідко приводять до кращих, більш близьких до істини ідей, ніж міркування, які спираються на безпосередній досвід, очевидність, видимість.

#### 1.4. Проблема змін

Одна з головних проблем, яка цікавила давньогрецьких натурфілософів – це проблема змін. По відношенню до цієї проблеми було сформульовано дві протилежні точки зору. Одна з них належить Геракліту, інша – Парменіду.

**Геракліт** вважав першоречовиною, з якої усе виникає і на яку усе перетворюється, вогонь:

“цей світ – ... не створений ніким із богів ... був, є і завжди буде вічно живим вогнем, який мірно спалахує і згасає”; “усі речі перетворюються на вогонь, а вогонь – на всі речі, подібно до того, як товари обмінюються на золото, а золото – на товари”.

Чому вогонь? Тому що вогонь найкраще представляє головну ідею філософії Геракліта: ніщо не є незмінним, усе постійно змінюється, “усе тече”; навіть речі, які видаються нам незмінними (наприклад, залізо чи каміння), постійно (хоча, можливо, й дуже повільно, непомітно для нас) “згорають”.

Усі ці зміни відбуваються згідно з законом, розумом, **логосом**, що панує у Всесвіті, – його пізнання і є метою філософа.

Знамените висловлювання Геракліта: “Не можна двічі увійти в ту саму річку”.

Чому не можна? Мабуть, кожен із нас багато разів заходив у Дніпро. Але, як стверджував Геракліт, кожного наступного разу це вже була *не та сама річка*, і *ми самі були вже не ті*: і річка, й ми самі за цей час змінилися.

Один з учнів Геракліта пішов ще далі. Він стверджував: *що не можна навіть один раз увійти в ту саму річку*: адже поки ми входимо в неї, і ми й річка змінюємося.

Геракліт також створив *вчення про єдність протилежностей – діалектику*: згідно з цим вченням світ складається з протилежностей (як лук і стріла, день і ніч, мир і війна, добро і зло), які утворюють єдність і ведуть між собою боротьбу: саме ця боротьба і веде до змін.

Сучасник Геракліта, *Парменід* (≈540-480 рр. до н.е.) вважав, що нічого не змінюється, що буття є незмінним і суцільним – у ньому немає порожнечі. Ця теорія видається на перший погляд безглуздою, адже усі ми бачимо зміни, які постійно відбуваються навколо нас. Проте Парменід логічно обґрунтував свою теорію; він доводив, що зміни неможливі, бо ідея змін суперечить розуму; тому видимі зміни – це ілюзія.

*Треба довіряти не відчуттям, не очевидності, а розуму.* Ця позиція, яку називають *раціоналізмом* (віра у розум як найвищий критерій істинності), між іншим, відповідає сучасному науковому підходу. Наприклад, ми кожного дня можемо побачити, як Сонце обертається навколо Землі. Але ж ми знаємо, що насправді це не так. Отже, сучасна наука теж вчить не довіряти очевидності.

Ось як міркував Парменід:

*Буття є. Небуття – немає. (Адже небуття – це те, чого немає. Отже, небуття немає.)*

*Що таке порожнеча? Порожнеча – це ніщо, тобто небуття.*

*Але ж, як ми знаємо, небуття немає. Отже, порожнечі немає.*

*Значить, усе буття заповнене, суцільне, в ньому немає порожнечі.*

*А це значить, що рух неможливий. Адже рух – це зміна місця; щоб якесь тіло перейшло з одного місця на інше, необхідно, щоб це інше місце було незаповненим, порожнім. Але ми знаємо, що порожнечі немає. А отже, рух неможливий.*

*Але ж будь-яка зміна – це і є рух. Отже, зміни неможливі. Ідея зміни суперечить розуму. Буття цілком незмінне.*

Учень Парменіда, *Зенон Елейський*, доводив неможливість змін, суперечність ідеї зміни розуму знаменитими прикладами, які називали апоріями. Згадаймо про деякі з них.

*Апорія “Ахіллес і черепаха”.*

Ахіллес ніколи не наздожене черепахи. Він не може її наздогнати.

Уявімо, що черепаха попереду Ахіллеса. Вона повзе, а він біжить – у тому ж напрямку. Він біжить дуже швидко, а вона повзе дуже повільно. Тим не менше, як доводив Зенон, він не може її наздогнати. Чому?

Щоб наздогнати черепаху, Ахіллесу треба пробігти ту відстань, яка розділяє його й черепаху, – але поки він це зробить, черепаха проповзе якусь відстань і буде усе ще попереду. Тож щоб наздогнати черепаху, Ахіллесу треба пробігти ще й цю відстань, – але поки він це зробить, черепаха проповзе якусь відстань і буде усе ще попереду. І так далі до нескінченності. (Припустимо, в даний момент Ахіллес знаходиться у точці А, а черепаха – у точці В. Ахіллесу треба спочатку добігти до точки В. Але поки він до неї добіжить, черепаха трохи проповзе, і буде вже в точці С. Поки Ахіллес добіжить до точки С, черепаха проповзе якусь відстань, і буде вже у точці D. Ахіллесу треба добігти до цієї точки, але поки він це зробить, черепаха ще трохи проповзе, – і так до нескінченності.) Отже, Ахіллес ніколи не наздожене черепаху.



### *Апорія “Дихотомія”*

Дихотомія – це поділ надвоє. Зенон пояснює цю апорію історією з колісницею, яка не може проїхати певну відстань. Я поясню її інакше.

Візьмемо того ж Ахіллеса і ту ж черепаху. Припустимо, що черепаха, так і не дочекавшись, поки Ахіллес її наздожене, вирішила відпочити. Або гірше того, вона померла. Вона вже нікуди не поведе. Тим не менше, Ахіллес все одно ніколи не добіжить до черепахи.

Адже щоб добігти до черепахи, йому потрібно спочатку пробігти половину відстані до черепахи; потім – половину відстані, яка залишилася; потім – знов половину відстані, яка залишилася, і так далі до нескінченності.

За легендою, інший філософ, Діоген-цинїк, для спростування доводів Парменіда і Зенона, які заперечують можливість руху, піднявся і став ходити. Про це написав навіть А.С.Пушкін:

Движенья нет! –  
сказал мудрец брадатый.  
Другой смолчал,  
но стал пред ним ходить.

Проте Зенон і Парменід навряд чи визнали б таке спростування слухним. Адже згідно з їх переконанням, яке, між іншим, приймає сучасна наука, слід довіряти не очевидності (видимості), а розуму. Парменід і Зенон досить солідно обґрунтували своє вчення про те, що зміни неможливі. І якщо інші філософи з цим не погоджуються, то їм недостатньо посилалися на очевидність, – вони повинні виявити помилки в аргументації Парменіда і Зенона.

Отже, чи є в цій аргументації помилки? чи ніякого руху справді не існує?

На мою думку, в міркуваннях Парменіда є помилка, яка полягає в некоректному обходженні з поняттям “небуття”: характеристики “є” або “немає” можна коректно застосовувати лише до *чогось* – речі або властивості, яка може бути або не бути наявною; в той час як небуття означає не *щось*, а *ніщо* – відсутність будь-чого, і тому в застосуванні до нього характеристики “є” або “немає” просто втрачають смисл. Правда, ми можемо сказати, що десь є порожнеча, але це не слід розуміти так, ніби десь є така річ як порожнеча – це означає лише, що у цьому місці нічого немає. З іншого боку, простір, у якому відбувається рух – це не ніщо, не небуття, а особливе “щось”, яке має певні властивості (які описуються поняттями гравітаційного, електромагнітного поля тощо) у кожній точці.

Щодо апорій “Ахіллес і черепаха” або “Дихотомія” можна зауважити, що Зенон побудував процес мислення про те, як Ахіллес наздоганяє черепаха, та про те, як колісниця проїздить задану відстань, у такий спосіб, що цей процес мислення стає нескінченним. Але це не означає, що нескінченним буде процес наздоганяння Ахіллесом черепахи або процес долання колісницею заданої відстані. Зенон сплутав нескінченність процесу мислення якоїсь події, побудованого у певний спосіб, з нескінченністю самої цієї події. Насправді, ці апорії говорять не про нескінченність процесу наздоганяння Ахіллесом черепахи або процесу долання колісницею заданої відстані, а про те, що будь-який скінченний процес можна мислити нескінченно довго. Можливо організувати наше мислення певного скінченного процесу таким чином, що у нашому мисленні ми будемо нескінченно наближатися до моменту завершення цього процесу, але ніколи до цього моменту не дійдемо. Що й зробив Зенон.

Разом з тим, зауважимо, що своїми апоріями Зенон зробив важливе відкриття: скінченні відстані або скінченні проміжки часу можливо ділити до нескінченності. Процедури мислення, подібні до тих, які Зенон будував у своїх апоріях, широко використовуються у сучасній

вищій математиці – у понятті граничних значень функцій при нескінченному наближенні аргументу до якогось заданого значення:

$$\lim_{x \rightarrow a} f(x)$$

Можемо зауважити, що Зенон поділяє той відрізок (довжини і, відповідно, часу), на якому відбувається подія, на нескінченну кількість менших відрізків, які утворюють один по відношенню до одного *спадну геометричну прогресію*. (У випадку “дихотомії” – з коефіцієнтом спаду  $q=0.5$ ; у випадку Ахіллеса й черепахи – з коефіцієнтом спаду, що дорівнює відношенню швидкості черепахи до швидкості Ахіллеса.) Проте, висновок про нескінченність цього процесу є хибним, оскільки, як ми знаємо з вивчення математики у школі, *сума нескінченного ряду членів спадної геометричної прогресії є скінченим числом*.

Наприклад, у випадку дихотомії: 
$$\sum_{n=1}^{\infty} \left(\frac{1}{2}\right)^n = 1.$$

Тобто, якщо колісниця їде з постійною швидкістю і долає половину відстані за 0.5 секунд, то половину тієї відстані, що залишилася після цього, вона подолає за 0.25 секунд, половину тієї відстані, що залишилася після цього – за 0.125 секунд, і т.д., а всю відстань – за  $0.5+0.25+0.125+\dots=1$  секунду.

У випадку Ахіллеса і черепахи: 
$$\sum_{n=0}^{\infty} \left(\frac{v_c}{v_A}\right)^n = \frac{v_A}{v_A - v_c},$$

де  $v_A$  – швидкість Ахіллеса,  $v_c$  – швидкість черепахи.

Тобто, якщо Ахіллес біжить з постійною швидкістю у 10 разів швидше за черепаху і якщо ту відстань, яка спочатку відділяла його від черепахи, він пробіжить за 1 секунду, то ту відстань, яка відділятиме його від черепахи після цього, він пробіжить за 0.1 секунди; відстань, яка відділятиме його від черепахи після цього – за 0.01 секунди; і наздожене черепаху за  $1+0.1+0.001+\dots=10/9$  секунди.

Приклад Зенона наслідували й деякі інші античні філософи. Відомі кілька цікавих апорій, які сформулював **Евбулід з Мілету** (IV ст. до н.е.): “Брехун”, “Купа зерна”, “Лисий”.

### ***Апорія “Лисий”***

Людина, яка не є лисою, на може поступово стати лисою.

Адже якщо у людини, яка не є лисою, вирвати одну волосинку, то вона від цього не стане лисою.

Якщо людина, яка не є лисою, не стає лисою від того, що у неї вирвали одну волосинку, то у неї можна без кінця виривати по одній волосинці, і вона ніколи не стане лисою.

### ***Апорія “Брехун”***

Критянин заявляє: усі критяни завжди брешуть. Чи говорить він правду? Якщо він говорить правду, то критяни завжди брешуть, він – критянин, отже – він бреше. Якщо він бреше, то це підтверджує слова про те, що усі критяни завжди брешуть, отже, він говорить правду. (Насправді останній висновок неправильний. Адже якщо цей критянин цього разу збрехав, то це не означає, що усі критяни *завжди* брешуть. Тож ми можемо без логічної суперечності припустити, що цей критянин цього разу збрехав: критяни не завжди брешуть. Проте цей парадокс можна переформулювати: “Критянин говорить: “Те, що я зараз кажу – брехня.” Чи говорить він правду чи бреше? Якщо він говорить правду, то значить, те, що він говорить – брехня, а отже – він бреше. А якщо він бреше, то те, що він говорить – правда.”)<sup>24</sup>

## 1.5. Математична філософія Піфагора

Серед філософів цього періоду дещо окремо стоїть Піфагор – відомий математик і філософ, який не тільки сформулював відому теорему про те, що сума квадратів катетів дорівнює квадрату гіпотенузи, але й був засновником філософської школи. Піфагор і його

---

<sup>24</sup> Є ще одна цікава версія цього парадоксу.

Крокодил схопив маленьку дитину. На благання матері відпустити дитину, крокодил відповів: якщо ти даси правильну відповідь на те питання, яке я задам, то я відпущу дитину. Питання: “Чи я відпущу дитину?” Мабуть, крокодил хотів поглузувати з бідної жінки. Він був певний, що вона скаже “Відпустиш” і він зможе сказати: “От бачиш, не вгадала!” Але жінка виявилася хитрішою. Вона відповіла: “Ні, ти не відпустиш дитину!”

Крокодил замислився. Якщо він не відпустить дитину, то значить, жінка дала правильну відповідь, і він мусить відпустити дитину. Але якщо він відпустить дитину, то це значить, що жінка дала неправильну відповідь, і він не повинен відпускати дитину. Що ж робити? (Крокодил був хоч і жорстокий, але дуже чесний; він ніколи не порушував своїх обіцянок.) Крокодил довго ламав собі голову і від мозкового перенапруження помер.

учні, піфагорейці, вважали, що усе буття утворюється числами й математичними відношеннями між ними. Ця ідея стимулювала розвиток математики і її застосування для дослідження дійсності.

### 1.6. Зародження раціонально-критичної традиції

Новий підхід, започаткований давньогрецькими натурфілософами спирається не на авторитет незмінної традиції, а на розум – раціональне мислення, що потребує аргументації.

Раціональний, аргументативний характер вчень давньогрецьких натурфілософів є свідченням виникнення нової інтелектуальної традиції, яка мала величезне значення для європейської культури. Досократики започатковують **раціонально-критичну традицію**. Ось як пише про це Карл Поппер у праці “Назад до досократиків”:

“Історія ранньої грецької філософії ... являє собою захоплюючу оповідь... У кожного покоління ми виявляємо щонайменше одну нову філософію, нову космологію вражаючої оригінальності й глибини. Як це могло бути? Звичайно, оригінальність і геніальність неможливо пояснити. Однак можна спробувати пролити на них хоча б якусь світло. В чому полягав секрет давніх греків? Мені здається, це була традиція – традиція критичного обговорення.

Я спробую сформулювати проблему більш чітко. В усіх або майже в усіх цивілізаціях ми виявляємо щось схоже на релігійні й космологічні вчення, і в багатьох суспільствах ми знаходимо школи. Усі школи, особливо примітивні, мають специфічну структуру й функцію. Свою головну задачу вони вбачають у тому, щоб у чистоті й незмінності зберегти й передати певне вчення. Вони намагаються передати традицію, вчення її засновника, її першого вчителя наступному поколінню, зберігши це вчення в незмінному вигляді. Такі школи ніколи не допускають якихось нових ідей. Нові ідеї вважаються єретичними, і якщо хтось із членів школи спробував би змінити вчення, то він був би вигнаний з неї як єретик. Проте єретик, як правило, претендує на те, що саме він захищає справжнє вчення засновника школи. Таким чином, жодний новатор не вважає, що він вводить щось нове, навпаки, він переконаний в тому, що повертається до вчення у його первинній чистоті, яку було порушено.

Усі зміни вчення, якщо вони взагалі мають місце, здійснюються потайки. Усі вони видаються за нове ствердження істини, яку колись висловив вчитель, за повторення його справжніх слів, його значень, його намірів.

Цілком очевидно, що у такій школі неможливо знайти історію ідей і навіть матеріалу для створення такої історії. Новим ідеям не дозволяється бути новими. Усе приписується одному вчителю. Тому виявляється можливим реконструювати лише історію ересей та історію захисту якихось ідей від еретиків.

Звичайно, ніяка раціональна дискусія в школах такого роду неможлива. Можуть існувати аргументи проти незгодних і еретиків, проти конкуруючих шкіл. Однак головне тут – ствердження, проголошення й засудження, а не пошук аргументів...

...грецька філософія та її філософські школи цілковито відрізнялися від догматичних шкіл описаного вище типу... Нові ідеї проголошуються відкрито і з'являються у результаті відкритої критики. Таємних змін практично немає. Замість анонімності ми виявляємо історію ідей та їх творців... Ніде, за виключенням піфагорейців, ми не виявляємо школи, яка намагалася б зберегти своє вчення. Натомість ми бачимо зміни, нові ідеї, модифікацію й відкрити критику вчителів.

Як і де зародилася ця критична традиція?..

Якщо ми спробуємо знайти перші знаки цієї нової критичної позиції, цієї нової свободи думки, то ми прийдемо до критики Фалеса Анаксимандром. Тут ми маємо такий серйозний факт: Анаксимандр критикує свого вчителя й родича, одного з семи мудреців, засновника іонійської школи. Згідно переказу, він був усього лише на чотирнадцять років молодшим за Фалеса, отже, критикував вчителя й розвивав нові ідеї ще за життя Фалеса... Однак нічого не відомо про якісь суперечки чи сварки між ними.

Мені здається, що це свідчить про те, що саме Фалес був засновником нової традиції свободи, що спиралася на нове відношення між вчителем і учнем, і він створив школу нового типу... Мабуть, він був терпимим до критики і, що ще більш важливо, створив традицію терпимості до критики.

І все-таки, як мені видається, він зробив ще більше. Важко уявити таке відношення між вчителем і учнем, коли вчитель лише проявляє терпимість до критики, а не заохочує її. Учень, що вихований у догматичному дусі, навряд чи колись зважиться на критику догми (тим більше, коли її висловив славетний мудрець). Простіше й легше припустити, що вчитель заохочував критичне відношення – можливо, не від самого початку, а після того, як оцінив питання, які ставив перед ним учень, ще не думаючи про критику.

Припущення про те, що Фалес активно заохочував критицизм у своїх учнях, може пояснити той факт, що критична позиція по відношенню до доктрини вчителя стала частиною шкільної традиції іонійців. Як мені видається, Фалес був першим вчителем, який говорив своїм учням: “Ось такими я бачу речі, ось моя думка про те, якими вони є. Спробуйте покращити моє вчення.” ...Принаймні, історичним фактом залишається те, що іонійська школа була першою, в якій учні критикували своїх вчителів покоління за поколінням.

Це було надзвичайно важливою новацією. Вона означала розрив з догматичною традицією, що допускала в школі лише одне вчення, і ствердження традиції, що заохочувала плюралізм вчень, які намагалися наблизитися до істини з допомогою критичної дискусії.

Усе це майже з необхідністю приводить до усвідомлення того, що наші спроби знайти істину не є остаточними, вони допускають покращення; що наші знання, наші теорії є припущеннями; що вони складаються із здогадок та гіпотез, а не з остаточних і безсумнівних істин; що критика і критичне обговорення є нашим єдиним засобом наблизитися до істини. Це приводить до традиції сміливих припущень і вільної критики – до тієї традиції, яка створила раціональну й наукову позицію, а разом з нею і нашу західну цивілізацію, єдину цивілізацію, що спирається на науку...

У цій раціоналістичній традиції сміливі зміни вчення не заборонені. Навпаки, новації заохочуються й розглядаються як успіх, як покращення, якщо вони спираються на критичний аналіз попередників...

Наскільки мені відомо, критична або раціоналістична традиція була створена лише одного разу. Через два або три століття її було втрачено... Вона була знову відкрита і свідомо відновлена у період Відродження, зокрема, Галілео Галілеєм.”<sup>25</sup>

### 1.7. Теорія розвитку пізнання Ксенофана

В філософії досократиків знаходимо також теорію пізнання, яка відповідає духу раціональної критичної традиції. К.Поппер відзначає:

“...ми виявляємо ясне розуміння й формулювання *теорії раціонального пізнання* майже відразу після того, як з’явилася

---

<sup>25</sup> Поппер К. Назад к досократикам // Предположения и опровержения. – С. 253-258.

практика критичної дискусії. Найбільш давніми фрагментами з цієї сфери є фрагменти Ксенофана...:

Людам боги не відкрили усе відпочатку

Та поступово, шукаючи, краще знаходять...

Істину точно не бачив ніхто й не пізнає...

Якщо й вдасться комусь все сказати так, як воно було,  
Сам того він не знає, в усьому буває лиш здогад.<sup>26</sup>

#### 4. Порівняння духовних традицій Сходу й Заходу

Якщо порівнювати духовні традиції Китаю, Індії та країн європейської культури, то насамперед привертає увагу відмінність у динаміці розвитку, – точніше, майже повна відсутність такої динаміки в Індії та Китаї після початкового періоду, – на відміну від бурхливої динаміки розвитку європейської філософії.

Релігійно-філософські традиції Китаю та Індії виглядають дуже статичними, незмінюваними; протягом кількох перших століть після зародження філософії (≈ VI-II ст. до н.е. в Китаї, VII-V ст. до н.е. в Індії) виникає багато різних релігійно-філософських шкіл, які в зародку представляють майже усі основні філософські напрямки. Проте незабаром відбувається стабілізація, яку можна назвати і застоєм, і протягом наступних більш як двох тисячоліть майже не виникає нових оригінальних філософських вчень.

Натомість, для західної філософії характерні динамізм, розвиток, історія. Значною мірою це пояснюється домінуванням на Сході релігії над філософією, хоча саме це домінування, у свою чергу, частково пояснюється характером філософської традиції. Справді, на Заході після періоду Античності філософію також було підпорядковано релігії; і якби історичний розвиток європейської цивілізації продовжувався в тих духовних рамках, які встановила у період Середньовіччя християнська Церква, то тієї відмінності у динаміці розвитку і характері філософії на Сході й Заході, на яку ми звернули увагу, не було б.

Звільнення філософії від підпорядкування релігії на Заході стало можливим завдяки багатьом чинникам, духовним і політичним: змагання між Церквою і світськими правителями за владу, розвиток науки, географічні відкриття, Реформація. Серед цих причин важливе

---

<sup>26</sup> Поппер К. Назад к досократикам. – С. 259-260.

місце займає характер західної філософської традиції, сформованої в античній Греції, та її відношення до християнської релігії.

Ми вже говорили про унікальність раціонально-критичної традиції, започаткованої давньогрецькими натурфілософами. Світоглядні ідеї, що формулювалися філософами, розглядалися як результат діяльності людського розуму, мислення, як думки філософів, які можуть бути, а можуть і не бути істинними. Тому учні видатних філософів не сприймали їх теорії догматично, як абсолютну істину, а намагалися піти далі: виявити і виправити помилки своїх учителів, запропонувати кращі теорії.

В інших традиціях релігійно-філософські вчення розглядалися як божественна, надприродна істина, одкровення, яке зійшло на Вчителя звище і тому не може бути вдосконалене людьми. Учні вбачали своє завдання не в тому, щоб критикувати і розвивати ці вчення, пропонуючи нові, а в тому, щоб їх правильно зрозуміти і передати далі у всій чистоті, неушкодженими, незмінними. Цим шляхом пішли, зокрема, релігійно-філософські традиції конфуціанства, індуїзму, буддизму. Як наслідок, розвиток філософії на Сході фактично припинився.

Тривалий час, протягом періоду Середньовіччя, становище західної філософії було схожим. Згадаймо відому характеристику: “філософія – служниця теології”. Проте тут відношення між філософією і релігією було відпочатку більш складним.

По-перше, філософська спадщина Античних Греції та Риму несла в собі більш потужний раціонально-критичний заряд.

По-друге, будучи продуктом язичницької (а не християнської) культури, вона не так легко піддавалася підкоренню панівній – християнській – релігії. В Китаї та Індії не було такого роздвоєння між релігією та філософією: ми говоримо про релігійно-філософські традиції конфуціанства, буддизму та індуїзму як результати внутрішнього розвитку китайської та індійської культур. Натомість, християнство прийшло у Європу ззовні – з іудейської культури – увійшовши в конфлікт з античною культурою (і філософією) Греції та Риму. Складна, динамічна взаємодія між цими двома культурними “первнями” європейської цивілізації зумовила динаміку розвитку європейської цивілізації, – в контрасті зі статикою цивілізацій Сходу.

Завдяки динамічному розвитку західної цивілізації, скарбниця її філософської думки є значно багатшою на різні ідеї та концепції, порівняно зі східними релігійно-філософськими традиціями. Можна

вважати це перевагою західної філософської традиції, проте у цієї переваги є й зворотній бік:

1) Багатоманітність філософських концепцій є джерелом труднощів у засвоєнні набутків західної філософської думки. Навіть якщо ми візьмемо лише філософські напрямки ХХ століття, то їх розмаїття виявиться настільки великим, що без ґрунтовної філософської освіти в них дуже важко не загубитися.

2) Динамізм розвитку філософської думки на Заході, що особливо яскраво проявляється у багатоманітності філософських течій ХХ століття, пов'язаний з динамізмом розвитку самої західної цивілізації. Проте на думку багатьох мислителів цей динамізм став у ХХ столітті надмірним. Темпи змін настільки великі, що людина не встигає до них нормально пристосуватися. Вона ніби втрачає ґрунт під ногами; не встигає осмислити те, що відбувається з нею і світом. Темп життя сучасної західної людини є надто високим, вона ніби весь час кудись не встигає, поспішає і не знаходить часу для того щоб зупинитися і озирнутися навколо. В такій ситуації саме статичність східних духовних традицій виявляється привабливою: сучасній західній людині бракує досвіду переживання вічності, і східні релігійно-філософські вчення сприймаються нею як уособлення вічності.

3) Домінування у сучасній західній цивілізації інструментально-технічного мислення, пов'язане з “розчаклуванням світу” відчуття втрати життєвих сенсів і вищих цінностей робить привабливою духовність Сходу (насамперед, індійської релігійно-філософської традиції), яка зберігає сакральне ставлення до дійсності, благоговіння перед життям.

З іншого боку, зацікавленість західної людини східними релігійно-філософськими вченнями і практиками є поверховою: ми так чи інакше залишаємося людьми західної культури і “ментальності” (складу мислення і психіки). Для вирішення наших духовних проблем звертання до східної духовності може бути корисним, але навряд чи може бути достатнім. Ми не можемо просто “імпортувати” східну духовність. Маємо насамперед перезасвоїти і переосмислити власну цивілізаційну духовну спадщину, відкрити для себе і розвинути наявні в ній альтернативи тенденціям нігілізму, релятивізму, сцієнтизму та інструменталізму.

## Тема 3. Філософський поворот до людини. Класична філософія давньої Греції. Елліністична філософія

### План

1. Філософський поворот до людини. Софісти і релятивізм
2. Сократ: проблема самопізнання, моральний пошук і знання про незнання
3. Філософська система Платона
4. Сократ і Платон: філософія як пошук істини і філософія як знання
5. Становлення відкритого суспільства та реакція проти нього у давній Греції. Індивідуалізм та холізм
6. Арістотель: філософія “золотої середини”
7. Елліністична філософія
8. Розвиток науки і медицини в античній Греції

### 1. Філософський поворот до людини. Софісти і релятивізм

Давня Греція була поділена на багато міст-держав (полісів) з різними політичними устроями. Монархія, аристократія, демократія, олігархія, деспотія – ці форми правління існували у різних полісах або й змінювали одна одну в одних і тих же полісах, – як, наприклад в Афінах. Різні звичаї, моральні норми й цінності також змагалися між собою. В демократичних полісах великого значення набуло мистецтво публічного мовлення й переконування: адже кожний громадянин міг приймати участь у державному управлінні, претендувати на якусь громадську посаду, виступати на публічних зібраннях (у суді чи при прийнятті політичних рішень на форумі) і в чомусь переконувати своїх співгромадян.

Така ситуація зумовила важливий поворот у філософії – від природи до людини як морального й політичного діяча (суб’єкта). Цей поворот представляють софісти і Сократ.

**Софісти** (від софія – мудрість) – “вчителі мудрості”, які мандрували з одного грецького полісу до іншого і навчали риториці (мистецтву публічних виступів й ведення публічних дискусій), політичному мистецтву, моральним наукам тощо.

Найбільш відомі софісти – Горгій (≈483-374 рр. до н.е.) та Протагор (≈481-411 рр. до н.е.).

Софістів вважають засновниками філософського вчення, яке називають **релятивізм** – вчення про те, що істина відносна; у кожної

людини – своя істина. Знамените формулювання цього вчення дав Протагор: “Людина є мірою усіх речей, існуючих – у тому, що вони існують, а неіснуючих – у тому, що вони не існують.”

Насамперед, софісти застосовували це вчення у відношенні до політичних і моральних питань, наголошуючи на відмінності звичаїв і політичних устроїв і роблячи з цього висновок про те, що *добро і зло відносні; що є добром для одних людей, то є злом для інших*. Така форма релятивізму називається **моральний релятивізм**. Щоб відрізнити ці два різновиди релятивізму, будемо називати *релятивізм як вчення про відносність істини пізнавальним релятивізмом*.

Релятивізм ґрунтується на наступних міркуваннях.

Пізнавальний релятивізм. Запитаємо: як люди дізнаються про світ, який їх оточує? Очевидно, через відчуття зору, слуху, нюху, смаку тощо. Але чи не означає це, що ми знаємо лише про наші відчуття? Але ж відчуття, які походять від одного й того ж самого предмету, можуть бути різними для різних людей: напій, який видається солодким людині у нормальному стані, може видатися гірким хворій людині; для більшості людей світ є кольоровим, у той час як для деяких людей, у яких порушені функції зору, світ є чорно-білим, а ще для деяких, сліпих, кольорів взагалі не існує.

Моральний релятивізм. Чи не так само, або й ще більшою мірою, залежать від людини – її уподобань і уявлень – моральні судження? Існує чимало способів поведінки, які вважаються нормальними і навіть викликають схвалення у одних народів, і викликають огиду й обурення – у інших. Чи не є усі моральні судження просто відображення наших уподобань (на зразок того, що мені подобається кава з вершками, а Вам – без вершків) чи звичаїв нашого суспільства (які відрізняються від звичаїв інших суспільств)? Чи правильно говорити, що деякі звичаї, прийняті в якихось суспільствах норми й цінності, є кращими за ті, що прийняті в інших суспільствах? Адже ми вважатимемо кращими ті норми й цінності, яких ми дотримуємося, а інші – тих, які вони дотримуються. Чи не означає це, що насправді немає кращих або гірших норм і цінностей?

### Критика пізнавального релятивізму

Вчення про відносність істини критикують за те, що його прибічники плутають істину з людськими уявленнями, думками про істину. Безумовно, у кожної людини свої уявлення, думки; уявлення і думки одних людей відрізняються від уявлень і думок інших людей; при цьому кожна людина вважає свої уявлення і думки істинними

(інакше вона їх не дотримувалася б). Але це не означає, що вони є істинними. Одні уявлення є істинними, а інші хибними, навіть якщо ми не знаємо, які уявлення є істинними, а які хибними.

Наприклад, якщо хтось вважає, що  $2*2=99$ , то це не означає, що є дві істини – істина для нього:  $2*2=99$ , та істина для інших:  $2*2=4$ . Істина одна:  $2*2=4$ . Думка про те, що  $2*2=99$  є хибною, навіть якщо хтось вважає її істинною, – навіть якщо усі люди, внаслідок якоїсь розумової хвороби, вважатимуть, що  $2*2=99$ .

Візьмемо інший, більш дискусійний приклад – питання про існування Бога. Є багато людей, які вірять в існування Бога; і є багато людей, які не вірять в його існування. Релятивіст сказав би, що для людей, які вірять в Бога, істиною є те, що Бог існує, а для людей, які не вірять в Бога істиною є те, що Бога не існує. Противник релятивізму заперечуватиме, що це зовсім не так. Бог або існує, або не існує, – навіть якщо ми не знаємо, чи він існує, чи ні. Якщо Бог існує, то твердження “Бог існує” є істинним, а твердження “Бог не існує” є хибним, – незалежно від того, хто що про це думає. Істинність/хибність тверджень “Бог існує” та “Бог не існує” залежить виключно від існування Бога, а не від моєї чи вашої віри чи невіри в його існування. Я можу вважати, що твердження “Бог існує” є істинним, а Ви можете вважати, що це твердження є хибним. Але це не означає, що існують дві істини – одна для мене, інша – для Вас. Істина одна (Бог або існує, або ні), просто хтось із нас – я або Ви – помиляється.

Резюмуємо: релятивізм плутає істину з уявленнями про те, що є істинним, а що є хибним: люди дійсно дотримуються різних уявлень, але лише деякі з цих уявлень істинні. А істина – одна і вона не залежить від уявлень. Уявлення людей суб’єктивні, залежать від людини; істина – об’єктивна: висловлювання є істинним, якщо його зміст (стан справ, що ним передбачається) відповідає дійсності, і хибним – якщо ні.

Якби істина і уявлення про істину були одним і тим самим, то не існувало б відмінності між думкою і дійсністю: для кожного було б істиною те, що він вважає за істину. Але в такому разі пізнання неможливе й непотрібне: нам не треба шукати істину, нам достатньо про щось подумати, що воно є істиною, і воно стане істиною. Наприклад, мені достатньо подумати, що я – Папа Римський – і я стаю Папою Римським.

Якщо у кожного своя істина – те, що він вважає істиною, – то спілкування стає цілком безглуздим. Кожен говорить усе, що йому спадає на думку, вважаючи це істиною, і цим нічого не повідомляє іншим, для яких істиною є усе, що спадає їм на думку.

Правда, більшість (якщо не усі) наших висловлювань є істинними або хибними лише в певному контексті, якщо відомо якої ситуації або яких людей вони стосуються. Наприклад, якщо я запитав, чи правда, що йшов дощ, то людина, яка не знає, про яке місце і час я запитую, не зможе відповісти. Висловлювання “Йшов дощ”, якщо невідомо, якого часу й місця воно стосується, не є ані істинним, ані хибним, воно є невизначеним. Але якщо час і місце відомі, то воно стає істинним або хибним – об’єктивно, незалежно від чийхось уявлень і бажань. Воно є істинним, якщо в цей час у цьому місці йшов дощ, навіть якщо я і всі інші думають, що в цей час у цьому місці була суха сонячна погода. І воно є хибним якщо в цей час у цьому місці дощу не було, навіть якщо ми, повіривши прогнозам синоптиків, вважаємо, що він був.

Те ж саме стосується й висловлювань про відчуття, таких як: “Цей напій є солодким”. Якщо ми уточнимо контекст, і переформулюємо його, наприклад так: “Для Васі Пупкіна, який випив цей напій вчора о восьмій годині ранку, він видався солодким”, – це висловлювання буде об’єктивно істинним або хибним: його істинність не залежатиме від того, що я чи хтось інший думає про цей напій, а залежатиме лише від того, яким він видався Васі Пупкіну вчора о восьмій ранку.

Пізнавальний релятивізм є самосуперечливим: адже якщо він стверджує, що будь-яка істина є відносною, то це має відноситися й до самого твердження “будь-яка істина є відносною”. Отже, для когось, хто приймає це твердження, воно буде істинним, а для інших, хто його не приймає, воно буде хибним.

### Критика морального релятивізму

Наші моральні судження – зовсім не те саме, що висловлювання про наші уподобання. Ми нікого не станемо засуджувати або схвалювати за те, що йому подобається кава, а не чай. Моральні судження передбачають, що справді існують вчинки, гідні схвалення, і існують вчинки, гідні осуду, – і їх гідність не залежать від того, що хто про них думає. Є люди, яким подобається брехати, красти, вбивати людей і не подобається говорити правду, працювати, турбуватися про інших. Ми засудуємо таких людей і схвалюємо інших. Але така оцінка не має сенсу, якщо ми розглядатимемо моральні судження

просто як вираження наших уподобань: комусь подобається кава, комусь – чай; комусь подобається турбуватися про людей, комусь – їх вбивати. Одне не краще і не гірше зі інше. Для вбивці вбивство – добро, для вбитого – зло. А саме по собі воно ані добро, ані зло. Немає ніяких підстав його засуджувати, так само, як немає ніяких підстав схвалювати турботу про людей.

Ми засуджуємо вбивства і схвалюємо турботу про людей лише остільки, оскільки вважаємо, що турбуватися про людей – це *справді* добро, а вбивати людей – це *справді* зло, – незалежно від того, що кому подобається. Наші моральні судження мають сенс лише у разі, якщо ми ставимося до них як до об'єктивних, таких, що не залежать від будь-чиїх уподобань. Навіть якщо всі люди вважатимуть, що вбивство не є злом, воно залишатиметься злом.

Обґрунтування морального релятивізму посиленнями на відмінності у звичаях різних народів, на відмінності у тому, що різні люди вважають добром і злом, не є коректним. *Моральні релятивісти плутають добро і зло з уявленнями про добро і зло, – точно так само, як прибічники пізнавального релятивізму (теорії про відносність істини) плутають істину з уявленнями про істину.* Добро і зло – це одне, а те, що вважається добром і злом у тому або іншому суспільстві – це інше. Різниця – та ж сама, що й різниця між істиною та уявленнями про істину. Ми вважаємо, що людоджерство є злом, хоча в деяких племенах дикунів людоджерство не вважається злом. Неправильно робити з цього висновок про те, що людоджерство є злом для нас і не є ним для дикунів. Якщо ми робимо такий висновок, то це означає, що ми визнаємо, що наша позиція у цьому питанні нічим не краща за позицію дикунів, а тому ми не маємо ніяких підстав засуджувати людоджерство. Якщо ми його засуджуємо, то тим самим ми стверджуємо, що людоджерство – це зло взагалі, а не зло для когось, що воно є злом незалежно від того, чи хтось його вважає злом.

Що є добром, а що злом – не визначається нашими особистими уподобаннями, або звичаями й нормами, які прийняті у нашому суспільстві. Наші уподобання, так само як звичаї й норми нашого суспільства, є об'єктами моральної оцінки: вони можуть бути добрими чи поганими. В іншому разі, будь-які моральні судження втрачають свій сенс.

Скептики можуть сказати, що, можливо, моральні судження й справді не мають сенсу. Можливо, уся мораль є просто купою нісенітниць, якими задурюють голови людей, щоб ними управляти. Слід визнати, що нікому ще не вдалося досить переконливо довести,

що це не так. Слід визнати, що ми не знаємо, чи моральні судження мають сенс. Але ми можемо з певністю сказати, що без моралі людське життя і культура неможливі. Тож якщо ми хочемо бути людьми, то мусимо вірити в осмисленість моральних суджень і в об'єктивність розрізень між добром і злом.

Моральний релятивізм часто є наслідком мовної плутанини. Одні й ті ж слова “добрий” і “поганий” можуть вживатися у двох різних смислах – утилітарному (добрий  $\equiv$  корисний, поганий  $\equiv$  шкідливий) та моральному. В утилітарному смислі справді те, що є добрим (корисним) для одних людей, може виявитися поганим (шкідливим) для інших. Але якщо йдеться про добро і зло в моральному смислі, то прийменник “для” недоречний. Можна сказати, що якщо хтось безкарно вбив людину і привласнив її майно, то для нього це корисно (тобто добре в утилітарному смислі), а для його жертви – погано. Але в моральному смислі це просто погано, без ніяких “для”.

### Софізми і софістика

Як говорилося вище, софісти були вчителями риторики. Мета навчання риториці – не виявлення істини, а переконування інших у чомусь. З цієї точки зору в принципі неважливо, чи є те, в чому Ви намагаєтесь переконати інших, істиною чи ні. Софісти уславилися винайденням словесних трюків, які мали видимість логічних доказів, а проте насправді вводили в оману. Такі словесні трюки стали називатися **софізмами**, а їх застосування, словоблуддя – **софістикою**.

Приклад – софізм “Рогатий”:

- Чи правда, що ти маєш те, чого не загубив?
- Правда?
- Чи ти загубив роги?
- Ні.
- Отже, ти маєш роги.

## 2. Сократ: проблема самопізнання, моральний пошук і знання про незнання

**Сократ** не викладав свої філософські погляди й ідеї на папері, – ми дізнаємося про них лише за свідченнями учнів Сократа, які дуже розходилися між собою. Насамперед, від Платона, який писав свої твори у формі діалогів, головним персонажем переважної більшості з яких є Сократ. Проте Сократ як персонаж діалогів Платона і реальний, історичний Сократ – це два різні Сократи: адже Платон викладав у

вуста свого “Сократа” не лише думки реального Сократа, але і своє власне вчення. Тому важко відділити ідеї Сократа від ідей самого Платона, які в діалогах Платона вкладаються ним у вуста персонажа на ім’я Сократ.

Логічно припустити, що ранні діалоги Платона, які були написані коли його власне вчення ще не було сформоване, досить близько до істини відтворюють постать Сократа і філософські погляди реального Сократа. Пізніше, по мірі формування філософського вчення Платона, персонаж його діалогів на ім’я Сократ все більше стає речником цього вчення і все більше віддаляється від реального Сократа.

Мабуть, найбільш правдиво і змістовно постать Сократа представлена в одній з ранніх праць Платона, яка називається – “Апологія Сократа” – виступ Сократа на суді, на якому його було засуджено до страти, в якому Сократ розповідає про свою філософську діяльність і розуміння ним свого життєвого покликання. Виходячи з цієї праці, кількох інших ранніх діалогів Платона та свідчень інших учнів Сократа, можемо сказати наступне.

Так само як і софісти, Сократ поставив у центр своєї філософії людину. Головним завданням філософії Сократ вважав не пізнання природи, а самопізнання. Напис “Пізнай себе!”, вибитий над головним грецьким храмом, храмом Аполлона у Дельфах, став гаслом життя Сократа.

На відміну від софістів, Сократ заперечував релятивізм. Він вірив в існування загальнозначущих істин. Насамперед, його цікавили моральні істини. Філософські пошуки Сократа оберталися, головним чином, навколо одного питання: “Що таке чеснота, добродіє?” Адже існує багато якостей, які вважаються чеснотами – мужність, правдивість, милосердя? Що між ними спільного? Що саме робить одні якості добрими, такими, що заслуговують на схвалення, а інші – поганими, такими, що заслуговують на осуд?

Сократ не давав відповіді на ці питання. Він не залишив після себе якогось готового вчення. Своє завдання він вбачав у іншому: розмовляти з людьми й спонукати їх до роздумів про суть доброго життя, виявляти помилки й суперечності в їх уявленнях, допомагати їм у пошуках істини.

Сократ порівнював себе з гедзем, який підганяє “коня, великого й благородного, але зледачілого від жиру”. Так само Сократ своїми розпитуваннями не дає співгромадянам впасти у моральну й розумову сплячку.

Він також порівнював себе з повитухою, яка сама не народжує, а допомагає народити іншим.

Сократ наголошував: я нічого не навчаю, бо ... нічого не знаю.

Філософію Сократа часто резюмують у формі парадоксального висловлювання “Я знаю, що нічого не знаю”. Разом з тим, про Сократа говорили як про наймудрішу людину в Греції. Як може бути наймудрішою людиною той, хто нічого не знає? Суть своєї мудрості сам Сократ вбачав саме у цьому **знанні про незнання**: адже інші люди також нічого не знають (або, принаймні, знають дуже мало), а проте – вони про це не знають, і вважають, що знають дуже багато.

“Найганебніше невігластво – вважати, ніби знаєш те, чого не знаєш”, – говорить Сократ в “Апології”.

Сократ так розповідає про свою мудрість і філософську діяльність:

Якось один афінянин, Херофонт прийшов до головного грецького храму – того самого храму в Дельфах, над яким було вибито знаменитий напис “Пізнай себе!” – і запитав у жриці цього храму, Піфії, через яку, як вірили греки, провіщав сам бог-оракул Аполлон: “Чи є хтось мудріший за Сократа?” Відповідь була: немає.

Сократ, дізнавшись про це, дуже здивувався: адже він зовсім не вважав себе мудрим. Він знав, що знає дуже мало, майже нічого. А навколо було чимало людей, які мали репутацію людей, що знають багато, і самі себе такими вважали. Тож, думав Сократ, не може бути, щоб я був наймудрішим! Але, з іншого боку, боги не можуть брехати. Як же розуміти цю відповідь богів? І Сократ вирішив зайнятися дослідженням.

Спочатку він пішов до державних діячів і почав їх розпитувати. В процесі такого розпитування він виявив, що вони лише вважають, що знають багато, а насправді не знають нічого як слід. Тож, виходить, він мудріший за них принаймні у тому відношенні, що знає, як мало він знає.

Потім він пішов до поетів і почав розпитувати їх про їхні твори. Виявилося, що “майже всі інші, там присутні, вміли пояснити твори цих поетів краще, ніж самі поети”. Отже, поети також не є мудрими: їх творчість має якесь інше джерело, – можливо, божественне натхнення, але не мудрість. Але “вони через своє поетичне обдаровання вважали себе наймудрішими з людей”, хоча насправді, як і державні діячі, нічого не розуміли як слід. Тож і в порівнянні з ними Сократ виявився мудрішим.

Нарешті, він пішов до ремісників. Виявилося, що вони справді знають чимало корисного у своєму ремеслі, і в цьому відношенні

мудріші за Сократа. А проте “оскільки вони відмінно опанували своє ремесло, то кожний з них вважав себе дуже мудрим також у всьому іншому, навіть у найважливіших питаннях, і ця разюча недоречність затьмарювала їхню мудрість”. Тож, запитав у себе Сократ, що краще: бути такими як вони, чи “залишитися таким, яким я є, і не бути ні мудрим їхньою мудрістю, ні обмеженим їхнім невіглаством”? І вирішив, що друге – краще.

Сократ так підсумовує результати свого дослідження:

“Аби збагнути смисл віщування, треба було обійти всіх, яких вважали такими, що начебто щось знають. І, клянусь собакою, ... я помітив таке: ті, що славилися своїм розумом, видалися мені, коли я за вказівкою Бога досліджував справу, ледь чи не найбільшими неуками...

А власне кажучи, ... мені бачиться, що справді мудрим є тільки Бог і цим віщуванням він учить, що людська мудрість мало що варта або навіть нічого, і, здається, він має на увазі не Сократа, а користується моїм іменем лише заради прикладу, неначе б говорив: "З вас, люди, наймудріший той, хто, як Сократ, зрозумів, що насправді нічого не варта його мудрість".”<sup>27</sup>

Здійснюючи такі розпитування, Сократ нажив собі дуже багато ворогів. Адже він показував, що люди, які користуються репутацією мудреців, насправді зовсім не є мудрими. Тим більше, що такі бесіди часто відбувалися у присутності молоді, яка ходила за Сократом. Тому про Сократа почали говорити, що він ганьбить шановних людей, псує молодь, не вірить у богів і т. ін. Зрештою, це привело до судового процесу, на якому Сократ розповів все те, про що ми щойно говорили.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Платон. Апологія Сократа. – С.31.

<sup>28</sup> Деякі дослідники (наприклад, Б.Рассел та К.Поппер) вважають, що судовий процес над Сократом мав приховані політичні причини: суд відбувся невдовзі після повалення олігархічної диктатури “тридцяти тиранів” і відновлення в Афінах демократії. Серед тиранів були молоді олігархи, з якими раніше Сократ проводив чимало часу у філософських бесідах. Тож це могло розглядатися як свідчення шкідливого впливу філософських бесід Сократа на молодь. Сам Сократ в “Апології” заперечував свою причетність до диктатури, нагадавши, що відмовився виконувати злочинні накази тиранів, наражаючи цим своє життя на небезпеку.

Сократу загрожував смертний вирок. Проте він заявив, що якби його відпустили за умови, що він припинить свої філософські розпитування, то він відмовився б, бо вважає це своїм життєвим покликанням:

“я тяжко провинився б ... коли б ... вчинив ганебно, налякавшись смерті чи іншої кари й покинув своє місце тепер, коли Бог поставив мене у стрій, зобов'язавши, як я гадаю, присвятити своє життя філософії та дослідженню себе самого й інших, а я, злякавшись смерті чи чогось іншого, залишив стрій”.<sup>29</sup>

Він також заперечив таке покарання як вигнання, оскільки вважав що для нього, який прожив у Афінах все життя і має вже похилий вік, це було б ганебно.

З трьох можливостей – припинення філософської діяльності, вигнання з Афін і смертний вирок – Сократ вважав за кращу останню.

Невеличкою більшістю голосів його визнали винним і присудили до смерті.

Сократ спокійно прийняв цей вирок. У останній своїй промові він говорив, що не слід боятися смерті. Адже ми не знаємо, що нас очікує після неї. Боятися смерті – означає вважати смерть злом, в той час як насправді ми не знаємо, чи є смерть злом чи благом. Тому боятися смерті – це вважати ніби ми знаємо те, чого ми насправді не знаємо, що, як вважав Сократ, є найганебнішим невіглаством.

Він також говорив, що афіняни взагалі не можуть заподіяти йому ніякого зла. Поняття зла Сократ розглядав як моральну категорію: людині робить зло лише те, що робить її гіршою, її власні погані вчинки: “Добра людина не потребує боятися нічого поганого ні за життя, ні після смерті.”<sup>30</sup>

Афіняни не можуть зробити Сократа гіршим. Засуджуючи його, вони завдають зло лише самим собі, вкриваючи себе ганьбою, “викриті правдою в нікчемності й несправедливості”, прирікаючи себе “всю решту життя пробути в сплячці” або навпаки, відкриваючи шлях для інших викривачів, які “будуть тим прикріші, чим вони молодші”.

Перед смертю у в'язницю до Сократа приходили учні, які намагалися умовити його до втечі. Проте він нагадав, що на суді відмовився від вигнання, повторив свої міркування про те, що не слід боятися смерті.

---

<sup>29</sup> Платон. Апологія Сократа. – С.34.

<sup>30</sup> Платон. Апологія Сократа. – С.35.

Він доводив також, що втеча була б несправедливістю проти афінської держави і законів, які він вільно прийняв, проживши в Афінах усе життя: якби він вважав їх несправедливими, то мав би раніше залишити Афіни й переселитися в інше місто, з кращими законами; якщо ж він цього не зробив, то мусить діяти за законами.

Сократ помер, випивши отруту.

### 3. Філософська система Платона

Платон був учнем Сократа, який виробив власну філософську систему, що вважається багатьма істориками філософії найбільш оригінальною й величною філософською системою Античності.

Філософські міркування Платона відштовхуються від вражаючого відкриття Сократа: майже усі люди, – зокрема ті, які користуються репутацією мудреців, – насправді нічого не знають як слід. На відміну від Сократа, Платон не задовольнився визнанням власного незнання, а намагався відкрити шлях до надійного знання.

Проблему, яку намагався вирішити Платон, можна сформулювати так. Як правило, люди не мають надійного **знання**, а користуються ненадійними **гадками**. Чому це так? Тому, що їх уявлення формуються спонтанно, випадково, інтуїтивно, шляхом здогадок, які лише випадково можуть виявитися істинними. Згадаймо Ксенофана:

*Істину точну не бачив ніхто й не пізнає...*

*Якщо й вдасться комусь все сказати так, як воно було,*

*Сам того він не знає, в усьому буває лиші здогад.*

Щоб досягти надійного знання, на відміну від ненадійних гадок, процес пізнання має позбутися цієї випадковості, спонтанності і стати методичним. Необхідно відкрити метод, який забезпечував би знаходження істини. А для цього необхідна теорія пізнання.

Насамперед, необхідно відповісти на питання: 1) що є предметом пізнання (тобто, що саме ми пізнаємо)? і 2) як досягається це знання?

На перший погляд, відповіді на ці питання видаються очевидними: 1) наше знання – це знання про речі, дані у чуттєвому досвіді та 2) ми пізнаємо їх завдяки чуттєвому досвіду.

Проте, на думку Платона, це не так. Насправді пізнання речей неможливе. Чому? Тому, що ці речі постійно змінюються. Згадаймо Геракліта: неможливо двічі увійти в ту саму річку. Але якщо це так, то знання не може бути знанням про такі плінні речі. Знання, здобу-

про якусь річ, вже наступної миті ставало б недійсним: адже ця річ змінилася.

Ще одна підстава для точки зору Платона: якщо ми ставимо питання типу: “Що таке X?”, то ми не можемо отримати відповідь на такі питання зі спостереження. Наприклад, ми не можемо дізнатися, що таке дерево, спостерігаючи за деревами: адже ми ще не знаємо, які саме предмети є деревами. Отже, знання про те, що таке дерево, має існувати раніше, аніж спостереження за деревами. Те ж саме стосується питань, які звичайно найбільше цікавлять філософів: “Що таке добро?”, “Що таке справедливість?”, “Що таке краса?” тощо. Знання про ці речі не може походити з чуттєвого досвіду. Якщо ми не знаємо, що таке краса, ми не дізнаємося, які саме речі є гарними, а які ні. Якщо ми не знаємо, що таке добро і справедливість, ми не дізнаємося, які вчинки є добрими й справедливими, а які поганими й несправедливими.

### 3.1. Онтологія: вчення про світ ідей

То чого ж насправді стосуються наші знання і як вони виникають?

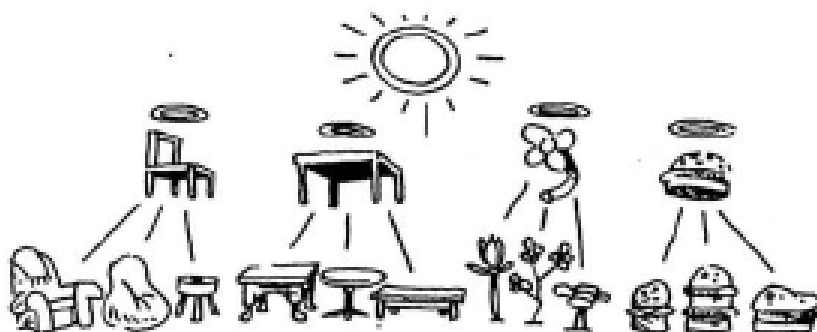
На думку Платона, наші знання – це не знання про плінні, постійно змінювані речі, а знання про щось вічне, незмінне – *ідеї* або *форми*. Ці ідеї (форми) певним чином пов’язані з речами: речі є *недосконалими копіями* або *тінями* ідей, а ідеї – досконалими, ідеальними зразками речей. Кожній ідеї відповідає деяка множина речей, а кожній множині речей – своя ідея. Наприклад, є багато різних столів, багато різних коней, багато різних людей, які постійно змінюються, – і є єдина, вічна і незмінна ідея стола, ідея коня, ідея людини.

Ці ідеї утворюють особливий, вічний, незмінний світ – світ ідей. Власне, саме цей незмінний світ ідей і є, за Платоном, справжньою дійсністю (згадаймо вічне і незмінне буття Парменіда). Натомість, плінні речі є чимось не зовсім реальним. Вони утворюють якусь несправжню, вторинну, неповноцінну, тіньову реальність, яку люди помилково сприймають за справжню.

Кожній множині речей відповідає одна ідея (форма). Але ж ідей (форм) також багато. Тому, за Платоном, має існувати ще одна, особлива, найвища ідея (форма) – ідея ідей (форма форм). Цією ідеєю (формою) є ідея Добра або Блага.

Таким чином, реальність, за Платоном, утворює ієрархію з трьох рівнів: на найнижчому рівні перебувають речі, дані у чуттєвому

досвіді, над ними – незмінні, вічні ідеї, і на найвищому рівні – ідея Добра або Блага.



31

У “Міфі про печеру” Платон уподібнює відношення між речами, ідеями та ідеєю Блага відношенню між тіннями на стіні печери, речами, від яких падають ці тіні, та Сонцем. Чуттєві речі – це ніби тіні від ідей, а ідея Блага – ніби Сонце у світі ідей. Ідея Блага – це те, у світлі чого ми можемо пізнати усі інші ідеї – подібно до того, як ми бачимо усі речі у світлі Сонця.

Дійсність за Платоном	Чуттєва аналогія
ідея Блага	Сонце
ідеї	речі
речі	тіні

У Платона ідея Блага набуває містично-релігійного характеру. Пізніше цей аспект вчення Платона був розвинений у неоплатонізмі, – зокрема, Плотіном, який ототожнював Благо з Богом. Неоплатонізм, вчення Плотіна мало великий вплив на християнську теологію.

### 3.2. Теорія пізнання як пригадування

За Платоном, наше знання є знанням не про речі, які постійно змінюються, а про вічні, незмінні ідеї (форми), які утворюють особливу, вищу реальність. Воно стосується речей лише опосередковано – в тій мірі, в якій ці речі відповідають своєму досконалому зразку-ідеї.

Звідки береться це знання про ідеї? Як здійснюється пізнання? Відповідь Платона така: **пізнання** – це не здобуття нового знання, а

<sup>31</sup> Малюнок з книги С.Лоу “Філософські історії”

*пригадування* вже відомого. Ми відпочатку маємо знання про ідеї, але неясне, призабуте. Пізнання – це не що інше як прояснення, пригадування вже наявного у нас знання.

На думку Платона, до народження людини її душа перебувала у світі ідей, споглядала їх. При народженні вона ніби втрачає пам'ять, але не повністю. Спостерігаючи за речами, які є недосконалими копіями або тінями ідей, душа людини може пригадувати те, що вона знала, перебуваючи у світі ідей.

Проте люди не завжди пригадують все правильно, вони часто помиляються. Щоб уникнути таких помилок, необхідно, щоб процес пізнання-пригадування спрямовувався певним методом. Таким методом, на думку Платона, є діалектика або маєвтика – мистецтво діалогу, пошуку істини шляхом запитань і відповідей, яке широко застосовував Сократ і зразком якого можуть слугувати діалоги Платона. Головне в цьому мистецтві – вміти ставити такі питання, які, з одного боку, активізували б процес пізнання-пригадування, з іншого, виявляли б помилки й суперечності в судженнях співрозмовника і спонукали до їх усунення.

Опанувати це мистецтво нелегко – це і є завданням філософа. Лише у такий спосіб можливо замінити ненадійні гадки на надійне знання.

Звичайні люди не лише не володіють цим мистецтвом, але й не хочуть мислити послідовно, визнавати свої помилки, дратуються, коли їм на них вказують, вважають це особистою образою. Про це яскраво свідчить приклад Сократа, який своїми розпитуваннями нажив собі багато ворогів і накликав на себе смертний вирок.

#### 4.3. Оцінка вчень Платона про світ ідей і пізнання як пригадування

##### *Критика: проблема “досконалого бруду”*

Ідеї (форми) в філософії Платона виконують водночас пізнавальну та нормативну функцію. З одного боку, вони є предметом пізнання. З іншого боку, вони є зразком досконалості, свого роду ідеалом, тим, чим повинні бути речі. Наприклад, досконалий кінь – це кінь, що точно відповідає вічній і незмінній ідеї коня, досконала держава – така, що відповідає вічній і незмінній ідеї держави тощо. Кінь є тим кращим, чим більше він схожий на взірць-ідею коня, а держава – на взірць-ідею держави.

Таке змішування ідеї та ідеалу приводить до дивних висновків. Адже як бути з поняттями, які означають щось погане? Якщо кожній множині речей відповідає своя ідея, то має існувати, наприклад, ідея

бруд – взірець бруд, досконалий бруд. Має існувати ідея-взірець злочинця. Але ж злочинець – це людина. Тож яка людина-злочинець є кращою – та, що найбільше схожа на взірець людини (досконала людина) чи та, що найбільше схожа на взірець злочинця (досконалий злочинець)?

Чи був правий Платон в інших відношеннях? Чи дійсно існує світ вічних і незмінних умоглядних ідей – на відміну від світу плінних чуттєвих речей? І чи пізнання є лише пригадуванням вже відомого?

На мою думку, Платон не зовсім помилявся. Світ ідей існує. Але його не обов'язково розуміти як якусь містичну реальність, в якій душа людини перебувала до її народження. ‘Світ ідей’ можна ототожнити з *мовою як системою понять та значень*. Про те, що таке дерево, що значить “червоний” чи “квадратний”, що таке краса, добро і справедливість ми дійсно дізнаємося не зі спостереження над речами. Ми навчаємося використовувати ці поняття, розуміти (більш або менш ясно) їх значення, засвоюючи мову, у спілкуванні з іншими людьми, в процесі мовної практики. Ми спостерігаємо не за самими речами, а за тим, як люди навколо нас застосовують певні поняття до певних речей, – і навчаємося робити це самі.

Таке пояснення правдоподібне, але по відношенню до понять краси, добра і справедливості недостатнє. Якщо слушною є позиція морального (у випадку краси – естетичного) реалізму, то в цьому мусить бути “ще щось”.

Питання “Що таке краса?”, “Що таке добро?”, “Що таке чеснота?”, “Що таке справедливість?” стосуються ціннісних категорій, які не просто вказують на якісь спостережувані властивості речей, а виражають ціннісні розрізнення доброго та поганого, кращого та гіршого.

Для пояснення смислу таких понять посилення на мовну практику і процес її засвоєння виявляється недостатнім. Принаймні, якщо ми не приймаємо позиції релятивізму, – тобто не вважаємо, що щось є добрим або прекрасним просто тому, що його прийнято так називати в певній спільноті, і будь-що, що спільнота вирішить називати добрим і прекрасним, тим самим стане добрим і прекрасним. (Наприклад, якщо в нашій спільноті вирішать називати вбивство невинних людей добром, то воно стане добром.) Якщо ми вважаємо, що деякі вчинки *справді* добрі, а деякі – *справді* погані, а не лише кимось вважаються такими, що деякі речі *справді* прекрасні, то маємо зауважити, що “добрий” і “перекрасний” – це якісь особливі характеристики, зовсім

іншої природи, аніж властивості типу “дерев’яний”, “червоний” чи “квадратний”.

Поняття типу “дерев’яний”, “червоний” чи “квадратний” просто вказують на деякі наявні у різних речей подібності (наприклад, різні червоні речі чимось подібні між собою; вони викликають у нас подібні зорові відчуття і цю подібність ми позначаємо словом “червоний”). Натомість, поняття добра, чесноти стосуються характеристик вчинків, які ззовні можуть бути зовсім не схожі між собою: чесність, мужність, доброта, – і усе, що їх об’єднує між собою, це наше відчуття або переконання, що вони роблять людей кращими. Що означає це “кращий” неможливо пояснити, посилаючись на властивості типу “дерев’яний”, “червоний” чи “квадратний”.

З одного боку, маємо поняття типу “дерев’яний”, “червоний” чи “квадратний”, які означають ті або інші спостережувані властивості і не несуть в собі ціннісного змісту. З іншого боку, маємо поняття добра, краси, чесноти, справедливості, які виражають оцінку різних вчинків і речей як кращих та гірших. Причому сама ця оцінка передбачає об’єктивність: деякі вчинки справді є добрими, а не лише вважаються такими, деякі речі – справді прекрасні. Не можна ототожнювати *добро і красу з уявленнями про добро і красу*. Уявлення про добро і красу передбачають існування самих добра і краси; якщо самих добра та краси, на відміну від уявлень про них, не існує, то уявлення про добро і красу є порожніми, беззмістовними, уявленнями ні про що.

Справді, якщо хтось говорить “Ця картина є гарною”, то цим висловлюванням передбачається, що сама картина є гарною, що краса є чимось, що властиве самій картині, – на відміну від висловлювання “Мені подобається ця картина”, яке нічого не говорить про властивості самої картини, а лише про чиєсь суб’єктивне уподобання. Саме тому можливо говорити про гарний або поганий смак, – тобто більшу або меншу здатність розрізнити красиве і некрасиве.

Те ж саме стосується моральних оцінок. Якщо ми не дотримуємося морального релятивізму, то мусимо відрізнити добро і зло як від особистих уподобань, так і від норм, звичаїв, ціннісних орієнтацій, прийнятих в тих або інших суспільствах. Віра в те, що поняття добра і зла виражають якусь об’єктивну, реальну якісну відмінність між різними можливими способами поведінки означає, що ми можемо і маємо піддавати моральній оцінці (оцінювати як добрі чи погані) як особисті уподобання, так і норми й цінності, що визнаються за добрі в тому чи іншому суспільстві. Зокрема, у нашому власному суспільстві.

Але це означає, що наше знання про те, що таке добро і зло не може зводитися до засвоєння нами прийнятої в нашому оточенні мовної практики застосування слів “добро” і “зло”. Якби воно зводилося до неї, то ми не мали б ніякої змоги оцінювати норми й цінності, прийняті в нашому суспільстві. А отже, залишається допустити, що в нас є щось подібне до вродженого знання про добро і зло, якась інтуїтивна здатність до їх розрізнення. В процесі засвоєння мови і культури ми можемо прояснити це знання, розвивати цю здатність, але в якомусь хоча б зародковому стані вона повинна бути в нас відпочатку.

Якщо ми відкидаємо позицію релятивізму і вважаємо, що розрізнення між добром і злом виражають (або можуть і мають виражати) реальні відмінності між альтернативними можливими способами поведінки, то пізнання добра і зла, досягнення більш-менш адекватних уявлень про добро і зло, як на індивідуальному, так і на суспільному рівні, можливе лише якщо у людини є відповідна пізнавальна здатність. Ця здатність є чимось відмінним від здатності емпіричного (зовнішньо-чуттєвого) пізнання – з допомогою зору, дотику і т.п. Ми не можемо побачити чи відчутти на дотик добро і зло – подібно до того, як ми бачимо колір, розмір і форму матеріальних речей, сприймаємо на дотик їх твердість і т.п. Ця особлива здатність морального пізнання може бути описана як вроджене-зародкове знання чи інтуїція добра і зла, які потім прояснюються й розвиваються. Цю ідею якраз і передає теорія Платона про пізнання як пригадування.

Те ж саме стосується й краси. Якщо ми вважаємо, що краса і потворність справді існують, а не є лише справою уподобання, то це означає, що уявлення людини чи суспільства про красу і потворність, естетичний смак можуть бути кращими або гіршими. А їх розвиток і наближення до об'єктивності, до правильного розрізнення між гарним і потворним, можливі лише за умови, що людина має якесь вроджене-зародкове знання чи інтуїцію краси, яка потім прояснюється й розвивається.

Нарешті, самі краса і добро не дані безпосередньо в нашому досвіді як речі. Але, щоб певні речі були гарними, а певні вчинки – добрими, необхідно, щоб краса і добро були в них якимось чином присутні, щоб вони були причетні до краси і добра. Краса і добро мають бути якимись особливими, духовними реальностями, причетність до яких надає речам і вчинкам естетичної й моральної цінності. Вони утворюють особливий вимір буття – вимір належного, доброго,

прекрасного на відміну від просто наявного. Теорія Платона про Благо виражає цю ідею. А вчення про наявність у людини “вродженого” знання про ідеї – у відношенні до добра і краси можна розуміти як теорію про властиву людині здатність ціннісних суджень, моральну та естетичну інтуїцію.

### 3.4. Міф про печеру

Платон порівнював звичайних людей з в'язнями, які усе життя перебувають у печері, не можуть бачити речей за межами печери, а бачать лише їх тіні на стінах печери. Такі “печерні люди” хибно вважають тіні речей за самі речі. Уявімо, що одного з цих в'язнів вивели з печери і він побачив світ, яким він є насправді, деякий час пробув у цьому світі. Потім він повернувся до печери і намагається пояснити “печерним людям”, що є справжньою дійсністю, і переконати їх вийти з печери. Але “печерні люди” не можуть цьому повірити, вони не можуть уявити ніякої іншої дійсності, крім того світу тіней, у якому вони прожили усе життя. До того ж, цей в'язень стане незграбним у світі тіней, оскільки він відвик від цієї тіншової реальності і його розум зайнятий думками про інший, справжній, сонячний світ. Інші в'язні вважатимуть, що перебування за межами печери пошкодило його зір і розум, і тому перебування у зовнішньому світі небезпечне. Вони глузуватимуть з цього “божевільного”, а якщо він надто настирливо намагатиметься їх вивести назовні, то можуть і вбити (згадаймо про долю Сократа). В'язень, який побував назовні, за межами печери, який побачив дійсність, якою вона є, у світлі Блага, “просвітлений” – це філософ.

### 3.5. Антропологія і політична філософія

Платон був переконаним противником демократії. Він вважав, що державою повинні правити мудреці-філософи, оскільки лише вони знають істину, в той час як інші люди приймають тіні реальності за саму реальність. Знамените висловлювання Платона: “Не буде ладу у державі, доки філософи не стануть царями або царі – філософами”.

Важливою частиною філософії Платона є *вчення про ідеальну державу*.

На думку Платона, державам, як і усім іншим плінним речам має відповідати єдина, вічна і незмінна ідея держави. Ця ідея держави слугує водночас як ідеал, зразок досконалої, ідеальної держави. Устрій

цієї держави можна встановити шляхом раціонального розмірковування.

Основою для цього розмірковування є *вчення про людську душу*. Платон вважав, що душа людини має три частини – розум, волю та жагу (яким у тілі людини відповідають голова, груди та лоно). Кожній із цих частин відповідає своя чеснота – мудрість, мужність та помірність. У різних людей різні частини душі розвинені різною мірою: у одних переважає розум, у інших – воля, у третіх – жага. Відповідно, в ідеальній державі усі люди мають бути поділені на три класи, що виконують різні суспільні функції – правителі-філософи, стражі-воїни та годувальники (ремісники й селяни). Можемо представити це вчення у вигляді таблиці:

Тіло	Душа	Чеснота	Клас	Функція у державі
голова	розум	мудрість	правителі	правління
груди	воля	мужність	стражі	захист
лоно	жага	помірність	годувальники	матеріальне забезпечення

В “ідеальній державі”, за Платоном, не повинно бути ніякої свободи, уся життєдіяльність підданих має жорстко підпорядковуватися порядку, встановленому правителями:

“Найвищим принципом з усіх є той, що ніхто, ні чоловік, ні жінка, не повинен залишатися без провідника. Так само не можна дозволити звикнути робити хоч би що то було на власний розсуд; байдуже, через запопадливість чи через жвавність характеру. І на війні, і під час миру слід спрямовувати свій погляд на вождя і вірно йти за ним. Навіть у найдрібніших питаннях треба діяти під керівництвом. Ось приклад: вставати, рухатися, митися або їсти слід... тільки тоді, коли це звелять робити. Одне слово, треба при звичаї людську душу навіть не мріяти про самостійні дії і зробити її зовсім неспроможною до таких дій.”<sup>32</sup>

Зрозуміло, у такій державі не допускається свобода думки. Не допускається навчання молоді нових ідей. Якщо хтось дотримується уявлень про богів, які не співпадають з тими, що встановлені правителями, то його ув’язнюють, приводять на Нічну раду

---

<sup>32</sup> Платон. Закони. – С.688.

інквізиторів, де проводять із ним роз'яснювальну роботу, і, якщо його не вдається переконати, знищують.

Немає приватної власності, яку Платон вважав головним джерелом конфліктів і розбрату, – усе є спільним. Навіть більше того:

“Слід винаходити засоби, щоб так чи інакше зробити спільним те, що від природи є приватним – очі, вуха, руки, – так, щоб здавалося, наче всі гуртом бачать, чують і діють, усі вихваляють і ганяють одне й те саме. Усі будуть засмучуватися й радіти через одне й те саме...”<sup>33</sup>

Немає також сім'ї: адже сім'я – це теж різновид приватної власності. Діти вважаються спільними для усіх дорослих членів держави, правителі вирішують, хто, коли і з ким може вступати у статеві зносини, керуючись міркуваннями евгеніки (тобто, підбір пар у такий спосіб, який забезпечував би краще потомство), а щоб ніхто не почував себе скривдженим і не обурювався проти правителів, роблять це під виглядом жеребкування (результат цього “жеребкування” заздалегідь визначений).

Людина існує заради суспільного цілого, держави:

“Все, що виникло, виникає заради всього в цілому, але ціле не існує заради його частки... Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти – заради нього.”<sup>34</sup>

Платон намагався втілити свої політичні ідеї у життя: двічі він їздив у грецький поліс Сіракузи, щоб переконати правителя-тирана цієї держави встановити відповідний суспільний порядок. Проте обидва рази це закінчувалося невдачею: Платона навіть віддали у рабство, з якого його викупували його друзі.

Політичне вчення Платона містить також **типологію, класифікацію існуючих політичних устроїв**. Усі політичні устрої Платон поділяв на шість типів – три правильні й три спотворені – залежно від кількості осіб, що правлять. Можемо представити це у формі таблиці:

---

<sup>33</sup> Платон. Закони. – С.494-495.

<sup>34</sup> Платон. Закони. – С.652

Кількість осіб, що правлять	Правильна форма	Спотворена форма
одна	монархія	тиранія
небагато	аристократія	олігархія
усі громадяни	демократія	охлократія

У правильних формах держави ті, хто приймають участь в управлінні, керуються законом та благом держави, у спотворених – власною користю та примхамі.

Серед правильних форм правління найкраща – та, де правлять якнайменше (тобто, монархія краща за аристократію, а аристократія – за демократію). Разом з тим, якщо форма правління спотворена, то найменш шкідливою є та форма, де участь у правлінні приймає найбільше людей (тобто, олігархія гірша за охлократію, а тиранія – за олігархію).

#### 4. Сократ і Платон: філософія як пошук істини і філософія як знання

Нагадаємо, що слово “філософія”, в буквальному перекладі з грецької означає “любов до мудрості” (філо – любов, софія – мудрість). Отже, якщо слідувати за цим початковим значенням, то філософ – це той, хто любить мудрість, займатися філософією – це любити мудрість. Зразком такого любителя мудрості може слугувати Сократ – невтомний дослідник, шукач істини, який відмовляється від претензій на володіння істиною, говорить про те, що майже нічого не знає, що справді мудрим є тільки Бог, а єдина мудрість, доступна людині – це знання про те, наскільки мало вона знає.

Проте, багато філософів і їх послідовників ототожнювали філософію не лише з любов’ю до мудрості, але й із самою мудрістю, з володінням мудрістю, знанням або надійним методом його здобуття. Цю позицію представляє, зокрема, Платон, з його протиставленням філософа-мудреця, який володіє істинним знанням, та звичайних (“печерних”) людей, які задовольняються ненадійними гадками і приймають тіні реальності за саму реальність.

Звернемо увагу на відношення між двома рядами понять:

любов до мудрості	–	мудрість
пошук істини	–	володіння істиною
мислення	–	знання, наука.

На перший погляд, здається, що поняття в лівій і правій частині мусять бути пов’язані як процес і результат цього процесу. Переважна

більшість видатних філософів минулого вважали, що філософський процес має знайти своє завершення у певному філософському вченні, філософській системі, яка являтиме собою достовірне знання про дійсність. Це і є розуміння філософії як найзагальнішої, всеохопної науки, науки наук. Таке розуміння домінувало в історії філософії до ХХ століття. При цьому більшість його прибічників не вважали, що філософія вже є такою наукою. Вони вважали, що філософія нею **ще не є, але має стати**. Вони намагалися створити справді наукову філософію і, найчастіше, пропонували у цій якості своє власне філософське вчення.

Дві з половиною тисячі років філософських пошуків так і не привели до сподіваного результату. Багато філософів висловлювали претензію на роль основоположників наукової філософії, проте їм не вдалося переконати у своїй правоті інших.

В останні століття все більше філософів приходять до висновку про нездійсненність класичного (платонівського) ідеалу філософії як науки наук, про те, що філософія не є і не може бути володінням істиною, а є і має бути нескінченним процесом пошуку істини. Від Платона ми повертаємося до Сократа.

Ці два способи розуміння призначення філософії мають важливі суспільні, політичні наслідки, у чому можна переконатися, порівнявши, з одного боку, “Апологію Сократа” та, з іншого, “Державу” (зокрема, “Міф про печеру”) і “Закони” Платона.

Ми не знаємо точно, як ставився Сократ до демократії, проте його ставлення до людей, як воно виражається в його філософській діяльності, є демократичним. Сократ не протиставляє філософа іншим людям; він не вважає себе мудрецем; він нічого не навчає; він відмовляється від претензій на володіння істиною і лише намагається підштовхнути інших людей до пошуку істини про суть доброго життя і допомогти їм у цьому пошуку.

Позиція Платона – зовсім інша. Як відзначає Карл Поппер, у Платона “філософ – це не самовідданий шукач мудрості, а її гордий носій. Він – учена людина, мудрець.”<sup>35</sup> Філософ Платона – це мудрець, просвітлений, який радикально відокремлений від решти людей (“печерних людей”). Лише філософи можуть побачити дійсність якою вона насправді є, у світлі розуму й ідеї Блага. Інші люди живуть у світі тіней і приймають ці тіні за справжню реальність. З трагедії Сократа Платон зробив висновок: марно підштовхувати звичайних людей до

---

<sup>35</sup> Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 1. – с. 166.

пошуку істини, до світла розуму – вони не можуть і не хочуть туди йти; і той, хто, подібно до Сократа, намагається їх спонукати до цього, викликає гнів і роздратування і наражається на смертельну небезпеку.

Разом з тим, суспільство, держава, мають бути облаштовані у світлі розуму, істинного знання, доступного лише філософам. Філософи – це еліта, яка має правити державою, – адже вони володіють істиною, знанням про ідею держави, про те, якою має бути держава.

Правителі-філософи ідеальної держави Платона знають, які ідеї є корисними для суспільства, а які шкідливими. Вони встановлюють в релігії ті ідеї (уявлення про богів), які є корисними, і не мають допускати інших ідей, – адже вони є шкідливими для держави. Тому свобода думки як право сповідувати світоглядні (релігійні) ідеї, які не схвалені владою, в ідеальній державі Платона не допускається. Той, хто сповідує такі ідеї, є небезпечним, завдає шкоди суспільству, – а цього не слід допускати. Тому інакомислення прирівнюється Платоном до злочину – тяжкого злочину, який карається смертю, якщо не дається примусити єретика відмовитися від своїх хибних поглядів.

Парадоксально, але поштовхом для філософських пошуків Платона, що привели його до цього тоталітарного ідеалу, була трагедія Сократа, – людини, яка й була таким єретиком. Сократа засудили до смертної кари афінські громадяни, демос, як людину, що сповідує погляди, шкідливі для суспільства, не вірить у богів, які визнаються Афінською державою, або сповідує якихось інших богів. Але Сократ протягом багатьох років, до старості, мав можливість вільно сповідувати свої погляди і на суді мав можливість вільно, перед усіма громадянами, захищати свою позицію. Платон, якого трагедія Сократа, разом з іншими мотивами, зробила ворогом демократії, пропонує, натомість, устрій, за якого єретики, подібні до Сократа, взагалі не мали б змоги ані сповідувати свої погляди у бесідах зі своїми співгромадянами, ані публічно (на суді) їх захищати.

Тому, мабуть, має певну рацію Карл Поппер, який розцінює політичну філософію Платона як зраду Сократа:

“Подивившись на “Апологію Сократа” та “Критона”, як на Сократову останню волю, і, порівнявши цей його заповіт з Платоновим заповітом – “Законами”, важко винести інше судження. Сократ був приречений, але його смерть не входила до намірів ініціаторів процесу. Платонові “Закони” виправили цей недолік. Він холоднокровно і ретельно розробляє теорію інквізиції. Вільна думка, критика політичних інституцій, навчання молоді нових ідей, спроби

запровадити новий релігійний культ чи навіть нові погляди – все це було проголошено непробачними злочинами. У Платоновій державі Сократу ніколи не дозволили б публічно захищати себе. Його, певно, привели б на Нічну раду з метою “зцілення” його хворої душі і, врешті, для її покарання.”<sup>36</sup> “Платон вимагає в “Законах” якнайсуворішої кари навіть для найчесніших і найшанованіших людей, якщо їхні уявлення про богів не співпадають з поглядами держави. До їхніх душ має закликати Нічна рада інквізиторів, а якщо вони будуть уперто триматися своїх поглядів чи повторюватимуть нападки, то обвинувачення у непоштивості до богів означатиме смерть. Невже Платон забув, що Сократ наклав головою саме через таке звинувачення?”<sup>37</sup>

##### 5. Становлення відкритого суспільства та реакція проти нього у давній Греції. Індивідуалізм та холізм в соціальній філософії

Характер філософії софістів, Сократа та Платона стає краще зрозумілим з урахуванням соціальних трансформацій того часу. Ці трансформації можна описати як розпад структур традиційного племінного суспільства, з жорсткою соціальною ієрархією і чітко визначеними функціями людини у суспільстві (залежно від її соціального становища), і розвиток нових, більш егалітарних суспільних відносин (тобто, відносин, заснованих на основоположній рівності громадян у правах та обов’язках перед законом), які надавали людині можливості зміни свого соціального становища власними зусиллями, збільшували її свободу, але, разом з тим, породжували соціальну нестабільність, непевність і соціальні конфлікти. Поппер описував це як перехід від закритого, племінного суспільства до відкритого суспільства. Закрите суспільство характеризується тим, що в ньому вся життєдіяльність кожної людини жорстко регламентована різноманітними звичаями й заборонами “табу”; суспільне становище людини визначається її народженням, воно чітко визначене й незмінне, – і цей порядок ніким не піддається сумніву. Відкрите суспільство характеризується тим, що в ньому індивід мусить керуватися власним розумом, самостійно приймати моральні рішення й нести тягар відповідальності, а також може змінювати своє суспільне становище. Цей перехід розпочинається в давній Греції;

---

<sup>36</sup> Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 1. – С. 218-219.

<sup>37</sup> Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 1. – с. 164.

великий поступ у цьому напрямку зробили ті поліси, у яких був встановлений демократичний лад (який, проте, поєднувався з рабовласництвом), особливо Афіни. Перехід від закритого до відкритого суспільства породжує “напруження цивілізації”:

“Напруження створюють зусилля, яких постійно вимагає від нас життя у відкритому і почасти абстрактному суспільстві: намагання бути раціональними, відмова принаймні від декотрих з наших емоційних соціальних потреб, контроль за собою та прийняття відповідальності. ... Напруження найтісніше пов’язане з проблемою чвар між класами, які вперше виникли при розвалі закритого суспільства.”<sup>38</sup>

Давня Греція, розділена на міста-держави (поліси) з різними політичними устроями, мала два головні центри, які перебували у постійному конфлікті і представляли два протилежні типи суспільної організації. З одного боку, демократичні Афіни, що були центром ремесла, мореплавства і торгівлі, і здійснили великий поступ у напрямку до відкритого суспільства. З іншого боку, мілітарна Спарта, яку можна розглядати як зразок закритого суспільства.

Зауважимо, що Афінська демократія в багатьох відношеннях не відповідала сучасним уявленням про демократію: згадаймо про існування рабовласництва, сваволю “демократичного” судочинства (що проявилася, зокрема, у суді над Сократом). В ній були присутні значні елементи мілітаризму – чого й неможливо було уникнути у тих умовах частих воєн з Персією та Спартою.

Тим не менше, в Афінах було здійснено величезний – порівняно з усіма іншими суспільствами до Нового часу – поступ у становленні типу суспільної організації, що ґрунтується на вільній співпраці. Цю спрямованість розвитку дуже яскраво засвідчує знаменита промова лідера демократичних Афін Перікла:

“Наша політична система не змагається з інституціями, що діють в інших країнах. Ми не наслідуємо наших сусідів, а навпаки прагнемо самі бути прикладом. В управлінні у нас беруть участь більшість, а не одиниці: ось чому наш лад зветься демократією. Закони забезпечують рівну справедливість для всіх, але ми відкидаємо права на вищість. Якщо громадянин відзначився, то його висувують на державну службу, віддаючи йому перевагу перед іншими, не як привілей, а в

---

<sup>38</sup> Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 1. – с. 199.

нагороду за його заслуги, а бідність цьому не перешкодить... Наша свобода розповсюджується і на повсякденне життя; ми не підозрюємо один одного і не ганьбимо свого сусіда за те, що він живе по-своєму... Але це не означає, що ми живемо у беззаконні. Нас навчили поважати уряд і закони, а також не забувати, що ми повинні захищати зневажених. Нас також навчили дотримуватись неписаних законів, які ґрунтуються лише на почутті справедливості... Наше місто відкрите для світу, ми не висилаємо чужинців... Ми вільні жити так, як нам того хочеться, але ми завжди готові подивитись у вічі небезпеці... Ми любимо прекрасне, але не потураємо своїм примхам, і хоча ми розвиваємо наш інтелект, це не послаблює нашу волю... Визнати свою вбогість не соромно, але ганебно, коли людина не робить нічого, щоб уникнути злиднів. Афінський громадянин не ухиляється від громадських обов'язків, навіть коли він зайнятий особистими справами... Ми вважаємо людину, що не цікавиться державою, не нешкідливою, а некорисною. І хоча лише нечисленні здатні творити політику, ми всі можемо судити про неї. Ми вважаємо, що відкрите обговорення не стане на шляху політичних рішень, а навпаки є обов'язковою передумовою мудрих вчинків... Ми віримо, що щастя – це дитя свободи, а свобода – рідна сестра доблесті, і ми не відступаємо перед небезпеками війни... Підсумовуючи, я хочу заявити, що Афіни – це школа Еллади, і гадаю, що кожен афінянин зростає для щасливої різнобічності, готовності до будь-яких несподіванок і упевненості в собі.”<sup>39</sup>

Мабуть, в цій промові Перікла мало місце значне прикрашування. Але для нас важливо не стільки те, в якій мірі Афіни дійсно відповідали цій картині, скільки сам *ідеал суспільства вільної співпраці*, що виражається у цій промові.

Натомість, Спарта була взірцем мілітарного суспільства. Спартанське суспільство було військовою організацією. Спартанці не займалися ремеслами, торгівлею чи сільськогосподарською працею. Вони жили за рахунок *ілотів* – місцевого населення, що було колись завойоване спартанцями і зведене до становища кріпаків. Життя спартанців проходило у постійних війнах і військових навчаннях. Ось як описує його Б.Рассел:

---

<sup>39</sup> Цит. за.: Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 1. – с. 209-210.

“Хирлявих дітей після огляду старійшинами філи умертвляли; рости дозволялося тільки тих, котрі були визнані здоровими. До двадцятирічного віку всіх хлопців виховували в одній великій школі; метою виховання було зробити їх відважними, нечутливими до болю й дисциплінованими. Такої бредні, як культурна чи наукова освіта, не визнавали, єдина мета була продукувати добрих вояків, до останку відданих державі.

У двадцять років юнаки йшли вже на справжню військову службу. Одружуватися дозволялося із двадцяти років, але чоловік до тридцяти років мав мешкати в “чоловічому домі” й поводитись у подружжі так, ніби це діло незаконне й таємне. Після тридцяти років він ставав повноправним громадянином. Кожний громадянин був приділений до котроїсь із спільних їдалень і обідав разом з іншими; він повинен був робити внесок до їдальні з того, що родило на його земельному паї. Державна доктрина полягала в тому, що жоден громадянин не повинен жити ні в злиднях, ні в розкошах. Кожен мав право жити з урожаю на своїй ділянці, якої не міг продати – хіба подарувати. Нікому не дозволялося мати золото чи срібло, гроші робилися з заліза. Спартанська простота стала прислів'ям.

...Дівчата проходили таке саме фізичне тренування, як і хлопці... Жінкам не дозволялося виявляти ніяких почуттів, невігідних для держави. Вони могли показувати зневагу до боягуза, і їх хвалили, коли йшлося про їхнього сина, але вони мусили приховувати горе, коли їхню новонароджену дитину прирікали на смерть як хирляву або коли їхні сини гинули в бою.”<sup>40</sup>

Обидва типи політичної організації знайшли своїх теоретиків серед давньогрецьких мислителів. Теоретичне вираження ідеалу вільного суспільства рівних громадян, крім Перікла, давали такі давньогрецькі філософи як Демокріт, софісти Антифонт, Гіппій, Лікофрон, учень Сократа Антисфен. З іншого боку, в філософії Геракліта і Платона можна побачити реакцію проти “хаосу” демократії і прагнення відновити й удосконалити чітку ієрархію і упорядкованість закритих суспільств. Зокрема, Спарта була взірцем для тоталітарної утопії Платона.

Прихильність до закритого та відкритого суспільств тісно пов'язана з розумінням природи суспільства і відношення індивід-суспільство. В цих питаннях можна виділити два протилежні напрямки-полюси.

---

<sup>40</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с.91-92.

Один з них описують такими поняттями як *індивідуалізм* та *лібералізм*, другий – такими поняттями як *холізм*, *колективізм*, *етатизм*, *соціалізм*, *комунізм*. Кожному з цих напрямків відповідає свій суспільний ідеал, своє розуміння ідеального або “правильного” суспільного устрою.

*Холізм* (від англ. whole – ціле) – теорія, згідно з якою людина як частина суспільства має слугувати цілому – суспільству. Класичне формулювання цієї ідеї дав Платон:

“Все, що виникло, виникає заради всього в цілому, але ціле не існує заради його частки... Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти – заради нього.”<sup>41</sup>

Цю ж теорію часто називають *колективізмом*. Різновидом холізму є *етатизм* (від фр. etate – держава) – вчення, згідно з яким найвищою цінністю, Абсолютом, “метою в собі” є держава. Поняття *соціалізму* (від *social* – суспільний) та *комунізму* (від *commune* – громада, община) мають близьке значення; проте традиційно за ними закріпився додатковий смисловий відтінок, пов’язаний зі змаганням за соціальну справедливість, під якою розуміється ліквідація соціальної нерівності. (Зміст цих понять ми будемо обговорювати пізніше.)

Чимало прибічників холізму розглядають *суспільство* як своєрідний *організм*, або вважають, що суспільство повинно бути таким організмом – єдиним злагодженим цілим.

Протилежністю холізму (колективізму, етатизму) є *індивідуалізм* як “віра в те, що людська індивідуальність вже сама по собі є метою”<sup>42</sup>. У подібному значенні звичайно вживається поняття *лібералізм* – ідеологія, яка найвищою цінністю визнає індивідуальну свободу.

Прибічники індивідуалізму, як правило, заперечують уявлення про суспільство як організм. Як приклад типового для індивідуалізму розуміння природи суспільства, можна навести визначення відомого австрійського економіста і філософа ХХ ст. Людвіга фон Мізеса, згідно з яким *суспільство – це сукупність відносин, що породжуються співпрацею між людьми; комплекс відносин та фактів, що створюються людьми в процесі мислення та діяльності*.

Варто зауважити, що чимало політичних мислителів, – як з одного, так і з іншого боку, – вважають неправильним протиставлення суспільного та індивідуального. Прибічники колективізму (соціалізму)

---

<sup>41</sup> Платон. Закони.

<sup>42</sup> Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 1. – с. 213.

часто стверджують, що лише працюючи на благо суспільства, у гармонії з іншими людьми, позбувшись егоїзму (який ці мислителі ототожнюють з індивідуалізмом), людина реалізує свої справжні інтереси і може бути по-справжньому вільною. Натомість, прибічники індивідуалізму (лібералізму) часто стверджують, що у добре організованому суспільстві людина, яка вільно переслідує свої власні цілі в межах законності, що запобігає порушенню прав і свобод інших людей, водночас діє і на користь суспільства в цілому.

Але, в будь-якому разі, у випадку холізму (колективізму, соціалізму) пріоритет віддається суспільному, а у випадку індивідуалізму (лібералізму) – індивідуальному.

Прибічники холізму (колективізму) на підтримку своєї позиції часто апелювали до того факту, що людина є суспільною істотою і стає повноцінною людиною лише у суспільстві. Натомість, прибічники індивідуалізму доводили, що суспільство не є живою істотою, яка має власні інтереси, яка може мислити й відчувати, переживати своє власне буття у світі, радіти і страждати, любити й ненавидіти тощо. Усе це може лише індивід; тож не можна приносити його у жертву фікції “інтересів суспільства”. Крім того, суспільний розвиток можливий лише завдяки досягненням індивідів; а особиста свобода створює умови для особистісного розвитку й творчості.

Противники індивідуалізму часто ототожнюють його з егоїзмом. Але це ототожнення некоректне. Дилеми егоїзму-альтруїзму та індивідуалізму-холізму стосуються зовсім різних етичних питань. У випадку егоїзму-альтруїзму маємо справу з питанням: чи слід мені турбуватися лише про себе, чи (також) про інших? Дилема індивідуалізму-холізму стосується інших питань: чи окрема людина, індивід має розглядатися як засіб для реалізації інтересів колективного цілого (нації, держави, класу, людства тощо), чи вона має розглядатись як мета? яке суспільство краще: те, в якому кожний може “переслідувати свої власні цілі у свій власний спосіб, доки не перешкоджає в цьому іншим” (Дж.Ст.Міль), чи “суспільство” (тобто більшість або влада) має визначати для кожного з його членів цілі і спосіб їх здійснення?

Відзначимо, що “власні цілі” зовсім не означає “егоїстичні цілі”. “Власні цілі” означає *цілі, обрані самою людиною, а не нав'язані їй кимось іншим*. Ототожнення власних цілей з егоїстичними цілями, яке й лежить в основі ототожнення індивідуалізму та егоїзму, ґрунтується на припущенні, що люди за своєю природою егоїсти і можуть робити добро іншим лише з примусу.

Відповідно, прибічники індивідуалізму мають підстави стверджувати, що холізм відображає низьку оцінку людської природи, *брак віри в людину* і, як наслідок, страх дати їй свободу вибору. Зокрема, головною психологічною причиною привабливості холізму є *брак віри в себе*, що породжує прагнення позбутися *невіддільного від свободи тягаря відповідальності* за власні рішення, намагання розчинитися у якомусь великому цілому (юрбі, класі, нації, державі), переклавши на нього відповідальність за прийняття рішень.

## 6. Арістотель: філософія “золотої середини”

Арістотель був учнем Платона, проте не підтримував його радикальних ідей. Філософію Арістотеля можна розглядати як своєрідний компроміс між ідеями Платона та звичайним здоровим глуздом. Через це деякі дослідники історії філософії вважають його неоригінальним.

Платон найбільше цікавився математикою – цариною знання, яка має справу не з речами, даними у чуттєвому досвіді, а з ідеальними, теоретичними конструкціями. (Адже в природі немає одиниць чи двійок, немає трикутників і кіл, – є лише предмети, що за своєю формою більше або менше наближаються до цих фігур.) Така зацікавленість зумовила теорію про те, що ми можемо пізнавати лише ідеї-форми, а не речі. Пізніше такий філософський підхід, що бачить джерело пізнання не в чуттєвому досвіді, а в розумі, будуть називати раціоналізмом (від *ratio* – розум).

Натомість, Арістотеля більше цікавила природа й усе те, що дано у чуттєвому досвіді. Тому Арістотель наближається до того філософського підходу, який пізніше стали називати емпірицизмом або емпіризмом (від – *empirio* – досвід).

Арістотель здійснив грандіозну систематизацію наявного в його часи знання в усіх сферах. Він залишив після себе величезну кількість праць. На відміну від діалогів Платона, ці праці мають звичний для нас “монологічний” вигляд наукових трактатів.

Арістотель вважав, що в усьому слід уникати крайнощів і намагатися дотримуватися “золотої середини”.

Зокрема, він дотримувався більш наближеного до звичайного здорового глузду розуміння відношення між формами (ідеями) та речами. Арістотель вважав, що форми не існують окремо від речей в якомусь особливому світі, а є стороною, аспектом, властивістю самих

речей. Кожна річ є єдністю *форми* та *матерії*. Матерія – пасивне начало, форма – активне.

Матерія – це матеріал, з якого утворюються речі. Поняття форми вживається Арістотелем у смислі, більш широкому й невизначеному, порівняно з тим, як розуміємо це слово ми. “Форми” Арістотеля – це не лише форми у нашому розумінні (як, наприклад, круга, квадратна тощо). У Арістотеля поняття форми представляє сукупність властивостей речі, які роблять її представником певного роду. Наприклад, “форма” курки – це не лише форма її тіла, але й те, що вона лопотить крилами, кудкудаче та несе яйця. Є форми зовнішні та внутрішні. Зокрема, душа людини – це її внутрішня форма.

Подібно до Платона, Арістотель вважав, що душа (“форма”) людини складається з трьох частин – рослинної душі, тваринної душі та мислячої душі, при цьому у різних людей переважають різні частини.

**Етичне вчення** Арістотеля виходить з головної ідеї його філософії: усі чесноти є “золотими серединами” між двома крайнощами. Наприклад, боягузтво і безрозсудність є двома протилежними вадами, а хоробрість є “золотою серединою” між ними. “Золотою серединою” між скупістю і марнотратством є щедрість. І так далі.

В **політичному вченні** Арістотель повторює типологію Платона, розрізняючи шість типів державного устрою – три правильні й три неправильні. Проте, у відповідності зі своєю загальною настановою на пошук золотієї середини, Арістотель вважав, що найкращою – найбільш стабільною і захищеною від спотворення – формою правління є змішана форма, яка поєднує елементи монархії, аристократії та демократії, – **політія**.

Арістотель вчив також, що людина є **політичною істотою**, вона потребує існування держави для повноцінного життя. Держава виникає з потреби у спілкуванні й дружбі, без задоволення якої людина не може бути щасливою.

Арістотель вважав, що існує **три форми щастя**: найнижча – життя в розкоші й задоволеннях, середня – життя вільного й відповідального громадянина, вища – філософське мислення-споглядання.

Для щастя людини також необхідна дружба. Арістотель виділяв **три форми дружби**:

1) **Дружба задля задоволення** виникає, коли двоє людей виявляють, що в них є спільний інтерес, який вони можуть реалізувати у спільній діяльності. В результаті такої спільної діяльності кожний отримує більше задоволення, аніж вони отримали б поодиночі. Наприклад, двоє людей, що отримують задоволення від гри

в теніс. Дружба для задоволення є найнижчою і найменш тривкою формою дружби: вона триває доки триває задоволення.

2) *Дружба задля корисності* виникає, коли двоє людей можуть здобути користь від спільної діяльності. У цьому випадку головною є користь, яку ці люди можуть отримати один від одного, а не задоволення. Наприклад, якщо одна людина навчає іншу грати в теніс за платню, то перша отримує користь у вигляді платні, а друга – вміння грати в теніс. Відносини цього виду також нетривкі. (Власне, ми навряд чи взагалі назвали б це дружбою.)

3) *Дружба задля блага* виникає, коли двоє людей приймають участь у спільній діяльності (зауважимо, що спілкування також є однією з форм спільної діяльності) задля *блага* один одного, яке розуміється як розвиток позитивних можливостей людини, вдосконалення у доброчесності, розумі, здоров'ї тощо. Оскільки людина ніколи не досягає повної досконалості, то дружба задля блага може, в принципі, тривати вічно.

Арістотель є засновником науки *формальної логіки*: він сформулював головні правила, за якими з деяких тверджень (засновків) логічно необхідно слідує деякі інші твердження (висновки). Наприклад, з тверджень-засновків “Усі люди смертні” та “Сократ – людина” логічно необхідно слідує твердження-висновок: “Сократ смертний”. Така сукупність засновків і висновків, які з них логічно слідує, називається *силлогізм*.

Важливою частиною філософії Арістотеля є вчення про *чотири типи причин*:

1) Для виникнення певного наслідку потрібна певна дія. Арістотель називає це *діючою причиною*. Наприклад, при виготовленні глечика з глини діючою причиною є праця гончара.

Дві наступні причини відповідають вченню про те, що кожна річ є єдністю матерії й форми.

2) Діюча причина викликає певний наслідок лише якщо вона діє на певний матеріал. Арістотель називає це *матеріальною причиною*. Наприклад, гончар може виготовити глечик з глини, але не з піску. Отже – глина – це матеріальна причина глечика.

3) *Формальна причина* – це сукупність властивостей речі (її “форма” у описаному вище специфічному розумінні), які роблять можливим виникнення певного наслідку за певної дії. У нашому випадку, властивості глини – це формальні причини глечика.

4) *Кінцева (цільова, вмотивована) причина* – мета, якій слугує річ. Наприклад, цільовою причиною глечика є його властивість

використовуватися задля утримання рідини, – заради чого він і був виготовлений.

Арістотель вважав, що не лише предмети, які створюються людьми, але й усе, що існує, має кінцеву причину, тобто існує заради якоїсь мети. Дощ іде, щоб зростали рослини, а людям і тваринам було що пити. Рослини існують для харчування тварин і людей. Домашня худоба – для виконання господарчих робіт і харчування людей і т.д. Кожна річ прагне реалізувати закладені в ній можливості, здібності – те, що відрізняє її від інших речей, робить її саме цією річчю (наприклад, водою, рослиною, твариною, людиною), а не чимось іншим. Для людини такою здібністю є розум. Тому кінцева мета людини – мислення, вищою формою якого є філософське споглядання.

Виходячи з теорії про чотири типи причин Арістотель сформулював теологічне вчення – вчення про Бога, яке пізніше було прийняте середньовічним християнським філософом Томою Аквінським і адаптоване до християнського віровчення. Бог, за Арістотелем, – це досконале, вічне й незмінне буття, яке є дієюю й цільовою причиною усього суцього. Арістотель вважав, що оскільки кожна річ має дієву й цільову причину, які не містяться в ній самій, то має існувати дієва і цільова причина усього суцього, світу в цілому. Такою причиною і метою є Бог. Бог, за Арістотелем, це “першодвигун”, який приводить у рух усе суще. Сам він при цьому залишається непорушним, абсолютно незмінним, адже він – досконале буття, а досконале буття не може змінюватися (адже якщо воно зміниться, то перестане бути досконалим). Крім того, він є метою усього суцього. Усе суще прагне до Бога, а сам Бог не прагне ні до чого, адже він є досконалим буттям. Зокрема, людина прагне досягнути Бога у філософському мисленні. Слід зауважити, що Бог Арістотеля не зовсім подібний до Бога у християнському розумінні. Він не є особою, яка має волю, а є безособовим досконалим буттям.

## 7. Елліністична філософія

Пізніший період розвитку філософії Античності – в давній Греції і давньому Римі – називають періодом еллінізму. В підручниках з історії філософії цьому періоду, як правило, приділяється мало уваги, оскільки вважається, що вершини свого розвитку Антична філософія досягла в працях Платона й Арістотеля. Проте, елліністична філософія також представлена багатьма цікавими філософами й філософськими напрямками.

Філософія еллінізму має спільні риси, що відрізняють її від класичного періоду, представленого філософією софістів, Сократа, Платона й Арістотеля. Важливі зміни у предметі філософського інтересу були наслідком зміни політичної ситуації.

Філософія класичного періоду – від софістів до Арістотеля – створювалася й розвивалася в умовах давньогрецьких міст-держав, полісів, з різними формами політичного устрою, що час від часу змінювалися. Греки цього періоду були громадянами, які приймали активну участь у справах свого міста-держави. Відповідно, одним з головних предметів філософської зацікавленості була політика: форми державного устрою, мистецтво правління, мета держави і громадянина тощо.

В філософії еллінізму політична тематика не відіграє важливого значення. (З відомих філософів періоду еллінізму виключення становить один лише Цицерон – філософ, який, спираючись на політичні ідеї Арістотеля, захищав республіканські установи Риму в період їх занепаду і встановлення імператорської влади.) Така зміна є наслідком того, що давньогрецька система держав-міст (полісів) пішла в небуття, а її місце зайняли великі імперії – спочатку імперія Олександра Македонського, згодом – Римська імперія. (Власне, ця зміна відбулася вже в часи Арістотеля, який був вчителем Олександра Македонського, проте, як зауважує Бертран Рассел, Арістотель дивним чином ніби не помітив цієї зміни політичної ситуації, жодним чином не осмисливши її у своїй філософії).

В умовах великих імперій можливості активної участі громадян у політичному житті зникають. Власне, громадяни перестають бути громадянами, а стають підданими імператора. Філософія періоду еллінізму відображає неспроможність впливати на політичні події. Її цікавить не публічне, а приватне життя: способи досягнення особистого щастя, душевного спокою. Меншою мірою філософів цього періоду цікавили проблеми пізнання. Почнемо з останніх.

В елліністичній філософії розвивається теорія пізнання, яку називають *скептицизмом*. Цей напрямок протистоїть вірі Платона в можливість досягнення певного, надійного знання. У радикальній версії пізнавальний скептицизм заперечує можливості досягнення знання взагалі; у поміркованій версії – доводить, що ми не можемо досягти цілком надійного знання, а мусимо задовольнитися більш або менш вірогідними уявленнями – тим, що Платон називав гадками і протиставляв знанню.

Цікаво, що помірковану версію пізнавального скептицизму розробляли й розвивали провідні філософи Академії, яка була заснована Платоном. Відмовившись від ідеї цілком надійного знання, вони намагалися виявити засоби для оцінки вірогідності, ймовірної істинності різних уявлень.

Більш радикальну версію скептицизму заснував Піррон, який взагалі заперечував можливість пізнання. Натомість, він сповідував утримання від суджень і містицизм.

У центрі уваги найбільш цікавих напрямків елліністичної філософії – кініків, стоїків та школи Епікура – були морально-практичні питання: про способи досягнення щастя і душевного спокою, про сутність доброго – щасливого й добродесного – життя. Спільними для цих напрямків були також деякі основні ідеї:

- **самодостатність**: мудра людина знаходить щастя в самій собі, не потребує для щастя зовнішніх благ та допомоги інших людей;
- **apatія** – душевний спокій в будь-якій ситуації, байдужість до усього зовнішнього, зокрема, до будь-яких страждань;
- необхідний зв'язок між щастям і добродесністю.

**Кініки** – філософський напрям, прибічники якого вважали, що людина не потребує благ цивілізації і, щоб бути щасливою, має жити просто й природно, як тварини. Виходячи з цього, кініки відкидали й загальноприйняті норми суспільного життя, відверто й безсоромно зневажали ці норми. Звідси походить відоме нам поняття – “цинізм”.

Слово “кінік” означає “собачий”. Засновник цього напрямку – Діоген вирішив жити так, як живуть собаки. Діоген відомий тим, що жив у великій бочці.

Легенда оповідає, що якимось біля бочки Діогена проїздив Олександр Македонський і запитав: чи може він зробити для Діогена якусь ласку. “Звісно можеш, – відповів Діоген, – відійди, будь-ласка від моєї бочки, ти затуляєш мені Сонце.” Сенс цієї оповіді: для щастя мудрець не потребує нічого від інших людей, хай навіть імператорів, йому достатньо самого себе й елементарних, загальнодоступних, природних благ.

Інша легенда оповідає, що одного разу Діоген серед білого дня запалив ліхтар і пішов з ним по місту. На здивовані питання городян він відповідав коротко: “Шукаю людину”. Цим Діоген хотів сказати, що знайти “справжню” людину, яка цілком відповідала б цьому званню, практично неможливо, її буквально “вдень з вогнем не знайдеш”.

*Епікур* (≈340-270 рр. до н.е.) вчив, що *єдиною метою людського життя є щастя – здобуття насолод і уникнення страждань*. Це вчення називають *гедонізмом*.

Особливо Епікур наголошував на уникненні страждань. У нашому прагненні до задоволень ми повинні бути розважливими: адже те, що викликає наші бажання й обіцяє швидко насолоду, може мати більш віддаленими наслідками страждання, які значно перевищуватимуть отримане задоволення. Уникати страждань важливіше, ніж шукати задоволень. Слід оцінювати різні можливості не з точки зору очікуваного безпосереднього задоволення, а з точки зору ймовірних задоволень і страждань у перспективі всього життя. Наприклад, людина, яка смалить цигарки, отримує короточасне задоволення, яке матиме наслідком у майбутньому погіршення здоров'я і страждання, що значно перевищують це задоволення. Найкращим способом отримання задоволення Епікур вважав духовні задоволення – насолода мистецтвом, спілкування з друзями тощо. Щоб бути щасливою, людина повинна розвивати самоволодіння, помірність, душевну рівновагу.

Епікур вчив також, що людині не слід боятися смерті. Він не вірив у життя після смерті і говорив: “Нам не слід боятися смерті, бо ми з нею не можемо зустрітися: поки ми є – її ще нема, а коли вона приходить – то нас уже нема”.

Епікур не заперечував існування богів, але вважав, що боги цілком байдужі до людей та їх справ.

Епікур був матеріалістом. Він дотримувався вчення про те, що усе складається з маленьких частинок-атомів. Атомістичне вчення Демокріта він доповнив ідеєю про те, що атоми у своєму русі можуть відхилятися від прямолінійної траєкторії, – і це, на його думку, робить можливою свободу.

Епікур вчив, що насолода є “кінцевою метою”, “першим благом”, “початком і кінцем блаженного життя”. Проте він тут же застерігав, що він має на увазі “зовсім не насолоду розпутства або чуттєвості”, а “свободу від страждань тіла й сум'ять душі”. Більше того:

“неможливо жити солодко, не живучи розумно, добре й праведно, і [неможливо жити розумно, добре й праведно], не живучи солодко: адже усі чесноти споріднені з солодким життям і солодке життя невіддільне від них”.

Натомість, стоїки вважали метою і першим благом добродієність, а щастя – її наслідком.

**Стоїцизм** – філософський напрям, який асоціюється насамперед з мужністю, стійкістю перед життєвими випробуваннями. Засновником стоїцизму був грецький філософ Зенон Кітійський (не плутати з Зеноном Елейським – автором відомих нам апорій). Найвідоміші його представники – римські філософи Епіктет, Марк Аврелій та Сенека. Подібно до кініків та Епікура, стоїки сповідували ідеал самодостатньої людини – мудреця, який для щастя не потребує нічого й нікого, крім себе, який може зберігати душевний спокій і бути щасливим у будь-якій ситуації.

Стоїки вчили, що світ управляється Розумом, Богом, Логосом, а отже, усе, що відбувається, є доцільним, розумним. Тому що б не трапилося, мудрець спокійно приймає свою долю й намагається зрозуміти її доцільність. Про це говорить відомий афоризм одного зі стоїків – Клеанфа: “Розумного доля веде, а нерозумного – тягне.”

Сенека висловив цю ідею так: “Усе, що з тобою відбувається, слід приймати так, ніби воно відбувається за твоїм бажанням”.

На відміну від кініків, стоїки сповідували не відмову від благ цивілізації, а байдужість до них. Для щастя людини не має суттєвого значення, чи є вона бідною чи багатою, чи є вона рабом чи імператором. Характерне висловлювання Сенеки:

“Великим є той, хто глиняним кухлем послуговується так, мовби він був срібний. Та не менш великим є і той, хто срібним кухлем послуговується так, начеб він був із глини.”<sup>43</sup>

Не менш характерно, що один з найвидатніших філософів-стоїків, Епіктет, був рабом, а інший, Марк Аврелій, імператором Риму.

Подібно до кініків та Епікура, стоїки сповідували ідеал самодостатньої людини і вважали найвищим добром апатію – душевний спокій, байдужість до усього зовнішнього.

Ідеал самодостатності й апатії, з одного боку, робить філософію стоїків величною. Слово “стоїк” стало символом мужньої людини, здатної стійко переносити будь-які життєві випробування, зберігаючи душевний спокій.

З іншого боку, ці ідеали роблять філософію стоїків якоюсь нелюдською, позбавленою почуттів, байдужою до всього, черстою, бездушною.

Наприклад, Сенека високо цінував дружбу (і любов як форму дружби). І разом з тим він писав, що мудрець для щастя не потребує

---

<sup>43</sup> Сенека. Моральні листи до Луцілія. – С.45-46.

друга. Дружба цінна для мудреця не тому, що йому потрібна та людина, з якою він дружить, а тому, що дружба є чеснотою, – дружба потрібна задля самого вправлення у цій чесноті, щоб було кому допомагати й про кого турбуватися. Виходить, що почуття тут взагалі ні до чого, і мудрець внутрішньо байдужий до свого друга, – він може замінити його на будь-кого іншого. Тому, за словами Сенеки, мудрець, втративши друга, не страждає, а легко знаходить іншого.

Інший приклад: Сенека наводить як зразок самодостатності й апатії грецького філософа Стільпона: коли завойовник знищив його місто та сім'ю і запитав, чи втратив той що-небудь, Стільпон відповів: “Мое добро – зі мною.”<sup>44</sup>

Слід звернути увагу на ще один напрямок елліністичної філософії – **неоплатонізм**, який розвивав містично-релігійний аспект філософії Платона, представлений, насамперед, ідеєю Блага. Найвідоміший представник цього напрямку – **Плотін**. Філософія Плотіна справила великий вплив на християнську філософію, – зокрема, філософію Августина Блаженного.

Згідно з філософією Плотіна буття являє собою ієрархію, на вищому рівні якої стоїть Єдине, Благо, Бог. Це Єдине ніби випромінюється назовні, внаслідок чого утворюються наступні рівні. Другий рівень буття – Дух, Розум, Логос – образ Єдиного, в якому Єдине бачить самого себе. Третій рівень – Душа. Душа створює Матерію, тіла, в які вона вселяється. Ще далі – абсолютна темрява, небуття, куди не доходить божественне світло Єдиного. Чим далі від Єдиного – тим менш реальним є буття – по мірі віддалення від Єдиного воно переходить у небуття. Зло в філософії Плотіна не має власної реальності, а ототожнюється з нестачею буття. (В християнській філософії ця ідея була сприйнята у формі вчення про те, що зло не є реальним, не є буттям, а є лише нестачею добра, небуттям.) Осягнення буття, сходження людської душі до Єдиного, за Плотіном, здійснюється не раціональним шляхом, а завдяки містичному переживанню – стану, коли людина відчуває свою єдність з Богом чи із “космічною душею”.

## 7. Розвиток науки і медицини в античній Греції

Розвиток філософії в античній Греції був тісно пов'язаний з розвитком науки. В цей період формується математична наука:

---

<sup>44</sup> Сенека. Моральні листи до Луцілія. – С.57.

згадаємо про Піфагора та Евкліда – автора евклідової геометрії, що й досі є основою вивчення геометрії у школах.

Значного рівня розвитку досягає механіка. Найвидатніший античний представник цієї науки, Архімед, відкрив важливі фізичні закони, які ви вчили в школі.

Завдяки відкриттю Архімедом закону підйоми стало можливим підняття відносно малими силами величезних вантажів. Зокрема, Архімед сконструював складну систему важелів, яка застосовувалася для спуску на воду величезних кораблів. З цим відкриттям пов'язаний знаменитий афоризм Архімеда: “Дайте мені точку опертя, і я переверну світ.”

Інше велике відкриття вивчається в фізиці як “принцип Архімеда”: “Тіла, важчі за рідину, занурені в неї, йдуть на дно, а обсяг витісненої рідини буде дорівнювати обсягу даного тіла.” Легенда оповідає про це відкриття наступне: Цар Сіракуз, Герон, запідозрив майстра, який виготовив для нього золоту корону, у тому, що він підмішав до золота інші метали, хоча на вигляд корону неможливо було відрізнити від золотої. Тому Герон поставив перед Архімедом завдання перевірити, чи вона справді золота? Але як це зробити? Архімед довго ламав собі голову й не міг нічого придумати. Зрештою, він вирішив прийняти ванну й розслабитися. Занурившись, він помітив, що вода у ванні піднялася і здогадався, що обсяг витісненої води такий же, як і обсяг його тіла. Але таким же чином можна дізнатися про обсяг корони і, зваживши корону, дізнатися про питому вагу металу, з якого вона виготовлена! Окрилений цим відкриттям Архімед вискочив у костюмі Адама на площу з криками: “Еврика! Я відкрив!”

В медицині в цей час прославився Гіпократ – автор клятви, яку й досі складають медики і з якою, мабуть, ви вже знайомі.

Гіпократ був також автором популярної психологічної типології – поділу людей за складом темпераменту на чотири типи: сангвіників, холериків, флегматиків і меланхоліків. В основі цього поділу – характер інтересу: його постійність і сила. У сангвіників інтерес непостійний і слабкий, у холериків – непостійний і сильний, у флегматиків – постійний і слабкий, у меланхоліків – постійний і сильний. Ці типи темпераменту в давнину символізували чотирма стихіями – відповідно, повітрям, вогнем, водою і землею.

## Тема 4. Філософія Середньовіччя та Відродження. Реформація

### План

1. Середньовіччя і середньовічна філософія
2. Відродження (Ренесанс)
3. Реформація

### 1. Середньовіччя і середньовічна філософія

Середньовіччя – історичний період, який починається приблизно з IV століття і закінчується близько XIV століття. Назву “Середньовіччя” цей період отримав пізніше – від тих людей, які розглядали проміжок часу між Античністю та Ренесансом (періодом, що пройшов під гаслом “відродження” античної культури) як “темний” час.

Для європейського Середньовіччя була характерна світоглядна монополія християнської релігії і, зокрема, у центральній та західній Європі, католицької Церкви. Незабаром після того, як імператор Костянтин зробив християнство державною релігією Римської імперії, наприкінці IV століття було заборонено язичницькі культури, а ще через деякий час, у VI столітті, остаточна перемога над язичництвом була засвідчена закриттям Афінської вищої школи – центру розповсюдження античної філософії й науки. Філософія в цих умовах не могла розвиватися вільно, а мусила підкорятися релігії, теоретично розробляти й обґрунтовувати доктрину Церкви. Це становище філософії у Середні віки характеризувало відоме висловлювання: “філософія – служниця теології”. Власне, філософію й теологію цих часів взагалі навряд чи можливо розділити.

Філософію й теологію перших християнських мислителів (пізньої Античності і раннього Середньовіччя), “отців Церкви” називають *патристикою* (від лат. *patre* – отець); більш пізню Середньовічну філософію – *схоластикою* (від слова “школа”), оскільки вона розвивалася в монастирських школах.

Перші християнські філософи-теологи сформувалися під впливом елліністичної культури й філософії – насамперед, філософії неоплатонізму (Плотіна), яка була близька християнству, оскільки ставила за мету досягнення містичного стану єдності з вищим, трансцендентним досконалим буттям – Єдиним, Логосом, Богом – і розглядало земне буття як вторинне, похідне, залежне від Єдиного. Вплив елліністичної філософії на християнську теологію очевидний вже в Новому Заповіті – в четвертому Євангелії, від Івана, яке

починається ототожненням Бога з Логосом-Словом: “Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього.”

Серед християнських мислителів пізньої Античності варто звернути увагу на вчення *Орігена* (185-253), який, з одного боку, зробив великий внесок у формування християнської теології, з іншого – сформулював *вчення про загальне спасіння*, за яке Церква кілька разів піддавала його анафемі (відлученню).

Оріген був прибічником символічного, алегоричного розуміння біблійних текстів і запропонував чимало цікавих алегоричних інтерпретації фрагментів з Євангелія.

Всупереч прийнятій в християнській Церкві офіційній точці зору, що підкріплюється багатьма цитатами з Біблії, Оріген вчив, що усі люди і усі ангели в кінцевому рахунку спасуться. Навіть Сатана (який, нагадаю, згідно з християнським вченням був створений Богом як найдосконаліший з ангелів, але потім, через гординю, збунтувався) зрештою повернеться до Бога. Оскільки Бог є всемогутнім і всезнаючим, то як гріхопадіння людини, так і бунт Сатани, не можуть бути нічим іншим як частиною божественного плану, провидіння, яке веде до божественної мети. А оскільки Бог є не лише всемогутнім, а і всеблагим, то жодне зі створінь Бога не може загинути. Але для здійснення божественної мети, у випадку людини, недостатньо одного життя. Багато людей за життя не досягають потрібного для спасіння духовного стану. Тому Оріген вважав, що такі люди народжуються знову для нового життя у новому тілі (реінкарнації) в іншому світі (еоні).

Найвідоміший філософ раннього Середньовіччя – *Августин Аврелій* (354-430 рр.), визнаний католицькою Церквою святим. Августин прийшов у християнство через мініхейство (релігію, яка сповідувала дуалізм добра і зла, вічне існування й боротьбу у світі й душі людини доброго та злого начал), скептицизм та неоплатонізм. Головні праці – “Сповідь” та “Про град Божий”.

У світогляді Августина головною є ідея гріховності людства, зіпсованості людської природи, внаслідок якої усі люди заслуговують на вічне прокляття і можуть бути врятовані лише Божою милістю. Ця ідея розкривається у “Сповіді”. Ось як описує це Бертран Рассел:

“Св. Августин вчив, що Адам до гріхопадіння мав свободу волі й міг би стриматись від гріха. Та коли вони з Євою з’їли яблуко, в них увійшла зіпсутість, що передалася їхнім нащадкам, із яких ніхто не може стриматися від гріха своєю власною волею. Тільки Божа благодать дає людині здатність бути доброчесною. А оскільки усі ми успадкували гріх Адама, то й заслуговуємо всі на вічне прокляття. Всі, хто помре нехрещеним, навіть немовлята, підуть до пекла й терпітимуть нескінченні муки. І ми не маємо підстав нарікати на це, бо всі ми нечестиві. (В “Сповіді” Августин перелічує всі гріхи, які він учинив ще в колісці.) Але завдяки вільній благодаті Бога декотрі люди з тих, хто був охрещений, обрані для того, щоб потрапити на небо; вони є обранцями. Ці люди потраплять на небо не тому, що вони добрі; ми всі наскрізь зіпсуті, якщо тільки Божа благодать, уділена самим лише обранцям, не дарує нам здатності бути інакшими. І не можна назвати жодної підстави, чому одні спасуться, а інші будуть прокляті; причина тут – нічим не мотивований вибір Бога. Прокляття свідчить про Божу справедливість; спасіння – про Боже милосердя... Може видатися дивним, що засудження нехрещених немовлят нікого не приголомшувало, а навпаки, було приписане доброму Богові. Та переконання гріховності так опанувало Августина, що він справді повірив, ніби новонароджені діти – це поріддя сатани. Велика частина того, що є в середньовічній церкві найжорстокішого, видимо походить від Августинового похмурого почуття вселюдської провини.”<sup>45</sup>

Отже, на думку Августина доля кожної людини – спасіння або вічні пекельні муки – наперед визначена Богом і не залежить від самої людини. Бог ще до створення світу, у вічності, без будь-якої причини обрав одних людей для спасіння, а інших – для вічних пекельних мук, і люди ніяк не можуть змінити цього вибору. Це вчення називають **доктриною передвизначення**.

Слід відзначити, що католицька Церква не дала чіткої оцінки цьому вченню, але сама сповідувала інше – що людина, навіть після гріхопадіння, має свободу волі, і її спасіння залежить не лише від божої благодаті, а й від балансу добрих і поганих справ. Пізніше доктрина передвизначення була відроджена в протестантській течії кальвінізму і протиставлена католицькій вірі в те, що спасіння можна заслужити добрими справами.

---

<sup>45</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – С.313-314.

У праці “Про град Божий” Августин протиставляє два “гради” (тобто, дві спільноти) – земний і Божий. В земному граді панує егоїзм, користолюбство, прагнення особистої вигоди, конкуренція й заздрість; в Божому – любов до Бога та один до одного. Ці два гради зараз на Землі співіснують і взаємно проникають один в одне і борються між собою за владу над кожною людиною. Земний град представляють політичні державні утворення, небесний – Церква. Це вчення Августина Церква використовувала у боротьбі за верховенство зі світською владою. (Така боротьба була досить характерна для Середньовіччя і, зрештою, у період Реформації зруйнувала монопольне становище католицької Церкви.)

Важливим досягненням Августина вважають його філософію історії. Августин, як християнський мислитель, дотримувався лінійної концепції часу – на відміну від циклічної, характерної для Античності. В концепції Августина час, історія людства, має початок, розвиток, кульмінацію і кінець, вона спрямована до якоїсь мети. Початком історії є створення світу Богом, її кульмінацією – життя, смерть і воскресіння Ісуса Христа, її кінцем і метою – друге пришестя Ісуса Христа, Божий суд і кінець світу.

У філософському обґрунтуванні й захисті християнського віровчення Августин активно використовував ідеї неоплатонізму.

Другим найвідомішим і найвпливовішим філософом європейського Середньовіччя був **Тома Аквінський** (1225-1274 рр.), також визнаний католицькою Церквою Святим. Більше того, у 1879 р. Папа Римський Лев XIII офіційно проголосив вчення Томи єдино істинною філософією, яка повністю відповідає християнському віровченню. Таким чином, вчення Томи Аквінського та його послідовників – томізм – стало офіційною філософією католицької Церкви.

Тома представляє вже пізнє Середньовіччя.

Тома обґрунтовував і роз’яснював християнське віровчення, спираючись на філософські ідеї Арістотеля. Він вважав, що розум і християнська віра не суперечать, а мають доповнювати один одного. При цьому пріоритет належить, усе-таки, вірі: розум самостійно не може відкрити найважливіші істини, їх людина отримує в релігії, завдяки Божественному одкровенню. Проте, оскільки вони вже отримані, розум, філософія може показати розумність віри в ці істини.

Зокрема, Тома запропонував п’ять доказів існування Бога, які ґрунтуються на вченні Арістотеля про Бога як досконале Буття, що є першодвигуном (“непорушним рушієм”) і метою усього сущого.

1) Необхідність існування “непорушного рушія”. Усе, що рухається, має приводитися у рух чимось іншим. Одні речі “передають” свій рух іншим. Але для цього потрібно, щоб вони самі були приведені у рух якимись іншими речами. І так далі. Щоб цей ряд не йшов до нескінченності, необхідно, щоб існувало щось, що надає речам руху, але само залишається непорушним. Цей “непорушний рушій” називають Богом.

2) Необхідність існування першопричини усього. Будь-яка річ або явище має свою причину. Цією причиною може бути якась інша річ або явище. В такому разі, необхідно, щоб вона (воно) мала свою причину. І так далі. Щоб цей ряд не був нескінченним, необхідно, щоб існувала першопричина усього. Цю першопричину називають Богом.

Слід зауважити, що другий доказ подібний до першого, але є більш загальним. В першому доказі йдеться про рух і причину руху, у другому – про будь-які явища та їх причини. Обидва ці докази виходять з припущення про те, що не може існувати нескінченного ряду причин і наслідків – припущення дуже сумнівне, як і ідея “непорушного рушія” (ідея про те, що усі зміни в світі мають своїм першоджерелом щось, що, викликаючи ці зміни, само залишається цілком незмінним).

3) Необхідність необхідного суцього. Існування кожної речі на Землі саме по собі виглядає випадковим: та або інша річ, яка існує, в принципі могла б і не існувати. Але якщо це так, то усе буття є випадковим. На думку Томи, це неможливо. Тому має існувати щось, що є необхідним і надає необхідності усьому іншому. Це “щось” називають Богом.

Проти цього доказу можна заперечити, що незрозуміло, чому буття в цілому має бути необхідним, а не випадковим.

4) Телеологічний (від *telos* – мета) доказ. Слідуючи за Арістотелем, Тома вважав, що усе суще має свою мету, і метою усього суцього в цілому є Бог. Буття організоване ієрархічно: мета, призначення нижчих рівнів – слугувати вищим. Наприклад, призначення води – слугувати життєвим потребам рослин, тварин і людей; призначення рослин – слугувати потребам тварин і людей, призначення тварини – слугувати людським потребам. А отже, має існувати і призначення людини і буття в цілому. Його називають – Бог.

5) Має існувати абсолютно досконале буття. Ми бачимо у світі, в різних речах, різні рівні досконалості. Їх джерелом має бути щось цілком досконале. Це абсолютно досконале суще називають Богом.

В цьому аргументі можемо побачити аналогію з вченням Платона про те, що краса, добро і т.п. існують як якісь особливі, нематеріальні реальності (Платон називав такі особливі реальності ідеями або формами), а речі чи вчинки людей є гарними чи добрими в міру причетності до цих особливих реальностей. Тома об'єднує усі такі духовні реальності єдиним поняттям – досконалість, ототожнюючи абсолютну досконалість з Богом. Усі позитивні властивості, які є в речах, людях, людських вчинках, існують завдяки і в міру причетності до абсолютно досконалого буття – Бога.

Важливим здобутком Томи було *вчення про право*. Тома вважав, що право не зводиться до законодавства. Існує вище право, з яким законодавство повинно узгоджуватися. Загалом, Тома розрізняв чотири рівні закону (чи права).

Перший, найвищий рівень – *вічний закон* – порядок усього космосу, який йде від Бога. Усі істоти, крім людини, слідуєть цьому порядку автоматично, необхідно, і лише людина може слідувати йому свідомо, вільно, – зворотнім боком чого є можливість порушення людиною цього закону. Щоб слідувати вічному закону, людина має досягнути його своїм розумом. Вічний закон, який випромінює в людей як раціональних істот і пізнається людським розумом, утворює другий рівень, який Тома називає *природним законом*. Таким чином, природний закон – це специфічно раціональна участь людини як розумної істоти у вічному законі. Існує також *божественний закон* – норми людської поведінки, дані через божественне одкровення у священному писанні. Вони становлять незмінне ядро природного закону. Нарешті, існує *людський закон*, який повинен відповідати природному закону.

Ідея природного права як втілення справедливості, яка стоїть над людськими законами (позитивним правом) відіграла й відіграє важливу роль у філософії права. Згідно з цією ідеєю, право не зводиться до людського законодавства, а стоїть над ним. Закони повинні відповідати праву (справедливості), а якщо вони йому не відповідають – вони є неправовими. Такому розумінню ідеї права протистоїть *правовий позитивізм* – вчення про те, що право зводиться до людського законодавства і не існує ніякого права, крім того, яке міститься у законах. Правовий позитивізм слушно критикують за те, що він заперечує можливість оцінки законодавства як правового чи неправового і тим самим виправдовує законодавчий волюнтаризм (сваволлю) і тиранічні закони.

Як бачимо, головними проблемами середньовічної філософії було філософське обґрунтування й роз'яснення християнського віровчення, питання про відносини між державою (світською владою) та Церквою, інші суспільні питання крізь призму християнського віровчення.

Зокрема, філософи намагалися раціонально довести існування Бога або розумність віри в його існування. Крім описаних вище доказів Томи Аквінського, варто згадати про **онтологічний доказ**, запропонований Ансельмом Кентерберійським (1033-1109 рр.). Подібно до розглянутого вище п'ятого доказу Томи Аквінського, онтологічний доказ доводить існування *Бога як абсолютно досконалої істоти*, проте робить це не через посилання на існування різних ступенів досконалості (як Тома), а через вказівку на те, що в твердженні “Абсолютно досконала істота не існує” нібито наявна логічна суперечність, – це твердження нібито суперечить саме собі, – а отже, воно є хибним.

Суть онтологічного доказу:

- (1) Бог – це, за визначенням, абсолютно досконала істота, тобто істота, досконалішу за яку неможливо помислити.
- (2) Припустимо, що Бога не існує.
- (3) Існування – це одна зі складових досконалості. Якби якась істота мала усі інші досконалості, крім існування, то вона не була б абсолютно досконалою істотою, бо істота, яка, крім усіх інших досконалостей, мала б ще й існування, була б більш досконалою.
- (4) Якби Бог не існував, то він не був би абсолютно досконалою істотою; можливо було б помислити істоту більш досконалу, що суперечить положенню (1).
- (5) Припущення про неіснування Бога привело нас до логічної суперечності. Отже, воно хибне. Отже, Бог існує.

Іншими словами: сама ідея абсолютно досконалої істоти вже містить у собі ідею існування, тому мислити абсолютно досконалу істоту як неіснуючу було б логічною суперечністю.

Цей доказ використовували чимало філософів, – зокрема, він займає важливе місце в філософії Рене Декарта.

Онтологічний доказ існування Бога викликав чимало суперечок, але зберігав у філософії великий вплив аж до Канта. Кант висунув спростування онтологічного доказу, яке переважна більшість пізніших мислителів вважали остаточним. Головний смисл цього спростування: поняття існування має особливий логічний статус і логічно некоректно вводити його до складу будь-якого іншого поняття – зокрема, поняття досконалості.

Некоректність онтологічного доказу існування Бога стає очевидною, якщо ми зауважимо, що у подібний спосіб можливо довести існування чого завгодно. Наприклад: Існує п'ятиголовий дракон, який зараз стоїть поруч зі мною. Адже такого дракона можливо помислити. І мислити його неіснуючим було б логічною суперечністю: не можна мислити дракона таким, що стоїть поряд зі мною, але не існує. Щоб стояти поряд зі мною, він мусить існувати!

Ще один аргумент на користь ідеї існування Бога, який наводили філософи Середньовіччя, як і пізніші релігійні філософи, стверджує, що очевидним є те, що буття, світ, виявляють порядок, який свідчить про існування розумного Творця. Противники цього аргументу заперечують, що певна упорядкованість, яка має місце в дійсності (існування законів природи) може бути властива природі самій по собі і для її пояснення непотрібно звертатися до ідеї Бога. Твердження про те, що світ влаштований розумно – більше ніж сумнівне, якщо згадати про неймовірні страждання, жорстокості й несправедливості, які у ньому мають місце.

Згадаємо ще про деякі важливі питання, навколо яких велися дискусії у філософії Середньовіччя.

1) Питання про відношення християнської віри й розуму. Більшою або меншою мірою, майже всі філософи цього часу визнавали віру в божественне Одкровення як джерело істини, що є вищим за розум. Проте деякі філософи (як Тома Аквінський) вважали, що ця віра не суперечить розуму, а гармонійно узгоджується з ним, в той час як інші вважали, що християнська віра суперечить розуму, тому доводи розуму, які суперечать цій вірі, потрібно відкинути. Найбільш відомим захисником цієї позиції був **Тертуліан** (160-230 рр.), який уславився заявою: **“Вірю, тому що абсурдно.”**

2) Питання про відношення між ідеєю добра та Богом: що є вищим, первинним – добро чи воля Бога? Чи слід вважати, що накази (заповіді) Бога є добрими тому, що вони є наказами Бога? (А отже, якби Бог дав зовсім інші, хоча б і прямо протилежні заповіді, – наприклад “Убий”, “Укради” тощо – вони були б добрими?) Чи навпаки – нам слід вважати, що Бог дав ці накази (заповіді) тому, що вони добрі? (А отже, Бог не може встановити, що є добром, а що злом, – це розрізнення існує незалежно від його волі.) Були християнські філософи, які стверджували, що воля Бога вища, первинна. Проте більшість усе-таки віддавали першість етичному розрізненню добра і

зла. Щоб узгодити це з вірою в те, що не існує нічого, вищого за Бога, Тома Аквінський розрізняв у самому Бозі два аспекти – Його вічну незмінну природу, яка і є добром, та Його волю, яка завжди відповідає природі Бога (тобто, добру) і не може їй суперечити.

3) Проблема універсалій. В Середньовіччі продовжували вести дискусію щодо проблеми, яку поставив Платон у своєму вченні про світ ідей. Що являють собою родові поняття, такі як “дерево”, “стілець”, “людина”, “добро”, “краса”, “зелений”, “твердий” тощо? Чи цим поняттям відповідають якісь взірці, що існують окремо від речей у особливому світі (як вважав Платон)? Чи вони є лише назвами, іменами, ярликами, які людина придумує і прикладає до речей? Першу позицію називали “*реалізм*”, адже згідно з нею поняття (ідея, форма) – це щось, що має реальне, незалежне від речей існування.<sup>46</sup> Другу – “*номіналізм*” (від лат. *nomina* – ім’я, назва). Зокрема, Тома Аквінський дотримувався позиції поміркованого реалізму – він вважав що поняття 1) існують реально, незалежно від людської свідомості, об’єктивно як *ідеї Бога*; 2) втілюються у речі; 3) осягаються людьми суб’єктивно, стають надбанням їх свідомості через людський розум та спостереження за речами.

У пізньому Середньовіччі, у XIV столітті, поживається філософський інтерес до проблем наукового пізнання. В цьому контексті варто згадати про таких філософів як Роджер Бекон та Вільям Оккам.

Роджер Бекон (≈1214-1294 рр.) наголошував на важливості експерименту для розвитку знання. Крім того, він намагався виявити джерела помилок в людських уявленнях, і вважав, що існує чотири головні причини невігластва: по-перше, приклад негодящого авторитету, по-друге, вплив звичаїв, по-третє, думка неосвіченої юрби, по-четверте, приховування власного невігластва під маскою вдаваного авторитету. В цих ідеях Роджера Бекона можемо побачити джерело ідей його відомого нащадка – Френсіса Бекона, про філософію якого ми будемо говорити у другому модулі.

---

<sup>46</sup> Слід зауважити, що поняття “реалізм” багатозначне і в інших – як побутових так і в філософських – контекстах має зовсім інші значення. Зокрема, те, що ми звичайно називаємо реалізмом не має до середньовічного реалізму ніякого відношення. В інших філософських контекстах реалізмом називають віру в те, що речі, люди тощо та їх властивості існують реально, а не лише у свідомості як її феномени.

Вільям Оккам (≈1290-1349 рр.) розвивав логіку, відстоював позицію номіналізму в суперечці про універсалії. Найбільше він відомий принципом, який називають “лезо Оккама”. Цей принцип звичайно формулюють так: “Не слід множити сутності без потреби”. Сам Оккам формулював його дещо інакше: “Марна річ робити з більшим те, що можна зробити з меншим.” Йдеться про те, що в нашій теорії не слід вводити припущення, без яких цілком можна обійтися і які, отже, насправді нічого не пояснюють. Треба намагатися, щоб наші теорії обходилися якнайменшою можливою кількістю припущень. Або, іншими словами, якщо одні й ті самі явища можливо пояснити кількома різними теоріями, то треба обирати найпростішу з них.

## 2. Відродження (Ренесанс)

*Ренесанс* – це культурний рух XV-XVII століть, який ставив за мету відродження античної культури й філософії. Античність як період культурного розквіту тут протиставляється Середньовіччю як періоду занепаду, “темним вікам”. В філософії Ренесанс звертався, насамперед, до спадщини Платона, оскільки в пізньому Середньовіччі, завдяки Томі Аквінському та його послідовникам, безумовно домінував пристосований до християнства Арістотель.

Ренесанс пов’язаний з таким новим винаходом як книгодрукування (кінець XIV ст.), розвитком мореплавства і торгівлі, географічними відкриттями (зокрема, відкриттям Америки наприкінці XV ст.), які значно розширили культурні обрії людини, розвитком природознавства (зокрема, науковими відкриттями Коперника, Галілея та Кеплера).

Батьківщиною цього руху була Італія – країна, в якій мореплавство і торгівля були найбільш розвинені, великі міста були центрами ремесел і торгівлі і мали політичну самостійність. В Італії було п’ять значних держав і чимало невеличких державок. Загалом, культурна й політична ситуація в Італії значною мірою нагадувала систему давньогрецьких міст-держав (полісів).

Предтечами Ренесансу в літературі вважають поета Франческо Петрарку (1304-1374 рр.) й новеліста Джованні Бокаччо (1313-1375 рр.), а інколи також Данте Аліг’єрі (1265-1321 рр.)

Для Ренесансу характерний новий погляд на людину, через який цей рух також називають *гуманізмом*. Гуманісти сповідували нову віру у людину, її можливості, цінність поцейбічного життя, тілесної краси – на відміну від Середньовічного наголосу на людській гріховності та мізерності усього земного й тілесного. Наприклад, Лоренцо Валла

(1407-1457) у своїй філософії намагався реабілітувати земні задоволення, сповідував неоепікуреїзм. Поджо Браччоліні у творі “Про жадібність” захищав прагнення до збагачення. П’єтро Помпонаці (1462-1525) у творі “Про безсмертя душі” стверджував єдність душі й тіла, заперечував безсмертя душі, прозріння та чудеса, сповідував ідею про існування природної етики та про те, що мета і смисл існування людини – досягнення щастя на основі раціонального пізнання. Показовою є назва творів Джаноццо Манетті – “Про гідність і вищість Людини” та Піко делла Мірандоли – “Похвала людській гідності”.

Філософи Ренесансу також стверджували цінність природи. Серед них було чимало пантеїстів – прихильників вчення про те, що природа і Бог – одне й те саме, що природа і є Богом. Найвідомішим представником пантеїстичної філософії був Джордано Бруно (1548-1600 рр.), який був спалений на вогнищі Інквізиції за те, що відстоював геліоцентричну картину світу (тобто ідею про те, що не Сонце обертається навколо Землі, а Земля та інші планети – навколо Сонця).

Важливою темою філософських роздумів цього періоду були політичні проблеми.

Найвідоміший політичний мислитель цього часу – **Ніколло Макіавеллі** (1469-1527 рр.) – уславився насамперед тим, що в праці “Державець” сповідував ідею про те, що правитель у своїй політиці має бути вільним від моралі, – керуватися не моральними міркуваннями, а міркуваннями ефективності з точки зору зміцнення його влади й підтримання порядку в державі. Макіавеллі радить правителю, в разі потреби, без вагань вдаватися до брехні, зради, порушення клятви, вбивства тощо. Звідси походить поняття **макіавеллізм** – політика, яка відкидає міркування моралі або керується принципом “мета виправдовує засоби”.

В період Відродження виникає також літературно-філософський жанр **утопії**.

Це поняття походить від назви книги англійця **Томаса Мора** (1478-1535 рр.) “Золота книжечка, така ж корисна, як і забавна, про найкращий устрій держави і про новий острів Утопія”. У Мора Утопія – це назва вигдуманого острова, на якому встановлено суспільний лад, що кардинально відрізняється від того, який існував в Англії та інших європейських країнах – комуністичний лад, основою якого є спільна власність. На думку Мора, спільність власності дає змогу досягти рівності й гармонії у відносинах між людьми, уникнути конкуренції й ворожнечі. Жителі Утопії живуть в однаковому достатку, мають

однакові будинки й одягаються в однаковий одяг, харчуються переважно у спільних їдальнях, працюють шість годин, а вільний час проводять у читанні й розвагах.

Завдяки праці Мора утопіями стали називати всякі проекти ідеального суспільного устрою, далекі від реальності.

Ще одну утопію запропонував італієць **Томазо Кампанелла** (1568-1639) у творі “Місто Сонця”. Подібно до Мора, Кампанелла описує уявне місто з ідеальним суспільним устроєм. Основою цього устрою є спільна власність (комунізм) і теократія (правління священників).

Кампанелла також запропонував цікаву теорію пізнання, яка в деяких моментах випереджає знамениту теорію Рене Декарта. Кампанелла вважав, що зовнішні відчуття не є надійним джерелом знань про світ, на них не можна цілком покладатися. Оскільки вони є моїми відчуттями, то можливо, що їхнім джерелом є не зовнішні об’єкти, а я сам. Певне знання можливе лише на основі внутрішнього відчуття, свідчення якого безсумнівні. Внутрішнє відчуття свідчить, 1) що я є, 2) що я є істотою, яка пізнає та діє, але знає і робить далеко не все. Отже, воно свідчить як про моє буття, так і про мою обмеженість. З факту моєї обмеженості слідує, що існують і зовнішні речі, які мене обмежують.

### 3. Реформація

**Реформація** – релігійний рух XVI-XVII ст. за “очищення” християнства, проти авторитету Папи Римського, священнослужителів, католицької церковної організації. Безпосереднім результатом Реформації став розкіл західного християнства на католицизм і протестантизм. **Протестантизм** – різноманітні християнські течії (лютерани, кальвіністи, баптисти, п’ятидесятники, адвентисти і т.д.), що утворилися під час і після Реформації, не належать до католицької і православної Церков, не визнають за священнослужителями ролі посередників між простими віруючими (миряними) і Богом.

Наукові й географічні відкриття, розвиток мореплавства і торгівлі, рух Ренесансу підірвали владу й авторитет католицької Церкви, світоглядні засади Середньовічного суспільства. Проте рух Ренесансу охоплював духовно лише невеличку частину освіченої еліти суспільства. На масовому рівні визначальні зміни відбулися завдяки Реформації. Хоча Реформація – релігійне, а не філософське явище, воно визначальним чином вплинуло на розвиток європейської історії в

цілому й філософській думки зокрема. Тому нам важливо сформувані певне уявлення про цей рух і його наслідки.

Від моменту надання християнству статусу державної релігії Римської імперії, у Європі встановилася безумовна духовна влада католицької Церкви, яка підтримувалася не лише духовними, але й силовими засобами. Церква, за підтримки світських правителів, насильно викоринювала залишки язичницьких релігій, а також християнські ересі – вчення, які претендували на те, що саме вони правильно виражають істини християнського одкровення, але суперечили позиції Церкви. Ці ересі інколи були представлені окремими мислителями-філософами – такими як Оріген, Іоанн Скот Еріугена, Вільям Оккам, а інколи породжували досить значні суспільні рухи, – як наприклад, ересі богомилів, альбігойців та ін. Проте католицька Церква з допомогою світських правителів до XVI століття успішно придушувала такі ересі. В XIII столітті для викриття еретиків і боротьби з ними було впроваджено спеціальну організацію – інквізицію, відому тим, що катувала еретиків і привселюдно спалювала їх живцем на вогнищах.

З іншого боку, можливості застосування силових засобів у католицької Церкви були різними в різні часи й у різних країнах. Між католицькою Церквою і світськими правителями точилася досить жорстка боротьба за світську владу. Церква прагнула забезпечити собі якнайширші можливості втручання у політику, а світські правителі – не допускати такого втручання. Конфлікти, що часто виникали на цьому ґрунті, нерідко давали змогу деяким еретикам знаходити захист у світських правителів. (Можемо згадати про Вільяма Оккама.) Завдяки цьому в філософії зберігався деякий рівень свободи думки, незважаючи на ідеологічно-світоглядну монополію католицької Церкви. У XVI столітті прагнення світських правителів звільнитися від втручання Церкви зробило можливим успіх Реформації.

Відпочатку рух Реформації мав спрямованість у багатьох відношеннях протилежну Ренесансу. Розвиток науки і Ренесанс, центром яких була Італія, зачепили і католицький центр у Римі – Ватикан, так що навіть Папи Римські стали проявляти прихильність до світської культури й вченості. Інколи це супроводжувалося явищами, що викликали відразу у благочестиво налаштованих віруючих. Реформація прагнула повернення до витоків християнства у їх первинній чистоті, відновлення християнського благочестя. В цьому відношенні Реформацію можна порівняти навіть із сучасним ісламським фундаменталізмом. Проте в дійсності, у довгостроковій

перспективі, Реформація дала зовсім інші наслідки – вона сприяла розвитку західних країн у світському напрямку.

Одна з головних причин Реформації – обурення, що було викликане корупцією католицької Церкви і практикою індульгенцій. Ця практика пов'язана зі специфічно католицьким (відсутнім в усіх інших християнських напрямках) вченням про чистилище.

В усіх інших версіях християнського віровчення вважається, що після смерті людину очікує одна з двох можливостей: рай чи пекло, спасіння або загибель. У вченні католицизму є ще третя можливість – чистилище. Чистилище подібне до пекла, – в ньому грішники відбувають покарання за свої гріхи. Проте, перебування у чистилищі не вічне, а тимчасове. Лише найбільші, невинуваті грішники потрапляють до пекла на вічні муки. І лише святі потрапляють відразу до раю. Решта людей відбуває тимчасове покарання за свої гріхи у чистилищі. Вони таким чином очищуються від гріхів (звідси назва – чистилище) після чого потрапляють до раю. Строк перебування у чистилищі залежить від кількості добрих і поганих справ. Тому якщо людина робить добру справу, вона зменшує свій строк перебування у чистилищі, компенсує таким чином деякі зі своїх гріхів.

Зрозуміло, що до числа добрих справ відноситься й матеріальна допомога Церкві. Тому якщо віруючий жертвує Церкві якісь кошти, він зменшує свій строк перебування у чистилищі. Папа Клемент VI “раціоналізував” цю ідею і в 1343 р. встановив відповідність між сумою пожертвувань та строком перебування у чистилищі або конкретними гріхами. Таким чином було запроваджено практику *індульгенцій* – католицька Церква стала продавати довідки, в яких говорилося, що ось-така людина за пожертву Церкві певної суми звільняється від чистилища на ось-такий строк або за ось-такий гріх. Ця практика вела до розвитку корумпованості Церкви і викликала велике обурення в масах: адже згідно з нею багатий міг відкупитися майже від будь-яких гріхів.

Це створило сприятливий ґрунт для вчення Мартіна Лютера (1483-1556 рр.), “батька” Реформації. Лютер відкинув догму про чистилище разом із вченням про те, що майбутнє людини після смерті залежить від балансу добрих і поганих справ. Натомість, він висунув формулу – *sola fide* – *однією вірою*: “одна лише віра, без справ, виправдовує, звільняє й рятує”.

В католицькій, як і в православної Церкві, священники (клір) виконують роль свого роду посередників між Богом і простими

віруючими (мирянами): вони здійснюють обряди-таїнства завдяки яким на мирян сходять благодать, священники сповідують віруючих і іменем Бога звільняють їх від гріхів тощо. Лютер відкинув цю посередницьку роль священників – віруючий безпосередньо спілкується з Богом і отримує від нього благодать.

Відповідно, Лютер відкинув авторитет католицької церковної організації і Папи Римського. Він навіть оголосив Папу Антихристом. Єдиним авторитетом для віруючого є Священне Писання, Біблія.

Важливо, що саме завдяки Лютеру Священне Писання стало доступним для широкого кола читачів. Католицька Церква користувалася латиномовним текстом Біблії, її перекладів на європейські мови не було, тому ознайомитися з нею могла лише дуже невелика кількість людей, які володіли латиною. Усі церковні відправи також здійснювалися латиною. Лютер першим зробив переклад Біблії на німецьку мову і видав його. Слідуючи за прикладом Лютера, Біблію стали перекладати і видавати на інших європейських мовах.

Незабаром після того, як Лютер почав пропагувати своє вчення, релігійні рухи, що відкидали авторитет Папи й кліру, виникли й набули поширення в інших частинах Європи.

Значну частину Німеччини охопило селянське повстання, яке надихалося проповідями християнського соціалізму Томаса Мюнцера.

Одним з найпотужніших протестантських рухів був кальвінізм – на чолі з Жаном Кальвіном (1509-1564 рр.). Його центром була Женева.

Кальвін також відкидав ідею про те, що спасіння можна заслужити добрими справами; проте, він не прийняв і формулу Лютера – спасіння через віру. Натомість, він відродив вчення Августина – **доктрину передвизначення**. Кальвін вчив, що “від самої вічності Бог визначив одних людей для пекельного вогню, а інших для спасіння”, – без будь-якої причини, просто тому, що “такою є воля Бога”. Відомий французький соціолог кінця XIX – початку XX ст. Гюстав Лебон відзначає, що згідно з вченням Августина й Кальвіна виходить, ніби “всемогутній Бог розважається тим, що створює живі істоти просто для того, щоб палити їх у вічному пекельному вогнищі, не цікавлячись їхніми діями чи чеснотами. Просто вражає, що така огидна маячня могла так довго підкоряти так багато душ...”<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Лебон Г. Психология революции. – С.15.

Протестантський рух був підтриманий багатьма світськими правителями, оскільки він відповідав їх прагненню звільнитися з-під опіки Церкви, стати повновладними володарями. Завдяки цій підтримці, католицькій Церкві не вдалося придушити протестантизм, як вона це робила раніше з іншими ересями.

Слід відзначити що протестантизм в цей період був не менш нетерпимим і жорстоким у відношенні до інакомислячих, аніж католицька Церква. Протягом кількох десятиліть між католицькою Церквою й протестантами велися жорстокі війни, які зрештою привели до вимушеного перемир'я і пошуку засад співіснування прибічників різних християнських напрямків.

Відкидання протестантизмом релігійного авторитету кліру, священників, їх функції посередників між Богом і людьми, ствердження Священного писання, Біблії як єдиного авторитету привело до множення протестантських напрямків. Адже кожний, в принципі, міг запропонувати власне розуміння того, що написано в Біблії, і разом зі своїми однодумцями утворити новий протестантський напрямок.

Необхідність вирішення проблеми мирного співіснування прибічників різних християнських напрямків зрештою привела до прийняття принципу свободи віросповідання, який через деякий час був поширений і на інші релігії, а також і на атеїзм, доповнений принципами свободи думки й слова.

Таким чином, протестантський рух, всупереч намірам його “батьків”, мав у кінцевому рахунку наслідком не повернення до християнських витоків і суворого благочестя, а руйнацію світоглядної монополії католицької Церкви, втрати нею силових засобів утвердження власного авторитету, формування світської, ліберальної європейської цивілізації.

Протестантизм, особливо кальвінізм і споріднені з ним напрямки, які сповідували ідею передвизначення, також був тісно пов'язаний із становленням промислового капіталізму. Цей зв'язок детально досліджено у класичній праці Макса Вебера “Протестантська етика та дух капіталізму”. В ній він показує, що трудова етика, сформована протестантизмом, відіграла вирішальну роль у становленні промислового капіталізму. Коротко можна пояснити це так.

Для ортодоксального християнства (католицизму, православ'я) характерним є негативне ставлення до прагнення збагачення, “гонитви за наживою”. Натомість, в протестантизмі сформувалося уявлення про те, що діловий успіх – це ознака Божого благовоління, ознака

обраності людини для спасіння. Бог благоволить обраним вже в цьому, земному житті. Прагнення пересвідчитися у власній обраності сприяло великому зростанню мотивації до ділової активності. При цьому отримані кошти не витрачалися на предмети розкошу, а вкладалися у справу задля закріплення ділового успіху й зміцнення суб'єктивної впевненості у власному спасінні. Важливо, що така етико-релігійна мотивація водночас накладала обмеження на спосіб здобуття багатства, – багатство свідчило про обраність для спасіння, лише якщо здобувалося чесними засобами, через працю, винахідливість, розумну організацію підприємства.

## Тема 5. Класична філософія Нового часу

### План

1. Загальні тенденції в філософії Нового часу. Класичні раціоналізм та емпірицизм. Дедукція та індукція
2. Френсіс Бекон – засновник класичного емпірицизму
3. Філософія Томаса Гоббса
4. Філософія Джона Локка
5. Рене Декарт – засновник класичного раціоналізму. Субстанційний дуалізм Декарта
6. Картезіанська філософія
7. Філософія Бенедікта (Баруха) Спінози. Пантеїзм та нейтральний монізм
8. Філософія Лейбніца. Монадологія
9. Критика класичного раціоналізму
10. Емпіричний ідеалізм (іматеріалізм) Джорджа Берклі
11. Філософія Девіда Юма. Проблема індукції та криза класичного емпірицизму
12. Блез Паскаль: “мислячий очерет”, доводи серця та аргумент-парі

### 1. Загальні тенденції в філософії Нового часу.

#### Класичні раціоналізм та емпірицизм. Дедукція та індукція

Новий час – період західної історії, який починається приблизно з кінця XVI ст. Для нього характерне звільнення суспільного життя (перехід політики на світські принципи) і думки від підпорядкування релігії, стрімкий розвиток науки і її перетворення на визначальний чинник суспільного розвитку.

Відповідним чином змінюється інтерес філософії: якщо у Середні віки філософія виступала в ролі “служниці релігії” і найбільше переймалася проблемою раціонального, філософського обґрунтування, виправдання та роз’яснення християнського віровчення, то для філософії Нового часу, особливо у перший період її розвитку, характерне зосередження на проблематиці наукового пізнання. В цей же період у працях Т.Гоббса та Дж.Локка обґрунтовується світське розуміння походження держави і цілей політичної діяльності, необхідність звільнення політики від релігії.

Великою мірою ці зміни були наслідком Реформації – розколу західного християнства на католицизм і різноманітні протестантські конфесії, втрати католицькою Церквою у європейських державах

безумовного домінування. Виникла необхідність врегулювання релігійних суперечок, конфліктів між різними конфесіями. “Арбітром” тут могла виступати лише політична влада, але для цього необхідно було, щоб сама політика ґрунтувалася не на релігійних, а на світських засадах.

В ранній філософії Нового часу виділяють два основні напрямки – емпірицизм (емпіризм)<sup>48</sup> і раціоналізм. Щоб уникнути плутанини, з огляду на багатозначність слова “раціоналізм” і появу пізніше різноманітних модифікацій емпірицизму і раціоналізму, будемо вживати тут поняття *класичний емпірицизм* та *класичний раціоналізм*.

*Класичний емпірицизм* (від лат. *empirio* – досвід) – напрямок філософії кінця XVI – початку XVIII ст., представники якого вважали, що *єдиним джерелом знання є досвід*. При цьому йдеться, власне, про зовнішньо-чуттєвий досвід (а не, скажімо, релігійно-містичний або внутрішньо-емоційний), – тобто, досвід, який має своїм джерелом вплив різних фізичних об’єктів на органи відчуття – насамперед, зору й дотику. Цей напрям орієнтований в основному на природничо-наукову проблематику. Його найвидатнішими представниками є Френсіс Бекон, Томас Гоббс, Джон Локк, Джордж Берклі, Девід Юм. Поняття емпірицизму дуже близьке поняттю сенсуалізму. *Сенсуалізм* (від лат. *sensus* – відчуття) – вчення про те, що первинним джерелом будь-якого пізнання є зовнішні відчуття.

*Класичний раціоналізм* (від лат. *ratio* – розум) – напрямок філософії XVII – початку XVIII ст., представники якого вважали, що істинне, *надійне знання може походити лише з самого розуму, а не з чуттєвого досвіду*. Припускалося існування необхідних або вроджених ідей розуму, з яких логічно має виводитися вся цілість знання про устрій дійсності. За вірєць для класичного раціоналізму слугувала математика – єдина справді точна і надійна наука, положення якої є доказовими. Адже математика не ґрунтується на чуттєвому досвіді, її об’єкти (числа, математичні відношення, геометричні фігури) не існують матеріально, не дані в зовнішньо-чуттєвому досвіді; є конструкціями самого розуму. Філософи-раціоналісти вірили у можливість побудови всезагального знання

---

<sup>48</sup> В західній і перекладній філософській літературі частіше вживається слово *емпірицизм* (слово *емпіризм* вживається, як правило, не у філософському, а у побутовому контексті); у вітчизняній (за традицією, що склалася в радянські часи) – *емпіризм*.

дійсності математичним (геометричним), дедуктивним методом. Найвизначнішими представниками цього напрямку були Рене Декарт, Барух (Бенедікт) Спіноза та Вільгельм Готфрід Лейбніц. Не випадково, що Декарт і Лейбніц були не лише філософами, але й видатними математиками.

Відзначимо, що ці напрямки мали своїх попередників в Античності і Середньовіччі. Так, основні засновки класичного раціоналізму можемо побачити вже у вченнях Парменіда і Платона; натомість, Аристотель поєднував елементи раціоналізму та емпірицизму.

Цікаво зауважити, що усі найвидатніші представники класичного емпірицизму – британські філософи, а усі найвидатніші представники класичного раціоналізму представляють континентальну Європу.

Поняття класичного раціоналізму та емпірицизму тісно пов'язані з поняттями дедукції та індукції. *Деду́кція* – процес логічного висновування від загального до окремого. Наприклад: Всі люди – смертні. Сократ – людина. Отже, Сократ – смертний. Застосування законів фізики для конкретних розрахунків також є дедуктивними умовиводами. Наприклад, знаючи закон всесвітнього тяжіння, який стосується усіх фізичних тіл, а також маси двох планет та відстань між ними, можна розрахувати силу тяжіння між цими планетами.

*Інду́кція* – умовивід від окремого до загального, або від відомих подій певного виду до інших, поки що невідомих подій цього ж виду. Наприклад: Ми бачили тисячу лебедів, і усі вони були білими. З цього ми робимо висновок, що інші лебеді (яких ми не бачили) також білі: “Лебідь 1 – білий. Лебідь 2 – білий. Лебідь 3 – білий. …… Лебідь 1000 – білий. Отже, усі лебеді – білі.” Інший приклад: Сонце зійшло зранку сьогодні, воно сходило зранку вчора, позавчора, щодня багато століть, тож воно зійде зранку й завтра, й післязавтра… Згідно з теоріями класичного емпірицизму та позитивізму, в науці ми отримуємо закони індуктивним шляхом. Наприклад, оскільки всі тіла, які досі перевіряли, притягувалися з силою за формулою  $F=G*M_1*M_2/R^2$ , то звідси робиться висновок, що це є законом природи (тобто, що і всі інші тіла притягуються, притягувалися і будуть притягуватися у відповідності з цією формулою).

Класичний раціоналізм був орієнтований на дедуктивний шлях пізнання – від найзагальніших істин розуму (“вроджених ідей”) до менш загальних істин, які можна отримати через застосування найзагальніших істин розуму до окремих проблем та специфічних умов.

Натомість, класичний емпірицизм був орієнтований на індуктивний шлях – від окремих фактів, про які можливо дізнатися шляхом спостереження (зокрема, в спеціально створених експериментальних умовах), через індуктивні узагальнення, до універсальних (загальних) істин – насамперед, законів природи.

Незважаючи на принципи розбіжності, класичний раціоналізм та емпірицизм мали багато спільного. Насамперед, спільним було прагнення до достовірного наукового знання. У баченні того, як цього досягти, також є важливі спільні погляди. І засновник емпірицизму Френсіс Бекон, і засновник раціоналізму Рене Декарт наголошували на необхідності почати процес пізнання ніби “з чистого аркушу”, звільнившись від ненадійних, недостовірних уявлень та передсудів. Після цього, на їх думку, необхідно вибудувати достовірну систему знань на міцному, надійному фундаменті. Відмінність між двома напрямками в тому – що вважалось таким фундаментом. Емпірицисти вважали таким фундаментом чуттєвий досвід, раціоналісти – притаманні самому розумові (“вроджені”) необхідні ідеї, незалежні від чуттєвого досвіду.

Філософами Нового часу пропонувалися також різні онтологічні вчення, тобто вчення про устрій і природу дійсності, які відрізняються. насамперед, баченням відношення духовного та матеріального.

## 2. Френсіс Бекон – засновник класичного емпірицизму

Основоположником класичного емпірицизму вважається Френсіс Бекон (1561-1626).

Бекон ставив за мету відкриття методу пізнання, який забезпечив би заміну хибних уявлень істинним, науковим знанням. Головні свої міркування з цього приводу він наводить у праці “**Новий органон**”.

Насамперед, Бекон припускав, що істинне знання ґрунтується на чуттєвому досвіді. Але якщо чуттєвий досвід дає істинне знання, то звідки ж тоді хибні уявлення? На думку Бекона – вони є результатом – по-перше, надто поспішних і широких узагальнень; – по-друге, спекулятивного мислення, яке не спирається на досвід; – по-третє, специфічних помилок мислення, які Бекон називав “ідолами”.

Бекон виділяв чотири такі типи помилок-ідолів.

*Ідоли роду* коріняться у самій природі людини. Як приклад, Бекон називав *теологічний розгляд речей* – схильність бачити в усьому, що відбувається, дії богів. Ймовірно, говорячи про ідола роду, Бекон мав

на увазі насамперед схильність людей пояснювати природні процеси **антропоморфно** – вбачати у природних явищах дії істот (богів, духів), які, подібно до людини, мають волю, емоції, свідомість, думки, наміри, цілі тощо або приписувати людські якості самій природі. Зокрема, Бекон критикував вчення Аристотеля про те, що поведінка кожної речі (зокрема, природні процеси) визначається не лише **механічною причинністю**, а й “**кінцевою причиною**” – метою, для якої ця річ призначена.

**Ідоли печери** – помилки мислення, пов’язані зі специфічним становищем людини – насамперед, стереотипи, прийняті в оточенні людини і некритично нею засвоєні.

**Ідоли ринку** – помилки мислення, пов’язані з багатозначністю або невизначеністю смислу слів і, як наслідок, плутаниною і неясністю думки.

**Ідоли театру** – віра в авторитети, некритичне прийняття на віру суджень людей, які користуються репутацією знавців, мудреців, вчених тощо.

Щоб досягти істинного знання, людина повинна, насамперед, звільнитися від цих ідолів і уявлень, які походять від них – *передсудів*. Вона повинна, так би мовити, очистити свій розум від усіх некритично засвоєних ідей і почати процес пізнання “з чистого аркушу” – спираючись виключно на чуттєвий досвід, факти.

При цьому слід уникати *спекулятивного мислення*, яке не спирається на досвід. З іншого боку, не можна обмежуватися самим лише збиранням фактів – процес пізнання полягає в переході від окремих фактів до наукових узагальнень. Цю думку Бекон ілюструє метафорами павука, мурахи і бджоли.

Існує три способи набуття уявлень:

**Шлях павука** – це чисто спекулятивне мислення, яке не спирається на зовнішній досвід, створює ідеї з самого себе – подібно до того, як павук витягує з самого себе свою павутину.

**Шлях мурахи** – це шлях чистого емпіризму, простого накопичення фактів, інформації – подібно до того, як мураха зносить до купи, у свій мурашник, соломинки, шматочки листя – усе, що може зібрати.

**Шлях бджоли** – діяльність справжнього науковця, який з окремих фактів видобуває загальні знання про природу – подібно до того, як бджола перетворює зібраний нектар на мед.

Бекон вважав, що одним з головних джерел хибних ідей у минулому була схильність до надто поспішних і широких узагальнень. Зокрема, Бекон критикував за це найавторитетнішого філософа

минулого – Арістотеля. Натомість, на думку Бекона, пізнання повинно рухатися поступово – від окремих фактів до узагальнень нижчого рівня, а від них – до узагальнень усе більш і більш високого рівня. Бекон намагався розробити метод такого руху пізнання від окремого до загального, який забезпечував би істинне знання. Цей метод Бекон називав *індуктивним*, і намагався детально його розробити.

Бекон також сформулював нове, специфічне для Нового часу, розуміння завдань науки й пізнання. Раніше панувала думка, що філософи й вчені прагнуть розгадати таємницю світобудову або з самого пізнавального інтересу, або щоб зрозуміти, яким є місце людини у світі і, відповідно, сенс її життя. Натомість, Бекон вважав, що завданням науки є опанування природи, її підкорення задля цілей людини. Звідси – знамените гасло Бекона: *“Знання – сила”*.

Бекон вірив, що розвиток науки приведе і до відповідної переорганізації суспільства: у праці *“Нова Атлантида”* він зображує власну утопію – суспільство майбутнього, кероване вченими і організоване на наукових засадах.

### 3. Філософія Томаса Гоббса

Інший представник класичного емпірицизму, Томас Гоббс (1588-1679), хоча й дотримувався сенсуалістичної теорії (згідно з якою джерелом людських уявлень є зовнішні відчуття), був, водночас, ентузіастом математики, вірив в універсальність математичного методу як засобу пізнання, вважав, що будь-яке пізнання полягає в ліченні, а лічити означає додавати та віднімати.

Метою науки Гоббс вважав пізнання з наслідку причини та з причини наслідку. Практичне значення: 1) передбачення певного наслідку; 2) викликання потрібного наслідку штучним створенням відповідної причини.

Гоббс звертав особливу увагу на значення для пізнання мови, яку він вважав головною умовою набуття знань і єдиною перевагою людини над твариною. Умови істинності пізнання Гоббс вбачав не в досвіді, а в логіці, в правильному мисленні. Адже істинність – поняття, яке характеризує не речі, а судження. Тому істинна – це правильно побудоване речення. Розмірковування – поєднання речень, будування силогізмів. Отже, джерело помилок – не чуттєвість, а неправильні розмірковування, мовні операції, помилки в процесі віднімання і додавання речень.

Гоббс дотримувався матеріалістично-механістичного світогляду. Він вважав, що вся дійсність складається з тіл – природних і штучних (створених людиною) і все в ній пояснюється механічною взаємодією цих тіл та їх складових частин. Зокрема – це стосується людини. На думку Гоббса, людина – не що інше як складний механізм. Відчуття і мислення – це механічні процеси, що відбуваються в тілі людини. Суспільство також являє собою велике тіло, що створюється об'єднанням індивідів через суспільний договір. Найбільше Томас Гоббс уславився саме політичним вченням про суспільний договір.

Головна праця Гоббса, в якій сформульована ця концепція, – **“Левіафан”**.

Вихідним моментом політичної філософії Гоббса є ідея **природного стану** як стану **війни всіх проти всіх**. Природний стан – це гіпотетична ситуація, яка показує, що б являли собою відносини у суспільстві, якби не було держави.

Гоббс вважав, що людина за своєю природою є егоїстом і у своїй діяльності керується прагненням отримувати задоволення. Тому у природному стані (внаслідок зіткнення потреб і інтересів різних людей) кожна людина була б у стані війни проти кожної іншої людини. Щоб уникнути такої ситуації, люди укладають договір і створюють штучне тіло – державу.

Це штучне тіло є живою істотою, великою людиною. Або ще краще – порівняти його з легендарним чудовиськом – Левіафаном. Левіафан має власну волю, і воля людей (членів суспільства) має бути їй підпорядкована – як рух членів тіла людини підпорядкований її волі. Цю волю представляє Суверен – носій верховної влади у державі. Найкраще, якщо це буде одна людина, монарх, хоча в принципі це може бути й колективний орган.

Таким чином, укладаючи суспільний договір про створення держави задля уникнення стану війни всіх проти всіх, члени суспільства відмовляються від власної волі і передають її Суверену. Тому влада Суверена не може бути нічим обмежена, вона має бути абсолютною. Суспільний договір укладається членами суспільства раз і назавжди, без права його розірвання. При цьому Суверен не є суб'єктом договору і не несе ніяких зобов'язань. Навіть деспотичне панування не дає підданам права на активний спротив (бунт, революцію).

Праця “Левіафан” була написана в умовах релігійного розколу, що був викликаний Реформацією і супроводжувався жорсткими

релігійними конфліктами – що й послужило прототипом ідеї “війни всіх проти всіх”. Великою мірою, “Левіафан” був реакцією на проблеми, що були викликані становленням релігійного плюралізму в Англії в умовах, коли толерантність ще не стала домінантною рисою громадянської культури.

Гоббс бачив вихід у тому, щоб віддати релігійні суперечки на розсуд голови держави, Суверена. Суверен має бути так само повновладним у питаннях релігії, як і в усіх інших питаннях. Він може і має встановлювати релігію для своїх підданих. При цьому він має керуватися не міркуваннями істини, а міркуваннями політичної доцільності – підтримання порядку у державі, забезпечення єдності і розвитку суспільства, зміцнення власної влади. Звільнення політики від релігії у Гоббса означає підпорядкування релігії політиці (державній владі).

Слід відзначити, що ця ж точка зору знаходила практичне застосування у врегулюванні міжрелігійних конфліктів в континентальній Європі після довгих релігійних воєн, викликаних Реформацією. Вона втілювалася у принципі *cuius regio, eius religio* (“чия влада, того і віра”), згідно з яким релігію підданих визначав їх світський правитель.

#### 4. Філософія Джона Локка

Джон Локк (1632-1704) критикував раціоналістичну теорію про існування “вроджених ідей” розуму, які не походять з досвіду, і порівнював розум з “*чистою дошкою*”, на якій досвід записує інформацію. Його позицію найбільш виразно передає таке висловлювання: “В розумі немає нічого, що не було б попередньо даним в наших відчуттях та почуттях”.

У праці “**Розвідка про людське розуміння**” Локк намагався пояснити процес пізнання на засадах емпірицизму, виходячи з поділу усіх людських ідей на прості і складні.

**Прості ідеї** походять безпосередньо з досвіду, є безпосереднім результатом сприйняття. В процесі формування таких ідей розум людини є, по суті, пасивним; ці ідеї лише відтворюють властивості об’єкта сприйняття і розум нічого до них не вносить від себе. Але більшість людських ідей і теорій не є простими.

**Складні ідеї** формуються людськими відчуттями й мисленням з простих. Локк розрізняв три способи формування складних ідей:

додавання, порівняння та виокремлення (абстрагування певних властивостей).

Таким чином, Локк намагався пояснювати виникнення загальних теорій з окремих сприйнятів, а також розкрити джерело помилок в наших уявленнях. Прості ідеї не можуть бути помилковими, оскільки вони є результатом безпосереднього сприйняття. Натомість в процесі формування складних ідей неправильне виконання названих вище операцій (додавання, порівняння та виокремлення) може привести до помилкового результату.

Теорія про прості і складні ідеї дозволяє також зрозуміти, як можуть виникати ідеї істот, яких насправді не існує. Справді, якщо будь-яке знання походить зі сприйняття, то звідки у нас можуть виникати ідеї фантастичних істот, які ніколи нікому не були дані у сприйнятті. Візьмемо, наприклад, кентаврів. Відповідь Локка проста: у нас є прості ідеї, які походять зі сприйняття (тулуб коня, голова людини), і шляхом їх поєднання ми отримуємо складну ідею кентавра.<sup>49</sup>

---

#### <sup>49</sup> Критика

Хоча теорія Локка справила значний вплив на подальші філософські дискусії і розвиток теорії пізнання, можна стверджувати, що йому не вдалося показати, як з певної кількості простих ідей шляхом зазначених вище операцій (додавання, порівняння та виокремлення) можуть виникати універсальні теорії. Наприклад, теорія Ньютона про закон гравітації не може бути просто результатом додавання простих ідей, що походять з окремих сприйнятів, оскільки вона (як і будь-яка універсальна теорія) говорить не про певну множину вже спостережуваних фактів, а про нескінченну кількість усіх можливих фактів певного типу. І логічний перехід від одного до іншого неможливий. (Див. далі про проблему індукції.)

Пізніше, критики класичного емпірицизму (зокрема, Карл Поппер) заперечували теорію про існування простих ідей, які є результатом безпосереднього і пасивного сприйняття і тому є завжди істинними. Будь-яке формування ідей в результаті сприйняття, хоча воно й може на перший погляд видаватися пасивним і безпосереднім, насправді завжди є активним і опосередкованим: нашими уявленнями, пізнавальними проблемами, семантикою мови (тобто смислами слів та мовних виразів), в якій вже закладена складна система теорій та уявлень. Зокрема:

– Будь-яке сприйняття керується певними *проблемними ситуаціями* й *гіпотезами* (наприклад, якщо Вам дати завдання “Спостерігайте”, то Ви, напевно, не зовсім зрозумієте, чого від Вас хочуть, і запитаете, за чим саме Вам слід спостерігати<sup>49</sup>; а ще було б добре знати, для чого).

Важливим внеском Локка в онтологію була розробка вчення про первинні і вторинні властивості. *Первинні властивості* – це властивості самих речей, що не залежать від свідомості й психіки людини. До таких властивостей належать розмір, форма, розташування у просторі. Натомість, *вторинні властивості* – це не властивості речей самих по собі, а їх *відношення* до людських зовнішніх відчуттів (зорових, слухових, смакових тощо), властивість викликати у нас ті або інші відчуття. Прикладами вторинних властивостей є колір і смак. Можна назвати первинні властивості *власними* властивостями речей, а вторинні – *реляційними* (від relation – відношення) щодо людської психіки. З точки зору сучасного наукового знання, поняття первинних властивостей можна ототожнити з фундаментальними фізичними властивостями. Вторинні (реляційні) властивості є результатом взаємодії між первинними (власними) властивостями речей та людською психікою, – це те, як деякі первинні властивості постають у формах людського чуттєвого сприйняття. Наприклад, такої вторинної властивості як колір, відповідає така первинна властивість як частота електромагнітної хвилі світла, яке відбивається від речей. Але щоб розрізнити кольори нам немає потреби щось знати про електромагнітні світлові хвилі та їх частоту...

Іншою важливою ідеєю Локка, яка мала значний вплив на подальші філософські онтологічні теорії, є думка про те, що слід відмовитися від поняття субстанції. На думку Локка, речі – це лише “зв’язки властивостей”. (Детальніше – див. підрозділ 12).

Джон Локк зробив також великий внесок у політичну теорію, запропонувавши, у праці *“Два трактати про урядування”*, власну

- 
- Ідеї, які виникають в результаті сприйняття, а також усі поняття, якими ми користуємося при формулюванні цих ідей, завжди є теоретично навантаженими і вже містять у собі в неявному вигляді вироблені людством і засвоєні нами уявлення про наявні в природі закономірності. Візьмемо, наприклад, висловлювання “Тут є склянка води”. Карл Поппер відзначає: “універсали”<sup>49</sup>, які входять у це висловлювання, не можуть бути співвіднесені з якимось конкретним чуттєвим досвідом. (“Безпосереднє сприйняття” *лише одного разу* дане “безпосередньо”; воно унікальне.) За допомогою слова “стакан” ми, наприклад, позначаємо фізичні тіла, які демонструють певну *законовідповідну поведінку*; те ж саме справедливе і для слова „вода” (Поппер К. Три точки зрення на человеческое познание // Предположения и опровержения. – с. 201.)

теорію суспільного договору, що суттєво відрізнялася від теорії Т.Гоббса.

З точки зору Локка, *природний стан* – це не стан війни усіх проти усіх, а стан бездержавного існування людей, за якого люди дотримуються *природного права*, що включає право на життя, власність, певні норми справедливості. Деякі люди порушують це право, а оскільки не існує держави як інституції, уповноваженої захищати право і карати його порушників, кожний постраждалий мусить сам карати порушників, – тобто, здійснювати самосуд. Це може викликати серйозні конфлікти. Проте, на думку Локка, в принципі, стан відносно мирного бездержавного існування людських спільнот на основі природного права можливий і насправді має місце у деяких примітивних людських спільнотах.

Але з розвитком суспільства таке існування ускладнюється, а конфлікти загострюються. На думку Локка, вирішальним моментом тут є поява грошей.

Локк висуває теорію про *трудове походження власності*. Згідно цієї теорії право власності породжується привласненням людиною продуктів власної праці. Якщо людина вкладає свою працю у якийсь об'єкт, – будь-то предмет природи, з якого людина щось виробляє, чи земля, яку людина засіває, – цей об'єкт, завдяки вкладеній у нього праці людини, стає її власністю. В примітивному стані людства природних об'єктів – насамперед, землі – які людина може привласнити, вкладаючи у них власну працю, вистачає на всіх. Людина не має потреби займати надто багато землі, – їй потрібна саме така кількість землі, на якій вона може виростити ту кількість продукції, яку вона сама може спожити. Якщо людина привласнить забагато землі і виростить на ній забагато продукції, то ця продукція просто згниє, або ця людина змушена буде роздати надлишки іншим. Тому у такому стані немає і великої нерівності.

Ситуація радикально змінюється з *появою грошей*, коли стає можливим у принципі безмежне накопичення власності, багатства. Внаслідок цього виникає велика нерівність між людьми у багатстві. Крім того, землі не вистачає на всіх (частково через привласнення деякими людьми надто великих земельних маєтків, частково – через зростання населення). Внаслідок цих змін різко збільшується кількість правопорушень, посягань на чужу власність, насильства, вбивств. Щоб забезпечити порядок, захист власності і власну безпеку, люди укладають суспільний договір і створюють державу.

При цьому Локк категорично заперечує ідею необмеженої, абсолютної влади Суверена. Політичну владу надано з метою захисту життя і власності громадян, і вона має бути чітко обмежена цією метою. Локк вказує на абсурдність теорії суспільного договору, яка захищає абсолютну владу (згадаймо Гоббса):

“Таке враження, ніби люди, покинувши стан природи і вступивши до суспільства, погодились на те, що всі вони, окрім одного, мусять підлягати дії законів, а в того одного має й надалі залишатися вся свобода стану природи, тільки ще збільшена завдяки владі та перетворена на розбещеність через безкарність. Це все одно, що думати, ніби люди настільки дурні, що дбають про уникнення шкоди, якої можуть заподіяти їм тхори чи лисиці, але згодні, ба навіть вважають це за безпечне, коли їх пожирають леви.”

Влада, яка сама порушує права громадян, стає незаконною. Зловживання владою надає громадянам право на повалення цієї влади, розірвання суспільного договору і укладення нового.

Щоб запобігти зловживанню владою, Локк пропонує *поділ влади на три гілки* – законодавчу (встановлення законів), виконавчу (нагляд за виконанням законів) і федеративну (ведення міжнародної політики). Розподіл повноважень між ними має відповідати *принципу стримувань і противаг*. Кожна з трьох гілок влади повинна мати власні функції, відокремлені від функцій інших гілок, бути відносно незалежною від інших гілок, і контролювати інші гілки, не допускаючи перевищення ними своїх повноважень. Французький філософ *Шарль Луї Монтеск'є* (1689-1755) у праці *“Дух законів”* модифікував вчення Локка про розподіл влади і надав йому класичного, сучасного вигляду – теорії про розподіл влади на три гілки – законодавчу, виконавчу й судову.

У *“Листі про віротерпимість”* Локк відстоює думку про необхідність терпимості у відносинах між різними конфесіями, визнання принципу свободи совісті і віросповідання, недопустимість нав'язування державою певної релігії. Таким чином, у Локка (на відміну від Гоббса) звільнення політики від релігії передбачає також і захист релігії від політичного втручання.

## 5. Рене Декарт – засновник класичного раціоналізму. Субстанційний дуалізм Декарта

Представники класичного *емпірицизму* вважали, що знання походить від *чуттєвого досвіду* і формується шляхом *індукції* – переходу від окремого до загального. Натомість, представники класичного *раціоналізму* вважали, що знання походить від *розуму* і розгортається шляхом *дедукції* – логічного переходу від загального до окремого.

Головна ідея класичного раціоналізму була представлена ще в античній філософії – Парменідом і Платоном: не можна довіряти відчуттям; відчуття можуть вводити в оману; поклататися можна лише на розум. Причому поняття розуму тут означає не фактично (емпірично) наявну свідомість і мислення реальних людей (які завжди навантажені чуттєвим досвідом та засвоєними передсудами), а деяка ідеальна раціональна сутність людини – щось, завдяки чому людина здатна робити раціональні висновки, досягати істинного й достовірного знання. Цю раціональну сутність інколи називають *чистим розумом*; чистим – у смислі очищення-звільнення від нашарувань досвіду й передсудів. Теорія пізнання класичного раціоналізму ґрунтується на припущенні про те, що розум вже містить у собі основні ідеї-істини, з яких можливо логічно-дедуктивним шляхом видобути повне, істинне, достовірне, наукове знання про будову і закони Всесвіту, про Бога, про людську природу, етичні закони тощо. Візцем строгого, наукового, достовірного пізнання для раціоналістів слугувала математика: єдина наука, висновки якої є строго доказовими, логічно необхідними, і яка не спирається на чуттєве сприйняття. Представники класичного раціоналізму вірили, що філософія може стати свого роду розширеною математикою, що строгі логіко-математичні методи без звертання до чуттєвого досвіду можуть дати цілісне й повне знання про дійсність.

Засновником класичного раціоналізму був видатний французький математик і філософ *Рене Декарт* (1596-1650). Декарт вважав, що в розумі присутні деякі вроджені ідеї, які є абсолютно безсумнівними і утворюють той фундамент, на якому можливо звести будівлю достовірного науково-філософського знання. У головних своїх працях – “Роздуми про метод” та “Метафізичні розмисли” – Декарт намагався реалізувати цю програму:

1) виявити такі абсолютно достовірні, безсумнівні ідеї-істини з допомогою засобу, який він називає “методологічним сумнівом”;

2) сформулювати систему правил (методів) мислення, з допомогою яких можливо було б розгорнути ці вихідні достовірні ідеї у цілісне філософсько-наукове знання, – подібно до того, як складна теоретична система геометрії розгортається на основі відносно невеликої кількості вихідних (нібито самоочевидних, безсумнівних) положень-аксіом;

3) на цій основі розгорнути цілісну метафізичну систему науково-філософського знання про природу людини, існування й природу Бога, устрій світу.

Декарт визначив чотири основні правила методу пізнання:

- 1) визнавати за істинне тільки те, що постає перед розумом дуже ясно й чітко, є очевидним і безсумнівним;
- 2) ділити кожну річ або явище на більш прості складові – аж до найпростіших неподільних явищ, які мають безсумнівний та очевидний характер (аналіз);
- 3) рух пізнання відбувається від найпростішого до більш складного (синтез);
- 4) необхідно чітко дотримуватися послідовності у мисленні, не допускати необґрунтовані переходи, “стрибки”.

**Методологічний сумнів** Декарта – це засіб, за допомогою якого людина може абстрагуватися від ненадійних уявлень і передсудів і дістатися до тих достовірних ідей розуму, які можуть слугувати надійною основою для побудови науково-філософського знання. Суть цього засобу – ставити під сумнів усі наші ідеї аж поки ми дійдемо до ідей, у яких неможливо логічно послідовно сумніватися. Далі, на цьому абсолютно надійному фундаменті ми маємо звести, дотримуючись зазначених вище чотирьох основних правил методу, будівлю достовірного знання про світ.

У чому ж неможливо сумніватися?

Більшість людей сприймають як щось певне, безсумнівне існування зовнішнього світу. Але, зауважує Декарт, насправді в ньому можливо сумніватися. Можливо, що зовнішніх речей, які я нібито бачу й відчуваю на дотик, насправді не існує, а якийсь брехливий демон систематично вводить мене в оману, викликаючи в моїй свідомості візуальні образи неіснуючих речей, дотикові відчуття тощо. (У більш сучасній версії – згадайте фільм “Матриця”.) Можливо, усе те, що здається мені зовнішньою реальністю – це лише мій сон.

Але в такому разі чи існує взагалі щось, у чому неможливо сумніватися? Здається, що ми можемо сумніватися в усьому. Але,

зауважує Декарт, є принаймні одна річ, у якій неможливо сумніватися, – сам сумнів. Оскільки ми сумніваємося, то ми не можемо сумніватися в тому, що ми сумніваємося. Отже, наш сумнів, який видавався таким руйнівним для усіх наших ідей, сам виявляється ідеєю, яку ми маємо визнати безсумнівною, – тим самим міцним фундаментом для знання, який ми шукаємо.

Сумнів – це форма мислення. Сумніватися – означає мислити. А моє мислення означає моє існування. (Якби мене не існувало, я, поза всяким сумнівом, не міг би мислити.) Перша безсумнівна істина – існування тієї істоти, яка сумнівається, – того **Я** яке сумнівається, тобто мислить, – суб'єкта сумніву-мислення.

**Я мислю, отже, я існую. Я існую як мисляче, розумне суще, як суб'єкт мислення** (не як тіло – існування мого тіла усе ще залишається сумнівним). Це – перший і найважливіший результат декартового методологічного сумніву.

Декарт вважав, що є ще дещо, у чому неможливо сумніватися, не входячи у самосуперечність. Це щось – існування Бога як абсолютно досконалої істоти. Декарт вважав слушним онтологічний доказ існування Бога Ансельма Кентерберійського, який говорить про те, що мислити Бога неіснуючим – це мислити абсолютно досконалу істоту не абсолютно досконалою, тобто суперечити самому собі, – отже, Бог існує. (Ми говорили про некоректність цього доказу: у цілком аналогічний спосіб я можу довести існування чого завгодно, – наприклад, п'ятиголового дракона.)

Дійшовши висновку про те, що в існуванні Бога як абсолютно досконалої істоти неможливо сумніватися без самосуперечності, Декарт на цій основі “відновлює” реальність зовнішнього (матеріального) світу. На думку Декарта, якщо існує Бог як абсолютно досконала (всемогутня, всезнаюча і всеблага) істота, то це є гарантією існування світу. Всемогутній і всеблагий Бог не може допустити, щоб брехливий демон систематично вводив нас в оману в наших головних уявленнях про дійсність (або щоб ми постійно систематично оманювалися, сприймаючи сон за дійсність).

Але якщо Бог оберігає нас від омани, то чому ми часто помиляємося? На думку Декарта, мудрий і благий промисел Божий щодо людини полягає не в тому, щоб людина не могла помилятися, а в тому, щоб у неї були засоби для розрізнення між істиною і тим, що може виявитися оманною. Декарт вважав, що якщо наші ідеї є цілком ясними й чіткими, то вони мусять бути достовірними. Натомість, якщо



вказував на місце, через яке, на його думку, здійснюється ця взаємодія, – шишковидну залозу в мозку. А проте він не міг пояснити, як ця взаємодія можлива.

### Критика

1) Чимало противників дуалізму-інтеракціонізму, у тому числі багато сучасних філософів, вважають, що головним аргументом проти нього є неможливість взаємодії між різними субстанціями або, іншими словами каузальна (причинно-наслідкова) самодостатність фізичної реальності. Проте сучасні прибічники дуалізму-інтеракціонізму (зокрема, Карл Поппер) відповідають, що ця думка не має вагомих підстав і ґрунтується на застарілих, механістичних уявленнях про взаємодію.

2) Вчення Декарта містить чимало суперечностей, пов'язаних з визначенням поняття субстанції.

Декарт визначав субстанцію як “річ, яка існує у такий спосіб, що не потребує для свого існування інших речей”. Але таке визначення здається не дуже вдалим. Воно створює серйозні проблеми із тлумаченням і породжує непорозуміння. Що це означає: не потребувати для свого існування інших речей?

Спробуймо застосувати це поняття до фізичної (матеріальної) реальності – усіх тих речей, які характеризуються “атрибутом протяжності”. Припустимо, що (як вважав Демокріт) матерія складається з найменших елементів, які є неподільними і незнищенними. Чи слід вважати “річчю, яка існує у такий спосіб, що не потребує для свого існування інших речей”, усю матерію в цілому, чи кожний з її найменших неподільних елементів (кожний атом Демокріта)?

А як застосовувати це поняття до суб'єктів мислення, **Я**? Адже таких суб'єктів щонайменше стільки, як людей на Землі. Чи кожне людське **Я** є субстанцією? В такому разі, опис теорії Декарта як вчення про дві субстанції (а саме так воно описується майже в усіх книгах з історії філософії) вводить в оману: вчення Декарта, за своїм смыслом, є вченням не про дві субстанції, а про два різновиди субстанцій: існує багато мислячих субстанцій (**Я**), щодо протяжних субстанцій, то можливо, що існує лише одна така субстанція (уся фізична реальність в цілому), а можливо, що існує величезна кількість протяжних субстанцій (атомів Демокріта).

Правда, це ще не все. Існує ще Бог, який усе це придумав і створив “з нічого”. Декарт зауважує, що, строго кажучи, лише Бог є

справжньою субстанцією: адже існування усіх інших речей залежить від Нього. Ті субстанції, про які йшлося вище, можна називати субстанціями лише з застереженням: вони “існують у такий спосіб, що не потребують для свого існування інших речей”, *крім Бога*.

3) Онтологічний доказ буття Бога Ансельма Кентерберійського, на який спирався Декарт, є некоректним. Існування Бога неможливо довести. А отже, усі подальші міркування Декарта втрачають основу. Я залишаюся зі своїм мислячим **Я** і не можу знати, чи існує щось крім цього **Я**, – чи існує фізична реальність, моє тіло, інші люди, чи вони лише мені уявляються.

Цю проблему навряд чи можна розв’язати, якщо, як Декарт, орієнтуватися на абсолютну достовірність (приймати лише ті ідеї, в яких неможливо сумніватися без самосуперечності). Проте можна обійтися без абсолютної достовірності. Достатньо того, що припущення про реальність світу й інших людей, має раціональну перевагу перед альтернативними можливостями. (Можна навести досить вагомий доводи, які показують, що воно є кращим, більш раціональним.)

## 6. Картезіанська філософія

Проблему взаємодії душі й тіла намагалися вирішити послідовники Декарта, яких називали картезіанцями. Головні підходи сформулював **Арнольд Гейлінкс** (1625-1669): взаємодії між душею й тілом немає, а має місце координація між душею (мисленням) людини і зовнішнім світом, що здійснюється самим Богом – або як постійне безпосереднє втручання або як наперед встановлена гармонія.

Нам лише здається, що певні речі викликають в нашій свідомості певні образи й думки, а певні процеси в нашій свідомості (думки, рішення, вольові зусилля) викликають рухи нашого тіла. Насправді, згідно з *теорією постійного божественного втручання*, ці образи й думки нам дає Бог, він же рухає нашим тілом, і він же турбується про координацію між тілесними і ментальними процесами, яка створює у нас ілюзію існування причинно-наслідкових відносин. Або, згідно з *теорією наперед встановленої гармонії*, Бог “завів годинники” матеріального світу і нашої свідомості так, щоб вони завжди “показували один і той же час”. В будь-якому разі, матеріальна дійсність ніяк не впливає на нашу свідомість, а наша свідомість – на матеріальну дійсність. Тим не менше, ми знаємо про матеріальну дійсність – завдяки тому, що Бог дає нам ці знання, або завдяки тому,

що він відповідним чином “запрограмував” водночас наш розум і матеріальну дійсність.

Але такий підхід заперечує можливість будь-якої свідомої практичної діяльності людини: якщо усі події в світі відбуваються цілком незалежно від нашого мислення і волі, наше мислення не може ніяк на них впливати, то ми в принципі неспроможні нічого зробити, а отже, безглуздо про це й думати (все, що робить наше тіло, від нашого мислення ніяк не залежить, тіло діє саме по собі, незалежно від наших думок і бажань). Зрозуміло, що цей висновок є руйнівним для життєдіяльності людини у світі. Це заперечення можна висунути і проти теорій інших видатних філософів-раціоналістів – Спінози і Лейбніца, які також не визнавали взаємодії між матеріальним і духовним.

### 7. Філософія Бенедікта (Баруха) Спінози. Пантеїзм та нейтральний монізм

Голандський філософ **Барух (Бенедікт) Спіноза** (1632-1677), так само як і Декарт, вірив у можливість побудови цілісної системи достовірного науково-філософського знання про усю дійсність строгими логіко-математичними засобами на основі абсолютно достовірних, безсумнівних ідей-аксіом. Про це говорить вже назва головної праці Спінози: “Етика, доведена в геометричному порядку” (а також іншої праці – “Основи філософії Декарта, доведені геометричним способом”).

Проте Спіноза обрав іншу головну нібито безсумнівну ідею-аксіому і на її основі – з допомогою нібито строгих логічних доказів – розбудував метафізичну (онтологічну) систему, яка суттєво розходила з системою Декарта.

Спіноза побудував свою онтологічну систему на основі визначення поняття субстанції як “те, що існує в собі та розуміється з себе, тобто не потребує ідей інших речей для свого розуміння”.

На думку Спінози, можлива лише одна така субстанція. Тому він відхилив дуалізм Декарта.

Існує лише одна – цілком самодостатня – субстанція. Проте ця субстанція має кілька атрибутів. Поняття “атрибут” в філософії Спінози означає не властивість, як у звичайному слововжитку, (або *визначальну* властивість, як у Аристотеля та Декарта), а спосіб сприйняття. Таких атрибутів у субстанції нескінченна кількість, проте людській свідомості доступні лише два з них – мислення і

протяжність. (Можна сказати, що Спіноза переводить дуалізм Декарта з субстанційного на атрибутивний рівень.) Ці атрибути в філософії Спінози є рівноправними, тому він не є ані матеріалістом, ані ідеалістом, його філософію кваліфікують як *нейтральний монізм*.

Субстанція, яка сприймається крізь призму атрибуту мислення – це Бог; субстанція, яка сприймається крізь призму атрибуту протяжності – це природа. Тобто, Спіноза сповідував *пантеїзм*: Бог і природа – одне й те ж саме, тільки по-різному сприйняте.

Те ж саме стосується душі й тіла людини – це свого роду фрагмент (модус) єдиної субстанції, який сприймається, в першому випадку (душа), крізь призму атрибуту мислення, а в другому випадку (тіло), крізь призму атрибуту протяжності. Ніякої взаємодії між душею й тілом немає, але існує повний паралелізм між процесами, що відбуваються в свідомості людини, і матеріальними процесами в тілі людини, оскільки це – одні й ті ж самі процеси, які лише по-різному сприймаються.

### *Нейтральний монізм Спінози:*

Бог       ≡       природа  
душа     ≡       тіло

#### 8. Філософія Лейбніца. Монадологія

Головні методологічні установки класичного раціоналізму, сформульовані Декартом, поділяв і інший (німецький) видатний математик-філософ – **Вільгельм Готфрід Лейбніц** (1646-1716). Бертран Рассел так описує філософську “програму” Лейбніца:

“... все життя він плакав надію відкрити якусь узагальнену математику, яку сам він називав *Characteristica Universalis*, що б засобами можна було б замінити мислення численням. "Якби ми мали її, - казав Лейбніц, - ми б у метафізиці та моралі могли б міркувати так само, як у геометрії та математичному аналізі". "Якби поставали суперечності, то сперечалися б уже не два філософи, а два рахівники. Було б досить узяти до рук олівці, сісти за дошки і сказати один одному (взявши, коли треба, за свідка приятеля): «Що ж, порахуймо»".<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – С.494.

Проте метафізична (онтологічна) система, до якої дійшов Лейбніц, виявилася суттєво відмінною як від системи Декарта, так і від системи Спінози. Лейбніц, також спираючись на поняття субстанції, виробив інше філософське вчення – монадологію, яке можна охарактеризувати як плюралістичний ідеалізм.

Декарт вважав, що існує дві субстанції. Спіноза вважав, що існує одна-єдина субстанція, яка сприймається людиною у два різні способи. Лейбніц, вважав, що існує безліч самодостатніх сутностей-субстанцій. Він називав їх **монадами**.

Що таке монади? З одного боку, монади – це елементарні, неподільні сутності, з яких складається усе існуюче, – подібно до атомів Демокріта. Якщо мислити їх як розташовані у просторі, то можна уявити їх як геометричні точки. (Можливо, Демокріт був не досить передбачливим, коли припускав, що елементарні, неподільні частини усього існуючого відрізняються за розміром: якщо вони мають розмір, то їх завжди можна “розрізати” десь посередині, а отже – вони не будуть неподільними. Справді неподільними можуть бути лише частини, які не мають розміру, – геометричні точки.)

Але монади відрізняються від атомів Демокріта не лише тим, що не мають розміру. Крім того, вони наділені мисленням, свідомістю або психікою. Психіка монад може бути на різних рівнях розвитку, і лише вищі монади мають свідомість, подібну до людської (ми навіть не здатні адекватно уявити, що являє собою психіка нижчих монад). Монади – це свого роду духовні (наділені психічними властивостями) атоми.

Кожний предмет – це складна система (або комплекс) монад. Зокрема, такою системою монад є людина. Але якщо усі монади наділені свідомістю, то що таке свідомість людини, її “я”? За Лейбніцем, система монад, яка є людиною, організована ієрархічно, в цій ієрархії монад є одна найвища, головна монада. Людське “я” – це і є свідомість цієї головної монади.

Лейбніц вважав, що монади є духовними (психічними) елементами буття (субстанціями), а матерії як протяжної субстанції просто не існує: протяжність, простір є не об’єктивними властивостями і формами існування речей, а способом сприйняття монадою дійсності. Простір і протяжність існують лише у свідомості самої монади. (Ця теорія є попередницею теорії Канта, який вважав, що простір і час є не об’єктивними формами буття матеріальних речей, а універсальними формами чуттєвості, організації чуттєвого досвіду.)

Крім того, Лейбніц вважав, що монади ніяк не взаємодіють одна з одною, оскільки кожна з них є цілковито самодостатньою субстанцією, – монади “не мають вікон”. Тим не менше, кожна з них у своїй свідомості адекватно відображає дійсність, – для пояснення того, як це можливо без взаємодії, Лейбніц використовує теорію наперед установлену Богом гармонії (див. пункт про філософію картезіанців).

Положення про відсутність взаємодії є висновком з визначення субстанції як “речі, яка існує у такий спосіб, що не потребує для свого існування інших речей” (Декарт), “того, що існує в собі та розуміється з себе, тобто не потребує ідеї інших речей для свого розуміння” (Спіноза). Хоча самі ці визначення не говорять прямо про неможливість взаємодії однієї субстанції з іншою, Декарт, картезіанці, Спіноза і Лейбніц, розуміли смисл поняття субстанції як повну самодостатність, що не допускає ніякої взаємодії. За великим рахунком, ані декартівські матеріальна й духовна субстанції, ані лейбніцеві монади не є субстанціями у строгому, абсолютному смислі, – і Декарт і Лейбніц вважають необхідним існування Бога як творця і “координатора” цих субстанцій. Отже, лише Бог є єдиною абсолютною субстанцією, субстанцією у строгому смислі слова. Інші “субстанції” є субстанціями у відносному, нестрогому смислі – як “речі”, що не залежать ні від чого, крім Бога.

Як наслідок, – картезіанська концепція походження знання про світ: людська свідомість (духовна субстанція) знає про світ не завдяки тому, що взаємодіє з ним, а завдяки тому, що це знання дає їй сам Бог. У Лейбніца ця концепція набуває такого вигляду: субстанції-монади створені Богом у такий спосіб, що в кожній з них, завдяки їх внутрішній організації, без будь-якого впливу зовнішнього світу, виникають образи, які відображають організацію цього світу і процеси, що відбуваються в ньому, – усі субстанції разом зі світом у цілому подібні до великої кількості годинників, що створені майстром у такий спосіб, що вони, цілком незалежно одне від одного, завжди показують один і той же час.

На мою думку, це положення є слабкою ланкою теорії Лейбніца. Як уже відзначалося, заперечення взаємодії людини як мислячої істоти з зовнішнім світом (що у Лейбніца постає як заперечення взаємодії між монадами) позбавляє сенсу всяке практично орієнтоване мислення, вольові зусилля, етику. Крім того, саме твердження про те, що монади організовуються у певні системи (а за Лейбніцем, кожне фізичне тіло, зокрема, людське, є системою монад), на мою думку, передбачає якийсь спосіб взаємодії між ними.

Між тим, немає ніякої необхідності уявляти монади як абсолютно самодостатні субстанції, що не можуть взаємодіяти. Достатньо уявляти їх як найбільш елементарні, **неподільні** “речі”, елементи дійсності, які наділені психікою (свідомістю) і можуть впливати на психічні стани (стани свідомості) одна одної.

В такому разі, немає потреби також заперечувати об’єктивність простору і часу. Значно зручніше уявляти монади не як чисто духовні сутності, а як сутності, що поєднують у собі духовні і матеріальні властивості, свідомість і певне розташування у просторі (а також можливість його зміни, фізичного руху). При цьому, просторові рухи монад та їх психічні стани мають бути причинно-наслідково взаємопов’язаними. Логічно припустити, що ці елементарні частинки дійсності, оскільки вони є неподільними, не мають розміру, являють собою геометричні точки. Проте, вони повинні мати таку фізичну властивість як маса, – інакше тіла, які з них складаються, також не мали б ніякої маси.

Нарешті, варто звернути увагу на відношення такої “монадології” до відкриттів фізики ХХ століття про те, що кожна окрема мікрочастинка не поводить себе у відповідності до відомих фізичних законів-формул, а більшою чи меншою мірою відхиляється від них (причому ймовірність і ймовірна ступінь відхилення є тим більшими чим меншою є мікрочастинка, тобто чим ближче вона до елементарного рівня), що ці закони-формули відображають лише статистичні закономірності, а не є законами поведінки кожної окремої мікрочастинки. Ці відкриття цілком можуть бути проінтерпретовані у тому сенсі, що кожна елементарна частинка, наділена свідомістю, має певну свободу вибору, і реалізовує її на мікрорівні. Якщо це так, то можна припустити, що тілесна організація людини (а можливо і тварин) є такою, що в ній свідомість і свобода вибору “керівної” монади не “нейтралізується” (як у неживих тіл) зв’язком з іншими монадами, а може управляти поведінкою цілої системи.

Важливий аспект вчення Лейбніца – **теодицея**, тобто виправдання Бога з огляду на існування і масштаби зла і страждань у світі. Як можливо, щоб Всемогутній та Всеблагий Бог таке допускав? Лейбніц пояснює це тим, що добро і зло нібито не можуть існувати одне без одного. Світ, в якому є добро і зло, у належній пропорції, кращий, аніж світ, у якому немає ані зла, ані добра. На думку Лейбніца, Бог, оскільки він є Всемогутнім і Всеблагим, з усіх логічно можливих світів створив найкращий, тобто такий, у якому співвідношення добра

і зла є найкращим з усіх можливих. Отже, за Лейбніцем, **“Наш світ – найкращий з усіх логічно можливих світів.”**

### 9. Критика класичного раціоналізму

Той факт, що три найвидатніші представники класичного раціоналізму запропонували такі різні онтологічні вчення (субстанційний дуалізм, нейтральний монізм, монадологія), – при тому, що кожний з них (принаймні, Декарт і Спіноза), на його власну думку, спирався лише на абсолютно достовірні ідеї та строгі логіко-дедуктивні умовиводи й докази, – дає серйозні підстави для сумніву в здійсненності програми класичного раціоналізму. Уважний аналіз ходу міркувань Декарта й Спінози показує, що в їх умовиводах наявні логічні помилки (наприклад, Декарт приймав онтологічний доказ існування Бога Ансельма Кентерберійського); висновки, які вони роблять, не завжди логічно необхідно слідуєть із засновків; до ходу міркувань інколи “контрабандою” (без усвідомлення цього самим мислителем) прокрадаються додаткові ідеї, які явно не сформульовані як засновки, і які не є безсумнівно істинними.

Критики класичного раціоналізму стверджували (на мою думку, слушно), що з самих лише безсумнівних ідей чистого розуму, якщо такі взагалі існують (що сумнівно), без звертання до досвіду, неможливо майже нічого дізнатися про реальний світ і людину. Зокрема, і ті метафізичні системи, які розробляли Декарт і Спіноза, насправді не слідуєть логічно необхідно з тих засновків, які явно визначали ці мислителі, а спираються також на ряд інших (неявних, прихованих) припущень. Карл Поппер писав про філософію Декарта: “Я визнаю, що віра у своє власне існування дуже сильна. Проте я не визнаю, що вона може витримати вагу чогось подібного будівлі картезіанства<sup>51</sup>: як стартова платформа вона надто вузька. Не вважаю я, до речі, і що вона є такою безсумнівною, як вважав Декарт... В будь-якому разі я не претендую на подібну безсумнівність, хоча охоче визнаю, що віра в існування твоєї власної мислячої істоти відповідає самому здоровому глузду. Я ставлю під сумнів не істинність декартова вихідного пункту, а його достатність для того, що хоче на ньому побудувати Декарт, зокрема його нібито безсумнівність.”<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> картезіанство – вчення Декарта та його послідовників

<sup>52</sup> Поппер К. Объективное знание: эволюционный подход. – С. 43-44.

Хоча математичне знання, на яке, як на ідеал, був орієнтований класичний раціоналізм, і може бути точним і строго доказовим (на відміну від природничо-наукового), а проте воно саме по собі нічого не може сказати нам про ту реальність (природу), яка дає нам про себе знати через наші відчуття, а також про нас самих. Математичне знання говорить лише про логіко-математичні відношення між теоретичними абстракціями, – числами, правильними лініями, фігурами, кутами, функціями. Щоб дізнатися щось про те, як влаштований світ навколо нас, якими є закони природи, або щоб дізнатися про самих себе, ми мусимо спиратися на досвід.

Процес розвитку природничо-наукового знання у наступні століття підтвердив слушність цієї критики, неможливість вивести знання про устрій природи логіко-дедуктивними засобами з “чистого розуму”, необхідність для набуття такого знання спиратися на досвід (спостереження, експерименти). З огляду на це, здається, що концепція емпірицизму більш слушна. Проте, як показали аргументи Девіда Юма, ця теорія також зіштовхується з дуже серйозними (нездоланими в рамках класичного емпірицизму) проблемами. До того ж, прибічникам емпірицизму так і не вдалося розробити логічно задовільної процедури індуктивних умовиводів (так званої “індуктивної логіки”). Тому для подальшого розвитку філософської теорії пізнання був необхідним пошук нових підходів, які вбирали б у себе (синтезували) слушні моменти класичних раціоналізму та емпірицизму і давали б змогу більш збалансовано осмислити роль розуму й досвіду в процесі пізнання. Одну з найважливіших спроб такого синтезу в історії філософії здійснив німецький філософ Іммануїл Кант, про теорію пізнання якого ми будемо говорити у наступній лекції.

## 10. Емпіричний ідеалізм (іматеріалізм) Джорджа Берклі

Відомий філософ-емпірицист, єпископ *Джордж Берклі* (1685-1753) доводив, що матерії як зовнішньої реальності, існування і властивості якої не залежать від свідомості (сприйняття), не існує. Речі існують лише у сприйнятті, як сприйняття-ідеї. Вчення Берклі називають *іматеріалізмом*. (Воно є різновидом *ідеалізму*.)

Берклі виходив з теорії пізнання емпірицизму, яка говорить, що усі наші знання та ідеї походять з досвіду, сприйняття. Він зробив з цього онтологічний висновок (який насправді з цього логічно не слідує), який став головним принципом його теорії: “Існувати – значить бути у

сприйнятті”. А це значить, що поза сприйняттям нічого не існує. А отже, поняття матерії як об’єктивної реальності, що нібито існує незалежно від сприйняття, позбавлене сенсу. Але тут виникає очевидна проблема: сприйняття речей фізичного світу не є чимось, що ми можемо викликати в себе за власним бажанням (як образи в нашій уяві чи наші думки), це сприйняття якимось чином виникає в нашій свідомості поза нашою волею. Як це можливо? Відповідь Берклі: те, що люди звичайно сприймають як матеріальні речі, справді існує незалежно від людського сприйняття, але воно усе одно існує у сприйнятті – у сприйнятті Бога. Те, що називають матеріальними речами, насправді – ідеї Бога, які якимось чином передаються до людського сприйняття. Наші зовнішні сприйняття – це не сприйняття матеріальних речей, а сприйняття ідей Бога.

Суть вчення Берклі передається відомою епіграмою:

Как-то раз одна дама сказала:  
"Должен Бог удивлён быть немало –  
Во дворе никого,  
А деревья и двор  
Всё стоят как ни в чём ни бывало" –

*(Ответ)*

"Ни к чему удивленье, мадам!  
На вопрос ваш отвечу я вам:  
Во дворе всегда я –  
И деревья стоят.  
Господь Бог,  
Ваш покорный слуга!"

### Критика

Емпірицистська теорія пізнання, з якої Берклі (логічно некоректно) зробив висновок “Існувати – значить бути у сприйнятті”, говорить, що людина отримує усе своє знання з досвіду, зі сприйняття. Але ж зрозуміло, що те сприйняття, з якого вона отримує усе своє знання – це не чиясь, а її власне сприйняття. (Те, що людина дізнається від інших людей, вона теж отримує через своє власне сприйняття: слухове й зорове.) Якщо вже з цього робиться онтологічний висновок “Існувати – значить бути у сприйнятті”, то це має означати: “Існувати – значить бути у *моєму* сприйнятті”. Той, хто приймає цю “логіку”, має заперечувати існування не лише матерії, але також і інших свідомостей (в тому числі Бога), бо інші свідомості – це щось, що

існує незалежно від його свідомості, його сприйняття. Тобто, він має сповідувати *соліпсизм* – вчення про те, що існує лише його свідомість.

"Мир, - учил он, - мое представление!"

А когда ему в стул под сидение

Сын булавку воткнул,

Он вскричал: "Караул!

Как ужасно мое представление!"

Английская эпиграмма в переводе Самуила Маршак

Немає сенсу заперечувати існування матерії на тій підставі, що це поняття передбачає *існування поза моїм сприйняттям*, і замість цього припускати *існування поза моїм сприйняттям* інших свідомостей, зокрема – Бога.

Теорія Берклі замінює матеріальний світ свідомістю Бога. Але чого вона цим досягає?

Припустимо, що ми бачимо дерево. З точки зору звичайного здорового глузду, образ дерева в нашій свідомості викликається деревом. З точки зору Берклі, образ дерева в нашій свідомості викликається образом дерева в свідомості Бога. Точніше – деревом в свідомості Бога. Адже поняття образу, за самим своїм смислом, співвідноситься з чимось, що цей образ відображує, образом чого він є. Образ дерева – з деревами, образ людини – з людьми тощо. Тож якщо образ дерева в моїй свідомості відображає щось у свідомості Бога, то це щось мусить бути деревом (а не образом дерева). (Щоб у свідомості Бога був образ дерева, повинна існувати ще якась відокремлена від свідомості Бога реальність, в якій існували б або хоча б в принципі могли існувати дерева.)

І так – з абсолютно усіма поясненнями нашого зовнішнього досвіду. Але в такому разі виходить, що немає ніякої різниці між свідомістю Бога в розумінні Берклі та матеріальним світом в розумінні звичайного здорового глузду! Відбулася чисто словесна заміна: замість словосполучення “матеріальний світ” підставлено словосполучення “свідомість Бога”. Або можна сказати, що матеріальний світ поміщений у свідомість Бога, – незрозуміло тільки, для чого.

## 11. Філософія Девіда Юма. Проблема індукції та криза класичного емпірицизму

Девід Юм (1711-1766) – філософ, який виявив дуже серйозну проблему, з якою зіштовхується класичний емпірицизм і яку він неспроможний розв'язати, – так що ця проблема може виявитися для нього руйнівною, свідчити про його незадовільність. Хоча сам Юм і був прибічником емпірицизму, він доводив у своїх працях *неможливість раціонального обґрунтування найбільш фундаментальних засновків цієї теорії: ідей індукції та причинності.*

Міркування, які привели Юма до таких скептичних висновків, можна спрощено пояснити на наступним чином.

Наш досвід свідчить, що деякі події регулярно повторюються, або завжди відбуваються у певний спосіб за певних умов. На цій підставі ми робимо індуктивний умовивід, що ці події так само повторюватимуться (або відбуватимуться за наявності відповідних умов) і в майбутньому. Чи такі умовиводи є раціональними? Здається, що так. Але якщо добре подумати, то ми побачимо, що це лише так здається, а насправді для таких умовиводів у нас немає раціональних підстав.

Розглянемо класичний приклад: схід Сонця. З минулого досвіду ми знаємо, що зранку щодня сходить Сонце. Воно зійшло зранку сьогодні, вчора, позавчора... Воно сходило зранку щодня багато сотень років. Ми очікуємо, що воно так само зійде й завтра, й післязавтра, і післяпіслязавтра. Але чи у нас є для цього раціональні підстави? Чи чисельні факти сходження Сонця щоранку у минулому дають раціональні підстави очікувати, що воно буде сходити зранку і в майбутньому?

Відповідаючи на це питання, слід спочатку зауважити, що його можна розуміти у двох суттєво різних смислах – “сильному” та “слабкому”.

У “сильному” смислі це питання можна переформулювати наступним чином: Якщо Сонце протягом сотень років сходило щоранку, то чи є *необхідним*, що воно зійде завтра? Чи можемо ми бути у цьому *цілковито впевнені*? Чи факт сходження Сонця щоранку у минулому є *гарантією* його сходження завтра зранку? Чи сходження Сонця завтра зранку є *логічно необхідним*?

Правильна відповідь на це питання: “Ні”. **Так звані індуктивні умовиводи не є логічно необхідними.** З того факту, що раніше, в усіх випадках, за якими ми спостерігали, X завжди поєднувалося з Y,

логічно не слідує, що і наступного разу (і в усі наступні рази) X буде поєднуватися з Y. Наприклад, якщо Ви бачили лише білих лебедів (X=лебідь, Y=білий колір), то яким би великим не було їх число, з цього логічно не слідує, що усі лебеді білі, або що наступний лебідь, якого Ви побачите, буде білим. Можливо, що досі Ви бачили лише білих лебедів, і Ви бачили їх дуже багато, але наступний лебідь, якого Ви побачите, може бути чорним. (Виявляється, чорні лебеді існують – у Новій Зеландії, – хоча європейці протягом багатьох століть бачили лише білих лебедів.) Так само, з того факту, що протягом усієї людської історії люди щоранку спостерігали схід Сонця, логічно не слідує, що сонце мусить зійти завтра зранку.

Інколи заперечують, що Сонце мусить сходити щодня (зокрема, у майбутньому) тому, що існують фізичні закони, які роблять це необхідним. Проте це заперечення слід відхилити, оскільки у випадку законів природи постає та само проблема, що й у випадку завтрашнього сходження Сонця. Закони природи (зокрема, фізичні) не є фактами, які можливо спостерігати. Вони є загальними положеннями, до яких ми доходимо у той самий спосіб, як і до очікування сходження Сонця завтра й післязавтра зранку (або до хибного уявлення про те, що усі лебеді білі), – шляхом індуктивного узагальнення. Тож якщо у нас немає підстав вважати, що цей спосіб (індукція) веде до правильних висновків, то це робить безпідставними усі наукові теорії про закони природи.

Але можливо, ми маємо раціональні підстави очікувати, що завтра зранку зійде Сонце, у більш “слабкому” смислі? Можемо сформулювати це так: Чи є у нас раціональні підстави вважати, що з високою ймовірністю завтра зранку зійде Сонце? Або (ще слабше): Чи є припущення про те, що завтра зранку зійде Сонце, більш ймовірним, аніж припущення про те, що завтра зранку воно не зійде? Або (ще слабше): Чи є припущення про те, що завтра зранку зійде Сонце, більш ймовірним, аніж припущення про те, що завтра зранку замість Сонця зійде горщик з галушками?

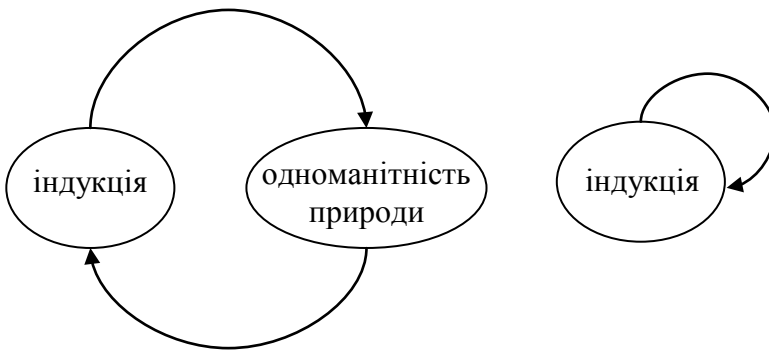
Аргументи, які наводить Юм, показують, що у нас немає раціональних підстав навіть для такого “слабкого” очікування сходження Сонця завтра зранку.

Нагадаю, що згідно з теорією класичного емпірицизму (якої дотримувався і Юм), усі такі очікування (а також усі наукові теорії про закони природи) ґрунтуються на індукції – перенесенні певних регулярностей, які спостерігалися у минулому, на майбутнє. Але чи існують раціональні підстави вважати індукцію методом, що веде до

правильних очікувань з більшою ймовірністю, аніж до неправильних? Юм показує, що таких підстав не існує.

1) Юм зауважує, що індуктивні очікування й умовиводи (наприклад, очікування, що завтра зранку зійде Сонце, або висновок про існування певного фізичного закону) ґрунтуються на неявному *припущенні про одноманітність природи*. Але таке припущення є невиправданим. Правда, в наших *попередніх* спостереженнях за природою можливо виявити певну одноманітність (або, точніше, певні регулярності). Але ми спостерігали лише за *частиною* природи. Якщо для цієї *частини природи* характерна певна одноманітність (певні регулярності), то з цього логічно не слідує, що вона характерна для *усієї природи*.

Якщо для тієї *частини природи*, за якою ми спостерігали, характерна певна одноманітність (певні регулярності), і ми робимо з цього висновок про одноманітність *усієї природи* (наявність у ній тих же регулярностей), то це є *індуктивним умовиводом*. Але в такому разі, виходить, що ми виправдовуємо індукцію твердженням про одноманітність природи, а саме це твердження виправдовуємо індукцією. Тобто, зрештою, виправдовуємо індукцію самою індукцією. Такий спосіб виправдання називають “хібне коло”.



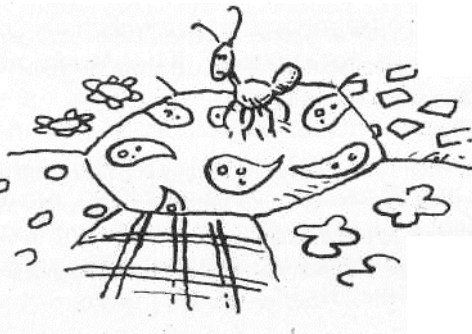
Хібне коло

(Стівен Лоу порівнює таке виправдання індукції з ситуацією, коли хтось заявляє, що він є пророком, який завжди говорить лише істину, і на питання, чому Ви маєте йому вірити, відповідає: “Тому, що я – пророк, який завжди говорить лише істину”. Або можемо уявити спільноту людей, у яких є Книга, і вони вірять, що усе, що в ній написано – Священна Істина; на питання, чому вони у це вірять, вони

відповідають: “Тому, що в Книзі написано: "Усе, що тут написано – Священна Істина".”)

2) Можна спробувати виправдати індукцію тим, що вона “працює”: досвід засвідчує, що на її основі (особливо, на основі наукових теорій, до яких вчені прийшли індуктивним шляхом) робляться успішні передбачення. А проте таке виправдання містить у собі ту ж саму похибку порочного кола. Усе, що засвідчує досвід, це те, що *в минулому*, на певному досить тривалому проміжку часу, індукція “працювала”, давала змогу робити успішні передбачення, а проте ми не можемо зробити з цього висновок про те, чи слід очікувати, що вона “працюватиме” і в майбутньому. Якщо ми робимо такий висновок, то це – індуктивний умовивід, і ми знову потрапляємо у “хибне коло”: виправдовуємо індукцію за допомогою індукції.

Нашу ситуацію можна порівняти з ситуацією мурахи, який перебуває на великому покривалі, що складається з багатьох клаптиків з різними візерунками. Уявімо, що клаптик, на якому перебуває мураха, досить великий, і мураха перебував на ньому усе життя. Мураха пересувається (в різні боки або в якомусь одному напрямку), але поки що ніколи не потрапляв на інший клаптик. Тому мураха вважає, що уся ковдра має один і той же візерунок. Але насправді у нього немає для цього ніяких раціональних підстав. У нього немає навіть раціональних підстав вважати, що ймовірність того, що через 1 день, чи 1 годину, чи 1 хвилину він не потрапить на клаптик з іншим візерунком, перевищує 50%. Ми, якщо ми знаємо, як розташовані клаптики покривала, де перебуває в даний момент мураха, в якому напрямку і з якою швидкістю він повзе, як часто він змінює напрямок руху, могли б обрахувати таку ймовірність. Але для мурахи, який нічого цього не знає, не існує ніякого способу оцінити таку ймовірність.



Приблизно так само можна показати, що ідея причинності, яка здається необхідною для пояснення тих подій, які вже відбулися, і для передбачень майбутніх подій, є так само раціонально безпідставною. Ми не можемо спостерігати причинно-наслідкових зв'язків. Ми

робимо висновок про існування причинно-наслідкового зв'язку між подіями типу А та подіями типу В, якщо в усіх попередніх спостереженнях за подією типу А завжди слідували подія типу В. (Подію типу А ми вважаємо причиною, а подію типу В – наслідком.) А проте для такого висновку немає підстав. З того, що в минулому за А слідувало В логічно не слідує, що А спричиняє В.

Більше того, як ми з'ясували, коли обговорювали проблему індукції, у нас немає навіть раціональних підстав очікувати, що і в майбутньому (скажімо, наступного разу) слід з високою ймовірністю очікувати, що за А слідуватиме В. Просто на тому часовому “клаптику”, на якому ми досі перебували, був такий “візерунок”, але якою є ймовірність того, що він залишатиметься таким самим через хвилину чи годину, оцінити неможливо.

Чому ж, у такому разі, ми застосовуємо індукцію і користуємося поняттями причини й наслідку. Юм пояснює це *звичкою*: люди звикають до того, що певні події відбуваються у певний спосіб, і очікують, що так воно буде й надалі. Схильність до таких очікувань (до формування звички) ніби “вбудована” в людську психіку. В психіці людини діє певний механізм, який переносить (“індукує”) її попередній досвід на очікування майбутніх подій – *психологічна індукція*. Можна сказати, що психологічна індукція працює на підсвідомому рівні (на відміну від *логічної індукції* – процедури правильного умовиводу від окремого до загального, яку намагалися розробити Ф.Бекон та деякі інші філософи-емпірицисти, і яка має застосовуватися свідомо).

Таке пояснення, на жаль, не виправдовує індукцію, не робить її більш раціональною. Тут слід звернути на принципову відмінність між двома способами пояснення наших уявлень, ідей, думок, теорій.

Перший спосіб називають каузальним (причинним) поясненням. *Каузальне (причинне) пояснення* – це виявлення *причини* події, яка нас цікавить; в даному випадку – причини того, чому людина думає так, а не якось інакше.

Другий спосіб можна назвати раціональним поясненням. *Раціональне пояснення* – це з'ясування *раціональних підстав*, на яких ґрунтується деяка ідея, думка, теорія.

Наприклад, якщо на питання “Чому Сократ вважав, що не слід боятися смерті?”, відповісти: “Тому, що нейрони в мозку Сократа сформували таку структуру, яка породжує думку про те, що не слід боятися смерті” або “Тому, що Сократу його батьки прищепили

переконання, що не слід боятися смерті”, – то це будуть каузальні, а не раціональні пояснення.

Натомість, якщо на це питання відповісти: “Тому, що, на думку Сократа, смерть – це або вічний сон без сновидінь, що є звільненням від страждань, і тому не є поганим, або перехід в інший світ, де можна поспілкуватися з мудрецами минулого, що є добрим”, – то це буде раціональним поясненням.

Раціональне пояснення якоїсь думки обґрунтовує її, свідчить на її користь, вказує на її слухність. Натомість, каузальне пояснення нічого не говорить про обґрунтованість, розумність, слухність. Стівен Лоу наводить приклад людини, яка під впливом гіпнозу вважає, що вона – чайник. Ми маємо причинне пояснення її думки – гіпноз. Але ця думка не має раціональних підстав. Подібно до цього, якщо Юм має рацію, то індукція, і усі висновки, які ми робимо індуктивним шляхом (у тому числі усі наукові теорії), мають причинне пояснення (звичка, психологічна індукція), але не мають раціональних підстав. Тобто, вони так само нераціональні, як і переконання загіпнотизованої людини, що вона – чайник.

Такий скептичний висновок здається неприйнятним і руйнівним для раціональності й науки. А проте, жоден філософ не зміг спростувати аргументації Юма. Втім, це не так погано, як може видатися. У 1930-х рр. австрійський філософ Карл Поппер запропонував розв’язання “проблеми індукції”. Погоджуючись, в основному, з аргументацією Юма, Поппер доводив, що вона є руйнівною не для раціональності і науки, а для хибної концепції раціональності й науки, яка панувала в філософії від Бекона до ХХ ст. Поппер запропонував власну теорію пізнання, яка є синтезом раціоналізму та емпірицизму, і яку він назвав критичним раціоналізмом. Згідно з цією теорією, розвиток знання здійснюється не шляхом індукції (логічної індукції не існує, а психологічна, якщо й існує, несуттєва для розуміння процесу розвитку знання), а шляхом висунення гіпотез та їх раціональної критики, який він називав гіпотетико-дедуктивним методом, методом проб і помилок, припущень і спростувань. Але це – тема для іншої лекції.

### 13. Блез Паскаль: “мислячий очерет”, доводи серця та аргумент-парі

Блез Паскаль (1623-1662 р.) – знаменитий фізик, математик і релігійний філософ, що представляє неklasичний тип філософування: його головною філософською працею є збірник під назвою “Думки”,

написаний у афористичному стилі. Паскаля часто називають предтечею філософського напрямку релігійного екзистенціалізму, про який ми будемо говорити в подальших лекціях. Поки що відзначимо лише характерне для нього намагання зрозуміти й виразити драматизм людського буття та глибоке переживання кризи релігійної свідомості.

Наука, видатним представником якої був Паскаль, підірвала традиційну віру в Бога й вчення Церкви – віру без сумнівів і роздумів. Паскаль висловлював жаль за цією наївною “вірою вугляра”, проте усвідомлював, що вже не може до неї повернутися. Він намагався осмислити цю ситуацію і знайти в ній місце для релігійної віри. Окреслимо, деякі найбільш важливі напрямки цього осмислення.

### 1) Людина як “мислячий очерет”

Наукове мислення, всупереч спротиву і репресіям Церкви, зруйнувало стару систему космологічних уявлень, згідно з якою центром Всесвіту вважалася Земля – місце життя людей. В новій картині Всесвіту Земля – лише одна з планет, що, разом з іншими планетами, обертається навколо однієї з нескінченної кількості зірок у нескінченному Всесвіті. Така картина підкреслює мізерність людини у Всесвіті і утворює вражаючий контраст з картиною творення Всесвіту Богом, що змальована в Біблії, де людина є вінцем творіння (Бог спочатку створює небо і Землю, потім розділяє сушу й води, потім – створює всі види рослин і тварин, і – нарешті, в останній день творення – людину.) Людина вже не відчуває світ як власну домівку, він стає для неї чужим: “Мене жахає вічна мовчанка цих безмежних просторів.”

А проте залишається дещо – що вивиснує людину над цим безмежним світом і повертає їй гідність:

“Людина – усього лише очерет, найслабше з творінь природи, але вона – очерет мислячий. Щоб її знищити, зовсім не потрібно усього Всесвіту: достатньо подуву вітру, краплини води. Але хай навіть її знищить Всесвіт, людина усе одно є вищою за нього, бо усвідомлює, що розлучається з життям і що слабша за Всесвіт, а він нічого не усвідомлює.”<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> До цього образу Паскаля звертався в одному зі своїх віршів Ф.А.Тютчев:

откуда, как разлад возник,  
и от чего же в общем хоре  
душа не то поет, что море,  
и ропщет мыслящий тростник?

## 2) Заклик усвідомити й прийняти непевність:

“Якби потрібно було б працювати тільки для того, в чому ми впевнені, то нічого не потрібно було б робити для релігії, тому що вона не є впевненість...”

Ми палаємо бажанням знайти твердий ґрунт і непорушне підґрунтя, щоб на них спорудити вежу, яка здійметься у безконечність, але основа наша руйнується, і земля розверзеться до самих надр своїх. Перестанемо ж шукати впевненість і міцність...

Я схвалюю тільки тих, хто зі стогоном шукає істину...”

## 3) Доводи серця

“Серце має власні доводи, про які розум не знає...”

Серце, а не розум, відчуває Бога...

Ми знаємо істину не лише розумом, а й серцем, і саме в цей спосіб ми знаємо перші принципи, і розум, що до цього непричетний, даремно намагається їх заперечувати...

Розум має довіряти цим інтуїціям серця...

Для розуму марно й абсурдно вимагати від серця доказів його перших принципів...

Розум даремно кричить, він не може оцінити речі...”

В цих міркуваннях Паскаля можемо побачити слушне заперечення претензій розуму на всемогутність і певність. Також є слухним намагання відновити цінність емоційного життя і світовідношення – “серця”: людина не є і не може бути чистим інтелектом (≈комп’ютером); її духовність має інший, позаінтелектуальний вимір, що надає сенсу і повноти людському буттю.

Чимало інтерпретаторів знаходять в думках Паскаля більше: ірраціоналістичний бунт проти розуму. Справді, деякі висловлювання дають для цього підстави. Наприклад, рекомендація людині, яка хоче, але не може увірувати в Бога, – слідувати за людьми які “знають дорогу”, “в тому, з чого вони почали”:

“Вони почали з того, що чинили так, ніби вірили, – кропили себе святою водою, ходили до меси і т.д. Зрозуміло, це допоможе вам увірувати і зробить вас глупшим.”

Ця зв’язка “увірувати”-“поглушати”, а також те, що Паскаль часто ставить за взірець “простодушних людей, які вірують, не розмірковуючи про це”, і деякі інші висловлювання Паскаля надають правдоподібності тлумаченню його позиції як ірраціоналізму, відкидання доводів розуму. А проте, позиція Паскаля більш складна:

на його думку, розум інколи має “підкорятися”, але лише тоді, коли сам визнає це за потрібне:

“Розум ніколи б не скорився, якби не розсудив, що бувають обставини, коли йому слід скоритися. Отже, справедливо, щоб він корився, коли вважатиме потрібним...”

Якщо нехтувати доводами розуму, наша релігія буде безглуздою і сміховинною...”

Отже, розум залишається у Паскаля верховним суддею; він може “підкоритися”, тобто повірити релігійному авторитету, лише якщо знайде для цього вагомі раціональні підстави.

#### 4) Аргумент-парі

Паскаль порівнював вибір між вірою в Бога та атеїзмом з парі, ставкою в азартній грі: розумно обрати ту позицію, яка обіцяє виграти, і відкинути ту, яка веде до програшу.

У випадку питання про віру в Бога очевидно, яка “ставка” є вигашною, а отже, раціональною. Якщо ви триматимете парі за те, що Бог є, то в будь-якому разі нічого не програєте, але можете виграти вічне життя. Якщо ж ви триматимете парі за те, що Бога немає, то в будь-якому разі нічого не виграєте, але можете програти вічне життя.

Аргумент-парі містить в собі досить важливу, і, на мою думку, правильну ідею, яку можна абстрагувати (відокремити) від конкретного змісту парі та питання, якого воно стосується. Можна сформулювати цю ідею так: намагаючись оцінити ту або іншу філософську позицію, ми маємо приймати до уваги не лише теоретичні міркування (відомі факти й свідчення на користь і проти цієї позиції та її альтернатив), але й практичні: чи є прийнятними ті наслідки, які логічно слідують з даної позиції? Наприклад, розглядаючи проблему морального релятивізму ми прийшли до висновку, що хоча й неможливо довести хибність цієї позиції, вона є практично непринятною, оскільки позбавляє сенсу будь-які моральні судження. У Імануїла Канта, про філософію якого ми будемо говорити пізніше, ця ідея набула вигляду фундаментального розрізнення теоретичного (спекулятивного) та практичного розуму.

Проте, на мою думку, в даному конкретному випадку аргумент-парі “не працює”. Можна висунути серйозні контраргументи, які показують хибність аргументу Паскаля.

Аргумент Паскаля ґрунтується на припущенні: той, хто вірить в Бога, отримує вічне життя, а той, хто не вірить – загине.

Якби проблема релігійного спасіння справді зводилася лише до двох альтернатив: вірити в Бога і спастися або не вірити в Бога і загинути, то аргумент Паскаля справді можна було б визнати слухним. Але ж це не так! Гіпотетичних альтернатив набагато більше. Жодна релігія не говорить про те, що для спасіння достатньо просто вірити в Бога.

Більшість найвпливовіших релігій говорять про те, що для спасіння потрібно не просто вірити в Бога, а дотримуватися певного релігійного віровчення – а саме, віровчення даної релігії. В межах великих релігій – християнства, ісламу та ін. існують різні напрямки (конфесії), кожна з яких вважає, що лише її віровчення веде до спасіння. Таких релігій і релігійних напрямків у світі існує величезна кількість. На який же з них розумно зробити ставку? І яка ймовірність, що ця ставка буде виграною?

Можливо, шанси виграти збільшаться, якщо ми зробимо ставку на найбільшу релігію. Можна припустити, що істинна релігія, завдяки сприянню Бога, має найбільше послідовників. У сучасному світі найбільшою релігією є християнство. За кількістю послідовників йому трохи поступається іслам. Але якби ми обрали християнство, то нам довелося б обирати між кількома напрямками. Але найбільший християнський напрямок – католицизм, за чисельністю своїх прибічників значно поступається найбільшому мусульманському напрямку – суннізму. До того ж, релігійність більшості сучасних людей, які називають себе християнами, є доволі млявою і невпевненою у собі; протягом останніх століть вона йде на спад. В той час як мусульманська віра у сучасному світі є активною, динамічною, наступальною. Тож, щоб виграти парі, переходимо усі в мусульманство!

Зрозуміло, що такого роду міркування насправді мають дуже мало спільного з релігійною вірою. Якби усі сучасники пророка Мохаммеда міркували подібним чином, то мусульманство не лише не стало б однією з найбільших світових релігій, але й взагалі не виникло б. (Зрозуміло, що це вірно і по відношенню до будь-якої іншої релігії.)

Проти аргументу-парі Паскаля можна висунути й іншу, моральну аргументацію. Адже вихідне припущення, на якому воно ґрунтується (вічне життя отримують тільки віруючі), суперечить ідеї Бога як досконалої, справедливої, всеблаготворної істоти.

Уявімо собі суддю, який, виносячи присуд, приймає до уваги не те, що вчинив підсудний і не його особисті якості, а відношення

підсудного до судді: “Ось цей підсудний вбив людину, але він поважає мене, тому я його виправдаю. А ось цей не вчинив нічого поганого, але мене не поважає, тому його треба присудити до повішення.” Очевидно, цей суддя несправедливий. Справедливий суддя повинен приймати до уваги виключно вчинки та/або особисті якості підсудного, і його вирок не повинен анітрохи залежати від ставлення підсудного до нього самого.

Якщо якась вища, могутня істота після земної смерті судить людину і призначає їй вирок – вічне життя або смерть, виходячи з того, чи ця людина вірила в неї і вшанувала її як Бога, то таку істоту не можна визнати справедливою і доброю. Її не можна визнати гідною вшанування. Поклоніння і підкорення такій істоті буде аморальним. Чи не виходить, що люди, які вірять у те, що присуд Бога залежить від віри у нього, насправді вшановують не доброго справедливого Бога, а злого несправедливого демона?

Отже, з моральної точки зору проти аргументу-парі Паскаля можна заперечити:

Якщо Бог як абсолютно досконала, справедлива, всеблага істота (або просто як істота, гідна вшанування) існує, то його присуд не може залежати від віри/невіри в нього.

А отже, яку б ставку ми не зробили у запропонованому парі, ми нічого ані виграємо, ані програємо.

\*\*\*\*\*

Цікаву варіацію на мотив аргументу-парі Паскаля пропонує американський психолог Чарльз Тарт, вказуючи на психологічні переваги “ставки” на існування посмертного життя:

“Думка про те, що після смерті станеться щось цікаве, робить це життя більш цікавим і послаблює мій страх смерті. Але якщо я помиляюся і смерть насправді є кінцем свідомості, я ніколи не зазнаю неприємності знання того, що я помилявся.”<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Tart C. The End of Materialism. – p.313

## Тема 6. Просвітництво та романтизм. Філософія І. Канта. Німецький ідеалізм

### План

1. Просвітництво
2. Руссо і романтизм
3. Філософія Г. С. Сковороди
4. Філософія І. Канта
5. Німецький ідеалізм Фіхте, Шеллінга та Гегеля

### 1. Просвітництво

Просвітництво – інтелектуально-духовний рух XVII-XVIII ст., представники якого вбачали коріння всіх моральних і суспільних проблем у невігластві і забобонах і, відповідно, розглядали просвіту як шлях до гармонізації відносин між людьми. В політичному плані, Просвітництво пов'язане з важливими суспільними трансформаціями починаючи від буржуазної “славної революції” в Англії, що встановила конституційну монархію. Мислителі-просвітники, як правило, дотримувалися помірковано-ліберальних поглядів, виступаючи проти деспотії за освічену конституційну монархію; проте деякі його представники, особливо у Франції, стали прибічниками більш радикально-революційних республіканських ідей.

На ранньому етапі, найважливішим для просвітництва філософом був Дж. Локк. Його ідеї, зокрема, були покладені в основу конституції США; найважливіші філософи французького просвітництва, Монтеск'є та Вольтер, також розвивали його ідеї. Іншим найважливішим британським мислителем, ідеї якого мали значний вплив на рух Просвітництва, був Девід Юм.

Найбільшою мірою, поняття просвітництва традиційно ототожнюється з французьким Просвітництвом. Це був потужний інтелектуальний рух, представлений такими мислителями як Монтеск'є, Вольтер, Дідро, Д'Аламбер, Гельвецій, Гольбах, Ламетрі. Видатним досягненням французьких просвітників стало видання багатотомної праці “Енциклопедія, або Тлумачний словник науки, мистецтва й ремесел”.

Просвітники намагалися сформувати раціональну картину світу, що ґрунтується на найновітніших досягненнях науки (насамперед, йдеться про фізику Ньютона) та філософії. В філософії французькі просвітники в основному намагалися популяризувати й розвивати розробки англійських філософів-емпірицистів.

Філософи-просвітники були, як правило, противниками Церкви (відомий заклик Вольтера, що стосується Церкви – “Розчавити гадину!”), хоча разом з тим визнавали раціональність віри в Бога (той же Вольтер писав: “Якби Бога не існувало, то його потрібно було б вигадати”). Просвітники вважали, що можливо сформувати правильну систему релігійних уявлень (“природну релігію”) на основі раціональних міркувань, а не догматичної віри. Серед просвітників переважала позиція *деїзму* – вчення про те, що Бог є творцем світу, але, створивши світ і задавши закони його функціонування, Бог більше не втручається у події, так що все, що відбувається, можна пояснити на основі знання про закони природи.

В період Просвітництва і пізніше розвивається і здобуває популярності матеріалізм. Найвідоміші французькі філософи-просвітники, що представляють цей напрям, – Гольбах, Гельвецій та Ламетрі. Характерною є назва головної праці Ламетрі “Людина - машина”.

Найвидатнішим німецьким філософом, який ототожнював себе із просвітництвом, був Іммануїл Кант, який у статті “Що таке просвітництво?” дав цьому руху таку характеристику:

“Просвітництво – це вихід людства зі стану свого неповноліття, в якому воно перебуває з власної провини. Неповноліття – це нездатність користуватися власним розумом без керівництва з боку когось іншого. Неповноліття з власної провини – це таке неповноліття, причина якого полягає не в нестачі розуму, а в нестачі рішучості й мужності користуватися ним без керівництва з боку когось іншого. Sapere aude! - май мужність користуватися власним розумом! – таким є гасло Просвітництва.”

В своїй філософії Кант намагався реалізувати те, що він вважав програмою Просвітництва.

## 2. Руссо і романтизм

Серед французьких мислителів цього часу особливий вплив на духовну ситуацію і суспільні процеси справив *Жан-Жак Руссо* (1712-1778).

В багатьох книгах з історії філософії (особливо, радянських і пострадянських) вчення Руссо розглядають як частину французького Просвітництва. Для цього є деякі підстави: Руссо був молодшим сучасником Монтеск'є, Вольтера, Дідро, Д'Аламбера, Гельвеція, з багатьма з них був добре знайомий і деякий час підтримував приятельні стосунки; разом з ними приймав участь у створенні Енциклопедії.

Проте багато західних істориків філософії відзначають, що головні ідеї філософії Руссо носили антипросвітницький характер – заперечення сучасної цивілізації і вихваляння звичаїв і характеру людей, що жили чи живуть у природному стані, дикунів; негативна оцінка ролі науки й мистецтва в історії людства. Таке заперечення цивілізації і заклик “повернення до природи” в філософії називають **романтизмом**. Відомий англійський філософ ХХ ст. Бертран Рассел характеризує Руссо як “першу видатну постать в романтизмі”<sup>55</sup>. Характерною властивістю романтизму, зокрема, філософії Руссо, є культивування почуттів – на відміну від характерної для Просвітництва культивування розуму. З огляду на сказане вище, можна визнати рацію за тими істориками філософії, які кваліфікують філософію Руссо як **реакцію проти філософії Просвітництва**.<sup>56</sup> Хоча, з іншого боку, вона сама була продуктом просвітницького вільнодумства і утворила з просвітницькими ідеями свого роду вибухову суміш, що стала духовним джерелом Великої французької революції.

В подальшому викладі філософії Руссо я слідую за Бертраном Расселом.

Перша праця, яка принесла Руссо славу, – трактат на тему **“Чи сприяли науки і мистецтва добробуту людства?”**:

“Руссо стверджував, що ні... Він доводив, що наука, література й мистецтво є найстрашнішими ворогами моральності; створивши потреби, вони обернули людей у рабство: адже які ланцюги можна

---

<sup>55</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с. 563.

<sup>56</sup> Див., зокрема: Скірбекк Г., Гильє Н. Історія філософії. – с. 410.

накласти на того, хто ходив голим, мов американські дикуни? Як і можна було сподіватися, Руссо за Спарту і проти Афін. Він прочитав Плутархові<sup>57</sup> “Життєписи” в семирічному віці і довго перебував під їх впливом, найдужче захоплюючись Лікургом<sup>58</sup>. Воєнні успіхи Руссо, як і спартанці, вважав мірою заслуг, проте захоплювався “шляхетним дикуном”, якого перемогли у війні обтяжені мудрістю європейці. Наука й чеснота, стверджував Руссо, несумісні, кожна наука має нище походження. Астрономія виникла завдяки забобонам астрологів, красномовство – з пихи, геометрія – з зажерливості, фізика – з марної цікавості; навіть етика зародилася з людських гордошів. Освіта і книговидання гідні осуду, все, що відрізняє цивілізовану людину від неосвіченого варвара, є злом.”<sup>59</sup>

В наступному трактаті *“Міркування про нерівність”*, Руссо доводив, що “людина від природи добра, та її псують громадські інститути”. Джерелом всіх зол Руссо вважав приватну власність, що зруйнувала ідилічні відносини “природного стану” людства, створила відносини нерівності та гноблення.

“Щоб знищити таке зло, потрібно тільки зректися цивілізації, адже людина по природі добра: і дикун, наївшия, перебуває у злагоді з природою і мирі зі своїми ближніми.”<sup>60</sup>

Цікавим є відгук на цю книгу Вольтера:

“Ще ніколи не вживалося стільки розуму задля того, щоб зробити нас дурнями. Читаючи Вашу книжку, хочеться лазити рачки. Я, на жаль, утратив цю звичку більш ніж шістьдесят років тому і, на превеликий жаль, не можу повернутися до неї. Не можу я й плисти до Канади, аби приєднатися до тамтешніх дикунів...”<sup>61</sup>

Значну популярність здобули романи *“Нова Елоїза”* та *“Еміль”*, в яких Руссо запропонував новий спосіб виховання дітей згідно з “природними” принципами. (Характерно, що цей “новатор дитячої педагогіки” сам мав п’ятеро дітей, але не став їх виховувати ані за новим, ані за старим способом, а повіддавав усіх у дитячий притулок.)

В “Емілі” є розділ *“Сповідь віри савойського вікарія”*, в якому Руссо сформулював своє власне розуміння принципів природної віри,

---

<sup>57</sup> Плутарх – найвідоміший давньогрецький історик

<sup>58</sup> Лікург – легендарний цар – засновник Спарты

<sup>59</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с. 573.

<sup>60</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с. 574.

<sup>61</sup> Цит. за: Рассел Б. Історія західної філософії. – с. 574.

чим накликав на себе гнів і католицьких, і протестантських ортодоксів.

Найвпливовіша праця Руссо – трактат “*Суспільний договір*”. В цій праці Руссо розвиває свою ідею про те, що головним джерелом усіх зол є приватна власність, яка породила соціальну нерівність, і пропонує, як вихід з цього становища, укласти новий суспільний договір.

Цей договір має полягати у *повному* відчуженні *усіх* особистих прав на користь громади та у відмові від особистої волі на користь “загальної волі” громади.

Громада, за теорією Руссо, має власну волю як єдине ціле, живий організм, а не сума індивідів. Руссо створює “демократичну” версію теорії Левіафана. В теорії Руссо Суверен наділяється такою ж нічим не обмеженою владою, як і у Гоббса, – з тією різницею, що у Гоббса “Суверен” – це монарх, а у Руссо – громада.

Руссо висловлює переконання, що ця громада-Суверен не може мати інтересів, які суперечили б інтересам її членів, а отже, її воля – несхибна. “Суверен уже тільки через те, що він є тим, чим є, завжди буде тим, чим слід.” Оскільки Суверен завжди правий, то усі члени суспільства повинні йому безумовно коритися. В цьому контексті Руссо “винаходить” оригінальну концепцію свободи. Свобода за Руссо – це не що інше, як право (воно ж і необхідність) коритися “загальній волі”. Якщо чиясь індивідуальна воля суперечить “загальній волі” і він не хоче коритися, то його треба примусити. “Це означає лише те, що його примусять бути вільним.”<sup>62</sup>

При цьому Руссо зовсім не розглядає питання про те, хто (яка особа чи який орган? на яких принципах сформований?) на практиці буде представляти волю громади-Суверена, здійснювати владу від її імені. Суверен Руссо – це невизначена метафізична сутність.

Воля громади – це не воля більшості її членів, як в індивідуалістичній (ліберальній) концепції. Відмінність між цими двома волями у Руссо формулюється як розрізнення між “волею всіх” (індивідуалістичною) та “загальною волею” (холістичною): “Часто існує значна відмінність між волею всіх і загальною волею; загальна воля прагне тільки до спільних інтересів, а воля всіх – до приватних інтересів, це лише сума окремих воль.”<sup>63</sup> Але, на думку Руссо, приватні інтереси, будучи хаотичними та різнонаправленими, взаємно

---

<sup>62</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с.581.

<sup>63</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с.582.

знищуються у загальній волі за умови повної індивідуалізації-атомізації суспільства, що й робить можливим формування загальної волі: “коли відкинути крайні вияви, що взаємно знищуються, сума всіх окремих відмінних волей становитиме загальну волю... Якщо народ, маючи досить потрібних знань, удасться до міркувань і *громадяни не спілкуватимуться одне з одним*, то загальним підсумком усіх невеликих відмінностей буде загальна воля і рішення завжди буде добрим.”<sup>64</sup> На думку Руссо, якщо дозволити громадянам спілкуватися між собою, домовлятися, вступати в асоціації, то загальна воля не зможе сформуватися, адже в цьому разі “буде вже не стільки голосів, скільки людей, а лише стільки, скільки є тих асоціацій”. Висновок: “Отже, для того, щоб загальна воля могла виявлятися, *потрібно, щоб у державі не існувало ніяких часткових асоціацій* і щоб кожен громадянин задовольнявся тільки своїм власним судженням; таку справді досконалу й унікальну систему встановив свого часу великий Лікурґ.”<sup>65</sup>

Поєднання в теорії Руссо тоталітарно-холістичного ідеалу з вимогою крайньої індивідуалізації-атомізації суспільства парадоксальне лише на перший погляд. Як доводив пізніше *Алексіс де Токвіль*, в умовах демократії лише сильні асоціації дозволяють запобігати встановленню квазідемократичної деспотії, тоталітаризму. (На відміну від аристократичного устрою, коли окремі феодали були достатньо сильними, щоб протиставити свою волю волі головного феодала – монарха.) Ізольований індивід-атом надто слабкий, нікчемний перед державою. Люди можуть здійснювати захист своїх особистих прав та інтересів, лише об’єднуючись в “часткові асоціації”. Сукупність цих “часткових асоціацій” в сучасній соціально-політичній думці позначається терміном “*громадянське суспільство*”.

Таким чином, Руссо можна розглядати як першого визначного ідеолога “тоталітарної демократії” – деспотичної влади, здійснюваної в ім’я та від імені народу.

Не дивно, що безпосередні ідейні спадкоємці Руссо незабаром затопили Французьку революцію в крові якобінського терору Робесп’єра, що став прообразом майбутнього більшовицького

---

<sup>64</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с.582.

<sup>65</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с.583.

ленінського “червоного терору” та його вдосконаленого наступника – сталінського терору.

Велика французька революція, що надихалася "демократичними" ідеями Руссо, дає жахливі приклади жертвування масами людей заради "великих цілей" та "інтересів нації".

І.В.Бичко та А.Камю наводять цікаву ілюстрацію розвитку яacobинського терору:

“Славнозвісний редактор газети "Друг народу" Марат на початку 1790 р. писав на її сторінках: "Кілька своєчасно відрубаних голів надовго стримають ворогів суспільства"; ще через півроку: "П'ятсот-шістсот відрубаних голів забезпечили б нам спокій, свободу і щастя"; в кінці року: "Можливо, доведеться відрубати п'ять-шість тисяч голів, але коли б навіть довелося відрубати й двадцять тисяч, не можна вагатися ані хвилини."”<sup>66</sup> А.Камю уточнює: “Марат в результаті своїх останніх розрахунків вимагав двісті сімдесят три тисячі голів.”<sup>67</sup>

“Інший відомий вождь яacobинців Л.А.Сен-Жюст в середині 1793 р. закликав: "Свобода має перемогти будь-якою ціною. Ви повинні карати не тільки зрадників, але й байдужих, ви повинні карати будь-кого, хто є пасивним в Республіці і нічого не робить для неї." ...Виданий у вересні 1793 р. закон "про підозрілих" давав право карати кожного, хто не тільки активно бореться проти Республіки, але й тих, хто активно не виступає на її захист.”<sup>68</sup>

### 3. Філософія Г. С. Сковороди

До Просвітництва, в широкому смислі, можна віднести вчення найвидатнішого українського філософа, **Григорія Саввича Сковороди** (1722-1794). Сковороду інколи називають “українським Сократом”, оскільки він, як і Сократ, був мандрівним філософом, який головною метою вважав самопізнання людини.

---

<sup>66</sup> Історія філософії. / Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – с. 114.

<sup>67</sup> Камю А. Бунтующий человек. – с. 215.

<sup>68</sup> Історія філософії. / Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – с. 114.

Пор.: Камю А. “Сен-Жюст проголошує великий принцип тираній ХХ ст. "Патріотом є той, хто беззастережно підтримує республіку; той, хто засуджує її в якихось деталях, – зрадник". Хто критикує, той зрадник; хто не підтримує республіку відкрито – підозрілий...” (Камю А. Бунтующий человек. – с. 215)

Важливою складовою філософії Сковороди є вчення про “дві природи” і “три світи”.

“Три світи” – це 1) зовнішній світ, макрокосм, 2) людина, мікрокосм, 3) символічний світ, Біблія. “Третій світ” Сковороди можна тлумачити ширше – як світ книги: адже “біблія” перекладається з грецької як “книга”.

Кожний з трьох “світів” має подвійну природу – духовну і матеріальну; при цьому лише духовна природа є справжньою реальністю, в той час як матеріальна – це лише “тінь” або “хвіст” справжньої, духовної природи. (Згадаймо вчення Платона, “міф про печеру”: матеріальні речі – це лише тіні від справжньої, духовної реальності.) Оскільки йдеться про “макрокосм”, то ці дві природи – Бог і матеріальна дійсність; “мікрокосм” – душа і тіло людини; Біблія – символічне і буквальне розуміння.

Сковорода вважав, що Біблія містить у собі розуміння Бога і людини. Проте він, як і Оріген, був переконаним прибічником не буквального, а символічного розуміння Біблії. Лише символічне розуміння біблійних текстів веде до істини, а буквальне їх розуміння – не що інше як диявольська брехня, що є джерелом “незліченних і жадливих забобонів”, нісенітниць, сект, суперечок, міжособної ворожнечі, релігійного фанатизму.<sup>69</sup>

Іншою важливою частиною вчення Сковороди є вчення про “сродну працю”: для щастя людині непотрібні багатства, слава та інші оманливі “блага”, за якими люди звичайно женуться; їй потрібно займатися працею, до якої в неї є схильність, здібності, покликання.

У відповідності з цим поглядом, Сковорода критикував політичні вчення (що поширювалися, насамперед у Франції, великою мірою під впливом Руссо), які ставили за мету ліквідацію соціальної і майнової нерівності, встановлення “рівної рівності”. Натомість, Сковорода сповідував ідею “нерівної рівності”: люди не є і не повинні бути рівними за багатством чи соціальним становищем, але вони є рівними в тому сенсі, що усі однаково можуть бути щасливими, виконуючи свою сродну працю. Сковорода ілюстрував ідею “нерівної рівності” метафорою посудин, які є різними (нерівними) за вмістом, але однаково наповненими.

---

<sup>69</sup> Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алквіадська. // Твори. У 2 т. – Т. 2. – С. 9-10.

#### 4. Філософія Іммануїла Канта

“Існують дві речі, які наповнюють душу неперевершеним захопленням - зоряне небо наді мною і моральний закон всередині мене” – це висловлювання Іммануїла Канта (1724-1804) характеризує його науково-філософські інтереси.

Флософію Канта поділяють на два періоди - докритичний (або догматичний) і критичний.

Праці докритичного періоду більше відображають інтерес до зоряного неба. Спираючись, з одного боку, на філософські ідеї “школи” Лейбніца і Вольфа (тогочасної офіційної, університетської філософії Німеччини), з іншого, на фізичні теорії Ньютона, якими він дуже захоплювався, Кант розробляє досить цікаві, оригінальні й евристичні космологічні теорії про походження й еволюцію Всесвіту.

Проте своєю філософською славою Кант завдячує другому – критичному періоду.

Найбільш знаменита праця Канта – “Критика чистого розуму” містить оригінальну теорію про природу, можливості й межі людського пізнання. До дослідження цієї проблеми Канта спонукали праці Девіда Юма (згадаймо про проблему індукції). За визнанням самого Канта, радикальний скептицизм Юма пробудив його з “догматичного сну”. Перша критична праця Канта знаменує перехід від розмірковувань про зоряне небо до розмірковувань про те, як можливе точне наукове пізнання фізичної реальності (зокрема, зоряного неба), яке, на думку Канта, дають теорії Ньютона.

У другій по значимості праці Канта – “Критиці практичного розуму” – здійснюється дослідження граничних підстав моральної свідомості (“моральний закон всередині мене”).

Ідеї “Критики практичного розуму” розвиваються в праці “Релігія в межах самого розуму”. В ній Кант розробляє оригінальну концепцію “раціональної” релігії, яка виражає фундаментальні ідеї моральної свідомості, і в цьому світлі здійснює філософське тлумачення основних положень християнського віровчення.

Кант є також автором багатьох інших філософських праць, в яких досліджуються проблеми теорії пізнання, етики, естетики, права, міжнародної політики тощо.

Кант писав, що завдання філософії полягає в пошуку відповідей на три питання:

*Що я можу знати?*

*Як я маю чинити?*

*На що я можу сподіватися?*

Кожна зі згаданих вище праць відповідає одному з цих питань, а разом вони, як і більшість інших праць Канта, відповідають на питання: *Що таке людина?*

#### 4. 1. Трансцендентальна теорія пізнання

Теорію пізнання Канта міститься у його найвідомішій праці – **“Критика чистого розуму”** (1781), а також у спрощеному викладі її основних результатів – праці **“Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука”** (1783).

Фундаментальною ідеєю цієї теорії є розрізнення між *реччю-у-собі* (ноуменом) та *явищем* (феноменом). *Річ-у-собі* означає річ, якою вона є сама по собі, незалежно від людського сприйняття. *Явище* – це річ, якою вона являється людській свідомості крізь призму чуттєвості й розуму – образи та ідеї, що виникають у свідомості людини в результаті сприйняття речі-у-собі.

Але людина не може осягати речі і щось дізнаватися про них інакше як через власну чуттєвість і розум. Отже, людина насправді нічого не може знати про речі, якими вони є “у собі” – все людське знання є знанням про феномени.

Теорія Канта являє собою синтез емпірицизму та раціоналізму. Класичний емпірицизм виходить з уявлення про пізнання як процес, що має у своїй основі пасивне відображення об’єктів досвіду (речей і процесів), якими вони насправді є, у людських відчуттях і свідомості. Класичний раціоналізм виходить з уявлення про пізнання як діяльність чистого мислення, яка не зумовлена зовнішнім досвідом, – розгортання знання з самого розуму. У вченні Канта досвід і розум поєднуються: з одного боку, зміст знання визначається впливом об’єктів (досвід), з іншого – досвід не є пасивним відображенням зовнішнього світу; він є результатом пізнавальної діяльності –

взаємодії чуттєвості й розуму з зовнішнім світом. Пізнання є активним процесом.

Ідея класичного емпірицизму про те, що знання є лише пасивним відображенням об'єктів досвіду і не містить нічого, що походить від самого розуму (згадаймо Локка: свідомість – це “чиста дошка”) є хибною; так само як і ідея класичного раціоналізму про можливість пізнання дійсності з самого лише розуму. **Зміст** знання визначається об'єктами досвіду, а його **форми** – чуттєвістю і розумом суб'єкта. Це дозволяє розв'язати проблему Юма: ідея причинності не походить з досвіду, а є універсальною формою розуму, необхідною для пізнавальної діяльності.

У будь-якому знанні завжди міститься щось **апріорне**<sup>70</sup> по відношенню до досвіду – щось, що не походить з досвіду, а передусє будь-якому досвіду, є необхідною його передумовою – форми сприйняття, зумовлені організацією чуттєвості і розуму. Ці форми є спільними для всіх людей, що доводиться самою можливістю спілкування і розуміння між людьми.

Універсальні форми чуттєвості й розуму задають певні структури, спосіб організації знання, які передують його змісту. Щоразу коли ми намагаємося сформувати наші уявлення про якусь річ ми синтезуємо її властивості у ці структури чуттєвості й розуму.

Дослідження апріорного аспекту знання – універсальних форм чуттєвості й розуму – є завданням трансцендентальної філософії (як Кант назвав свою філософію). Поняття **трансцендентального** охоплює фундаментальні передумови, що уможливають буття людини як суб'єкта пізнання (теоретичний, спекулятивний розум) та морального судження (практичний розум); до таких передумов належать фундаментальні категорії чуттєвості та розуму (розсудку), а також категоричний імператив практичного розуму.

Існує два рівні організації пізнавальних здібностей людини – рівень чуттєвого сприйняття й рівень розуму. Кожному з них відповідають власні апріорні (трансцендентальні) форми.

На рівні чуттєвого сприйняття існує дві такі форми – **простір і час**. Ми сприймаємо речі як такі, що мають певні просторові характеристики – протяжність, і як такі, що змінюють ці характеристики з часом. На думку Канта, простір і час – це не властивості світу, речей, якими вони є “у собі”, а загальні апріорні (трансцендентальні) форми людського чуттєвого сприйняття.

---

<sup>70</sup> лат. a priori – до, на відміну від a-posteriori – після

Просторові й часові характеристики речей походять не від самих речей, а від людських здібностей чуттєвого сприйняття.

На рівні розуму (розсудку) існує 12 універсальних апіорних (трансцендентальних) форм, які називають категоріями. Категорії – необхідні форми людського мислення, організації людського знання. Кант поділяє ці категорії на чотири тріади: кількості, якості, відношення та модальності:

Кількість	Якість	Відношення	Модальність
єдність	реальність	субстанція і властивість	можливість і неможливість
множинність	заперечення	причина і наслідок	існування і неіснування
цілість	обмеження	взаємодія	необхідність і випадковість

В цих тріадах кожна третя категорія розглядається як результат поєднання перших двох категорій, як їх синтез.

Отже, на думку Канта, такі характеристики як причинність або необхідність є не результатами узагальнення чуттєвого досвіду, а універсальними формами людського розуму, що проєктуються на дійсність, на всі об’єкти пізнання.

\*\*\*\*\*

Після цього дослідження Кант намагається застосувати його результати до головних метафізичних ідей – ідеї Всесвіту (світу як цілого), свободи та Бога. При вирішенні цих питань ми не можемо спертися на чуттєвий досвід: “речі”, про які у них йдеться, не є феноменами, даними у формах чуттєвості (простору і часу). А намагання розв’язати ці питання самими лише логічними засобами приводить до логічних суперечностей, які Кант називав *антиноміями*.

Антиномія, яка стосується ідеї Всесвіту:

1. *Світ має початок у часі, а також просторово замкнений у межах.*
2. *Світ не має початку й меж у просторі – навпаки, є нескінченним з погляду як часу, так і простору.*

Антиномія, яка стосується ідеї свободи:

1. *Причинність за законами природи не є єдина причинність, із якої можуть бути виведені всі явища світу. Для пояснення їх необхідно припустити ще й причинність через свободу.*

2. Ніякої свободи немає, а все у світі відбувається виключно за законами природи.

Антиномія, яка стосується ідеї Бога:

1. У світі або поза ним існує як його причина якась абсолютно необхідна сутність.

2. Ніде, ані у світі, ані поза світом не існує абсолютно необхідна сутність як його причина.

Кант показує, що чистий теоретичний розум, не маючи можливості сперти свої судження на чуттєве сприйняття, одними лише логічними засобами може доводити з рівною правдоподібністю будь-яке з цих суперечливих положень. Тому питання, з якими пов'язані ці антиномії, нерозв'язні для чистого теоретичного розуму. Проте, Кант стверджує, що ідеї Всесвіту, свободи і Бога є необхідними для людського розуму. І він показує (в праці **“Критика практичного розуму”**), що питання, які не можуть бути розв'язані чистим теоретичним розумом, отримують відповідь в перспективі практичного розуму – мислення, що націлене не на пізнання феноменів чуттєвого досвіду, а на осягнення граничних підстав практичного, морального аспекту людського буття. Ідея Бога як досконалої істоти, що є причиною світу, ідея свободи, існування і безсмертя людської душі є необхідними з морально-практичної точки зору. Ми вже розглядали (в першому модулі) цю частину філософії Канта.

### Критика теорії пізнання Канта

Теорія пізнання Канта є важливою як спроба синтезу між емпірицизмом і раціоналізмом, що поєднує визнання досвідних джерел знання зі ствердженням активної, творчої ролі розуму в процесі пізнання. Проте, головні засновки цієї теорії доволі вразливі для критики. Це стосується, насамперед, таких ідей Канта:

- речі, якими вони є насправді (речі-у-собі) є непізнаваними;
- пізнання є пізнанням феноменів (того, якими речі являються у формах чуттєвості й розсудку);
- час і простір, а також причинність, закономірність і т.д. не є структурними властивостями світу, а є лише формами людської чуттєвості й розсудку.

Мабуть, найлегше це побачити на прикладі часу й простору. Якщо (як вважає Кант), простір і час є формами людської чуттєвості, а не структурними властивостями світу, то у світі, яким він є самим по собі, немає ані просторового відношення між речами (яке відповідає

поняттям типу “зліва”, “зправа”, “спереду”, “позаду”, “вгорі”, “внизу”), ані часової послідовності між подіями (яке відповідає поняттям типу “раніше” або “пізніше”) – ця просторова й часова упорядкованість вноситься вже людським сприйняттям, і не належить самому світу. Але якщо цей порядок визначається не самими речами (речами-у-собі), які ми сприймаємо, а лише нашим сприйняттям, то їх порядок (як часовий, так і просторовий) у нашому сприйнятті буде цілком довільним, випадковим. В такому разі неможливо, щоб порядок речей і подій в свідомості однієї людини був таким же, як і в свідомості іншої людини. Розуміння й спілкування, пізнання, значиме для різних людей, було б взагалі неможливим.

Навпаки, якщо просторово-часовий порядок речей і подій у свідомості різних людей постає однаково, то це можливо, лише якщо цей порядок визначається властивостями самих речей і подій, а не свідомістю чи чуттєвістю людини. Тобто, він належить світу самих речей (речей-у-собі), а не чуттєвості й свідомості; він лише сприймається чуттєвістю й свідомістю.

Справді, припустимо, що усі ми бачимо речі А і Б так, ніби А розташована зліва від Б. Якщо у відношенні між самими речами А і Б немає нічого, завдяки чому ми усі бачимо їх розташування саме так, а не якимось інакше, то чуттєвість кожного з нас розташує їх у сприйнятті (як феномени) цілком довільно, випадково – так що в одній свідомості феномен А буде зліва, в іншій – справа, ще в іншій – згори від феномена Б. Якщо ж у відношенні між речами А і Б є щось, завдяки чому ми усі бачимо їх просторове розташування однаково (щось, що зумовлює саме таке, а не якимось інше можливе бачення цього розташування), – то це “щось” і є їх взаємним просторовим розташуванням – відношенням між самими речами (речами-у-собі), а не лише феноменами. Отже, просторові відношення – це відношення між речами-у-собі, а не феноменами. Тобто, простір є чимось, що належить до структури світу природи, а не до структури чуттєвості. До структури чуттєвості належить не сам простір, а здатність просторового сприйняття, відповідальна за сприйняття просторових відношень, які мають місце у фізичному світі.

Те ж саме можна сказати й про причинність та інші категорії, які Кант вважав формами розсудку. Наприклад, якби причинність вносилася у пізнання розсудком, а не належала світу природи, то розсудок кожної людини довільно, випадково фабрикував би ті або інші причинно-наслідкові зв’язки, і ми не могли б осмислено ставити й обговорювати питання про те, якими є ці зв’язки насправді.

Отже, на мою думку, ідея про непізнаваність світу речей-у-собі і про те, що просторово-часові й причинні відношення не належать до цього світу, а привносяться у знання чуттєвістю й розсудком, не витримує критики.

Варто звернути, в цьому контексті, на оцінку, яку дає філософії пізнання Канта Карл Поппер. На його думку, значення цієї теорії полягає насамперед у тому, що Кант відмовився від теорії пізнання як *пасивного* сприйняття, характерну для емпірицизму. Важливою є ідея Канта про те, що *в процесі пізнання розум є активним*: він не отримує (через спостереження) від природи знання про її закони, а сам приписує їй закони – свої теоретичні схеми. А проте, підхід Канта є так само одностороннім, як і підхід емпірицизму, – лише з протилежною спрямованістю. В процесі пізнання розум не отримує від природи готове знання (як вважали емпірицисти), але й не приписує *довільно* природі свої власні теоретичні схеми (як слідує з теорії Канта). Можна сказати, що розум людини *намагається* приписувати природі вироблені ним самим теоретичні схеми, але природа чинить спротив довільному приписуванню. Спроби розуму приписати природі вироблені ним теоретичні схеми виявляються успішними лише тоді, коли ці схеми відповідають тим відношенням, які мають місце у самій природі, – тобто, коли наші теорії відповідають дійсності.

#### 4.2. Теорія моральної автономії. Вчення про категоричний імператив

Іммануїл Кант критикував *гетерономні етичні теорії* – теорії, які зводять моральність до тих або інших природних, психологічних чи соціальних чинників. Натомість, він доводив, що етика (моральність) є *автономною* по відношенню до будь-яких фактів, які можливо спостерігати чи встановити науковим шляхом, – зокрема, психологічних і соціальних фактів.

Адже будь-які психологічні чи соціальні факти, – схильності і бажання людей, прийняті в тій чи іншій культурі звичаї й норми поведінки, – підлягають моральній оцінці. Щодо будь-якої психологічної схильності (чи бажання) ми можемо запитати: чи є вона доброю, поганою чи нейтральною в моральному сенсі (чи вона заслуговує на схвалення чи осуд)? Таке ж питання ми можемо поставити і щодо будь-яких звичаїв і норм поведінки, прийнятих у будь-якому суспільстві. Постановка й обговорення таких питань має сенс лише якщо припускається, що зміст “добра” і “зла” *не*

визначається психічними схильностями чи прийнятими у суспільстві звичаями й нормами, є незалежним (автономним) від них.

Таким чином, мусить існувати щось таке як “чиста моральність”, незалежна від психологічних схильностей і бажань людини, прийнятих у суспільстві звичаїв і норм.<sup>71</sup>

Ідею чистої моральності Кант пояснював так:

“...якщо хтось запитує, що, власне, таке є ця чиста моральність, на якій, мов на пробному камені, належить випробовувати моральний зміст кожного вчинку, то я мушу визнати, що тільки філософи можуть піддавати сумніву вирішення цього питання, адже в посполитому

---

<sup>71</sup> Вчення Канта про моральну автономію відображає той факт, що моральні вимоги ніяким чином неможливо логічно вивести з будь-яких природних, психологічних чи соціальних фактів. Карл Поппер називав це логічне відношення *дуалізмом фактів і норм*. При цьому під 'нормами' він мав на увазі не просто норми, прийняті в тій або іншій спільноті (прийняття певних норм тією або іншою спільнотою є фактом), а *вимоги, які є добрими, справедливими*. Дуалізм фактів і норм – це дуалізм *наявного* (яке може бути добрим, поганим чи нейтральним) та *належного* (доброго, справедливого). В полеміці з опонентами Карл Поппер так пояснював це положення:

“...дуалізм фактів і норм заперечили деякі релятивісти, котрі протиставили йому такі аргументи:

- (1) Прийняття пропозиції-плану, а отже, норми, є соціальним, політичним чи історичним фактом.
- (2) Якщо прийнята норма оцінюється за допомогою іншої, ще не прийнятої норми й виявляється не зовсім задовільною, то ця оцінка (хто б її не робив) також є соціальним, політичним чи історичним фактом.
- (3) Якщо оцінка такого роду стає основою соціального чи політичного руху, те це також є історичним фактом.
- (4) Якщо цей рух досягає успіху і, як наслідок, старі норми реформуються чи замінюються на нові, те це також є історичним фактом.
- (5) Таким чином, доводить релятивіст чи моральний позитивіст, ми ніколи не можемо вийти за межі царини фактів, якщо тільки ми включаємо до цієї царини соціальні, політичні й історичні факти – отож, нема ніякого дуалізму фактів і норм.

Я вважаю, що такий висновок (5) помилковий. Він не впливає з передумов (1) – (4), істинність яких я визнаю. Підстава для заперечення висновку (5) дуже проста: ми завжди можемо запитати, чи був змальований тут розвиток – соціальний рух, заснований на прийнятті програми реформ певних норм, "добрим" чи "поганим". Ставлячи це запитання, ми знову відкриваємо прірву між нормами та фактами, яку намагалися стулити за допомогою моністичних аргументів (1) – (5)."

(Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 2. – С. 456-457)

людському розумі його вже давно вирішено, щоправда, не за допомогою абстрактних загальних формул, а звичайним вживанням, подібно як пізнається відмінність між правою і лівою рукою. Отож ми передовсім покажемо на одному прикладі критерій чистої чесноти і, уявивши собі, що його пред'явлено для оцінювання, скажімо, десятирічному хлопчаківі, подивимося, чи муситиме він необхідно так судити сам від себе, без вказівок учителя. Оповідують історію чесного чоловіка, якого хочуть спонукати приєднатися до обмовників невинної, та поза тим безсилої особи... Йому пропонують зиски, себто великі подарунки або високий ранг – він їх відкидає. (Це викликає в душі нашого слухача лише схвалення та згоду, бо йдеться про зиск.) Тоді починаються погрози збитками. Серед тих обмовців є його найкращі друзі, які відмовляють йому своєї дружби, близькі родичі, які погрожують (а він людина незможна) позбавити його спадку, владоможці, здатні переслідувати й кривдити його де завгодно й за всякої ситуації, владар, який погрожує йому позбавленням волі й навіть самого життя. А щоб міра страждання була повною, щоб змусити його відчувати й біль, який по-справжньому глибоко може відчувати тільки морально добре серце – можна зобразити: його родина, загрожена скрайньою нуждою та злигоднями, благає його про поступливість, а його самого, хоча й чесного, але ж і з чуттями не твердими, сприйнятливими як до співстраждання, так і до власної потреби; зобразити в ту мить, коли він бажає, щоб ніколи не пережив того дня, який приніс йому такий невимовний біль, – та попри те без вагань чи навіть сумнівів лишається вірним своєму рішенню бути чесним: тоді мій юний слухач поступово підноситься від простого схвалення до подиву, відтак до зачудування і, нарешті, до найбільшої пошани та палкого бажання могли й собі бути такою людиною (хоча, звісно, не в її становищі); і проте чеснота тут стільки варта лише тому, що вона стільки коштує, а не тому, що вона щось приносить. Усе зачудування й навіть прагнення до подібності з цим характером тут цілком базується на чистоті етичної засади, яка може уявлятися, впадаючи просто в вічі лише завдяки тому, що все, що люди тільки можуть залічувати до щастя, вилучається з числа спонук до вчинку. Отже, моральність повинна мати тим більшу силу над людським серцем, чим чистішою вона презентується. А звідси випливає, що якщо моральний закон та образ святості й чесноти повинні взагалі справляти деякий вплив на нашу душу, то вони можуть це лише оскільки закладаються до серця як спонуки чистими,

не змішаними з намірами, зорієнтованими на власні гаразди, бо найпрекрасніше вони проявляються в стражданні... Отже, всяка домішка спонук, узятих з уявлення власного щастя, становить перешкоду для вироблення моральному законів впливу на людське серце.”<sup>72</sup>

Отже, “чиста моральність” являє собою відношення людини до особливої реальності – **морального закону**. Цей закон є об’єктивним, незалежним від людських уявлень і побажань, а також від звичаїв, норм, законів, прийнятих у тому чи іншому суспільстві. Людина відкриває його за допомогою особливої здатності, яку Кант називав **практичним розумом**, а ми звичайно називаємо совістю.

**Моральними** є лише ті вчинки, які керуються повагою до морального закону. Натомість, вчинки, які лише *відповідають моральному закону, але керуються неморальними мотивами*, не є моральними; він називає їх **легальними**.

На думку Канта, єдиним джерелом справді моральної мотивації є моральний закон, який “закладається до серця”, на який вказує людська совість, почуття обов’язку. Цей закон не є засобом для чогось іншого, зовнішнього йому (задоволення, щастя, вигода), а є метою-у-собі. Це – **категоричний імператив**, безумовний обов’язок, який людина має виконувати, незалежно від того, чи їй це подобається, чи обіцяє задоволення чи страждання. Людина є моральною остільки, оскільки мотивується почуттям обов’язку, незалежно від будь-чого іншого.

Яким є зміст морального обов’язку? Кант дав два формулювання категоричного імперативу.

1) *Дій тільки відповідно до принципу, корячись якому ти можеш водночас прагнути, щоб він став загальним законом.*

Дещо спрощено, смисл цієї формули такий: вибираючи для себе норму поведінки, подумай: чи хотів би ти, щоб усі люди діяли згідно з цією нормою? Уяви: що буде, якщо усі люди будуть діяти згідно з цією нормою?

2) *Чини так, щоб у твоїх вчинках людство в особі кожного індивіда завжди виступало як мета і ніколи як засіб.*

Зауважимо, що ці формулювання являють собою, по суті, модифікації давнього “золотого правила” моральності, сформульованого ще Конфуцієм: “Не чини того, що ти не бажаєш, щоб чинили щодо тебе” і переформульованого в Біблії: “І як бажаєте,

---

<sup>72</sup> Кант. Критика практичного розуму

щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви.” Проте важливо ще раз наголосити на думці Канта про те, що така поведінка стає моральною (а не лише легальною) лише тоді, коли вона керується не страхом відплати чи сподіванням на віддяку, а повагою до самого морального закону й тим почуттям “подиву, зачудування, найбільшої пошани та бажання могли й собі бути такою людиною”, яке викликають приклади шляхетної поведінки.

#### 4.3. Зв’язок між моральністю і релігією в філософії Імануїла Канта

Своєрідне бачення зв’язку між моральністю і релігією запропонував Імануїл Кант.

Ми вже говорили про розрізнення Кантом моральної і легальної поведінки. Кант не вважав, що релігія необхідна для моральності, що моральність слідує з релігії. Він вважав, що моральність первинна і самодостатня (автономна), моральні вимоги неможливо вивести ані з наказів Бога, ані з людських схильностей, ані з суспільних вимог, ані з міркувань корисності і задоволень. Людина дізнається про те, що є добрим, а що поганим, в чому полягає її моральний обов’язок завдяки особливій здатності, яку Кант називав *практичним розумом*, а ми можемо назвати більш звичним для нас словом – *совість*.

Тим не менше, Кант вважав, що між моральністю та релігією існує суттєвий зв’язок. На його думку, головні релігійні ідеї – віра в Бога та у вічне життя – виражають сподівання, які необхідно породжуються практичним розумом, моральною свідомістю. Не моральність походить від релігії, а навпаки: головні ідеї релігії – від моральності.

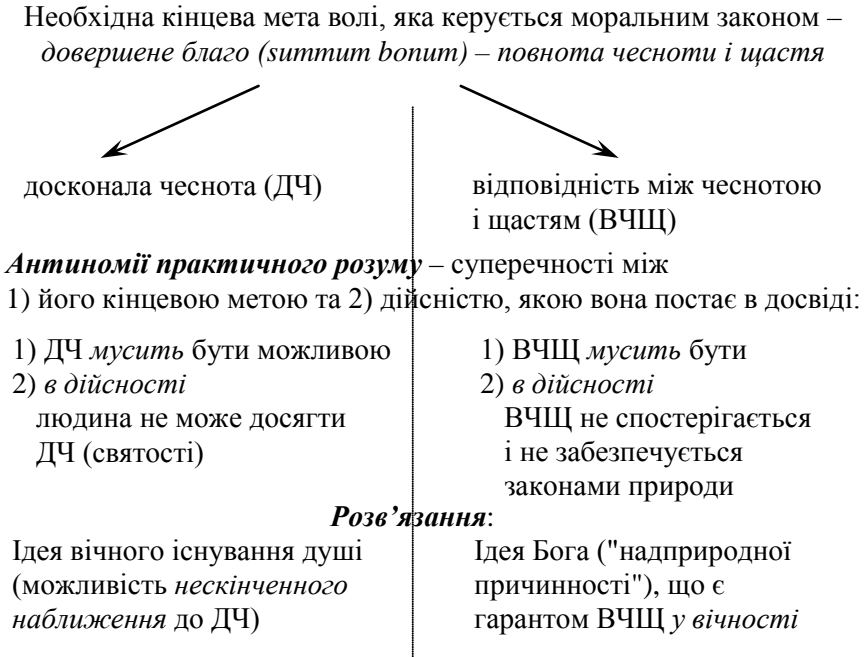
Кант вважав, що людина не знає і не може знати, чи існує Бог і вічне життя, але моральний розвиток необхідно приводить людину до віри в них. На відміну від звичайного релігійного розуміння, в якому віра ототожнюється з особливим різновидом знання – зі знанням, яке дається людині Богом через одкровення, (одкровенним знанням), – Кант ототожнював віру зі сподіванням.

Нагадаю, що Кант у своїй найбільш знаменитій праці “Критика чистого розуму” виділяв *три основні філософські питання*: “Що я можу знати?”, “Як я повинен чинити?” і “На що я можу сподіватися?” У цій же праці після ретельного дослідження можливостей людського пізнання і його меж Кант приходить до висновку, що людина не може знати відповідей на граничні світоглядні питання, – зокрема, питання про існування Бога та вічне життя, а також про те, чи існує свобода, чи є людина якоюсь мірою вільною від детермінації (спричиненості) законами природи.

Натомість, в працях “Критика практичного розуму” та “Релігія з точки зору самого розуму” Кант доводить, що ці та інші світоглядні (релігійні) ідеї відповідають на питання “На що я можу сподіватися?” у перспективі практичного розуму, моральної свідомості.

Моральна свідомість людини потребує цих ідей; можна сказати, що вона вимагає, щоб Бог, свобода і безсмертя існували. Чому це так?

Теорію Канта можна зобразити схемою:



Роз’яснимо цю схему.

На думку Канта, практична (≡моральна) необхідність безсмертя людської душі та існування Бога слідує з ідеї *морального призначення людської природи*.

Необхідна кінцева мета волі, яка керується моральним законом полягає у здійсненні *summum bonum* (лат.) – найвищого, повного, абсолютного, довершеного блага, яке є *повнотою чесноти й щастя*.

Головною складовою довершеного блага (*summum bonum*) є *досконала чеснота*. Другою складовою є щастя або, точніше, *відповідність між щастям і чеснотою*. В ідеї найвищого, довершеного блага (*summum bonum*) як необхідної мети волі, яка керується моральним законом, чеснота і щастя поєднані у такий

спосіб, що визначальна роль належить чесноті: чеснота є *верховним благом*, а щастя постає як її необхідне, з точки зору практичного (≡морального) розуму, доповнення до довершеного, повного, найвищого блага: “Адже потребувати щастя і бути гідним його, але попри те не бути йому причетним – це аж ніяк не може бути сумісним з досконалим волінням розумної істоти...”<sup>73</sup>

Відношення між довершеним благом, чеснотою і щастям можна виразити у вигляді такої системи рівнянь:

довершене благо = досконала чеснота +  
відповідність між щастям і чеснотою  
досконала чеснота = верховне благо  
щастя, що відповідає досконалій чесноті = досконале щастя

Оскільки здійснення довершеного блага є необхідною метою волі, що керується моральним законом, довершене благо повинно бути здійсненним. Віра у таку здійсненність є практичною (≡моральною) необхідністю. А оскільки головною, визначальною складовою довершеного блага є досконала чеснота, тобто повна, досконала згода (відповідність, гармонія) з моральним законом, то мета досягнення такої досконалої згоди також повинна бути здійсненою. А проте вона не є здійсненою “в жодний часовий момент”: “Повна ж відповідність волі моральному закону є святість – досконалисть, на яку не здатна жодна розумна істота чуттєвого світу в жодний часовий момент свого існування.”<sup>74</sup>

Отже, маємо “антиномію практичного розуму” – суперечність між вимогою практичного розуму (≡моральної свідомості) та можливостями людини як істоти, що належить до чуттєвого світу. Ця антиномія може бути розв’язана лише якщо ми припустимо безсмертність людської душі: якщо душа безсмертна, реалізація зазначеної вимоги практичного розуму хоча й неможлива в жодний часовий момент існування людини, можлива у вічності – як нескінченний процес наближення до моральної досконалості: “позаяк вона {повна відповідність з моральним законом, моральна досконалисть, святість} все ж таки потрібна як практично необхідна, то вона може виступати тільки в прогресі, що йде в нескінченність до тієї повної відповідності...”<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – С. 123-124.

<sup>74</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – с. 136.

<sup>75</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – с. 136.

Тому безсмертя душі, за Кантом, – це необхідний *постулат чистого практичного розуму* – “теоретичне, але, як таке, недоказове положення, оскільки воно невід’ємно притаманне практичному закону, а рґіогі безумовно чинному”.<sup>76</sup>

Подібним чином Кант показує практичну необхідність (віри в – сподівання на) існування Бога.

Ідея Бога, за Кантом, – це ідея Верховної Істоти, яка є гарантом здійснення, в кінцевому рахунку, у вічності (але не в часі – не в якийсь конкретний, визначений проміжок часу, як, наприклад, час земного життя людини), другої складової довершеного блага – відповідності між щастям та чеснотою. Існування такої Верховної Істоти (Бога) є гарантією того, що людина отримає стільки щастя, скільки вона заслуговує. Іншими словами, Бог є гарантом справедливості.

Здійснення такої справедливості необхідно передбачається практичним розумом в ідеї довершеного блага. Але воно не є необхідним з теоретичної точки зору; більше того, воно не підтверджується досвідом людини як істоти, що належить до чуттєвого світу. В нашому досвіді, який завжди обмежений певними часовими рамками, ідея про існування точної відповідності між щастям і чеснотою не знаходить підтвердження. Скоріше, видається, що ця ідея спростовується досвідом, – адже ми можемо навести багато прикладів добродесних людей, які не були щасливими, і недобродесних людей, які не були нещасними.

Щоб усунути цю видиму невідповідність, практичним розумом

“постулюється існування якоїсь причини цілої природи, відмінної від неї, що містить підставу цього зв’язку, а саме точної узгодженості щастя з моральністю. ...найвище добро у світі є можливим лише оскільки визнається найголовніша причина природи, яка має каузальність, згідну з моральною налаштованістю”.<sup>77</sup>

Ідея такої причини – це і є ідея Бога, а каузальність (причинність), згідна з моральною налаштованістю (з моральним законом) – це воля Бога.

Отже, необхідність віри в Бога як Верховну істоту, яка є причиною світу, – це необхідність (з моральної точки зору) вірити (≡сподіватися), що, всупереч видимості протилежного, дійсність

---

<sup>76</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – с. 136.

<sup>77</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – с. 139.

влаштована у відповідності з моральними вимогами – у такий спосіб, що усі несправедливості (невідповідності між щастям і чеснотою), які можна спостерігати на будь-якому обмеженому часовому відрізку, є тимчасовими і будуть усунуті у вічності існування людської душі; що чеснота зрештою отримає належну винагороду (у цьому чи іншому житті), а злочин буде покарано з усією суворістю, якої вимагає справедливість.

Ще раз наголошу: в філософії Канта віра не є знанням, вона ототожнюється з надією. Ми можемо сподіватися на безсмертя душі і справедливий світовий устрій (який уособлюється Богом). Ця надія відповідає моральній свідомості і підтримує її. Але ми не знаємо, чи душа безсмертна і чи існує Бог. Саме це незнання і робить можливою людську свободу і моральну мотивацію. Якби ми знали про існування Бога, то моральна мотивація була б подавлена легальною (страхом покарання і бажанням отримати винагороду):

“Якщо людській природі призначено прагнути до найвищого добра, то й міра її пізнавальних спроможностей... має вважатися відповідною до цієї мети. ...припустімо, що природа наділила нас тією здатністю проникливості або просвітленістю, якою ми раді були б володіти або якою ми справді, як уявляють деякі, володіємо, – яким би був, за всією правдоподібністю, наслідок цього? ...замість суперечки, яку тепер моральному налаштуванню доводиться вести зі схильностями й у якій після декількох поразок усе ж таки має бути поступово здобуто моральну силу душі, в нас перед очима ненастанно стояли б Бог і вічність у їх грізній величі... Порушення закону, звісно, було б уникнене, повеліване ним виконувалося б, та позаяк налаштованість, з якої повинні діятися вчинки, не може бути вселена жодним велінням, а стимул до діяльності тут завжди під рукою й притому зовнішній, отже, розум не потребує спершу напружено працювати, збираючи сили для опору схильностям за допомогою живого уявлення про гідність закону, – то більшість законслухняних вчинків діялося б зі страху, лише небагато – з надії й геть жоден – з почуття обов’язку, а моральної вартості вчинків, до чого-бо єдино зводиться вся вартість особи й навіть цілого світу в очах найвищої мудрості, тоді зовсім не існувало б. Таким чином, поведінка людей ... перетворилася б на голий механізм, де, як у маріонетковій виставі, усі добре жестикулюють, але в фігурах немає життя. А що в нас це влаштовано цілком інакше, і ми за всього напруження нашого розуму маємо тільки дуже темне й непевне бачення майбутнього, а світоправитель дозволяє нам тільки здогадуватися про його існування та

його велич, але не дозволяє нам цього бачити або ясно довести, натомість моральний закон всередині нас, нічого не обіцяючи нам з певністю й нічим не погрожуючи, вимагає від нас безкорисливої поваги, хоча, втім, тільки тоді, коли ця повага стає діяльною й панівною, дозволяє нам через це зазирнути, і то лише мигцем, у царство Надчуттєвого, – то може мати місце істинно етична, віддана безпосередньо законові налаштованість, і розумне створіння може стати гідним причетності до найвищого добра, відповідної моральній вартості своєї особи, а не лише своїм учинкам. Отже, і тут могло б бути слухним те, чого нас поза тим достатньо вчить дослідження природи й людини, – що незглибима мудрість, завдяки якій ми існуємо, є не менше гідна поваги в тому, чого вона нам відмовила, як у тому, чим вона нас наділила.”<sup>78</sup>

\*\*\*\*\*

Можемо зауважити, що навіть якщо дотримуватися усіх суттєвих засновків і способів аргументації Канта, деякі висновки, які він робить, не сліднують з них логічно. Це стосується, зокрема, персоналістичної ідеї Бога (ідеї Бога як особи) та висновку про те, що християнство є найбільш повним, адекватним вираженням вимог практичного розуму. На мою думку, аргументація Канта цілком сумісна, наприклад, з індійською релігійно-філософською традицією, звільненою від уявлень про богів, і за своєю логікою ближча до неї.

Насамперед, звернемо увагу на те, що Кант у своїй філософії не робить якісного, принципового розрізнення між земним життям людини та її життям після смерті (як це робить християнство та інші релігії біблійної традиції). І те й інше мислиться однаково, – як процес, в якому людина, будучи морально недосконалою істотою, може і має нескінченно наближатися до моральної досконалості. Якщо в релігіях біблійної традиції (зокрема, у християнстві) вічне життя після смерті мислиться як мета земного життя і як досягнення довершеного блага, перебування у ньому (а не процес наближення до нього), то в перспективі філософії Канта смисл і характер потойбічного життя є, в принципі, таким же самим, як і смисл і характер земного життя, – відмінності можуть бути лише у ступені (ступені наближення до довершеного блага). Таке бачення, очевидно, набагато ближче до віри в реінкарнації, аніж до християнської (або мусульманської) віри у вічне блаженство в раю.

---

<sup>78</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – С. 162-163.

Не менш важливе розходження між філософією Канта і християнським віровченням ми можемо виявити, якщо спробуємо уважно дослідити питання: чим, в перспективі цієї філософії, є Бог? Роль Бога, з точки зору філософії Канта, цілковито зводиться до *причинності*, що відповідає моральному закону і є необхідною умовою реалізації справедливості (відповідності між щастям і добродієністю) у вічності.

Але якщо це так, то Бог позбавлений головної персоналістичної (особистісної) ознаки – свободи волі й дії, можливості приймати рішення й діяти так або інакше. Бог як буття, чия воля-причинність цілковито відповідає моральному закону, меті здійснення довершеного блага в принципі не може воліти й діяти інакше, аніж у такий спосіб, що якнайкраще відповідає меті здійснення цього блага. Якби він міг воліти й діяти інакше, то це означало б, що його воля-причинність не відповідає цілковито моральному закону і його кінцевій меті (здійснення довершеного блага). Але філософія Канта цілковито виключає таку можливість, бо в ній ідея Бога слідує з ідей морального закону й довершеного блага і цілковито підпорядкована цим ідеям. Тому Бог Канта цілковито позбавлений вибору. Він не може за власним бажанням карати й милувати грішників, наділяти чи не наділяти їх благодаттю, не може найменшою мірою керуватися почуттям (хоч би й любові), – усі його воління й дії необхідно мають відповідати виключно моральному закону й тій єдиній меті, заради якої ми й припустили існування Бога, – меті забезпечення справедливості, винагородження добродієності (способу життя, що керується моральним законом) й покарання злочину.

Тому, на мою думку, кантівська ідея Бога досить далека від християнського персоналістичного уявлення (Бог, як особа, наділена волею). Скоріше, вона відповідає одному з головних понять східної релігійної традиції – поняттю карми, що мислиться (як Бог у Канта) не як особа чи жива істота, а саме як *причинність*, що відповідає моральному закону.

Кант писав, що одним з найважливіших досягнень його критичної філософії є те, що вона визначила межі для розуму і зберегла місце для віри. А проте, Кант був дуже далеким від позицій “нормального” віруючого, який некритично, догматично, на віру приймає вчення Церкви. Щоб правильно зрозуміти позицію Канта, слід співставити два важливі положення його філософії:

1) ми не знаємо і не можемо знати, чи справді існує Бог, свобода і безсмертя душі,

2) ідеї практичного розуму про існування Бога, свободи і безсмертя душі є необхідними не як відповіді на питання “Що я можу знати?”, а як відповіді на питання “На що я можу сподіватися?”

“Нормальний” віруючий розглядає віру як знання – особливий вид знання, даний самим Богом – одкровення. Звідси – догматизм, намагання позбутися сумніву, релігійна нетерпимість і фанатизм.

Натомість, для Канта поняття віри, по суті, тотожне з поняттям надії (яка природно поєднується з сумнівом). Ми не знаємо, чи існує Бог, свобода і безсмертя душі, але ми можемо сподіватися на їх існування – і така надія відповідає потребам моральної свідомості.

На відміну від “нормальних” віруючих, Кант вважав, що релігія є вторинною по відношенню до моральності, що положення релігії слідує з моральних ідей, а не навпаки. З релігійної точки зору, необхідність виконання певних правил поведінки визначається тим фактом, що ці правила встановлені Богом. З точки зору Канта, моральні норми є самодостатніми, а віра (≡надія) в існування Бога і безсмертя людської душі є вторинною, похідною від моральної свідомості.

## 5. Німецький ідеалізм Фіхте, Шеллінга та Гегеля

Філософія Канта здобула великий резонанс серед культурної еліти Німеччини. Її положення активно обговорювали, нею захоплювалися і її критикували. Вона породила інші амбіційні філософські проекти. Пізніше філософи постійно зверталися й поверталися до ідей Канта. Наприкінці XIX ст. і в першій половині XX століття великий вплив мала філософська течія неокантіанства.

Внесок Канта в розвиток філософської думки справді є дуже великим. Проте вплив його творчості мав і негативні аспекти. Насамперед, це пов'язано з дуже складною філософською мовою творів Канта. Особливо це стосується найбільш знаменитої філософської праці Канта, “Критики чистого розуму”, смисл якої почали розуміти лише після того, як Кант написав іншу працю, що давала більш популярне роз'яснення її основних положень – “Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука”.

Філософський авторитет Канта сприяв успіху інших вчень, автори яких ніби спеціально писали так, щоб їх якнайважче було зрозуміти. Зокрема, такий стиль був характерний для творчості Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

Філософія *Йоганна Готліба Фіхте* (1762-1814) була безпосередньою спробою розвитку філософських ідей Канта.

Молодий Фіхте був палким шанувальником критичної філософії Канта і здобув філософську славу завдяки наслідуванню Канта. Перша його філософська праця вийшла друком анонімно під назвою “Критика будь-якого одкровення”, саме в той час, коли очікувалась кантівська праця з філософії релігії, і добре імітувала стиль Канта. Публіка сприйняла її за працю Канта; преса почала вихвалити її як кантівську. Кант зробив публічну заяву, назвавши ім’я справжнього автора. Завдяки цьому Фіхте відразу став знаменитим і отримав посаду професора в Ієнському університеті.<sup>79</sup>

Фіхте вважав, що його філософія розвиває головні ідеї філософії Канта. Проте в зрілий період творчості Фіхте відкинув кантівський поділ на дійсність “речей-у-собі” та феномени і сформулював власну філософську систему суб’єктивного ідеалізму.

В системі Фіхте відкидається існування дійсності (світу “речей-у-собі”) поза свідомістю суб’єкта пізнання. Єдиною реальністю в філософії Фіхте є суб’єкт діяльності і пізнання – “чисте Я”. Це “чисте Я” за своєю суттю є діяльним началом, яке власною діяльністю – подібно до християнського Бога – з нічого або з самого себе створює усю дійсність. Це творення дійсності мислиться в такій логічній послідовності: 1) “Я” створює (‘покладає’) саме себе; 2) “Я” створює (‘протипокладає’ собі) свою протилежність “не-Я” (тобто, те, що ми сприймаємо як світ); 3) “Я” і “не-Я” утворюють опозицію (протилежність) всередині “Я”, взаємно обмежуючи одне одного. (Читаючи подібні речі, важко не погодитися з Шопенгауером.) Ці три логічні моменти відповідають кантівській тріаді категорій якості – ствердження-заперечення-обмеження.

Фіхте вважав, що своєю теорією він доводить також безумовну, абсолютну свободу: оскільки вся реальність є діяльністю “Я”, то не існує нічого, що обмежувало б свободу “Я”. Інтелектуально-

---

<sup>79</sup> На думку К.Поппера, ця дивна історія свідчить про те, що “...кар’єра Фіхте як філософа від самого початку спиралася на шахрайство” (Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 2. – С. 62-63).

пізнавальне відношення до дійсності, яке домінувало в попередній філософії, замінюється волонтаризмом – культом діяльної волі.

З праць Фіхте не залишається неясним, як слід розуміти його “Я”. Чи можна його ототожнювати з конкретним людським “я” (особою самого Фіхте)? Якщо так, то філософія Фіхте являє собою соліпсизм. Чи його слід розуміти як універсальне духовне начало? За такого розуміння вчення Фіхте є філософією об’єктивного ідеалізму, прямим попередником вчень Шеллінга і Гегеля. Сам Фіхте, схоже, не робив розрізнення, змішуючи одне з іншим, а також з ідеєю колективного, національного “я”.

В політичному плані Фіхте був одним з теоретиків і пропагандистів німецького націоналізму. З одного боку, ця позиція виражала загальний патріотичний підйом, який був реакцією на завоювання Німеччини Наполеоном і, згодом, визволення, а також прагнення до воз’єднання Німеччини, яка становила єдине культурне ціле, а проте політично була розділена на кілька держав-князівств. З іншого боку, націоналізм мав чимало спільного з духом філософії Фіхте: волонтаризмом, культом діяльної волі, боротьби і самоствердження. До того ж, в контексті своїх політичних пропагандистських відозв Фіхте нерідко ототожнював “Я” з нацією, національним духом, національною волею.

Фіхте намагався видати своє вчення як розвиток філософських ідей Канта. Але сам Кант проти цього категорично заперечував. Через сім років після згаданої вище анонімної лже-кантівської публікації, яка принесла славу Фіхте, Кант видрукував “Публічне пояснення щодо Фіхте”, в якому заперечив будь-який зв’язок між своєю і його філософією, і оцінив філософську систему Фіхте як “цілковито неспроможну” і таку, що складається з “беззмистовних хитрощів”. Пояснення Канта щодо Фіхте містить відому ‘молитву’: “Боже, захисти нас від наших друзів. Від наших ворогів ми самі себе вбережемо”. Після цього Кант продовжує: “Адже можуть бути також ... обманливі й віроломні друзі, котрі прагнуть нашої загибелі, хоч і говорять мовою доброзичливості; завжди треба бути насторожі, щоб уникнути розставлених ними пасток.”<sup>80</sup>

Наступний відомий німецький філософ-ідеаліст, *Шеллінг* (1775-1854), відштовхуючись від вчення Фіхте, переробив його в дусі об’єктивного ідеалізму: у вченні Шеллінга фіхтевське “Я” замінюється на універсальне духовне начало - Абсолют, Єдине, Розум.

---

<sup>80</sup> Цит. за: Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 2. – с. 351.

Найбільш знаменитим і впливовим німецьким філософом-ідеалістом був **Георг Вільгельм Фрідріх Гегель** (1770-1831). Філософське вчення Гегеля називають **абсолютним ідеалізмом**, оскільки воно говорить, що уся дійсність – це Абсолютний Дух, Розум, Ідея, що перебуває в процесі саморозвитку-саморозгортання.

Деякою мірою, це вчення можна зрозуміти як філософський заміник релігії. В своїй ідеалістичній філософії замінив Бога, у звичайному смислі, на Абсолютний Дух, Розум, Ідею. Показовою в цьому плані є одна з ранніх праць Гегеля з філософії релігії – “Життя Ісуса”, в якій Гегель переповідає євангельські історії, перетлумачуючи їх таким чином, що місце Бога займає Розум. В пізніших працях Гегель виражає своє філософське вчення у дуже складних термінах і логічних формах, а проте можна побачити в них солідну “вчену” трансформацію цього початкового методу, свого роду раціоналізовану теологію.

Філософську систему Гегеля також називають **діалектикою**, де це поняття розуміється у смислі: *вчення про єдність і боротьбу протилежностей* (згадаймо Геракліта). В ній усе побудоване на взаємодії протилежностей, їх взаємозапереченні і синтезі.

Принцип побудови філософської системи Гегеля подібний до системи Фіхте, в якій “чисте Я” творить дійсність, покладаючи самого себе і протипокладаючи собі “не Я”. Проте це покладання і протипокланання у Гегеля розгортається у складну систему логічних категорій, філософії природи, духу, історії.

Це розгортання здійснюється за “тріадичною” схемою *теза-антитеза-синтез* (згадаймо тріади категорій у Канта або ствердження-заперечення-обмеження у Фіхте).

Суб’єктом процесу саморозгортання у Гегеля є Абсолютний Дух, Розум, Ідея – єдина духовна реальність, яка творить себе з нічого, проходячи при цьому три основні етапи:

- спочатку (теза) Дух саморозгортається у систему логічних категорій;
- потім (антитеза) він “відчужує” себе, створює своє “друге інше”, “інобуття” – природу;
- зрештою (синтез) він повертається до самого себе в історії, через самопізнання у свідомості людини.

Відповідно, філософська система Гегеля поділяється на три основні частини: логіку, філософію природи та філософію духу.

Кожний з цих етапів також поділяється на багато підетапів, які мають подібну структуру.

Саморозгортання Духу починається зі сфери чистої логіки, з нічого – тобто з порожнього, чистого, беззмістовного буття, Ніщо, яке, вже знайомим нам шляхом покладань і протипокладань розгортає себе у систему категорій: *Ніщо -> становлення -> рівновага виникнення і зникнення -> встановлене буття -> обмеження-> ..... і т.д.*

Філософія духу Гегеля, за добре відомим нам принципом тріад, розділяється на три частини, кожна з яких, у свою чергу, розділяється ще на три частини:

- вчення про суб'єктивний дух (антропологія, феноменологія, психологія),
- вчення про об'єктивний дух (право, мораль, моральні звичаї),
- вчення про абсолютний дух (мистецтво, релігія, філософія).

Подібним чином побудована філософія історії, в якій Гегель виділяв три основні етапи: східний, давньо-римський і німецький.

Вчення Гегеля про те, що уся дійсність (зокрема, людська історія) – не що інше як саморозгортання Абсолютного Розуму, резюмується його знаменитою формулою:

“Усе дійсне – розумне, усе розумне – дійсне”.

Такий погляд привів Гегеля до досить цинічної філософії історії і політичної філософії. Усе, що відбувається в історії, розумне, воно саме так і має відбуватися відповідно до мети Абсолютного Розуму. Історичні події приносять конкретним людям багато страждань та життєвих катастроф і тому часто можуть видаватися для буденного розсудку нерозумними. Проте ті, хто досяг вищого розуміння, посвячені в таємницю Абсолютної Ідеї, знають, що не окремі люди, а саморозвиток Ідеї та її земного втілення – Держави, є метою історичного процесу. За Гегелем, “*держава – це хода Бога в історії*”, “*реальний Бог*”.

Гегель виводить політичну діяльність за межі моральної оцінки і стверджує існування якоїсь вищої, абсолютної мети, для досягнення якої допустимі будь-які засоби. Звичайна мораль у кращому разі залишається для буденного вжитку мас. Ось як пише про це Гегель: “Світова Історія займає вищий плацдарм, ніж той, що належить моралі... Те, чого вимагає й здійснює абсолютна мета Духа, – що робить Провидіння, – перевищує обов'язки, щодо нього недоречні осуд чи приписування добрих та поганих мотивів... Отже, це суто формальна порядність – покинута живим Духом та Богом – що її обстоюють ті, хто підтримує стародавнє право та порядок. Справи великих людей, Особистостей Світової Історії, таким чином

виявляються виправданими... ..якщо їх розглядати з цієї позиції, недоречні моральні вимоги не повинні протиставлятися справам та звершенням світового історичного значення. Проти них не слід служити молебень особистих чеснот, скромності, покірності, людинолюбства й терплячості. Світова Історія, в принципі, може цілком ігнорувати те коло, в якому лежить моральність...”<sup>81</sup>

Для захисту тези про розумність історичного процесу Гегель вдається до софізмів. Візьмемо, для прикладу, його міркування на тему зовнішніх війн та завоювань. Гегель починає з тези про те, що кожна нація має своє історичне призначення і тому *посягання на її свободу є злочином проти Духу*. Але... і тут починається саме цікаве. Вихід на історичну сцену та зростання одних націй, сходження з цієї сцени та занепад інших є тим способом, через який Дух розкриває себе в історії. Нація, історична місія якої дійшла завершення, має поступитися нації, яку Дух обрав для цілей чергового етапу свого саморозкриття. Таким чином, завоювання націями, які є носіями Духу, націй, які втратили животворний зв'язок з Духом, є не злочином проти Духу, а здійсненням його розумної мети. Зрозуміло, що в дійсності завжди перемагають ті нації, на стороні яких стоїть Дух. Отже, виявляється, що *переможець завжди правий*.

Подібним чином Гегель перетлумачив ідею свободи, слідуючи в цьому питанні за Руссо (який, нагадаємо, вважав, що свобода – це право і необхідність коритися "загальної волі", а хто не хоче коритися, того треба "примусити бути вільним"). Як зауважує Бертран Рассел,

“...слову “свобода” Гегель надає дуже незвичайного значення. Для нього (і поки що ми можемо з цим погодитись) немає свободи без закону; проте він намагається перевернути це твердження й виголошує, що там, де закон, там і свобода. Таким чином “свобода” для Гегеля означає не більше, ніж право коритися законові.”<sup>82</sup>

Завдяки такій інтерпретації ідеї свободи, Гегель міг доводити, що пруська монархія, в якій він служив державним філософом, є найвищим етапом в діалектичному розвитку ідеї свободи. (Це цілком відповідає "діалектичному методу", згідно якого кожна ідея розвивається, переходячи у свою протилежність. Цілком в дусі

---

<sup>81</sup> Гегель Г.В.Ф. Філософія історії. – Санкт-Петербург: Наука, 2000. – С. 114-115.

<sup>82</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с. 613.

антиутопії Оруела: “Свобода – це рабство.”) Справжня свобода – це не свобода індивіда, а свобода цілого, Держави. За Гегелем, найповнішого здійснення свобода досягає не за демократичного устрою, а в пруській монархії.

Загалом, історичний розвиток духу має три головні ступені: східний, давньо-римський і німецький. Ось що пише Гегель про останній, найвищий ступінь:

“Німецький дух – це дух нового світу. Його мета – реалізація абсолютної істини і необмежене самовизначення свободи – тієї свободи, змістом якої є її власний абсолют.”<sup>83</sup>

Ще більш виразне пояснення:

“Держава в собі і для себе є етична тотальність, реалізація свободи, абсолютна мета Розуму, найреальніша свобода.”<sup>84</sup>

Бертран Рассел іронічно зауважує з цього приводу:

“Це аж надміру витончений різновид свободи. Він аж ніяк не означає, що вам пощастить уникнути концентраційного табору. Він не пов’язаний із демократією, чи вільною пресою, чи будь-яким із звичайних ліберальних гасел, що їх Гегель зневажливо відкидає. Коли дух дає сам собі закони, то він чинить це вільно... Гегель хвалить Руссо за розрізнювання загальної волі і волі всіх. З цього можна висувати, що монарх утілює загальну волю, а парламентська більшість – тільки волю всіх. Дуже зручна теорія.”<sup>85</sup>

Не випадково Гегеля однаково шанували, використовуючи його авторитет на підтримку власної ідеології, теоретики обох тоталітарних режимів ХХ ст. – більшовизму та фашизму. Адже обидва вони ґрунтувалися на ідеї безумовного домінування інтересів цілого (класу, раси, держави), якими ці інтереси видавалися їм крізь призму їх теорій, над інтересами індивіда.

**Карл Маркс**, будучи учнем Гегеля, також перейняв холістичну ідею свободи (свободи "людства як цілого") та зневажливе ставлення до "формальної", індивідуальної свободи.

Виразником руссоїстсько-гегельянської "загальної волі" можна оголосити кого завгодно. Теорія про те, що волю народу, нації

<sup>83</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – с. 613.

<sup>84</sup> Цит. за: Антисери Д., Реале Дж. Історія західної філософії. – Т.3. – с. 103.

<sup>85</sup> Рассел Б. Історія західної філософії. – С. 613-614.

насправді виражають не вибрані парламенти, а лідер (вождь, фюрер), який має інтуїтивно-містичне відчуття душі народу, не змусила на себе довго чекати і була взята на озброєння фашизмом.

Подібно до цього лідер партії більшовиків, **В.І.Ленін**, висунув теорію, що носіями пролетарської класової свідомості є не робітничі маси, а партія-авангард, яка має вести ці маси за собою (і якою керують люди, більшість яких, як Ленін, мала зовсім не пролетарське походження).

Загально визнано, що найслабшою і найменш цікавою частиною системи Гегеля є філософія природи. Гегель не визнавав фізики Ньютона, що вже саме по собі дещо говорить про відношення між його "наукою" та наукою справжньою.

Варто навести також деякі визначення з "Філософії природи" Гегеля, які яскраво ілюструють характер цієї праці:

"Електрика є чиста мета образу, що звільняє від нього, - образ, що починає скасовувати свою байдужість; бо електрика є безпосереднє проступання, наявне буття, яке ще виходить до образу, ще зумовлене ним, або, врешті-решт, ще не розклад образу, а лише поверховий процес, в якому відмінності залишають образ, але мають в ньому свою умову, не надбавши ще власної самостійності."<sup>86</sup>

"Звук – це зміна конкретного стану ізолюваності матеріальних часток і його заперечення – так би мовити, суто абстрактна або ідеальна ідеальність цієї конкретності. Та ця зміна, відповідно, є сама по собі безпосереднім запереченням конкретного матеріального існування; тому вона є реальною ідеальністю питомої ваги і зчеплення, тобто теплотою. Нагрівання тіл, що звучать, як від удару, так і від тертя, є проявом теплоти, яка виникає умоглядно разом із звуком."<sup>87</sup>

"Теплота є самоповернення матерії до своєї безформності, своєї текучості, тріумфу своєї абстрактної однорідності над специфічними ознаками, своєї абстрактної, чистої, яка існує в собі, тривалості як заперечення заперечення, покладеної тут як активність."<sup>88</sup>

Зауважимо, що й більшість інших праць Гегеля написані переважно у такому ж незрозумілому стилі, що дає широкий простір для тлумачень його послідовникам та історикам філософії.

---

<sup>86</sup> Цит.за: Поппер К. Что такое диалектика? // Поппер К. Предположения и опровержения. – с. 554.

<sup>87</sup> Цит. за: Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 2. – с. 35.

<sup>88</sup> Цит. за: Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 2. – с. 339.

## Тема 7. Філософія Л. Фейербаха, А. Шопенгауера, С. К'єркегора, Ф. Ніцше

### План:

1. Філософська антропологія і концепція релігійного відчуження Людвіга Фейербаха
2. Песимістична філософія волі А.Шопенгауера як наслідування індійської релігійно-філософської традиції
3. Релігійна екзистенційна філософія Сьорена К'єркегора
4. Фрідріх Ніцше: “смерть Бога” та “переоцінка всіх цінностей”

### 1. Філософська антропологія і концепція релігійного відчуження Людвіга Фейербаха

Людвіг Фейербах (1804-1872) був матеріалістом, хоча йому й не подобалася ця назва, оскільки вона була сильно дискредитована. Він наголошував, що в центрі уваги філософії повинна бути людина як тілесно-чуттєва істота. Тому його вчення належить до філософської антропології<sup>89</sup>.

Фейербах був учнем Гегеля, хоча й дуже несхожим – як за стилем, так і за головними поглядами – на свого вчителя. Він, мабуть, міг би сказати про себе те ж саме, що пізніше говорили Маркс і Енгельс, – що він “поставив діалектику Гегеля з голови на ноги”.

Фейербах гостро переживав духовний вакуум, який утворився внаслідок секуляризації (звільнення від впливу релігії) європейського суспільства. Він був переконаний, що християнство відживає свій вік:

“Християнство відкинуто – відкинуто в духові і в серці, в науці й житті, в мистецтві та індустрії, відкинуто остаточно, безнадійно і незворотно”.

Але який світогляд має зайняти його місце?

Спочатку Фейербах вбачав відповідь на духовні потреби сучасності в філософському вченні Гегеля, що замінювало Бога на Абсолютний Дух (він же Абсолютний Розум), який формує і розвиває сам себе в логіці, природі й людській історії. Проте незабаром він критично переоцінив вчення Гегеля і запропонував своє власне.

В філософії Гегеля є поняття “відчуження”: Абсолютний Дух спочатку розвивається у сфері чистої логіки, а потім “відчужує” себе у природу – створює з самого себе природу, матеріальний світ як своє

---

<sup>89</sup> від antropos – людина, logos – слово, наука, вчення

“інобуття”, “своє інше”, а ще пізніше – повертається до самого себе через самоусвідомлення в людині (в історичному процесі).

Фейербах “перевернув” цю концепцію відчуження: він побачив в релігії, а також в раціоналістично-ідеалістичній (зокрема, гегелівській) філософії *відчуження людини від власної родової сутності*. В релігії людина переносить свої найкращі якості на вимишлену істоту – Бога. Раціоналістично-ідеалістична філософія замість розуму людини говорить про якийсь “розум у собі, ...абсолютний, безіменний, невідомо кому належний”.

У своїй головній праці, “Сутність християнства”, Фейербах яскраво і різнобічно розкриває ідею про те, що сутністю християнства є родова сутність людини, перенесена на уявну істоту – Бога. Фейербах показує, як в релігійних уявленнях про Бога відтворюються і трансформуються найважливіші людські потреби, схильності, почуття, якості, обставини людського життя. Таке перенесення, “відчуження”, з одного боку, робить релігію вираженням того найкращого, що є в людині – розуму, волі, любові; з іншого – спотворює ці людські якості.

Найяскравішим прикладом може служити ідея любові у християнстві.

З одного боку, християнство, як ніяка інша релігія, підносить ідею любові, звеличує любов як найвище, найбільш священне, божественне в людині.

Але, з іншого боку, ідея любові спотворюється у християнстві тим, що втрачає свою сутнісну властивість загальності, універсальності і стає “партійною”, виключною, особливою – такою, що застосовується лише до “своїх”, християн, і виключає усіх інших:

“Віра надає людині особливе відчуття марнославства та егоїзму. Віруючий виокремлює себе з-поміж інших людей, ставить себе вище звичайної людини; він уявляє себе особою привілейованою, що користується особливими правами; віруючі – аристократи, а невіруючі – плебей... Віруючий має бога за себе, а невіруючий – проти себе. Тільки можливість навернення невіруючого у віруючого примиряє його з богом, і цим пояснюється вимога відмовитися від невір'я... Невіруючий здається їй {вірі} невіруючим через злість і упертість і є ворогом Христа...

Віруючий бере участь у божому благословенні, благоволінні й вічному блаженстві; невіруючий віддається прокляттю, відкидається богом і людьми; адже людина не повинна приймати тих, від кого відрікся бог; це було би критикою божественного вироку... Любити

людину, яка не вірить у Христа, – значить грішити проти Христа й любити його ворога. Людина не повинна любити те, що не любить бог або Христос, інакше її любов буде суперечити божественній волі й стане гріхом. Правда, бог любить усіх людей, але лише тоді й тому, що вони християни або, принаймні, бажають і можуть бути ними. Бути християнином – значить користуватися божественною любов'ю; а не бути християнином – значить бути предметом ненависті й гніву бога. Отже, християнин може любити тільки християнина або того, хто може стати християнином ... Любов до людини, як до людини, є любов лише природна. Християнська любов є любов надприродна, перетворена, освячена, але християнська любов любить тільки усе християнське. Заповідь "любіть ворогів ваших" стосується тільки особистих ворогів, а не ворогів суспільних, ворогів бога і віри, невіруючих. Хто любить людину, яка заперечує Христа, не вірує в нього, той сам відрікається від свого господа бога; віра знищує природні узи людства; вона заміщує загальну, природну єдність єдністю відокремленою...

Для віри людина вичерпується вірою; для віри суттєва відмінність людини від тварини ґрунтується лише на релігійній вірі. Одна лише віра містить у собі усі чесноти, що роблять людину приємною богу; бог є мірило, і його благовоління є найвищою нормою; отже, тільки віруюча людина є законною, нормальною людиною – такою людиною, якою вона має бути і якою визнає її бог...

Віра по суті партійна. Хто не за Христа, той проти Христа... Віра знає тільки ворогів або друзів; вона не може бути неупередженою; вона має на увазі тільки себе. Віра по суті нетерпима – по суті, тому, що віра тісно пов'язана з ілюзією, ніби її справа є справою бога... Віра неминуче переходить в ненависть, а ненависть – в переслідування, якщо сила віри не зустрічає протидії, не зіштовхується з іншою, чужою вірі силою – силою любові, гуманності й відчуття справедливості.

...любов у християнстві забруднена вірою, вона не береться вільно й у чистому вигляді. Любов, обмежена вірою, – не справжня любов. Любов не знає закону поза самою собою; вона божественна сама по собі; вона не потребує благословення віри; вона може засновуватися лише сама на собі. Любов, що скована вірою, – це любов вузька, несправжня, що суперечить поняттю любові, тобто сама собі, любов лицемірна, оскільки вона у собі приховує зародок релігійної ненависті; вона є доброю лише доти, доки не зачіпається віра.

Любов сама по собі перебуває поза сферою віри, а віра – поза сферою любові. Але любов є невиріуючою тому, що вона не знає нічого більш божественного, аніж вона сама, тому що вона вірить тільки в саму себе, як абсолютну істину.

Християнська любов уже тому є любов виключна, що вона є любов християнська... Але за своєю суттю любов є універсальною. Поки християнська любов не відмовиться від християнства і не визнає вищим законом любов взагалі, доти вона буде ображати відчуття правди, ... доти вона буде любов'ю ненормальною, що внаслідок своєї виключності суперечить суті любові, буде любов'ю, позбавленою любові... Справжня любов самодостатня; вона не потребує ані особливого титулу, ані особливого авторитету ... Любов, що засновується на імені якоїсь особи, можлива лише за умови, що з цією особою пов'язані забобонні уявлення... Але з забобонами завжди буває пов'язаний дух сектанства й відокремлення, а з відокремленням – фанатизм... Якщо любов спирається на особу Христа, то ця любов є особливою, зумовленою визнанням його особистості, а не та, що стоїть на власній основі. Чи тому ми повинні любити один одного, що Христос нас любив? Але така любов була б лише удаваною, нещирою імітацією... Чи Христос причина любові? Чи він скоріше її апостол?... Любов звеличила Христа; чим він був, тим його зробила лише любов; він не був власником любові... Поняття любові є поняття самостійне, яке я не позичаю з життя Христа; навпаки, я визнаю це життя лише тому і в тій мірі, в якій воно співпадає з законом, з поняттям любові.

Усяка любов, що заснована на відокремленні, суперечить, як сказано, суті любові, яка не терпить ніяких обмежень і долає будь-яку відокремленість. Ми маємо любити людину заради людини. Людина є предметом любові, тому що вона є самоціль, розумна і здатна до любові істота... Любов має бути безпосередньою любов'ю, і лише безпосередня любов є любов... В любові, в розумі зникає потреба мати посередника...

Дієва любов є і, природно, має бути завжди любов'ю конкретною, обмеженою, тобто спрямованою на щось найближче. Але вона за своєю природою є любов універсальна: вона любить людину заради людини... Навпаки, християнська любов, як така, вже за своєю природою є виключною любов'ю.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. – С. 350-351.

Ці міркування Фейербах підкріплює численними цитатами з Біблії та найавторитетніших католицьких і протестантських теологів (Августин, Тома Аквінський, Лютер, Кальвін) та ін.

Можна заперечити, що цей опис не є адекватним відображенням реальної позиції християн: багато християн виявляють щирю любов і турботу про людей незалежно від їх віросповідання; не можна однозначно стверджувати, що позиція, яку описує Фейербах, домінує серед християн; в Біблії та творах авторитетних теологів можна знайти чимало тверджень зовсім іншої спрямованості; у вченні Церкви не говориться прямо, відверто того, про що пише Фейербах.

Проте таке заперечення не буде слухним. Адже міркування Фейербаха не є описом реальної позиції й мотивації християн і не претендує на це. Їх смисл інший. Реальне християнство є складним явищем, в якому діють різні мотиви і мають місце різні, часто протилежно спрямовані тенденції, які накладаються одна на одну, нейтралізують одна одну і т. д. В різних конфесіях і в різні історичні періоди домінують різні тенденції. Фейербах говорить не про християнство “взагалі”, в усій його складності як реального історичного явища. Він говорить про логічні висновки й психологічно-ідеологічні наслідки *ілюзії віри, ніби її справа є справою Бога*. Можемо визначити джерело явищ, описаних Фейербахом, ще точніше: положення християнського віровчення, а також віровчень інших монотеїстичних релігій (мусульманства й іудаїзму), про те, що визнання цього віровчення, належність до даної релігії, є необхідною умовою спасіння. Віра в це положення породжує тенденцію до “партійної” любові й нетерпимості (хоча ця тенденція й може частково, більшою або меншою мірою, нейтралізуватися іншими тенденціями, що походять з інших джерел).

Фейербах вважав, що занепад християнства повинен покликати до життя нову філософію, яка замінить релігію. Метою нової філософії має бути подолання релігійного відчуження, повернення людини до власної родової сутності. Її гасло: ***“Людина людині Бог.”***

Головна ідея Фейербаха – про те, що релігія “відчуває” у людини кращі якості і переносить їх на уявну істоту Бога, виглядає досить переконливо. А проте концепція Фейербаха є логічно далеко не бездоганною і містить в собі елементи, які виявилися згодом придатними для політичних зловживань. Насамперед, це стосується

поняття *родової сутності*, яка, за Фейербахом, нібито відчужується від людини і переноситься на Бога.

Фейербах ототожнював людську сутність, як вона виражається в релігії (насамперед, в ідеї Бога), з людським родом, на відміну від індивіда:

“...об’єктом її свідомості є не лише її індивідуальність, але й її род, її сутність. ...релігія є свідомість нескінченного, і тому людина пізнає в ній свою нескінченну й обмежену, а нескінченну сутність.”<sup>91</sup>

При цьому, на його думку, цій “родовій сутності” притаманна досконалість, якої бракує індивіду. Обмежені й недосконалі людські індивіди доповнюють один одного в роді і, таким чином, утворюють “досконалу людину”:

“люди лише спільно утворюють людину і є тим, чим може й має бути людина”.<sup>92</sup>

Фейербах ілюструє цю думку вельми цікавим прикладом:

“Усі люди грішні. Я це допускаю; але усі вони грішать по-різному, між ними спостерігається дуже велика, суттєва відмінність. Одна людина має схильність до брехні, інша – ні; вона радше пожертвує своїм життям, аніж порушить своє слово чи збреше; третя любить випити, четверта любить жінок, п’ята вільна від усіх цих недоліків... Таким чином, люди взаємно доповнюють одне одного не лише у фізичному й інтелектуальному, але й у моральному відношенні, завдяки чому в цілому вони є тим, чим вони мають бути, і являють досконалу людину.”<sup>93</sup>

Дозволю собі поіронізувати: чи маємо ми розуміти Фейербаха в тому смислі, що “досконала людина”, яка представляє людську родову сутність, поєднує в собі усі предикати з ряду: брехун, п’яниця, бабій тощо?

Фейербах стверджує: в людському роді вади одних людей “нейтралізуються й паралізуються” чеснотами інших і, таким чином, “обертаються в ніщо”. Але чому б нам не обернути це твердження: в людському роді чесноти одних людей “нейтралізуються й паралізуються” вадами інших і, таким чином, “обертаються в ніщо”? Чи не виявляється, за цією логікою, що й людська “родова сутність”, якій Фейербах присвятив стільки захоплених сторінок, нейтралізується, паралізується й “обертається в ніщо”?

---

<sup>91</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. – С. 330.

<sup>92</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. – С. 330.

<sup>93</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. – С. 331.

Отже, лінія критики концепції Фейєрбаха очевидна. Людина не повинна бути об'єктом релігійного поклоніння – просто тому, що поєднує в собі як властивості, гідні схвалення, так і ті, що заслуговують на осуд. *Заміна людини на людський рід як об'єкт поклоніння нічого не дає, але створює небезпеку, яка вповні реалізувалася в пізнішій соціалістичній теорії й практиці (насамперед, у марксизмі): нехтування індивідом заради людства, людського роду.*

Людське буття є ціннісно орієнтованим. Людина – це істота, яка мусить визначати власну позицію у просторі моральних і смисложиттєвих питань. Але таке самовизначення можливе, лише якщо визнається існування якихось вищих стандартів (добра, розуму), якими не є ані окрема людина, ані людський рід, людство. Жодна людина не є ані морально, ані розумово досконалою. Людський рід складається з людей, і тому безглуздо приписувати йому ту досконалість, якої не має жодна людина.

Тому необхідною є віра в добро і розум як вищі стандарти, що існують і чинні незалежно від морального й розумового стану окремих людей і людства в цілому. В цьому контексті знову згадаємо про вчення Платона: краса, добро, розум – це якісь особливі нематеріальні реальності. Все, що є гарним, добрим, розумним, є таким завдяки і в міру своєї причетності до цих особливих духовних реальностей.

Слід відзначити, що і у самого Фейєрбаха є висловлювання, які виражають дуже близьку думку: в яких стверджується існування особливих властивостей – “божественних самих по собі” – таких як любов, мудрість, справедливість:

„першою, істинною, божественною сутністю є не властивість божества, а *божественність* властивості. Властивість *божественна* не тому, що вона *властива* богу, а, навпроти, тому, що божественна сама по собі, тому що без неї Бог був би істотою недосконалою. Справжнім атеїстом потрібно вважати не того, для кого божественний суб'єкт ніщо, а того, хто заперечує божественні предикати, як-от: любов, мудрість, справедливість. Вони мають *власне, самостійне значення*: людина необхідно зобов'язана визнавати їх в силу їх змісту, їх справжність полягає безпосередньо в них самих; вони *дієво проявляють себе*”.

Отже, за твердженням Фейєрбаха, такі властивості, як любов, мудрість, справедливість, є божественними, – але зовсім не тому, що вони є властивостями божества. Вони є *божественними самі по собі*. Продовжимо цю думку: вони є божественними також і не тому, що вони властиві людині або людському роду, – людині і людському роду

властиві й інші, зовсім не божественні властивості. Вони справді мусять бути *божественними самі по собі*, – незалежно від того, чи володіють ними люди, чи ні.

## 2. Песимістична філософія волі А.Шопенгауера як наслідування індійської релігійно-філософської традиції

Артур Шопенгауер (1788-1860) – автор філософського вчення, яке найбільше ототожнюють з поняттями *волюнтаризм* та *песимізм*.

Під *волюнтаризмом* тут мається на увазі *філософське вчення, згідно з яким в основі буття лежить воля*.

Шопенгауер був шанувальником філософії Платона і Канта. Одна з головних ідей теорії пізнання Канта – розрізнення між речами-у-собі (речами, якими вони є самі по собі, незалежно від їх сприйняття людиною) та феноменами (тим, як речі являються людині крізь призму її відчуттів та категорій розсудку). Кант вважав, що речі самі по собі, речі-у-собі, неможливо пізнати; предметом пізнання є феномени.

На відміну від Канта, Шопенгауер вважав, що існує шлях до осягнення дійсності, якою вона є сама по собі, не як світ феноменів людського досвіду, а як “річ-у-собі”. Цей шлях полягає у зверненні людини до самої себе, своєї самосвідомості. Справді, крім феноменів, які явлені нам опосередковано, у чуттєвому досвіді, існує принаймні одна “річ-у-собі”, яка дана нам безпосередньо – це ми самі, – не як фізичне тіло, а яке духовне суще. Від знання про цю річ-у-собі ми маємо перейти до розуміння світу як реальності-у-собі:

“Здавна говорили про людину як про мікрокосм<sup>94</sup>. Я перевернув це положення і з’ясував, що світ – це макроантропос<sup>95</sup>. Ти з себе повинен зрозуміти природу, а не себе з природи. Це мій революційний принцип.”<sup>96</sup>

На думку Шопенгауера, домінуючою частиною в людині є не інтелект, розум, як вважали попередні філософи, а ірраціональна воля:

“Моя філософія вперше покладає істинну сутність людини не в свідомості, а в волі, яка не зв’язана по суті зі свідомістю, а відноситься до свідомості, тобто до пізнання, як субстанція до акциденції.”<sup>97</sup>

Поняття субстанції означає суще, першооснову, а поняття акциденції – властивості субстанції. Акциденції вторинні по

---

<sup>94</sup> маленький Всесвіт

<sup>95</sup> велика людина

<sup>96</sup> Шопенгауэр А. Мысли // Под завесой истины. – С.16-17.

<sup>97</sup> Шопенгауэр А. Мысли. – С.15.

відношенню до субстанції. Отже, за Шопенгауером, свідомість вторинна по відношенню до волі, є її властивістю чи формою діяльності.

Оскільки світ – це макрoантропос, то він, як “річ-у-собі”, є не чим іншим як волею. Ця воля являється, стає доступною для пізнання у формі матеріального світу. Матеріальний світ, природа – це явище, феномен, за яким приховується справжня реальність – світова воля:

- Весь світ явищ є лише об’єктивація волі.
- Я прийняв одну складову частину духу, волю, як щось перше і первинне, іншу ж – ту, що пізнає, або суб’єкт, як друге, вторинне, а матерію – як необхідний корелят цього вторинного.
- Але чи не є об’єкти, знайомі індивіду лише як явища, насправді, подібно його тілу, проявами волі? Ось справжній смисл питання про реальність зовнішнього світу.
- Всякий об’єкт, як річ у собі, є воля, а як явище – матерія.
- Воля, якщо її розглядати саму в собі, несвідома і є лише сліпим, нестримним прагненням, яким вона в наших очах виявляється ще в неорганічній і рослинній природі та її законах, так само як і в рослинній частині нашого власного тіла.
- Усі біологічні поняття не більш як понятійні об’єктивації проявів волі, незбагненого начала, яке позначають іменами: *vitalitas* (життєвість), *архе*, *spiritus animalis* (тваринний дух), життєва сила, творчий інстинкт; і всі ці імена говорять не більш, ніж Ікс.
- Кожний організм, у тому числі і людський, життя як таке, являє собою не що інше, як виявлення волі. Що таке зуби, глотка, кишковий канал, як не «об’єктивований голод»? Що таке статеві органи, як не «об’єктивований статевий потяг»?
- Нерви, мозок, подібно іншим частинам органічної істоти, суть тільки вираження волі на цьому ступені її об’єктивації.
- Усю мою філософію можна сформулювати в одному вислові: світ — це самопізнання волі.<sup>98</sup>

Отже, Шопенгауер заперечує реальність матеріального світу, розглядає його лише як прояв ідеального, волі, лише як форму, в якій воля являється інтелекту. Звідси – назва головної праці Шопенгауера – “Світ як воля і уявлення”:

- Повна ідеальність тілесного світу, що існує лише в нашому уявленні – одне з основоположень мого вчення.

<sup>98</sup> Шопенгауэр А. Мысли. – С.14-16.

- Увесь світ був би знищений, якби знищити інтелект або видалити мозок із усіх черепів. Я прошу вас не думати, що це – жарт: я говорю цілком серйозно, бо світ існує лише як наше (і усіх тварин) уявлення, і крім цього уявлення світу немає.
- Під об'єктивацією я розумію втілення в реальному фізичному світі. Але сам цей світ цілком обумовлений суб'єктом, що пізнає, тобто інтелектом, і, отже, поза пізнанням зовсім немислимий як такий.
- Я мушу нагадати тут доказ неприпустимості матеріалізму, оскільки він є філософією суб'єкта, який врешті-решт забуває про самого себе. А всі ці істини ґрунтуються на тому, що все об'єктивне, усе зовнішнє, будучи постійно тільки у сприйнятті, пізнанні, завжди і залишається тільки непрямим і похідним і тому рішуче ніколи не може зробитися останньою підставою для пояснення речей, або вихідним пунктом філософії. Тому що остання необхідно вимагає, щоб її вихідним пунктом було щось цілком безпосереднє, а таким безпосереднім, очевидно, є тільки те, що дано самосвідомості, внутрішнє, суб'єктивне.
- Припускати існування речей як таких ще і поза нашою свідомістю і незалежно від неї – воістину безглуздо.<sup>99</sup>

Друге поняття, яке найбільше характеризує філософське вчення Шопенгауера – *песимізм*. Пояснимо це цитатами:

- Чи є щастя у світі? Немає. Якщо мета, яку ставить людина, не досягнута, якщо бажання не здійснене — людина нещаслива. Але якщо вони досягнуті – людина пересичена, настає неминуче розчарування і невблаганно виникає питання: а що ж далі?
- Дурень ганяється за насолодами і знаходить розчарування, мудрець же тільки уникає горя.
- Наш світ — найгірший з усіх можливих світів. Якби на підтвердження цього свого погляду я захотів би навести вислови великих розумів усіх часів у ворожому оптимізмові дусі, то цитатам не було би кінця.
- Знамениті чудові вірші Феогніда: «Кращий жереб людини — це зовсім не народитися, не бачити дня і сонячних променів, а якщо вже народилася людина, то найкраще негайно ж кинутися їй в Аїд і сховати своє нікчемне тіло в глибині землі». Та й Байрон, зрештою, сказав так: «Порахуй ті години радості, що ти мав у житті; порахуй

<sup>99</sup> Шопенгауэр А. Мысли. – С.14-16.

ті дні, у які ти був вільний від тривоги, і зрозумій, що яке б не було твоє життя, краще було б тобі не жити».

- Тисячі насолод не окупають одного страждання.
- Для мене оптимізм, якщо він тільки не є порожніми розмовами тих, під тупими лобами яких нічого не гостює, окрім слів, є не тільки безглуздом, але й справді аморальним способом мислення, як гірке глузування над невимовними стражданнями людства.<sup>100</sup>

Виходячи з цього, людині слід намагатися полегшити страждання, свої та інших людей, і послабити волю як джерело страждань. Найвища мета – досягнення стану абсолютного спокою, байдужості, відсутності усіх бажань, за якого наше “я” і світ зникають, розчиняються у небутті.

По суті, філософське вчення Шопенгауера є перекладом на мову європейської філософії основних ідей індійської релігійно-філософської традиції. Шопенгауер був добре знайомий з нею і високо її цінував:

“Вивчення Упанішад було розрадою мого життя і буде розрадою, коли я буду вмирати”.<sup>101</sup>

В індійській релігійно-філософській традиції, як і в філософії Шопенгауера, матеріальний світ розглядається як ілюзорна реальність, *майя*. Особливо очевидна подібність вчення Шопенгауера з головними положеннями буддизму (чотири “шляхетні істини” та кінцева мета – Нірвана).

Шопенгауер відомий також популярною працею “Афоризми життєвої мудрості”, в якій він, як сам пише у передмові, спускається з вершин “вищої, метафізичної точки зору” песимізму, йде на компроміс з повсякденною точкою зору, зберігаючи її “корінну помилку” (віру в можливість щастя), і розмірковує про “мистецтво провести своє життя якомога приємніше й щасливіше”. Епіграфом до цієї праці слугує висловлювання Шамфора:

*“Щастя дається нелегко – дуже важко знайти його всередині себе і неможливо – в будь-якому іншому місці.”*<sup>102</sup>

### 3. Релігійна екзистенційна філософія Сьорена К’еркегора

<sup>100</sup> Шопенгауэр А. Мысли. – С.18-24.

<sup>101</sup> Шопенгауэр А. Мысли. – С.16.

<sup>102</sup> Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Под завесой истины. – С.183-184.

Датський філософ Сьорен К'єркегор (1813-1855) в молодості дуже ретельно вивчав філософію Гегеля аж поки дійшов висновку, що вона байдужа до конкретної живої людини, приносить її в жертву філософським абстракціям. Зрештою, ця тенденція загалом властива для класичної філософії: вона більше цікавиться світобудовою, але часто забуває про живу людину, індивіда, що переживає своє власне буття. К'єркегор намагається повернути філософію до людини. “Предмет його досліджень – не навколишній світ, а саме людське існування, вибір життєвого шляху, його смисл.” Але для цього традиційні форми філософських трактатів і наукоподібних систем малоприслатні. “К'єркегор – скоріше письменник, аніж академічний філософ”<sup>103</sup> – він висловлює свої роздуми про людське буття, пошуки його смислу у вільній формі есе, щоденників, художніх творів. Це стало характерним для всього напрямку, основоположником якого вважається С.К'єркегор – екзистенційної філософії, до якого зараховують таких філософів XIX-XX ст. (більшість з яких водночас були письменниками) як Ф.Достоевський, Ф.Ніцше, М.де Унамуно, Х.Ортега-і-Гассет, М.Бердяєв, Л.Шестов, Ж.-П.Сартр, А.Камю, М.Мерло-Понті, М.Хайдеггер, К.Ясперс, Г.Марсель.

Гегелівській діалектиці абстрактних понять К'єркегор протиставляє *екзистенційну діалектику*, що характеризує людське буття у критичних ситуаціях, коли людина мусить здійснювати *вибір “або-або”*.

В центрі екзистенційної філософії – людина, духовний індивід, унікальна, неповторна істота, особистісно-духовне існування – *екзистенція*. Це слово за своєю етимологією (походженням) – двозначне. Воно походить від латинського – *existere*, що означає “існувати”. З іншого боку, в латинській мові є й слово *sistere*, яке теж означає “існувати”. Що ж означає префікс *ex-*? В латинській (як і в англійській) мові такий префікс означає *вихід за межі, долання*.

Отже, екзистенція (*ex-sistentia*) – це не просто існування, а таке існування, що постійно долає власні межі. Єдиним, унікальним існуванням такого роду є існування людини як духовної істоти.

Як пізніше виразив це Жан-Поль Сартр

“Людське буття є те, що не є, і не є те, що є.”

Людина постійно долає власну ситуацію, заперечуючи наявне і створюючи нове. Вона обирає саму себе, творить власне буття. В цьому коріниться її свобода.

---

<sup>103</sup> Стретерн П. К'єркегор за 90 минут. – С.5.

В екзистенційній філософії виділяють релігійний та атеїстичний напрямки. К'еркегор представляє релігійний екзистенціалізм. Його філософія значною мірою є реакцією на ситуацію занепаду релігії і пов'язаних з нею смисложиттєвих орієнтирів, спробою відновити їх.

К'еркегор виділяв три стадії духовного розвитку людини:

- естетична: головним мотивом людини на цій стадії є пошук задоволень;
- етична: головним є почуття морального обов'язку;
- релігійна стадія, на якій людина живе вірою.

За К'еркегором, вірі передує відчай, а сама віра сповнена парадоксів. Справжня віра не полегшує людське життя, а надає йому напруженості, – але саме завдяки цьому здійснюється смислове зростання людського буття.

Що ж собою являє релігійна стадія розвитку людини і чому вона вища за етичну? К'еркегор описує це так, ніби на етичній стадії людина керується загальними, а отже, абстрактними правилами, а на релігійній стадії її відношення до буття стає конкретно-індивідуальним, як індивідуальні відносини даної людини з Богом. Але що це означає на практиці?

К'еркегор часто звертається до біблійної легенди про Авраама, віра якого в Бога була настільки сильною, що коли Бог захотів її випробувати і наказав Аврааму принести в жертву, зарізати власного сина, то він відвів сина на гору для жертвоприношень і вже заніс над ним ножа, коли перед ним з'явився янгол і повідомив, що Бог відмінив свій наказ.

Така ілюстрація смислу релігійної стадії мене особисто дивує, – можливо тому, що я, за теорією К'еркегора, ще не доріс до найвищої, релігійної стадії розвитку, а залишаюся на етичній стадії. Я не можу зрозуміти, чому поведінка Авраама отримує схвалення. Чому слід коритися наказам Бога, якщо ці накази погані? Тому, що він сильний і може покарати або нагородити? Мабуть, ні. Тому що він добрий і, отже, не може наказати поганого? Але як я можу знати, чи він добрий чи злий, якщо не за його наказами (оцінюючи ці накази як добрі чи погані)? Уявімо, що в мене зараз буде якийсь видіння і я почую: “Я – Господь Бог, Всемогутній і Всеблагий. Тут у столі лежить автомат. Візьми його і розстріляй усіх присутніх.” Припустимо, я заглянув у стіл і справді побачив там автомат. Чи повинен я, як Авраам, виконати наказ? Мабуть, ні. Мабуть, я правильніше зроблю, якщо вирішу, що та істота, яка мені явилася, є поганою (навіть якщо вона називає себе Всеблагим Богом), і ну її на фіг.

Тож з мосї, етичної точки зору теорія К'еркегора про те, що релігійна стадія розвитку, на якій людина керується вірою, вища за етичну, на якій людина керується моральними міркуваннями (власними судженнями в категоріях добра і зла), є відчайдушно ірраціональною спробою з допомогою “стрибка віри” уникнути тягара відповідальності морального вибору і тягара пошуку раціональних відповідей на смисложиттєві проблеми.

#### 4. Фрідріх Ніцше: “смерть Бога” та “переоцінка всіх цінностей”

Фрідріх Ніцше (1844-1900) був учнем Шопенгауера (про філософію якого ми будемо говорити у наступній лекції), від якого він перейняв ідею про те, що в основі буття лежить не розум, а воля. Проте Ніцше відкинув метафізичну систему Шопенгауера з її песимізмом.

Форма творів Ніцше нетрадиційна: він писав у формі коротких афоризмів та філософських притч. Літературний хист Ніцше, влучність спостережень і метафор, а також “революційність” його ідей, пов'язана з програмою “переоцінки усіх цінностей”, зробили Ніцше у ХХ столітті чи не найбільш “культовим” філософом.

Інтерпретація філософії Ніцше є досить складною справою, оскільки він не формулював цілісного філософського вчення. Нерідко одні й ті ж явища отримують в різних афоризмах Ніцше зовсім різні, навіть діаметрально протилежні оцінки.

Проте існують певні головні лінії, які й формують те, що можна умовно назвати філософським вченням Ніцше.

Однією з них є ідея *переоцінки всіх цінностей*. Вихідним пунктом можна вважати знамените висловлювання Ніцше: *“Бог помер”*.

Під “смертю Бога” Ніцше мав на увазі остаточний, незворотний занепад релігії і традиційних моральних і смисложиттєвих “систем координат”, які досі ґрунтувалися на релігії. “Смерть Бога” у Ніцше пов'язана з моральною критикою образу Бога в християнському віровченні. Деякі афоризми Ніцше являють собою яскравий приклад такої критики, наприклад:

“Хто хвалив його як Бога любові, недостатньо цінував саму любов. Хіба цей Бог не хотів бути також і суддею? Той, хто любить, не знає ні нагороди, ні помсти... Як сердився він на нас за те, що ми його погано розуміли. Але навіщо не говорив він ясніше? Якщо причина була в наших вухах, навіщо дав він нам вуха, що погано чують? Був бруд у вухах наших? Але хто вклав його туди? Занадто багато чого не вдавалося йому. Але в тому, що він мстився своїм витворам – за те, що вони не вдалися йому – у цьому він грішив проти гарного смаку. І в

благочесті є гарний смак, що говорить, нарешті: геть із таким богом! Краще зовсім без бога, краще на свій страх влаштувати свою долю, краще бути дурнем, краще самому бути богом.”<sup>104</sup>

“Як? Бог, який любить людей, якщо тільки вони вірять у нього, і який шле громи та блискавки проти того, хто не вірить у цю любов! Як? Обумовлена любов як почуття всемогутнього Бога! Любов, що не взяла гору навіть над шанобливостю та дратівливою мстивістю!”<sup>105</sup>

Тобто, Ніцше доводить, що християнські релігійні уявлення про Бога явно суперечать тим моральним уявленням, які сповідають самі християни і суть яких найбільш виразно передається християнською формулою “Бог є Любов”. В одному зі своїх висловлювань Ніцше уточнює, що спростовано, по суті, ідею лише *морального Бога*. Тим самим зруйноване традиційне, релігійне обґрунтування моральності.

З цього Ніцше зробив дуже радикальні висновки, які, на мою думку, цілком відповідають відомому народному вислову: “разом з водою вихлопнути й дитину”. Ніцше зайняв позицію *морального нігілізму*. Він відкинув не лише релігійне обґрунтування моральності, але й саму моральність, усі традиційні моральні норми й цінності, які він пов’язував з християнством. Свою позицію він визначив словосполученнями “по той бік добра і зла” і “переоцінка всіх цінностей”. Відкинувши традиційні моральні норми й цінності, Ніцше ставить на їх місце волю, владу, життєву енергію.

Ніцше звеличує силу і сповідує зневагу до слабкості. Його гасло: **“Падаючого підитовхни!”**

Мета – продовження природної еволюції (яка, як відомо, здійснюється за принципом виживання сильніших і вимирання слабших) за межі людини – “надлюдина”, для якої людина буде посміховищем, подібно до того, як мавпа є посміховищем для людини.

Ніцше категорично відкидав ідеї демократії (яку він розумів як владу черні, пересічності) і соціальної рівності в будь-якій формі. В суспільстві має панувати аристократія найсильніших, сповнених життєвої енергії та волі до влади. Зразком для нього слугує дохристиянська Римська імперія, меншою мірою – Італія часів пізнього Середньовіччя, Відродження. Християнство він таврує як революцію черні, в основі якої лежить “ressentiment” – почуття

---

<sup>104</sup> Ф.Ніцше. Так казав Заратустра. – С. 257-258.

<sup>105</sup> Ф.Ніцше. Веселя наука. – С. 78.

заздрості, помсти, безсилої злости. Християнська і гуманістична мораль, мораль співчуття, слугує слабким, спрямована проти життя.

Філософія Ніцше справила великий вплив на подальший розвиток екзистенціалізму. Вона вплинула також на політичні процеси ХХ століття: її “взяли на озброєння” ідеологи фашизму.

Питання про справжнє відношення між філософією Ніцше і фашизмом досить дискусійне. Поза сумнівом, Ніцше не був націонал-соціалістом, расистом, антисемітом і т.д. Проте, якщо відволіктися від специфіки німецького націонал-соціалізму і розглядати те спільне, що було у різних версіях фашизму, або якщо взяти за орієнтир італійський фашизм (адже фашизм виник і вперше прийшов до влади в Італії), то думка про спорідненість між філософією Ніцше і фашизмом виявиться не такою вже й далекою від істини.

Моральний нігілізм, культ сили й волі до влади, характерний для філософії Ніцше, і є тим, що споріднює її з фашизмом. Тому природно, що ідеологи фашизму активно використовували популярність та ідеї Ніцше для того, щоб надати фашизму філософської респектабельності.

Разом з тим, радикальний аристократизм філософії Ніцше, його ідея надлюдини є емоційною реакцією на одну з тенденцій сучасного суспільного розвитку, яка турбує багатьох філософів, – тенденцію до панування сірої маси, пересічних людей і до загальної деградації людства. У своїй найбільш відомій праці, “Так казав Заратустра”, Ніцше дає картину майбутнього людства, що буде результатом подальшого розвитку цієї тенденції:

“Дивіться! Я показую вам останню людину.

"Що таке любов? Що таке творення? Що таке пристрасть? Що таке зірка?" – так запитує остання людина і кліпає очима.

Земля змаліла, і на ній вистрибує остання людина, роблячи усе мізерним. Рід її незнищенний, як земляні блохи; остання людина живе найдовше.

"Ми придумали щастя", – кажуть останні люди й кліпають очима.

Вони покинули краї, де було важко жити, бо їм забаглося тепла. Вони ще люблять ближнього і труться біля нього, бо хочуть тепла.

Хворіти й не довіряти – це, як на них, гріх, і ходять вони обачно. Тільки дурні ще спотикаються об каміння чи об людей!

Час від часу трошки отрути – будуть приємні сни. А в кінці багато отрути – для приємної смерті.

Вони ще працюють, бо праця – розвага. Одначе пильнують, щоб розвага їх не стомила.

Ніхто вже не стає ні бідним, ні багатим – і те, й те завдає надто багато клопоту. А кому ще охота владарювати? А кому ще охота користися? І те, й те завдає надто багато клопоту.

Нема пастиря, є *лише* отара! Кожен хоче рівності, всі рівні, – хто має іншу думку, той сам іде в божевільню.

"Колись увесь світ був божевільний", – кажуть найхитріші й кліпають очима.

Вони розумні й знають усе, що було колись, отож насміхатися можуть без кінця-краю. Вони ще сваряться, проте швидко миряться, щоб не завдати шкоди шлункові.

Вони мають свою невеличку втіху вдень, і мають свою невеличку втіху вночі – та здоров'я шанують.

"Ми придумали щастя", – кажуть останні люди й кліпають очима."<sup>106</sup>

Ця картина змушує задуматися. Проблема, поставлена Ніцше, була в центрі уваги багатьох філософів ХХ століття. Вона залишається не менш актуальною й сьогодні, зважаючи на сучасні тенденції формування "суспільства споживання". Проте радикальні "ліки", прописані Ніцше людству, нагадують інший відомий радикальний рецепт: "Найефективніший засіб від головного болю – це гільотина". На жаль, у ХХ столітті багато радикалів бралися на практиці лікувати людство у такий спосіб.

---

<sup>106</sup> Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – С.16-17.

## Тема 8. Розвиток політичної філософії у XVIII-XIX ст. Лібералізм та соціалізм

### План:

1. Проблема розуміння природи суспільства і відношення суспільство-індивід. Індивідуалізм та холізм
2. Проблема соціальної справедливості. Обмінна та зрівнювальна справедливість. “Мінімальна держава” та соціалізм
3. Класична економічна теорія Сміта та Рікардо
4. Есе Джона Стюарта Міля “Про свободу”. Демократія та лібералізм
5. Герберт Спенсер: людина проти держави
6. Соціалістичний рух і соціалістичні теорії до Маркса
7. Маркс і марксизм

В політичній філософії з кінця XVIII до кінця XX століття на перший план вийшло протистояння між ліберальним та соціалістичним напрямками, що представляли собою два в багатьох відношеннях протилежних бачення суті суспільного прогресу, цілей та засобів політичної діяльності.

Розходження між цими напрямками стосувалися, насамперед, розуміння відношення індивід/суспільство та ідеї соціальної справедливості.

### 1. Проблема розуміння природи суспільства і відношення суспільство-індивід. Індивідуалізм та холізм

Існує багато філософських концепцій, які по-різному тлумачать природу суспільства і відношення індивід-суспільство. Проте серед усіх цих концепцій можна виділити два головні напрямки або політичні ідеології. Один з них описують такими поняттями як *індивідуалізм* та *лібералізм*, другий – такими поняттями як *холізм*, *колективізм*, *етатизм*, *соціалізм*, *комунізм*. Кожному з цих напрямків відповідає свій суспільний ідеал, своє розуміння ідеального або “правильного” суспільного устрою.

*Холізм* (від англ. whole – ціле) – теорія, згідно з якою людина як частина суспільства має слугувати цілому – суспільству. Класичне формулювання цієї ідеї дав Платон:

“Все, що виникло, виникає заради всього в цілому, але ціле не існує заради його частки... Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти – заради нього.”<sup>107</sup>

Цю ж теорію часто називають *колективізмом*. Різновидом холізму є *етатизм* (від фр. *etate* – держава) – вчення, згідно з яким найвищою цінністю, Абсолютом, “метою в собі” є держава. Поняття *соціалізму* (від *social* – суспільний) та *комунізму* (від *commune* – громада, община) мають близьке значення; проте традиційно за ними закріпився додатковий смисловий відтінок, пов’язаний зі змаганням за соціальну справедливість, під якою розуміється ліквідація соціальної нерівності. (Зміст цих понять ми будемо обговорювати пізніше.)

Чимало прибічників холізму розглядають *суспільство* як своєрідний *організм*, або вважають, що суспільство повинно бути таким організмом – єдиним злагодженим цілим.

Протилежністю холізму (колективізму, етатизму) є *індивідуалізм* як “віра в те, що людська індивідуальність вже сама по собі є метою”<sup>108</sup>. У подібному значенні звичайно вживається поняття *лібералізм* – ідеологія, яка найвищою цінністю визнає індивідуальну свободу.

Прибічники індивідуалізму, як правило, заперечують уявлення про суспільство як організм. Як приклад типового для індивідуалізму розуміння природи суспільства, можна навести визначення відомого австрійського економіста і філософа ХХ ст. Людвіга фон Мізеса, згідно з яким *суспільство – це сукупність відносин, що породжуються співпрацею між людьми; комплекс відносин та фактів, що створюються людьми в процесі мислення та діяльності*.

Разом з тим, деякі прибічники індивідуалізму наголошують, що в якомусь смислі органічна аналогія може бути слухною. А саме: суспільство слід розглядати скоріше як органічне, аніж механічне утворення, в тому смислі, що нормальний суспільний розвиток – це еволюційний процес; що суспільство не можна радикально перебудувати за кабінетними псевдонауковими схемами “холістичної соціальної інженерії”. З цієї точки зору, люди, які хочуть покращити суспільні відносини, повинні підходити до цієї проблеми скоріше як садівник, що намагається зрозуміти власні можливості рослин і створити сприятливі умови для їх розвитку, аніж інженер, який розробляє схеми і креслення, на основі яких конструюються механічні системи.

---

<sup>107</sup> Платон. Закони.

<sup>108</sup> Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 1. – с. 213.

Зауважу, що чимало політичних мислителів, – як з одного, так і з іншого боку, – вважають неправильним протиставлення суспільного та індивідуального. Прибічники колективізму (соціалізму) часто стверджують, що лише працюючи на благо суспільства, у гармонії з іншими людьми, позбувшись егоїзму (який ці мислителі ототожнюють з індивідуалізмом), людина реалізує свої справжні інтереси і може бути по-справжньому вільною. Натомість, прибічники індивідуалізму (лібералізму) часто стверджують, що у добре організованому суспільстві людина, яка вільно переслідує свої власні цілі в межах законності, що запобігає порушенню прав і свобод інших людей, водночас діє і на користь суспільства в цілому.

Але, в будь-якому разі, у випадку холізму (колективізму, соціалізму) пріоритет віддається суспільному, а у випадку індивідуалізму (лібералізму) – індивідуальному.

Прибічники холізму (колективізму) на підтримку своєї позиції часто апелювали до того факту, що людина є суспільною істотою і стає повноцінною людиною лише у суспільстві. Натомість, прибічники індивідуалізму доводили, що суспільство не є живою істотою, яка має власні інтереси, яка може мислити й відчувати, переживати своє власне буття у світі, радіти і страждати, любити й ненавидіти тощо. Усе це може лише індивід; тож не можна приносити його у жертву фікції “інтересів суспільства”. Крім того, суспільний розвиток можливий лише завдяки досягненням індивідів; а особиста свобода створює умови для особистого розвитку й творчості.

Противники індивідуалізму часто ототожнюють його з егоїзмом. Але це ототожнення некоректне. Дилеми егоїзму-альтруїзму та індивідуалізму-холізму стосуються зовсім різних етичних питань. У випадку егоїзму-альтруїзму маємо справу з питанням: чи слід мені турбуватися лише про себе, чи (також) про інших? Дилема індивідуалізму-холізму стосується інших питань: чи окрема людина, індивід має розглядатися як засіб для реалізації інтересів колективного цілого (нації, держави, класу, людства тощо), чи вона має розглядатися як мета? яке суспільство краще: те, в якому кожний може “переслідувати свої власні цілі у свій власний спосіб, доки не перешкоджає в цьому іншим” (Дж.Ст.Міль), чи “суспільство” (тобто більшість або влада) має визначати для кожного з його членів цілі і спосіб їх здійснення?

Відзначимо, що “власні цілі” зовсім не означає “егоїстичні цілі”. “Власні цілі” означає *цілі, обрані самою людиною, а не нав’язані їй кимось іншим*. Ототожнення власних цілей з егоїстичними цілями, яке

й лежить в основі ототожнення індивідуалізму та егоїзму, ґрунтується на припущенні, що люди за своєю природою егоїсти і можуть робити добро іншим лише з примусу.

Відповідно, прибічники індивідуалізму мають підстави стверджувати, що холізм відображає низьку оцінку людської природи, *брак віри в людину* і, як наслідок, страх дати їй свободу вибору. Зокрема, головною психологічною причиною привабливості холізму є *брак віри в себе*, що породжує прагнення позбутися *невіддільного від свободи тягара відповідальності* за власні рішення, намагання розчинитися у якомусь великому цілому (юрбі, класі, нації, державі), переклавши на нього відповідальність за прийняття рішень.

## 2. Проблема соціальної справедливості. Обмінна та зрівнювальна справедливість. “Мінімальна держава” та соціалізм

Однією з найбільш впливових політичних ідей кількох останніх століть є ідея соціальної справедливості. Багато політичних мислителів будували проекти справедливого суспільства майбутнього. Багато людей присвячували своє життя боротьбі за здійснення таких проектів; і ще більше людей було знищено заради досягнення цієї мети. Тим не менше, сама ідея соціальної справедливості залишається доволі неясною. Схоже, що в словосполучення “соціальна справедливість” і “соціальна несправедливість” кожний вкладає власні інтуїтивно-емоційні реакції на різноманітні суспільні відносини, але нікому не вдалося знайти спільний знаменник для цих реакцій, який дозволив би визначити об’єктивні критерії соціальної справедливості/несправедливості.

Ідея соціальної справедливості/несправедливості тісно пов’язана з соціальною нерівністю. По суті, питання “Що таке соціальна справедливість?” є питанням про те, яка міра і які форми соціальної нерівності допустимі, морально виправдані або суспільно корисні.

В минулому (рабовласницьке, кастове, феодальне) суспільство було розділене на великі соціальні групи, за кожною з яких були закріплені (традицією, релігією, юридичними нормами) особливі права та обов’язки, що дуже відрізнялися за своїм обсягом. При цьому приналежність до відповідної групи (а отже володіння або неволодіння відповідними правами) визначалася народженням і не могла бути змінена окрім дуже рідкісних винятків. Така нерівність з часом стала викликати все більше обурення і все більше людей вважали її несправедливою. З переходом до ліберально-демократичної

політичної системи цей різновид нерівності було поступово усунуто: усі громадяни визнаються рівними перед законом, мають одні й ті ж права та обов'язки.

Інший різновид нерівності, який у сучасному суспільстві викликає обурення і визнається несправедливим – расова, статеві і т.п. дискримінація. В усіх цих випадках у сучасних демократичних суспільствах існує досить високий рівень згоди в розумінні того, що така нерівність є морально недопустимою, тобто несправедливою, – хоча, звичайно, існують проблеми з фактичним забезпеченням (а не лише юридичним визнанням) рівності.

Проте існує інший різновид нерівності, якому набагато важче дати однозначну оцінку – майнова нерівність.

Чи є справедливим, що деякі люди мають мільйони, а багато інших – ледве зводять кінці з кінцями або й голодують? Дитина з багатієї родини має усі умови для того, щоб здобути добру освіту і зайняти високе соціальне становище, в той час як дитина з бідної родини, яка, можливо, має анітрохи не гірші природні задатки, хоч і має формально ті ж самі права, не має матеріальних можливостей їх реалізувати й зайняти гідне місце у суспільстві. Чи це справедливо? Чи винна ця дитина в тому, що вона народилася в бідній родині?

З іншого боку, якщо уявити суспільство, в якому майнова нерівність або її успадкування не буде допускатися, то це теж здається несправедливим. Адже здається, що справедливо, якщо людина, яка більше працює, або є більш талановитою, винахідливою, яка створює товари й послуги, яких потребує більше інших людей, і отримує, відповідно, більшу плату. Як має визначатися ця плата? У системі ринкової економіки кожний отримує за свою працю стільки, скільки інші готові за неї віддати. Одна людина добровільно віддає свою товари чи послуги за певну плату (за яку вона зможе купити відповідну кількість товарів і послуг інших людей), а інша, теж добровільно, віддає цю плату за ці товари й послуги. Це добровільний обмін, в якому кожний замість того, чого він потребує менше, отримує те, чого він потребує більше. Здається, що усе тут цілком справедливо. А хіба не справедливо те, що ми можемо передавати набуте нами майно і багатство нашим дітям? Тим не менше, в процесі таких начебто справедливих суспільних взаємодій утворюється та майнова нерівність, яка багатьом видається несправедливою.

Тож що справедливо: не втручатися в цей процес і дозволяти майновій нерівності зростати до якого завгодно рівня, чи відбирати

якусь частину справедливо набутого майна в одних, багатших, щоб віддавати його іншим, біднішим?

Можемо побачити, що тут присутні дві різні концепції соціальної справедливості. Першу з них можемо назвати *обмінною справедливістю*: якщо має місце добровільний обмін товарів і послуг (опосередкований у сучасному суспільстві грошовою системою), то ніякої несправедливості немає. Другу можна назвати *зрівнювальною справедливістю*: якщо має місце майнова нерівність, нерівність соціального становища і фактично доступних можливостей, то це несправедливо.

Цим двом концепціям справедливості відповідають дві протилежні ідеології, концепції правильної (справедливої) суспільної системи.

Ідеї обмінної справедливості відповідає ідеологія, яку називають *laissez faire* або концепцією *мінімальної держави, держави-нічного сторожу*. Головні принципи цієї ідеології:

- економічна система має ґрунтуватися на приватній власності, свободі економічної діяльності, вільному обміні товарами й послугами (опосередкованому грошовою системою), – усі ці умови об'єднуються поняттям вільного ринку;
- функції держави мають бути мінімальними; вона має лише забезпечувати правопорядок, захищати приватну власність і життя людей від насильства, карати злочинців, шахраїв, вбивць і т.п.;
- зокрема, держава не повинна здійснювати економічної діяльності, а також не повинна здійснювати те, що звичайно називають соціальним захистом (тобто, вилучення грошей у громадян і суб'єктів економічної діяльності через оподаткування з наступним їх перерозподілом на користь найбідніших верств населення);
- економічна функція держави зводиться до забезпечення засобами правоохоронної системи умов для вільного обміну товарами й послугами, виконання договорів, захисту від злочинців і шахраїв тощо.

Ідеологію мінімальної держави часто ототожнюють з поняттям *лібералізму*. Проте загалом поняття лібералізму має більш широкий смисл; чимало людей, які вважають себе лібералами, не є прибічниками ідеології мінімальної держави. Тому слід розрізняти, з одного боку, лібералізм як ідеологію особистої свободи та, з іншого боку, ідеологію *laissez faire*, мінімальної держави.

Між лібералізмом як ідеологією особистої свободи та ідеєю вільного ринку справді існує тісний взаємозв'язок, який став особливо очевидним у ХХ столітті. Чимало філософів та економістів доводили,

що особиста свобода в інших сферах (свобода слова, думки, зібрання тощо) неможлива без економічної свободи, що забезпечується системою вільного ринку (приватна власність, свобода економічної діяльності, вільний обмін товарами і послугами).

Переважна більшість людей, які вважають себе лібералами, визнають необхідність економічної свободи, що ґрунтується на приватній власності та системі вільного ринку. Вони визнають, що ця свобода важлива як сама по собі, так і як передумова інших свобод. З іншого боку, багато людей, які вважають себе лібералами, не є прибічниками концепції мінімальної держави, а допускають значно більше втручання держави в економічні процеси і, зокрема, досить високий рівень перерозподілу доходів через оподаткування і соціальні програми. Тобто, вони вважають, що в сучасному суспільстві потрібно досягати певного компромісу між обмінною та зрівнювальною справедливістю, системою вільного ринку та державного управління економікою.

Інколи ідеологію мінімальної держави називають *економічним лібералізмом*, щоб відрізнити її від *правового (конституційного) лібералізму*, під яким розуміють верховенство права, розподіл влад, непорушність громадянських свобод і приватної власності, незалежний суд, гарантовані права меншості.

Ідеологію мінімальної держави також часто називають *лібертаріанством*, а її прибічників – *лібертаріанцями*, щоб відрізнити цю позицію від інших значень поняття лібералізму.

Протилежністю ідеології мінімальної держави є ідеологія *соціалізму (комунізму)*, яка апелює до ідеї зрівнювальної справедливості і прагне до встановлення суспільного ладу з економічною системою, що ґрунтується на *суспільній власності на засоби виробництва*. За соціалістичного ладу усі заводи, фабрики, магазини, банки і т.п. вважаються власністю усього народу (суспільства), а управління усією економічною системою здійснюється централізовано спеціальними державними плановими органами, які визначають, що, як і в якій кількості має вироблятися і розподілятися. Вся економічна система стає чимось на зразок величезної єдиної фабрики, в ній не існує конкуренції. Рівень доходів (заробітної плати) за різними видами праці визначається також державою відповідно до уявлень про соціальну справедливість або міркувань економічної доцільності.

Якщо ідеологія мінімальної держави тісно пов'язана (хоча й не повністю тотожна) з ідеологією індивідуалізму (лібералізму), то ідеологія соціалізму (комунізму) приблизно так само пов'язана з ідеологією холізму (колективізму). Дещо спрощено можна сказати, що соціалізм (комунізм) – це егалітарний (від equality – рівність) холізм.

Правда, тут теж, як і у випадку лібералізму, існує проблема багатозначності (або “розмитості” значення) поняття і пов'язаної з цим плутанини. Особливо у ХХ столітті, внаслідок еволюції європейських соціал-демократичних і соціалістичних партій в напрямку лібералізму (відхід від марксизму, визнання важливості забезпечення особистих прав і свобод, відмова від ідеї про повну ліквідацію приватної власності й вільного ринку з їх заміною на суспільну власність і економічну систему централізованого планування) соціалізм часто стали називати суспільні системи, які поєднують приватновласницькі і ринкові відносини з високою часткою в економіці державної власності і високим рівнем соціальних стандартів (які забезпечуються високим рівнем оподаткування). У цьому сенсі, зокрема, інколи говорять про “шведський соціалізм”. Далі ми будемо вживати поняття соціалізму у більш традиційному, вузькому й “жорсткому” сенсі, маючи на увазі *суспільний лад, економічна система якого ґрунтується на суспільній власності на засоби виробництва та централізованому плануванні*.

### 3. Класична економічна теорія Сміта та Рікардо

Одним з найвидатніших досягнень суспільної думки кінця ХVІІІ ст. було формування основ сучасної економічної науки в працях британських мислителів Адама Сміта й Девіда Рікардо.

У своїй знаменитій праці *“Дослідження про природу та причини добробуту нації”* (1776) **Адам Сміт** доводив, що оптимальні умови для розвитку економіки і зростання загального добробуту забезпечуються вільною торгівлею й **конкуренцією** товаровиробників і споживачів – **вільним ринком**.

Вільний ринок забезпечує порядок, який “не накинута зверху, а є наслідком обмінних транзакцій між індивідами, кожний з яких намагається максимізувати свої прибутки”<sup>109</sup>. В цьому сенсі Сміт писав про **невидиму руку ринку**.

---

<sup>109</sup> Блауг М. Економічна теорія в ретроспективі. – С. 27.

На основі моделі, яка передбачає (в ідеалі) вільну конкуренцію нескінченної кількості товаровиробників та споживачів (в реальності – чим більша їх кількість, тим ближче до цієї моделі), Сміт показує, що такий ринок забезпечує:

- встановлення ціни на усі продукти на рівні, що забезпечує відповідність між платоспроможним попитом (кількістю товарів, яку споживачі бажають і можуть придбати) та пропозицією (кількістю товарів, яка виробляється і постачається на ринок);
- мінімальну ціну на всі товари, яка складається з середньої ринкової вартості матеріалів і праці, необхідної для їх виробництва та невеличкого прибутку, що відповідає середній нормі прибутку в економіці;
- оптимальний розподіл матеріальних і трудових ресурсів – їх перетікання з тих сфер, де пропозиція (виробництво) перевищує попит (готовність купувати), у ті сфери, де попит перевищує пропозицію;
- використання найбільш продуктивних наявних технологій виробництва і впровадження нових;
- справедливий і вільний обмін товарами і послугами між усіма учасниками економічного процесу (люди на ринку, за посередництвом грошей, вільно обмінюють певну кількість товарів чи послуг одного типу на певну кількість товарів чи послуг іншого типу).

В такій перспективі виявляється, що вільний ринок забезпечує оптимальне вирішення економічної проблеми: що і як слід виробляти? як і якими ресурсами забезпечити це виробництво? Економічним процесом в цілому ніхто не управляє, проте сам ринок забезпечує оптимальне розв'язання усіх економічних проблем.

З цього слідує висновок, що державне втручання в економічні процеси непотрібне й шкідливе; воно може лише порушити ту гармонію економічних потреб і інтересів, яку забезпечує вільний ринок. Завдання держави полягає в забезпеченні правопорядку, зокрема, в економічній сфері, дотримання договорів. Таке розуміння ролі держави називають

концепцією *мінімальної держави* або *держави – нічного сторожа*.

Ідеї Адама Сміта розвивав інший відомий мислитель, якого також вважають одним із засновників класичної економічної теорії – *Девід Рікардо*. Важливим внеском Рікардо в економічну теорію був доказ взаємовигідності вільної міжнародної торгівлі: за допомогою досить простої схеми Рікардо показує, що в умовах вільної міжнародної торгівлі, завдяки міжнародному поділу праці та більш оптимальному використанню виробничих ресурсів, кожна з торгуючих країн зрештою зможе отримати (частково виробити сама, а частково придбати в обмін на свою продукцію) більше, аніж вона могла б виробити самостійно.

У своїх працях Сміт та Рікардо заклали солідні теоретичні підвалини для переконання в тому, що вільний ринок є найбільш ефективним засобом організації економічного життя, – або (як доводили деякі пізніші економісти, як, наприклад, Л. фон Мізес) навіть єдино можливим раціональним засобом організації економічного життя в умовах складної сучасної економіки з високим ступенем розвитку розподілу праці. Це стало однією з головних засад ліберальної політичної думки. Крім того, ліберальні мислителі підкреслювали, що ринок є необхідною умовою особистої свободи: без економічної свободи, що ґрунтується на приватній власності й договірних відносинах, неможливі ніякі свободи.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> “Свобода друку ілюзорна, коли уряд володіє та керує всіма паперовими фабриками, друкарнями та видавництвами і коли йому належить остаточне право вирішувати, що друкувати, а що не друкувати. Свобода зборів також неможлива, коли уряду належать усі зали. І точно так само з усіма іншими свободами. В один зі своїх світлих періодів Троцький – звичайно, Троцький-вигнанець, переслідувана жертва, а не безжалний командир Червоної Армії – побачив речі, якими вони є, і заявив: “У країні, де єдиним роботодавцем є держава, опозиція означає голодну смерть. Старий принцип: хто не працює, той не їсть, – був замінений новим: хто не кориться, той не їсть.” (Мізес Л. Соціалізм)

Разом з тим, їх теорії мали суттєві недоліки, які були ефективно використані противниками капіталізму – насамперед, Карлом Марксом.

Першим, найбільш очевидним недоліком є те, що теорія Сміта ґрунтується на моделі, в якій нескінченна кількість виробників кожного товару на ринку змагаються за гроші покупців. Власне, немає потреби в тому, щоб ця кількість справді була нескінченною: якщо кількість виробників є просто великою і вони не змовляються між собою про ціну, результат буде дуже близьким до того, що передбачав Сміт. Ця модель була досить близькою до дійсності в часи Сміта, коли основу економіки утворювали дрібні виробники. Проте після промислової революції, що почалася незабаром і призводила до все зростаючої концентрації виробництва і, отже, збільшення монополістичної складової в економіці, ця модель ставала все менш реалістичною.

В теоріях Сміта й Рікардо були й інші слабкі місця, – про них йдеться в наступному параграфі.

Пізніше виникли нові економічні теорії, що виправляли недоліки теорій Сміта й Рікардо, були більш адекватними новій ситуації і підтверджували ефективність ринкової економіки. Проте саме в той час, коли почали з'являтися перші такі теорії, Маркс здійснив потужну теоретичну атаку на капіталізм, скориставшись слабкими місцями теорій Сміта й Рікардо.

#### 4. Есе Джона Стюарта Міля “Про свободу”. Демократія та лібералізм

Важливим внеском в філософське осмислення проблеми свободи у суспільному вимірі було есе англійського філософа Джона Стюарта Міля (1806-1873) “Про свободу”. Темою цієї праці є *“Громадянська або Суспільна Свобода – природа та обмеження влади, яку суспільство може правомірно застосувати до індивіда”*,<sup>111</sup>.

Спочатку Міль звертається до історії боротьби за суспільну свободу та змін у розумінні її умов:

---

<sup>111</sup> Міл Дж. Ст. Про свободу. – С.11.

1) В минулому, в умовах монархічного чи аристократичного правління:

“Під свободою розумівся захист проти тиранії політичних правителів. Вважалося, що правителі (за винятком деяких популярних урядів Греції) неминуче антагоністичні до народів, якими вони правлять. Правителі – це правляча Особа або правляче плем'я чи каста, які здобували свою владу як спадок або через завоювання і вже ніколи не отримували її за бажанням своїх підданих... Їхня влада вважалася необхідною, але водночас і вкрай небезпечною; як зброя, яку проти своїх підданців вони могли вжити так само, як і проти зовнішніх ворогів... Отже, метою ... було накладання на владу обмежень, що їх був би змушений дотримуватися, керуючи спільнотою, правитель. Саме під цими обмеженнями й розумілася свобода.”<sup>112</sup>

2) Проте з початку Нового часу й до XIX ст. увага переміщується з боротьби за обмеження влади до боротьби за демократію, тобто “за те, щоб правляча влада походила з періодичного вибору підданих”. Багато людей, задіяних у цій боротьбі, вважали, що таким чином можливо досягти стану, коли б “правителі ідентифікувалися з народом, щоб їхні інтереси й воля були інтересами й волею нації” і “таким чином можна здобути повні гарантії того, що влада уряду ніколи не буде використана їм {підданим} на шкоду”. А тому в умовах демократії вимога обмеження влади стає непотрібною або навіть шкідливою:

“Нація не потребує захисту проти власної волі. Отже, не може бути й остраху, коли б вона не стала тиранити себе саму. Хай правителі будуть дійсно відповідальними перед нацією, легко змішуваними нею, і тоді нація зможе дозволити собі повністю довірити їм владу, щоб стосовно неї вона сама диктувала, яких результатів вона від неї чекає... Такий спосіб міркувань чи, либонь, скоріше, таке відчуття, широко розповсюдилося серед європейських лібералів останнього покоління, і, вочевидь, і досі домінує в їхньому середовищі на континенті. Ті, хто припускає будь-які обмеження можливих дій уряду, – коли не брати до уваги ті уряди, що, на їхню думку, взагалі не мають права на існування, – являють собою яскраві винятки серед політичних мислителів континенту.”<sup>113</sup>

3) Проте в процесі втілення ідей демократії у життя все більш очевидною стає хибність таких уявлень:

---

<sup>112</sup> Міл Дж. Ст. Про свободу. – С. 11-12.

<sup>113</sup> Міл Дж. Ст. Про свободу. – С. 12-13.

“Тепер стало відчутним, що такі вирази, як "самоуправління" та "влада народу над собою" не виражають справжнього стану речей. "Народ", що здійснює владу, – це не завжди той самий народ, до якого ця влада застосовується; і "самоуправління", про яке йдеться, це не той стан, коли кожний управляє сам, а коли всі інші управляють кожним. Навіть більше: воля народу на практиці означає волю найчисленнішої чи найактивнішої частини народу; волю більшості, або волю осіб, що спромоглися добитися, щоб їх сприймали як більшість; отже, народ може воліти пригнічення якоїсь своєї частини; і цьому треба запобігати, як і всякому іншому зловживанню владою. Тож справа обмеження влади уряду над індивідами анітрохи не втрачає значення, навіть у тому випадку, коли суб'єкти влади підлягають регулярному звітуванню перед спільнотою, тобто перед її найсильнішою частиною.”<sup>114</sup>

Дж.Ст.Міль звертав увагу на необхідність захисту особистої свободи в умовах демократичного правління не лише від політичної влади, але й від інших форм суспільного тиску, тиранії більшості над меншістю, суспільства над індивідом:

“...коли тираном є саме суспільство ... його тиранічні засоби не обмежуються тими діями, котрі воно може чинити руками своїх політичних функціонерів... І, коли воно висуває ... будь-які вимоги, що стосуються речей, що в них йому не варто втручатися, то воно і на практиці здійснює соціальну тиранію, яка виявляється тяжчою за багато різновидів політичного гноблення, оскільки ця тиранія – хоча вона звичайно тримається на м'якших видах покарання – залишає менше можливостей для втечі, бо глибше проникає в усі дрібниці життя і поневолює саму душу. Отже, недостатньо захисту від різноманітних посадових осіб, – потрібен також захист від тиранії панівних думок і настроїв; від прагнення суспільства нав'язати, – засобами, що не обмежуються цивільною доганою, – в якості правил поведінки, свої власні ідеї та звички тим індивідам, що з ними не згодні; захист від прагнення придушити розвиток і, по змозі, запобігти виникненню всякої індивідуальності, неспівзвучної вподобанням суспільства; від прагнення суспільства змусити всі особистості підганятися під його фасон. Існує певна межа законного втручання колективної думки в особисту незалежність. І знайти цю межу та захистити її від сторонніх вторгнень так само необхідно просто для

---

<sup>114</sup> Міл Дж.Ст. Про свободу. – С.13-14.

існування добрих людських стосунків, як і для захисту від політичного деспотизму.”<sup>115</sup>

Але як встановити цю межу? Досі вона проводилася випадковим чином, відповідно до панівних у суспільстві настроїв, звичок, уподобань, слухність яких не піддавалася сумніву. При цьому часто посилялися на “моральне почуття”, тобто вважали правильним, якщо суспільство гнобить ті схильності, уподобання, погляди індивіда, які більшість вважає огидними або шкідливими для самого індивіда. (Сучасною ілюстрацією такого підходу може слугувати, наприклад, ставлення до гомосексуалізму.) Міль категорично заперечує проти такого підходу, наводячи як приклад історію розвитку релігійної віротерпимості:

“...вподобання і невподобання суспільства чи якоїсь його можновладної частини є тим головним чинником, який завжди практично визначав правила, встановлювані для загального виконання, під страхом застосування закону або суспільної думки проти порушника. І найчастіше ті, хто належав до авангарду в сфері думки або настроїв суспільства, залишали такий стан речей в принципі недоторканим, хоча нерідко вступали з ним у конфлікт відносно певних його деталей. Вони радше докладали зусиль до досліджень того, що саме має подобатися чи не подобатися суспільству, ніж питанням про те, чи взагалі повинні його вподобання та невподобання бути законом для індивідів. Вони скоріше намагалися змінити почуття людства щодо окремих моментів, відносно яких вони самі займали еретичну позицію, ніж разом з іншими еретиками виступати на підтримку свободи як такої. Єдина справа, де якийсь вищий мотив підносили в принцип і послідовно відстоювали не тільки лише окремі розпорошені індивіди, – це питання релігійної віри, справа у багатьох відношеннях повчальна, хоча б тому, що вона стала одним із разючих прикладів на підтвердження того, що так зване моральне почуття не є бездоганим. Адже *odium theologicum*<sup>116</sup> щирого фанатика є одним із найбезперечніших випадків морального почуття. Ті, хто спочатку скинув ярмо тієї інституції, що називала себе Всесвітньою Церквою, в масі своїй так само мало бажали допускати розмаїття релігійної думки, як і сама та церква. Але, коли полум'я конфлікту відгоріло, не надавши повної перемоги жодній стороні, й кожна церква чи секта була змушена обмежити свої сподівання лише утриманням уже здобутих

<sup>115</sup> Міль Дж. Ст. Про свободу. – С.14-15.

<sup>116</sup> Ненависть до носіїв протилежної чи неприйнятної богословської думки.

позицій, то тому, хто опинився в меншості й побачив, що у нього немає шансів перетворитися на більшість, довелося просити у тих, кого він був неспроможний повернути до своєї віри, дозволу відрізнятись від них. Відповідно, саме на цьому полі бою, і майже ніде більше, відстоювалися в якості фундаментального принципу права індивіда в суспільстві й відкрито оскаржувалися права суспільства використовувати свою владу проти інакодумців. Великі письменники, кому світ має дякувати за здобуту для нього релігійну свободу, здебільшого відстоювали свободу совісті як невід'ємне право й абсолютно заперечували, що людська істота має звітувати у своїх релігійних переконаннях перед іншими. Однак для людства настільки природна нетерпимість до всього, що його дійсно хвилює, що навряд чи релігійну свободу вдалося реалізувати десь на практиці, за винятком тих випадків, коли до відповідної чаші терезів додалася вага релігійної індиферентності, яка не любить, щоб її спокій порушувався богословськими чварами. У свідомості майже всіх релігійних осіб, навіть у найтолерантніших країнах, обов'язок бути терпимими приймається з певними мовчазними застереженнями. Один може примиритися з іншою думкою щодо церковного управління, але не щодо догматів; інший може терпимо ставитися до всіх, окрім папістів та уніатів; ще хтось – лише до тих, хто сповідує релігію одкровення; мало хто поширює своє милосердя хоч трохи далі, але все одно воно закінчується на вірі в Бога і в його прийдешнє царство. Всюди, де почуття більшості ще залишаються щирими та інтенсивними, виявляється, що її вимога покори майже не втратила своєї сили.”<sup>117</sup>

В результаті роздумів щодо проблеми суспільної свободи Міль сформулював принципи, які, на мою думку, найкраще виражають ліберально-індивідуалістичне кредо:

“...єдина мета, котра надає суспільству право ... втручатися у вільні дії будь-кого зі своїх членів, – це самозахист, ... запобігання шкоди для інших. Його власна користь, – фізична чи моральна, – не є для цього достатньою підставою. Він не може правомірно бути змушений діяти або утриматися від дії на тій підставі, що це краще для нього; що він стане від цього щасливішим; що, на думку інших, такі дії є мудрими і правильними. Ці підстави годяться для того, щоб напучувати його, чи сперечатися з ним, чи переконувати, чи попереджувати його, але не на те, щоб його примушувати... Єдина

---

<sup>117</sup> Міл Дж. Ст. Про свободу. – С. 17-18.

сфера поведінки людини, за яку вона несе відповідальність перед суспільством, – це те, що стосується інших. У сфері ж, що стосується лише неї самої, її незалежність має бути абсолютною. Індивід має повне право вільно розпоряджатися собою, своїм власним тілом і розумом.

Мабуть, немає необхідності зазначати, що це стосується лише людських істот, які є повнолітніми в правовому відношенні...”<sup>118</sup>

“...існує сфера дій, де суспільство, на відміну від індивіда, має лише непрямий інтерес, якщо має його взагалі. Ця сфера охоплює ту частину життя чи поведінки людини, що стосується лише її самої або, якщо це стосується ще й інших, то їхня згода і участь в цій сфері є добровільною і не засновується на ошуканстві... Отже, це є невід’ємною сферою людської свободи. Вона включає в себе, по-перше, внутрішні володіння свідомості, що вимагають свободи совісті в найвичерпнішому розумінні, свободи думки й почуттів, абсолютної свободи міркувань та ставлення щодо будь-яких предметів – практичних чи теоретичних, наукових, моральних чи теологічних. Може здатися, що свобода слова й публікації думок підпадає під інший принцип, оскільки вона належить до тієї сфери поведінки індивіда, яка стосується інших людей. Але маючи майже таке ж важливе значення, як і свобода самої думки, і значною мірою базуючись на тих самих підвалинах, вона практично від неї невід’ємна. По-друге, цей принцип вимагає свободи смаків і занять, свободи оформлювати план нашого життя, що відповідає нашому характеру, свободи робити те, що ми хочемо, і приймати можливі наслідки – без жодних перешкод із боку собі подібних, доки те, що ми робимо, не шкодить їм, навіть якщо наша поведінка здається їм дурною, збоченою чи хибною. По-третє, з цієї свободи кожного індивіда випливає свобода (в тих самих межах) будь-якої сукупності індивідів, – свобода об’єднуватися з будь-якою метою, що не несе шкоди для інших...”

Жодне суспільство, де немає цих свобод загалом, не є вільним, хоч би якою була його форма правління; і не є повністю вільним жодне суспільство, де вони не існують в абсолютній і безумовній формі. Єдина свобода, що заслуговує на це ім’я – це свобода переслідувати свої власні цілі у свій власний спосіб, доки ми не перешкоджаємо в цьому іншим... Людство більше виграс, коли кожен дозволяє іншому

---

<sup>118</sup> Міл Дж. Ст. Про свободу. – С. 19-20.

жити по-своєму, ніж коли кожного примушують жити так, як вважають правильним інші.”<sup>119</sup>

Есе Дж.Ст.Мілля “Про свободу” залишається неперевершеним твором, що розкриває цінність свободи індивіда в суспільстві та необхідність, для захисту цієї свободи,

- з одного боку, обмежень політичної влади за будь-якого (зокрема, демократичного) режиму правління,
- з іншого, ліберальної суспільної культури, толерантності до інших поглядів і способів життя, поваги до індивідуальності, неповторності кожної людини.

Дж.Ст.Міль одним з перших ясно сформулював і детально проаналізував *проблему відношення між демократією* (розуміючи під цим поняттям виборність органів влади) *та суспільною свободою*.

Пізніше, цю ж проблему часто формулювали як проблему відношення між *демократією* та *лібералізмом* (від англ. liberty – свобода) – ідеологією, яка розглядає свободу індивіда як найвищу суспільну цінність. Зокрема, іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет так визначав відмінність між цими поняттями:

“Демократія та лібералізм – то дві відповіді на два зовсім відмінні державно-правові питання. На питання “Хто має здійснювати політичну владу?” демократія відповідає так: “Здійснення політичної влади покладається на громадянське суспільство”. Тут не йдеться про межі цієї влади, а лише про вибір того, кому належить правити. Демократія пропонує правити кожному з нас. Лібералізм відповідає на зовсім інше питання – “Якими мають бути межі політичної влади?” Відповідь звучить так: “Політична влада, авторитарна чи всенародна, не повинна бути необмеженою, а будь-яке втручання держави застережене правами, що ними наділена особистість”. Можна бути великим лібералом і зовсім не демократом, і навпаки – істий демократ далєбі не завше ліберал.”<sup>120</sup> “Лібералізм – це засада політичного права, згідно з якою державна влада, незважаючи на свою всемогутність, обмежує себе і намагається, навіть власним коштом, лишити місце в країні, якою вона править, щоб могли жити ті, що думають і відчують інакше, себто інакше ніж найсильніші, ніж більшість. Лібералізм – це слід пригадати сьогодні – є найвищою

<sup>119</sup> Міл Дж. Ст. Про свободу. – С. 21-22.

<sup>120</sup> Ортега-і-Гассет Х. Есе про Іспанію. Цит. за: Табачковський В. “Стань тим, чим ти є”. – С. 9.

великодушністю: це право, що більшість признає меншості, отже, це найшляхетніший клич, що пролунав на цій планеті. Він проголошує рішення жити з ворогом; що більше, із слабким ворогом.”<sup>121</sup>

Хоча поняття демократії та лібералізму зовсім не тотожні, на практиці між демократією та лібералізмом існує тісний зв'язок.

Демократія може бути ефективною лише в тій мірі, в якій представники меншості захищені від дискримінації і мають можливості вільно відстоювати свої погляди. Як писав Людвіг фон Мізес, “тільки в рамках лібералізму демократія виявляється функціональною. Демократія без лібералізму – порожня форма”<sup>122</sup>.

Згадаймо найбільш яскравий приклад: сталінський тоталітаризм. За формальними ознаками його можна було б назвати демократією. В ньому також мало місце "народне волевиявлення", "вибори" (з однією кандидатурою у бюлетені). Але не було свободи думки й слова: усі ЗМІ висловлювали лише точку зору влади; кожний, хто ризикнув би виступити з якоюсь критикою влади, висловити якусь незгоду, опинився б у таборі або був би розстріляний. При цьому влада діяла від імені народу, а "народ" на мітингах і зборах висловлював їй повну підтримку, вимагаючи знищення "ворогів народу". І деякі західні захисники більшовизму, цілком серйозно висували це як доказ демократії в СРСР: “Сталін – народний обранець, депутат до Верховної Ради СРСР по ось-такому округу. Якщо Сталін тиран, то чому його не переоберуть?” Не можна сказати, що результати виборів не відповідали волі виборців, просто “волевиявлення виборців” є порожньою формальністю, коли виборці не вільні.

Відсутність свободи не обов'язково означає прямий примус. Відсутність свободи – це, скоріше, відсутність альтернатив. Вільне волевиявлення можливе лише тоді, коли суб'єкти волевиявлення можуть порівняти різні "за" та "проти" пропонованого рішення. Для цього противникам та прихильникам рішення мають бути надані рівні можливості для обґрунтування та пропагування своєї позиції. Причому перевага в даний момент аргументації прихильників однієї з цих позицій зовсім не означає її правильності, – в будь-який момент можуть з'явитися нові аргументи. На підставі цієї переваги можна приймати рішення, навіть більше того – *будь-які рішення приймаються в ситуації певної невизначеності*. Але прийняте рішення не повинно розглядатись як таке, що є остаточним і не підлягає

---

<sup>121</sup> Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас. – С. 59.

<sup>122</sup> Мізес Л. Соціалізм

перегляду. Ми не можемо вирішувати питання раз і назавжди – для себе і для усіх наступних поколінь. Сама практика впровадження якогось рішення найкраще може виявити його недоліки і вказати необхідність його повного або часткового перегляду. Отже, прихильники та противники того або іншого проекту рішення повинні мати змогу вільно його обговорювати, – як до, так і після прийняття рішення. Для вільного волевиявлення, яке є основою демократії, необхідним є захист свободи слова, захист прав меншостей. Тиранія більшості над меншістю не є демократією, бо ця тиранія позбавляє навіть самих представників більшості можливості вільно формувати свою думку. Отже, *демократія може бути ефективною лише в тій мірі, в якій представники меншості захищені від дискримінації, мають можливість вільно відстоювати свої позиції*. Варто звернути увагу на думки відомого австрійського економіста й філософа ХХ ст. Фрідріха фон Гаєка:

“Хоча демократія ґрунтується на конвенції, що думка більшості є вирішальною щодо колективних дій, звідси не випливає, що сьгоднішня думка більшості повинна прийматися усіма – навіть якби це виявилось необхідним для досягнення цілей більшості. Навпаки, *усе виправдання демократії ґрунтується на тому факті, що з часом сьгоднішня думка незначної меншості може стати думкою більшості*.”<sup>123</sup>

“...сутність свободи як першодвигуна інтелектуального розвитку зовсім не в тому, що кожний має право говорити або писати усе що завгодно, а в тому, що будь-яка ідея може бути піддана обговоренню. І доки в суспільстві не пригнічується інакомислення, завжди знайдеться хтось, хто поставить під сумнів ідеї, що володіють свідомістю його сучасників, і стане пропагувати нові ідеї, виносячи їх на суд інших.”<sup>124</sup>

З іншого боку, головна мета лібералізму – захист прав та свобод кожної особистості знаходить свій вираз у представницькій демократії через надання кожній людині можливості впливати на владу через участь у її виборах.

На цьому зв'язку і ґрунтується сучасна представницька демократія, яку часто називають *ліберальною демократією* (щоб відрізнити її як

---

<sup>123</sup> Гаєк Ф. Індивідуалізм істинний та хибний // Гаєк Ф. Індивідуалізм та економічний порядок

<sup>124</sup> Хайек Ф. Дорога к рабству. – с. 229.

від давньогрецьких зразків прямого народовладдя, так і від тоталітарних квазідемократій).

### 5. Герберт Спенсер: людина проти держави

Англійський філософ Герберт Спенсер був автором загальної філософської концепції еволюції, згідно з якою дійсність розвивається від менш диференційованих та організованих станів в напрямку до зростаючої диференціації (розрізнення, убагатоманітнення) та складності організації. Цей процес починається з неживої матерії, продовжується як біологічна і, зрештою, як соціальна еволюція. Суспільство, з точки зору Спенсера, розвивається завдяки по суті тим самим процесам, що й і природа: боротьба за існування/продовження роду та відбір найкраще пристосованих. З точки зору Спенсера (що найбільш виразно сформульована в праці з промовистою назвою – “Людина проти держави”), в умовах вільного конкурентного суспільства *laissez faire* з “мінімальною державою” це означає, що кращі шанси для тривалого життя і продовження роду мають більш здібні, працьовиті, розумні тощо. Збільшення функцій держави, зокрема з нібито благими цілями допомоги найбільш нужденним верствам населення (державний патерналізм), є шкідливим: воно знеохочує працьовитість, ініціативу, відповідальність і натомість заохочує неробство і недбалість. Воно також збільшує шанси на тривале життя і продовження роду менш здібних, працьовитих і розумних за рахунок більш здібних, працьовитих і розумних, – тобто діє проти еволюційного відбору кращих людських властивостей. (Через це, теорію Спенсера часто кваліфікують як “соціальний дарвінізм”.)

Історію людства Спенсер розглядає крізь призму розрізнення двох протилежних типів суспільної організації (що приблизно відповідають розглянутим вище поняттям холізму та індивідуалізму) –

“військовий та промисловий – типи, які характеризуються, перший – порядком статусу, що був майже універсальним у давні часи, а другий – порядком договору, що став загальним в наш час, переважно серед західних націй, і особливо у нас {тобто, в Англії} та в американців. Якщо, замість використання слова ‘кооперація’<sup>125</sup> у вузькому смислі, ми використовуємо його у найширшому смислі, як таке, що позначає спільну діяльність людей під деякою

---

<sup>125</sup> co-operation – у буквальному перекладі з англійського – спільна діяльність

системою управління, то ці два типи можна визначити як систему примусової кооперації та систему вільної кооперації. Типову структуру першої ми бачимо в армії призовників, в якій підрозділи за різними ступенями підпорядкування мусять виконувати накази під загрозою смерті, отримують харчування, одяг і платню, встановлені рішенням командування; в той час як типову структуру іншої ми можемо побачити в спільноті виробників та торговців, які особисто домовляються про визначену плату в обмін на визначені послуги, і можуть за бажанням, після належного повідомлення, залишити організацію, якщо вона їх не влаштовує.<sup>126</sup>

Отже, маємо альтернативу двох типів суспільних систем. З одного боку, *система вільної кооперації, договірний тип суспільної організації*. З іншого, *система примусової кооперації, мілітарний (за зразком війська) тип суспільної організації*. Спенсер був палким прибічником системи вільної кооперації і противником системи примусової кооперації, до якої, на його думку, сучасне суспільство штовхав соціалістичний рух та зростаючий під його впливом державний патерналізм.

## 6. Соціалістичний рух і соціалістичні теорії до Маркса

Традиційні суспільні відносини і структури, які передували становленню капіталізму, чітко, від народження, визначали суспільне місце, обов'язки, життєві перспективи кожної людини. Людина виступала і усвідомлювала себе як елемент певної спільноти (сільської громади, ремісничої корпорації-цеху тощо), а спільнота несла певну відповідальність і здійснювала опіку над індивідом.

Становлення капіталізму мало наслідком руйнування цих відносин і формування нових – на засадах індивідуалізму й конкуренції. Зрозуміло, що цей процес викликав невдоволення й спротив вищих верств традиційного суспільства – спадкової аристократії, що втрачала свої привілеї і суспільне значення, поступаючись керівними позиціями новому-класу капіталістів-підприємців. Але й становище нижчого класу суспільства – робітничих мас було також дуже важким; умови праці й життя – часто нестерпними. (Це було особливо характерним для Європи, на відміну від Сполучених Штатів, соціальна структура яких більше відповідала ліберальному ідеалу суспільства дрібних підприємців.)

---

<sup>126</sup> Спенсер Г. Человек против государства

Об'єктивна, неупереджена оцінка становища народних мас на ранніх стадіях формування промислового капіталізму у Європі, виявляється дуже проблематичною. Критики капіталізму змальовували жахливі умови праці й життя робітничих мас, зубожіння селян внаслідок захоплення великими землевласниками колишніх общинних земель для впровадження на них капіталістичних форм сільськогосподарського виробництва тощо. Натомість, захисники капіталізму доводили, що хоча ці умови життя народних мас на ранньому етапі формування капіталістичних відносин справді часто були дуже важкими, в цілому вони були значно кращими, аніж перед цим (у феодальному суспільстві) і в процесі розвитку капіталізму невпинно покращувалося. Мабуть, насправді зміни були дуже неоднозначними. В будь-якому разі, вже сама ломка традиційних форм життя не могла бути безболісною. Життя людини у традиційному суспільстві було принаймні більш передбачуваним і тому спокійним, стабільним; в разі непередбачуваних лих людина могла розраховувати на допомогу громади і т.д. В капіталістичному суспільстві людина мала виборювати своє місце у суспільстві, змагатися за роботу, яку могла в будь-який момент втратити; і мала розраховувати тільки на себе.

Соціалістичний рух був наслідком цих проблем, виявом невдоволення робітничих мас та освічених верств суспільства.

Поняття соціалістичного руху досить важко визначити, оскільки до нього відносять найрізноманітніші суспільні рухи, що були спрямовані проти капіталізму або передбачали його заміну іншим, більш прогресивним ладом – від анархізму до комунізму. Можна визначити такі основні спільні риси цих рухів:

- егалітарна спрямованість (від equality – рівність) – вони апелювали до широких народних мас, викривали їх злидні, прагнули до встановлення суспільних відносин, за яких не було б тієї майнової нерівності, яка є за капіталізму;
- заперечення капіталістичного індивідуалізму, що ґрунтується на приватній власності, ідеал суспільної власності; в деяких формах соціалістичного руху (анархізм) ця суспільна власність уявлялася як власність невеликих громад-комун або трудових колективів, в інших (марксизм) – як “загальнонародна” власність; в деяких версіях у суспільненню підлягали усі сфери життя (що, зокрема, передбачало ліквідацію парної сім'ї, спільне виховання дітей комунією), в інших – лише деякі визначальні (зокрема в марксизмі – власність на засоби виробництва).

Ці риси виразно проявляються вже в ранніх соціалістичних проектах-утопіях періоду Ренесансу – Томаса Мора та Томазо Кампанелли.

Але таке визначення основних рис соціалізму досить умовне. Можна говорити про соціалізм і в більш широкому смислі, для визначення якого достатньо однієї лише другої риси. В цьому смислі соціалістом (комуністом) був уже Платон (згадаймо про його проект ідеальної держави). Такий “соціалізм” може передбачати не ліквідацію приватної власності, а радикальне обмеження прав користування нею, – наприклад, коли політична влада диктує “капіталістам”, що вони мають виробляти. Не випадково партія Гітлера називалася націонал-соціалістичною.

Специфічне місце в соціалістичному русі займав *анархізм* – рух, що ставив за мету ліквідацію інституту держави. (Найвідоміший теоретик анархізму – Прудон). Загалом, для соціалістів XIX століття (хоча й не для всіх) характерним було переконання, що держава – це лише інструмент насильства в руках класу гнобителів-експлуататорів, за допомогою якого він утримує суспільну владу, і в справедливому суспільстві, в якому не буде гноблення, держава непотрібна. Цю тезу – про відмирання держави у майбутньому безкласовому (капіталістичному) суспільстві – прийняли навіть марксистки.

Важливе місце у розвитку соціалістичного руху XIX ст. займає *сен-симонізм* – від імені його засновника, французького мислителя початку XIX ст. Сен-Сімона.

*Сен-Сімон*, як і багато інших соціалістичних теоретиків, був великим ентузіастом науки. Уже в першій своїй опублікованій праці він виступив з проектом нової суспільної організації, в якій вся влада буде належати еліті науковців – “Раді Ньютона”. Ця рада має стати не більше не менше як “колективним намісником Бога на землі й усунути Папу, кардиналів, єпископів і священників з їх посад, оскільки вони не розуміють божественної науки, яку ввірив їм Всевишній”. Особливу роль у новому суспільстві мають відігравати фізіологи, оскільки “ми являємо собою організовані тіла; і я склав свій проект, ...розглядаючи наші суспільні відносини як фізіологічні явища”. Важливе завдання Ради Ньютона – змусити людство досягнути закон всевітнього тяжіння, оскільки це – той єдиний закон, якому Бог підпорядкував Всесвіт і який дозволяє, якщо отримати знання про розподіл матерії у

Всесвіті на якийсь момент часу, передбачати абсолютно усі події.<sup>127</sup> Ця рада має також владнати відносини між класом власників та класом людей без власності (аналог марксистського поділу на буржуазію та пролетаріат) і таким чином покласти край руйнівній боротьбі між ними. Суспільство має бути організоване як єдина фабрика – ідея, що після Сен-Сімона відіграла дуже важливу роль у соціалістичній літературі. Сен-Сімон писав, що цей план відкрив йому сам Господь, повідомивши також, що він “підніс до Себе Ньютона, якому довірено просвітлювати мешканців усіх планет”. В іншій праці Сен-Сімон висуває проєкт нової, наукової релігії – фізицизму, який: “стане третьою великою сходинкою в еволюції релігії від політеїзму через деїзм<sup>128</sup> до фізицизму”. (Цікаво, що ця праця була адресована Наполеону, до якого Сен-Сімон звертається як до “найпозитивнішої людини епохи”, “наукового керівника людства, так само як і його політичного лідера”, якому й належить очолити роботу з систематизації наукового знання, результатом якого стане релігія фізицизму. Свою власну роль у цьому процесі Сен-Сімон оцінював дуже скромно: найвидатніша людина після Імператора, яка є “безумовно, тією людиною, яка найглибше його поважає”, пропонує себе на роль його “наукового лейтенанта, другого Декарта, здатного спрямувати роботу нової школи так, що вона вразить світ”).<sup>129</sup>

Важко повірити, що ці проєкти, дуже схожі на звичайну маячню, справили великий вплив на розвиток політичної думки у ХІХ ст. Але це так.

Ідеї Сен-Сімона були систематизовані й розвинені його учнями – Т’єрі, Контом, Анфантемом та ін.

**Огюст Конт** відомий як засновник соціології. Точніше, він сформулював проєкт суспільної науки, яка за його задумом мала стати “соціальною фізикою”. Конт сформулював принцип, який він вважав загальним законом розвитку людських уявлень в усіх сферах – так званий закон трьох стадій. Згідно з цим законом, розвиток людських уявлень в усіх сферах проходить три стадії – релігійну (теологічну), абстрактну (метафізичну) та позитивну (наукову).<sup>130</sup> Природничі

---

<sup>127</sup> знайомий нам фізичний детермінізм

<sup>128</sup> Тут Сен-Сімон використовує слово “деїзм” у смислі монотеїзму

<sup>129</sup> Виклад здійснюється за: Ф. фон Хайек. Контрреволюція науки

<sup>130</sup> Цей “закон” є модифікацією ідей Сен-Сімона, який в “Нарисах науки про людину” виділяв у розвитку наук та історії “попередній”, “здогадний” та

науки, насамперед фізика (завдяки Ньютону) досягли позитивного етапу розвитку; позитивну суспільну науку (соціальну фізику) ще належить створити, що Конт і намагався зробити у своїх головних працях – двотомному “Курсі позитивної філософії” та чотиритомній “Системі позитивної політики”. Конт вважав, що цей же закон визначає й основні етапи історичного розвитку суспільства.

Різним стадіям знання про суспільство відповідають різні способи організації суспільства. Сучасний стан суспільства, який відповідає абстрактній, метафізичній стадії суспільного знання, є, на думку Конта (як і сама ця стадія) нестабільним, перехідним. З точки зору Конта, це – стан дезорганізації, неупорядкованості, коли старий суспільний порядок руйнується, а новий ще не створений. Це виявляється, зокрема, у духовній сфері, як відсутність єдиного світогляду (свобода думки і совісті для Конта – це лише *анархія* думок), а в економічній – як “анархічна” ринкова система.

На науковій, позитивній стадії, суспільство має бути організоване централізовано, на “раціональних”, наукових засадах. Відповідно, Конт запропонував план такого науково організованого суспільства. В цьому суспільстві кожному індивіду буде визначене чітке місце і спосіб життєдіяльності, що відповідає його задаткам і суспільним потребам. В ньому не буде свободи думки й совісті, які є, на думку Конта, “антисуспільною ліберальною догмою”: “Якщо ми не дозволяємо вільного мислення в хімії чи біології, то чому маємо дозволяти його в моралі чи політиці?”<sup>131</sup> Наука буде відігравати ту ж

---

“позитивний” етапи (згадаймо також більш ранню ідею про три етапи розвитку релігії – політеїзм, монотеїзм і фізичизм).

<sup>131</sup> Цит. за Берлін І. Чотири есе про свободу. – с. 210.

Через п’ятдесят років це ж саме заявить В.І.Ленін у статті “Что делать?”, обґрунтовуючи недопустимість свободи критики в партії “наукового соціалізму”: “Гасло “свобода критики” – це, по суті, “свобода опортуністичного напрямку в соціал-демократії, свобода перетворювати соціал-демократію в демократичну партію реформ, свобода вкорінення в соціалізм буржуазних ідей і буржуазних елементів”. У науці не може бути рівноправності правильних і хибних поглядів. Посилання на “свободу” – політичне лицемірство. “...внутрішня фальш лежить і в сучасному вживанні слова “свобода критики”. Люди, дійсно переконані в тому, що вони просунули вперед науку, вимагали б не свободи нових поглядів поряд із старими, а заміни останніх першими”.” (Валіцький А. Марксизм і стрибок у Царство Свободи. – С.262). Конту, Леніну та їм подібним не спадало на думку, що існує велика різниця між тими, хто “дійсно переконаний в тому,

роль, яку в Середньовіччі відіграла католицька Церква. Духовне життя людей буде повністю підпорядковане свідомо сконструйованому моральному кодексу та “позитивній” релігії (“релігії людства”), метою яких є формування у людей системи ідей та звичок, необхідних для їх оптимальної інтеграції у “науковий” суспільний порядок.

Відомий учень Конта, англійський філософ-позитивіст і ліберал Джон Стюарт Міль характеризував суспільний ідеал свого вчителя як “найдосконалішу систему духовного та світського деспотизму, з усіх, що колись створювалися людським мозком, за виключенням, можливо, тієї, яку придумав Ігнатій Лойола”.<sup>132</sup>

Для проєктів Сен-Сімона і Конта невластивий егалітаризм (вимога суспільної рівності) і вони спрямовані аж ніяк не проти влади капіталістів. Навпаки, у спільних працях Сен-Сімона й Конта йдеться про організацію суспільства, економічною системою якого керують підприємці, “індустріали” на чолі з банкірами. “Соціалістичним” тут є лише заперечення ліберальних ідей основних прав і свобод людини та недовіра до “анархії ринку”, яку пропонується замінити на централізовану організацію, якою управляє корпорація промисловців.

Сен-сімонізм як систематичне вчення був сформульований і популяризований в основному учнями Сен-Сімона – Бартелемі-Проспером Анфантенном, Сент-Аман Базаром, Іполитом Карно, Абелем Трансоном та ін. – у формі двотомного курсу лекцій “Вчення Сен-Сімона. Переказ”. Фрідріх фон Гаск характеризує вчення сен-сімоністів як “релігію інженерів”.<sup>133</sup>

Згідно з цим вченням, суспільство є “колективною істотою” і розвивається за законом, що відкрився “генію Сен-Сімона”. З цього закону слідує, що слідом за сучасним, “критичним” станом суспільства має настати новий “органічний” стан. *Суспільство у*

---

що вони просунули вперед науку” та тими, хто дійсно просунули вперед науку. Сила переконання дає перевагу самовпевненим дурням та фанатикам, а справжній науковець має аргументами та фактами переконати науковий загал у перевагах своєї теорії, відповідаючи при цьому на всі контраргументи критиків.

<sup>132</sup> Цит. за: Антисери Д., Реале Дж. История западной философии. – Т. 4.

<sup>133</sup> Подальший виклад вчення сен-сімоністів є скороченням викладу у праці Ф. фон Гаска “Контрреволюція науки”

**критичному стані** (сучасне суспільство) являє собою “агломерацію розрізнених людей, що ведуть боротьбу один проти одного”. В **органічному стані** виникають "нові узи, щоб з'єднати у порядку зусилля, спрямовувати усю суспільну діяльність до однієї мети". В органічному стані зникне **антагонізм** (ворожнеча, конфлікти) між людьми, а експлуатація людини людиною поступиться місцем спільній гармонійній діяльності людства з опанування природою.

Поступове **послаблення експлуатації людини людиною** відбувається протягом усього історичного розвитку людства. Але суспільство усе ще поділяється на експлуаторів та експлуатованих, власників (буржуа) і пролетарів. Ось як висловив це сен-сімоніст Абель Грансон:

"Селянин або ремісник вже не прикріплений ані до хазяїна, ані до землі, його не порють, як раба; порівняно з кріпаком йому належить більша частина його праці, але, тим не менше, закон до нього жорстокий. Йому належать не усі плоди його праці. Йому доводиться ділити їх з іншими людьми, які не приносять йому ніякої користі ані своїми знаннями, ані своєю владою. Коротше кажучи, у нього немає ані хазяїв, ані господ, але є буржуа – і ось, що таке буржуа.

Як власник землі й капіталу, буржуа розпоряджається ними на свій розсуд і не віддає їх в руки трудящих інакше як за умови, що він отримає долю від вартості їх праці, долю, за рахунок якої живе і він, і його сім'я. Чи він є прямим спадкоємцем завойовників, чи вихідцем із селян – не має значення; ...різниця в походженні стирається; тільки що в першому випадку право власності походить від факту, який нині засуджується – сили меча; а у другому джерела більш доброякісні – розвиток промисловості. Але з точки зору майбутнього це право в обох випадках незаконне і некорисне, оскільки воно віддає на милість привілейованого класу усіх тих, чиї батьки не залишили їм ніяких знарядь виробництва."

Як висновок із цього, пропонується наступне: "право успадкування, яке нині обмежується межами сім'ї, має перейти до держави, перетвореної на асоціацію трудівників. Якщо ... людство рухається до такого стану, за якого становище індивідуумів буде визначатися відповідно до їх здібностей і винагорода відповідно до їх справ, то зрозуміло, що власність в її нинішньому вигляді має бути скасована, бо даючи певному класу людей можливість жити у неробстві чужою працею, вона підтримує експлуатацію однієї частини населення –найбільш корисної – тієї, що працює і виробляє, в інтересах іншої..."

Сен-Симоністи пояснюють, що земельні володіння й капітал є лише "знаряддями виробництва; землевласники й капіталісти ... є зберігачами

цих знарядь: їх функція полягає в розподілі останніх між трудівниками". А проте, на думку сен-сімоністів, вони виконують цю функцію неефективно, – свідченням чого є періодичні руйнівні економічні кризи, що є наслідком “хаотичної конкуренції”: "За нинішнього стану справ, коли розподіл знарядь виробництва здійснюється капіталістами й землевласниками, жодна з цих функцій не здійснюється й не може здійснюватися інакше, як навпомацки, після частих помилок і руйнівних проб; ...результат, що досягається, є недосконалим і короточасним. Кожна окрема особа керується своїми власними знаннями; виробництво не керується ніяким загальним баченням; воно здійснюється без здорового глузду, без передбачення; в одному місці воно недостатнє, в іншому надмірне." Отже, сен-сімоністи вбачали причину економічних негараздів у тому, "що розподіл знарядь праці здійснюється розрізненими індивідами, які не знають ані потреб промисловості, ані людей і засобів, придатних для їх задоволення."

Відповідно, пропонується засіб вирішення цієї проблеми у майбутньому “органічному” суспільстві: "вибір підприємств і долю трудящих визначають вже не окремі власники, не капіталісти, що за своїми звичками чужі промисловій праці. Цими функціями, що так погано виконуються в наш час, наділено громадську установу; вона є зберігачем усіх знарядь виробництва; вона керує використанням матеріальних ресурсів; завдяки цьому вона займає позицію, з якої можливо відразу ж оглядати усі сторони промислової майстерні. Завдяки своїм відгалуженням вона вступає в контакт з усіма місцевостями, з усіма видами промисловості, з усіма працівниками; отже, воно може скласти точне уявлення про загальні потреби та потреби індивідуальні, перевести робочі руки і знаряддя виробництва туди, де в них відчувається потреба, – тобто, може спрямовувати виробництво, узгоджувати його зі споживанням і надавати знаряддя виробництва найбільш гідним промисловцям, бо воно постійно намагається розпізнавати їх здібності і за своїм становищем має найбільші можливості розвивати їх ... В новому світі ... зникає безпорядок, що був наслідком нестачі загальної узгодженості та сліпого розподілу агентів і знарядь виробництва, а разом з ним зникають і лиха, мінливість долі, банкрутства, від яких сьогодні не може себе вважати застрахованим жодний трудівник. Тобто, промисловість організована, усе тісно зв'язане з іншим, усе передбачено: розподіл праці вдосконалено, поєднання зусиль стає з кожним днем усе більш потужним."

На роль “громадської установи”, яка має виконувати усі ці функції, пропонується банківська система, відповідним чином реорганізована й централізована; керована єдиним центральним банком, що стає органом планування.

"Щоб ця виробнича асоціація була реалізована й могла приносити свої плоди, їй необхідна ієрархічна структура; необхідно, щоб усі дії в ній були підпорядковані спільній меті й узгоджувалися, виходячи з цієї мети ... цілком необхідно, щоб Держава володіла усіма знаряддями праці, які сьогодні утворюють приватні виробничі фонди, і щоб розподіл цих знарядь – функція, яку так бездарно і з такими величезними витратами виконують сьогодні землевласники й капіталісти, – було доручено керівникам індустріального суспільства ... лише в цьому випадку буде покладено кінець ганьбі необмеженої конкуренції, цьому великому критичному запереченню промислового порядку, конкуренції, яка у своїх найбільш виразних рисах є не що інше, як жорстока війна не на життя, а на смерть, що прийняла нову форму, війна, яку ведуть між собою окремі люди й цілі нації."

Фрідріх фон Гаск так характеризує значення теорії сен-сімоністів: "...описуючи організацію планового суспільства, сен-сімоністи зробили набагато більше, ніж усі пізніші соціалісти аж до нашого часу<sup>134</sup>... Аж до недавньої дискусії з проблем економічних розрахунків у соціалістичному суспільстві до опису його механізмів, зробленого сен-сімоністами, нічого не добавлялося... ..якщо говорити по суті про сучасну загальноприйняту теорію соціалізму, то вона не містить майже нічого, що свого часу не було б продумане сен-сімоністами. Щоб ще наочніше показати, наскільки глибоким є вплив сен-сімоністів на сучасну думку, достатньо згадати про те, як широко використовуються усіма європейськими мовами слова з їх лексику. "Індивідуалізм", "індустріалізм", "позитивізм" і "організація праці" – усі ці вирази вперше зустрічаються в "Переказі". Поняття "класова боротьба" і, отже, протиставлення "буржуазії" та "пролетаріату" у вузько спеціальному смислі цих понять винайдені сен-сімоністами. Саме слово "соціалізм", хоча воно ще не з'являється в "Переказі"..., у сучасному своєму значенні вперше з'являється трохи пізніше в сен-сімоністському "Глобусі"."<sup>135</sup>

### **Критика: неможливість раціональної централізованої (планової) організації економічного процесу**

Навіть досить поверхового знання економічної теорії, розуміння основних механізмів функціонування ринкової економіки достатньо для того, щоб зрозуміти, що централізоване планування неспроможне виправдати сподівання соціалістів. Насправді, централізоване планування не може навіть наблизитись до тієї раціональності

---

<sup>134</sup> Написано у 1952 р.

<sup>135</sup> Хайек Ф. Контрреволюція науки

використання виробничих ресурсів і задоволення потреб споживачів, яку спонтанно забезпечує ринкова економіка.

В умовах ринкової економіки конкуренція між виробниками за гроші споживачів і прагнення до максимізації прибутків забезпечує максимально економічне використання ресурсів, забезпечення усіх платоспроможних потреб споживачів, оперативне реагування на нові потреби споживачів і спрямування виробничих ресурсів на задоволення цих потреб.

Централізована економіка неспроможна цього забезпечити через відсутність конкуренції і ринкового прибутку як індикатора, який вказує на перспективний напрям руху виробничих ресурсів, що відповідає незадоволеним потребам споживачів. В умовах складної сучасної економіки найкраще організована установа планування неспроможна забезпечити оперативний збір і обробку величезної кількості інформації про наявні потреби споживачів, наявні виробничі ресурси і можливі способи використання цих ресурсів, – так, щоб досягти достатньо високого рівня задоволення потреб споживачів.<sup>136</sup> Як наслідок, соціалістична економіка необхідно (а не внаслідок погані організації планування) виявляється неефективною, характеризується хронічними дефіцитами і дуже убогим асортиментом товарів – що й мало місце в СРСР.

## 7. Маркс і марксизм

Найбільш популярною і впливовою версією соціалізму став *марксизм* – вчення, основи якого закладено німецькими мислителями *Карлом Марксом* та *Фрідріхом Енгельсом*. Хоча ці мислителі дуже тісно співпрацювали й багато праць написали разом, головна роль, за загальним визнанням, належала Марксу.

Вчення Маркса не є послідовним, несуперечливим. Як відзначав один з його визначних критиків, Людвіг фон Мізес “В марксизмі завжди є, щонайменше, два підходи до всього, і примирення цих підходів можливе лише з допомогою діалектичних вивертів. Звичайний спосіб полягає в тому, щоб використовувати відповідно до потреб моменту слова, які допускають, щонайменше, два тлумачення... Інтерпретація цих слів... врешті-решт призводить до зіткнення думок, і

---

<sup>136</sup> Детальніше на цю тему див.: Л. фон Мізес. Соціалізм

кожен цитує на свою користь улюблені пасажі з писань Маркса та Енгельса, які є найвищим авторитетом.”<sup>137</sup>

Тому існувало багато різних інтерпретацій і напрямків марксизму. Найбільш традиційна і впливова – інтерпретація марксизму як революційного вчення “наукового соціалізму” і “пролетарського світогляду”. Тому ми й почнемо з її розгляду і приділимо йому найбільше уваги. Далі ми коротко зупинимося на російській версії марксизму, створеній В.І.Леніним на початку ХХ століття, а також на неомарксизмі – інтелектуальному русі, який здійснював гуманістичне переосмислення творчої спадщини Маркса на основі запізненого “відкриття” його найбільш ранніх праць.

### 7.1. “Класичний” марксизм

Теорія Маркса була, по суті, пророкуванням неминучості загибелі капіталізму і настання соціалізму (комунізму).

Цікавою особливістю цієї соціалістичної теорії було те, що вона нічого не говорила про те, як буде організоване (або як може бути організоване) майбутнє соціалістичне суспільство, – зокрема, його економічна система. Маркс та його послідовники приймали як самозрозумілу ідею про те, що в цьому суспільстві буде “суспільна власність на засоби виробництва”, раціональне планування усієї економічної діяльності “суспільством у цілому”, не буде експлуатації і класів; вони також пророкували відмирання держави. Але ніякої цілісної теорії організації цього суспільства вони не мали. Більше того, Маркс різко критикував і висміював як “утопічні”, будь-які спроби створення такої теорії, – зокрема, ті теорії, які створювалися його попередниками, насамперед, сен-сімоністами.

Маркс доводив, що передбачити конкретні форми майбутньої суспільної організації неможливо, і будь-які форми такого передбачення є марними, непотрібними і навіть шкідливими. Ці форми майбутньої суспільної організації мають сформуватися самі, в процесі історичного розвитку, вже в надрах капіталістичного суспільства. Поки вони ще не “визріли” сказати, якими вони будуть, неможливо.

Така позиція виявилася дуже зручною, оскільки всі досі запропоновані проекти організації соціалістичної суспільства не витримували критики. Марксизм унікав такої критики, просто тому,

---

<sup>137</sup> Мізес Л. Соціалізм

що не мав ніякої скільки-небудь конкретної теорії цієї організації, а лише пророкував, що ця організація утвориться сама собою без ніяких теорій.

Пізніше, коли партія більшовиків на чолі з В.І.Леніним захопила владу в Росії, її вождь, за його власним визнанням, шукав і *не знайшов в працях марксистів жодних рекомендацій по практично-організаційній стороні справи побудови соціалізму*. Довелося імпровізувати, використовувати теорії тих, кого Маркс таврував як утопістів, а також досвід державного управління мілітаризованою економікою, накопичений за роки I Світової війни (адже по суті, “соціалізм”, який будувався в СРСР був монополістичним державним капіталізмом – і не міг бути нічим іншим).

Отже, крім деяких спільних для всіх соціалістів загальників, теорії організації та функціонування соціалістичного (комуністичного) суспільства у Маркса і його послідовників не було. Натомість, була *релігійно-пророча візія майбутнього комуністичного суспільства, яке розв’яже усі болючі проблеми людства і створить умови для гармонійного розвитку й творчої самореалізації кожної людини, відкриє новий вищий етап розвитку людства, по відношенню до якого усе минуле було лише передісторією*. (Детальніше про це див. підпункт 8.3 “Неомарксизм і проблема “гуманістичного Маркса””.)

Крім цієї візії, Маркс створив теорію, яка у різні способи доводила неминучість загибелі капіталізму внаслідок логіки його власного розвитку і розвитку його внутрішніх суперечностей. Для солідності, вигляду науковості, ця теорія формулювалася у складних для розуміння термінах гегелівської діалектики, хоча Маркс вмів писати також і нормальною, зрозумілою мовою журналіста-агітатора.

В теорії Маркса можна виділити дві основні складові – філософію історії та економічні теорії.

Філософія історії Маркса відома як **історичний матеріалізм** або **матеріалістичне розуміння історії**. Сутність цього розуміння можна виразити одним реченням: **розвиток суспільства в усіх сферах визначається розвитком матеріальних виробничих сил – тобто техніки й технології**. Дещо детальніше зміст цієї концепції можемо пояснити так:

1) В життєдіяльності й розвитку суспільства визначальною є діяльність з виробництва і розподілу матеріальних благ. Така діяльність і її матеріальні умови, система відносин людей з приводу

виробництва й розподілу матеріальних благ є **базисом** суспільства. Усі інші аспекти життєдіяльності суспільства (ідеологічні, правові, політичні) є **надбудовою**, яка детермінована базисом. Базис визначає надбудову.

2) Історичний розвиток суспільства детермінований прогресивним розвитком **матеріальних виробничих сил** (або **продуктивних сил**). Це поняття охоплює матеріальні засоби виробництва (знаряддя праці, виробничі приміщення тощо) та виробничі технології (знання й навички людей, що використовуються для виробництва). Розвиток матеріальних виробничих сил детермінує виробничі відносини (тобто відносини людей з приводу виробництва й розподілу матеріальних благ), а ті, у свою чергу, детермінують ідеологічні, правові, політичні відносини, – суспільну надбудову.

3) Розвиток суспільства носить закономірний і поступально прогресивний характер. При цьому воно проходить певні етапи, у межах кожного з яких система суспільних відносин залишається, по суті, незмінною. Такі етапи Маркс називав **суспільно-економічними формаціями**. Маркс виділяв п'ять суспільно-економічних формацій – первіснообщинну, рабовласницьку, феодальну, капіталістичну і майбутню, комуністичну. Ці формації він підрозділяв на безкласові (первіснообщинна і комуністична) і класові (рабовласницька, феодальна, капіталістична).

Розвиток матеріальних виробничих сил здійснюється поступово, еволюційно, як кількісне накопичення, а зміна системи суспільних відносин (перехід від однієї суспільно-економічної формації до іншої) здійснюється стрибкоподібно, як революція.

4) Для всіх класових формацій характерним є поділ суспільства на **класи** – великі групи, що відрізняються, насамперед, відношенням до засобів виробництва, а отже - функціями в системі виробництва, способами одержання матеріальних благ і їхньою величиною, фундаментальними інтересами. У кожному класовому суспільстві є лише **два основних класи** (раби-рабовласники, кріпаки-феодалі, пролетарі-капіталісти), відносини між якими і визначають тип суспільно-економічної формації. Ці класи мають **протилежні, антагоністичні інтереси**, наслідком чого стає **класова боротьба**. Зміна суспільно-економічних формацій відбувається в результаті класової боротьби у формі революції.

5) В результаті розвитку матеріальних виробничих сил і класової боротьби на зміну сучасному класовому капіталістичному суспільству необхідно прийде безкласове комуністичне суспільство.

Варто навести фрагмент зі вступу до “Критики політичної економії”, що містить квінтесенцію вчення Маркса:

“В процесі суспільного виробництва власного життя, люди неминуче вступають у певні відносини, що не залежать від їхньої волі – виробничі відносини, які відповідають даному ступеню розвитку їх матеріальних виробничих сил. Сукупність цих виробничих відносин утворює економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому виникає юридична й політична надбудова, і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює загальний процес соціального, політичного й інтелектуального життя. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість. На певному ступені свого розвитку матеріальні виробничі сили суспільства вступають у суперечність з існуючими виробничими відносинами або – висловлюючи те ж саме в юридичних термінах – з відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися. З форм розвитку виробничих сил ці відносини перетворюються на їхні пута. Тоді починається епоха соціальної революції. Зміни в економічному базисі ведуть раніше чи пізніше до перевороту в усій величезній надбудові. При вивченні таких переворотів завжди необхідно розрізнати матеріальний переворот економічних умов виробництва, який можливо визначити з точністю природничих наук, і юридичні, політичні, релігійні, художні або філософські – коротше кажучи, ідеологічні форми, в яких люди усвідомлюють цей конфлікт і борються за його розв’язання. Так само, як ми не судимо про людину за тим, що вона думає про себе, не можна судити про такі епохи перевороту за їх свідомістю. Навпаки, цю свідомість необхідно пояснити з суперечностей матеріального життя, з конфлікту, що існує між суспільними виробничими силами та виробничими відносинами. Жодна суспільна формація ніколи не руйнується раніше, аніж цілком розвинуться усі виробничі сили, для яких вона дає достатньо простору, і нові вищі виробничі відносини ніколи не заміщують старі раніше, аніж матеріальні умови для їх існування визріють всередині старого суспільства. Таким чином, людство неминуче ставить перед собою лише такі завдання, які воно здатне вирішити, оскільки ближче дослідження завжди покаже, що сама проблема виникає лише тоді, коли матеріальні умови для її розв’язання вже наявні або принаймні перебувають у процесі формування. В загальних рисах, азіатський, античний, феодалний і сучасний буржуазний способи виробництва можна виділити як основні епохи, що позначають прогрес в економічному розвитку суспільства. Буржуазний спосіб виробництва є останньою антагоністичною формою суспільного процесу виробництва – антагоністичною не в смислі індивідуального антагонізму, а у смислі антагонізму, який породжується самими суспільними умовами буття індивіда – але виробничі

сили, що розвиваються всередині буржуазного суспільства, створюють також матеріальні умови для розв'язання цього антагонізму. Тому передісторія людського суспільства закінчується цією суспільною формацією.”

Філософія історії Маркса піддавалася гострій критиці.

Зокрема, опоненти марксизму доводили, що твердження про те, що виробничі відносини (в усіх суспільствах) детермінують усі інші суспільні відносини і процеси (релігію, філософію, політику, право, мораль, мистецтво тощо) не відповідає дійсності. Вплив релігії, філософії, політики і права на економіку не менш вагомий, ніж вплив економіки на релігію, філософію, політику і право. Навіть найближчий соратник Маркса і співавтор багатьох його книг, Фрідріх Енгельс, змушений був внести характерне застереження до положення “базис визначає надбудову”: виявляється, базис детермінує надбудову лише “в кінцевому рахунку” та “опосередковано”; при цьому може мати місце зворотний вплив надбудови на базис. Це цілком підтверджує характеристику, що її дав Макс Вебер: прихильники “так званого “матеріалістичного розуміння історії” у давньому геніально-примітивному сенсі “Маніфесту комуністичної партії” ... вдовольняються найхиткішими гіпотезами та найзагальнішими фразами, оскільки йдеться про їхню догматичну потребу вбачати в економічних “рушійних силах” “справжній”, “єдино істинний”, “завжди в кінцевому рахунку вирішальний чинник”. ”<sup>138</sup>

Розвиток матеріальних виробничих сил не є чимось, що відбувається автоматично і необхідно, незалежно від виробничих і “надбудовчих” відносин, він визначає ці відносини не більшою мірою, ніж сам визначається ними.

Теорія про існування закону історичного розвитку, який нібито визначає необхідні етапи цього розвитку, послідовність суспільно-економічних формацій, є необґрунтованою. Для того, що говорити про існування такого закону необхідно мати як об’єкти спостереження декілька суспільств, які **незалежно одне від одного** пройшли одні й ті ж самі етапи, чого насправді немає (багато суспільств не мали в своїй історії тих або інших формацій, названих Марксом; а в тій мірі, в якій має місце спільність, вона зумовлена історичними зв’язками, – наприклад, у випадку європейських країн, які й слугували за зразок Марксу, мав місце один-єдиний процес розвитку, а не кілька незалежних процесів). Отже, ті формації, які виділяє Маркс у

---

<sup>138</sup> Вебер М. “Об’єктивність” соціально-наукового пізнання. – С. 212.

минулому, лише відображають основні етапи розвитку європейської історії, які **фактично мали місце**, – але немає підстав говорити про те, що ці етапи і відповідні їм системи суспільних відносин **були необхідними** як вираження **закону історичного розвитку**, що в силу дії цього закону **за певного рівня розвитку матеріальних виробничих сил вони необхідно мали бути саме такими, і не могли бути ніякими іншими**. І вже цілком довільним є пророкування майбутньої, комуністичної формації.

Загалом, теорія про існування і можливість відкриття законів історичного розвитку суспільства не витримує критики – хоча б тому, що історичний розвиток суспільства, у глобальному масштабі – це єдиний, унікальний процес, а наукові закони можуть відкриватися лише шляхом аналізу повторюваних процесів одного й того ж типу.<sup>139</sup>

У своїй теорії класової боротьби Маркс не враховує, що в капіталістичному суспільстві, як наслідок юридичної (правової) рівності, соціальні поділи є досить умовними і індивід не прив'язаний жорстко до певної соціальної групи (класу); його інтереси стають індивідуальними, а не груповими. У минулому, в кастовому або становому суспільстві, 1) приналежність кожної людини до певної касти або стану визначалася народженням і не могла бути змінена, крім виключних випадків; 2) ця приналежність, у свою чергу, чітко визначало права і обов'язки індивіда, відмінні від тих, що належали іншим кастам або станам. Як наслідок, основні інтереси індивіда були тотожними з інтересами його касти чи стану, невіддільні від них. У капіталістичному суспільстві усі рівні перед законом, мають однакові права та обов'язки і можуть змінювати власне суспільне становище (соціальна мобільність).

Тепер розглянемо основні **економічні теорії Маркса**.

1) “Слабкою ланкою” класичної економічної теорії Сміта-Рікардо була **трудова теорія вартості**. Згідно з цією теорією, вартість продукції – це еквівалент кількості праці витраченої на її виробництво.

На перший погляд, така теорія видається правдоподібною. Наприклад, якщо тесля виготовить два стільці, то витратить на це в середньому вдвічі більше, ніж на виготовлення одного стільця, і вартість двох стільців буде вдвічі більша. Або, якщо теслі на

---

<sup>139</sup> Детально цю тему опрацьовано в працях: К. Поппер. Злиденність історизму; Л. фон Мізес. Теорія та історія; Ф. фон Гаск "Контрреволюція науки" та ін.

виготовлення стола потрібно вдвічі більше часу, аніж для виготовлення стільця, то стіл буде коштувати, в середньому, вдвічі більше, аніж стілець. (Якщо він запросить вищу ціну, то інший тесля запропонує стіл дешевше; якщо нижчу, то йому буде це не вигідно – вигідніше зробити два стільця.)

Ця теорія створює *проблему пояснення природи прибутку*. Якщо вартість продукції відповідає кількості праці, витраченої на її виробництво, і якщо робітник отримує плату, яка відповідає кількості його праці, то весь дохід від продажу продукції має йти на оплату праці робітників. Звідки ж тоді може взятися прибуток?

Маркс (слідуючи в цьому за сен-сімоністами) пояснив це дуже просто: робітникам недодають платню. Частина вартості, яка створюється їх працею, капіталіст привласнює собі – це і є капіталістичний прибуток. (Таке привласнення називається *експлуатація*.) Точніше, за Марксом, капіталістичний прибуток – це результат привласнення капіталістами “додаткової вартості” – тієї частини продукту, виробленого робітниками, яка перевищує мінімальний рівень, необхідний для відтворення робочої сили. Звідси – теза Маркса про те, що капіталістична приватна власність – це грабунок, і популярне марксистське гасло “експропріація експропріаторів”, яку вождь більшовиків В.І.Ленін переклав на зрозумілу російську мову у формі гасла: “Грабь награбленное!”

Проте таке пояснення занадто просте і при уважному розгляді не витримує критики. Сама трудова теорія вартості, як доводили вже деякі економісти-сучасники Маркса (такі як Карл Менгер) є незадовільною: вона не враховує різноманітність праці, необхідність специфічних здібностей для здійснення різних видів “праці” – зокрема, таких здібностей, які не стільки набуваються навчанням, скільки є талантом, природним даром.

Маркс розглядав працю як економічно однорідну. У “Капіталі” він писав, що будь-яка праця являє собою “продуктивну витрату людського мозку, мускулів, нервів, рук, *etc.*” “Порівняно складна праця означає тільки зведену у ступінь чи скоріше помножену просту праця, так що менша кількість складної праці дорівнює більшій кількості простої. Досвід показує, що це зведення складної праці до простої відбувається постійно. Товар може бути продуктом самої складної праці, але його вартість робиться рівною продукту простої праці і, отже, являє собою лише певну кількість простої праці”. Австрійський економіст зі “школи” Карла Менгера, Ойген Бем-Баверк, оцінив ці міркування як “зразок вражаючої наївності”: адже не існує

ніякого природного еквіваленту між різними видами праці, крім того, що встановлюється ринковим механізмом попиту й пропозиції. Тому якщо замінити ринкові відносини плановою економікою (а саме в такій заміні полягає суть марксистського соціалізму), то ніякий об'єктивний підрахунок "кількості праці" буде неможливий.

Щодо Марксової теорії експлуатації, то критики марксизму доводили, що вона не лише хибна, а й економічно неграмотна – вона виявляє нерозуміння засадничих принципів функціонування *будь-якої* економічної системи. А саме:

- в процесі виробництва капітал є так само необхідним, як і праця;
- капіталістичний прибуток є частково винагородою за працю капіталіста по організації виробництва і збуту продукції, а частково (особливо на сучасних підприємствах, де організацією виробництва і збуту займаються переважно не капіталісти, а менеджери) – винагородою за надання капіталу для виробничих потреб;
- не існує ніяких об'єктивних критеріїв справедливості, які встановлювали б, у яких пропорціях має здійснюватися розподіл виробленої вартості продукції між найманою працею та капіталом (в умовах ринку ці пропорції визначаються попитом та пропозицією на працю і капітал);
- прибуток виконує важливу економічну функцію, оскільки основна його частина йде на розвиток виробництва; без прибутку ніякий економічний розвиток неможливий, тому для розвитку будь-якої економіки, – чи то капіталістичної чи то соціалістичної, – необхідно, щоб частина виробленої вартості продукції йшла не на зарплату робітникам, а, у формі прибутку, спрямовувалася на розвиток виробництва.

Цю критику можна підсумувати таким висновком: поняття експлуатації в умовах ринкової економіки має чисто емоційний смисл, оскільки не існує ніяких об'єктивних критеріїв експлуатації.

Тим не менше, теорія експлуатації (особливо, марксистська) викликала довіру і працювала як потужний засіб агітації, оскільки вона відповідала почуттям обурення і несправедливості, які викликало важке соціально-економічне становище робітничих мас на фоні багатства і розкоші невеликої частини суспільства.

## 2) Теорія “резервної армії робочої сили”

Девід Рікардо у своїх працях, серед усього іншого, розглядав гіпотезу про те, що технічний прогрес *може* спричиняти безробіття, наявність на ринку праці надлишкової робочої сили.

Те, що у Рікардо було гіпотезою для обговорення, у Маркса перетворилося на теорію про *необхідне* існування за капіталізму масового хронічного безробіття, **резервної армії робочої сили**, яка чинить тиск на ринку робочої сили і дозволяє роботодавцям утримувати заробітну платню на рівні прожиткового мінімуму, необхідного для відновлення робочої сили. Маркс пише навіть про необхідне зростаюче зuboжіння робочих мас. Таким чином, за теорією Маркса, економічний розвиток за умов капіталізму, не приводить до покращення життя робітничих мас; його плодами можуть користуватися тільки капіталісти.

Насправді неважко показати, що впровадження нової техніки зовсім не обов’язково веде до масового безробіття; воно веде до переміщення робочої сили з одних секторів економіки в інші.

Натомість, проти теорії Маркса можна висунути дуже вагоме заперечення, навіть не звертаючись до факту реального зростання рівня життя:

*Промисловий капіталізм, як економічна система, орієнтована на підвищення ефективності масового виробництва, а отже – на постійне зростання його обсягів, вже цим самим передбачає зростання споживання мас. (Зрозуміло, що невеличка купка експлуататорів-капіталістів не може сама поглинути усю, або хоча б більшу частину постійно зростаючої кількості товарів масового виробництва. Вони не можуть з’їсти в тисячу разів більше їжі та зносити в тисячу разів більше одягу, ніж проста людина. Тому основна маса їх надприбутків або вкладається у бізнес і, отже, слугує подальшому економічному прогресу, або витрачається на вишукані, ексклюзивні, немасові, і тому дорогі, блага, або йде на меценатські та благодійні цілі.) А факту цього постійного і великого зростання продуктивності за капіталізму Маркс не міг і не пробував заперечити.*

Якщо бути більш точним, то зростання рівня життя основної маси населення в умовах капіталізму необхідно відбувається за умови, що темпи зростання виробництва значно перевищують темпи зростання населення – умова, яка, загалом, виконувалася в західних капіталістичних країнах ХІХ-ХХ століть. Ані Маркс, ані інші соціалістичні теоретики, не показали, що соціалістична система може

забезпечити краще відношення між темпами зростання виробництва і темпами зростання населення.

### 3) Теорія зростаючої монополізації

Головні моделі економічної теорії Сміта й Рікардо виходять з припущення *досконалої конкуренції*. В дійсності досконалої конкуренції не буває, але за умови конкуренції багатьох виробників-продавців ситуація виявляється дуже близькою. Чим меншою є конкуренція і чим більшим є елемент монополізму, тим менше класична економічна теорія відповідає дійсності.

Маркс зауважував у сучасній економіці тенденцію до монополізації: утворення великих підприємств дає можливість більш ефективної організації виробництва, випуску більш дешевої продукції, внаслідок чого великі підприємства витісняють дрібні (дрібні підприємства не витримують конкуренції і зникають), відбувається постійне зростання концентрації й монополізації виробництва. Теорії Сміта й Рікардо, на думку Маркса, відтворюють ситуацію, за якої домінуючою силою в економіці були дрібні підприємці, так званий “середній клас”. Внаслідок тенденції до концентрації виробництва середній клас зникає, відбувається суспільна поляризація спрямована на формування двох класів – невеличкої групи багатих капіталістів і злиденного пролетаріату, що становитиме у майбутньому переважну більшість населення.

Маркс припускає, що тенденція до концентрації й монополізації буде продовжуватися невпинно, аж поки уся економіка не буде монополізована – тобто перетвориться на єдине підприємство. В такому разі, картину соціалістичної революції можна уявити дуже просто: революційний пролетаріат експропріє це підприємство у власника-капіталіста (скасовуючи заодно приватну власність на засоби виробництва) і робить його всенародною (суспільною) власністю – в управлінні підприємством можна, по суті, нічого й не змінювати.

Ця теорія теж не витримує критики.

Навіть якщо припустити, що розвиток економіки дійсно відбувався б таким чином, що залишилися б лише великі підприємства, ця економіка потребувала б нового середнього класу – менеджерів, інженерів, інших кваліфікованих фахівців. Крім того, як ми знаємо, великі підприємства можуть належати не окремим капіталістам, а великій кількості дрібних акціонерів.

Проте, саме передбачення невпинного зростання концентрації виробництва є неправомірною екстраполяцією (продовженням у майбутнє) тенденції, яка має свої межі: зростання розміру підприємства і асортименту продукції, яка ним виробляється, збільшує ефективність виробництва лише до певного моменту, після якого подальше зростання стає непродуктивним, економічно не вигідним. Ця межа є різною для різних видів товарів і послуг, виробництво одних типів товарів є найбільш продуктивним в умовах дуже великих підприємств, інших (особливо, послуг) – в умовах дрібних підприємств. Великі підприємства для свого функціонування й збуту продукції потребують інфраструктури послуг, що забезпечуються середніми й дрібними підприємствами. Одне-єдине підприємство, яке охоплювало б усю економіку (виробництво усіх товарів і послуг), насправді було б дуже неефективним, і не могло б сформуватися в умовах ринкової конкуренції (за умови, що виключаються інші, неринкові засоби монополізації).

Ще одним вельми суперечливим моментом в теорії Маркса є **вчення про відмирання держави** після комуністичної революції. Це твердження очевидно не узгоджується з ідеєю централізованого, планового управління економікою. Адже хто, як не держава, буде здійснювати це управління?

Маркс та його послідовники говорять про те, що соціалістична економіка – це свідоме, планове, централізоване управління виробництвом і розподілом, яке здійснює **суспільство**. Але ж очевидно, що суспільство не може здійснювати ніяких свідомих дій; воно не є суб'єктом, наділеним свідомістю, а лише певною сукупністю таких суб'єктів (індивідів) та їх відносин. Отже, очевидно, що словосполучення "управління економічними процесами з боку суспільства" на практиці може означати тільки "управління економічними процесами від імені суспільства", яке здійснюється владою. Фактично йдеться про державне управління економікою, проте Маркс та Енгельс не лише цього не говорили, але й заперечували проти цього. Держава однозначно кваліфікується в марксизмі як апарат класового насильства, а отже, в безкласовому комуністичному суспільстві її не може бути. Тому у Маркса ніколи не говориться про управління економікою з боку держави чи державної влади, а завжди – про управління з боку суспільства. Між соціалістичною революцією і відмиранням держави передбачався проміжний етап – етап народної держави **диктатури пролетаріату**.

Практичне значення цієї позиції слушно характеризує Людвіг фон Мізес: “Завдяки цим трюкам марксистська соціал-демократія отримує можливість, з одного боку, закликати до руйнування існуючої державної машини та фантазувати про відмирання держави, а з іншого – вести запеклу боротьбу з усіма анархічними рухами та проводити політику, що веде до створення всемогутньої держави.”<sup>140</sup>

Варто згадати також про ставлення Маркса та його послідовників до моралі. Маркс та Енгельс (як і більшість їх послідовників) сповідували *релятивізм*, або й *нігілізм*.

Особливо відверто-цинічно цю позицію виражено в “Маніфесті комуністичної партії”, написаному спільно Марксом та Енгельсом: “Право, мораль, релігія є для нього [для пролетаря] лише буржуазними забобонами, за якими приховані буржуазні інтереси. ...Чи потрібна глибока інтуїція, щоб зрозуміти, що ідеї, погляди та концепції, одним словом, свідомість людини, змінюються з кожною зміною в умовах її матеріального існування, суспільних відносин та суспільного життя?” Тут йдеться не про “буржуазні” мораль і право, а про мораль і право взагалі. Мораль і право розглядаються лише як інструмент класового панування: “Панівні ідеї кожної епохи завжди були ідеями панівного класу.” Тому “Маніфест” не передбачає формування нових, кращих моралі та права після соціалістичної революції, він взагалі відкидає мораль та право як “забобони”. На можливе заперечення про те, що, незважаючи на усі зміни в моральній свідомості, сама мораль завжди залишалася, і, до того ж, залишалися такі вічні морально-ціннісні ідеї як ідея Свободи та Справедливості, Маркс та Енгельс відповідають: той факт, що “суспільна свідомість минулих часів, незважаючи на всі численні відмінності, зберігає певні спільні форми, або спільні ідеї” є наслідком того, що існує факт, спільний для всіх минулих часів – експлуатація однієї частини суспільства іншою. З усього цього можливо зробити лише один висновок: на думку авторів “Маніфесту” в комуністичному суспільстві, де не буде експлуатації, не буде також моралі і права.

В.І.Ленін у зверненні до третього з’їзду комсомолу пояснював: “Коли нам говорять про мораль, ми відповідаємо: для комуністів уся мораль полягає в міцній, згуртованій дисципліні та свідомій боротьбі мас проти експлуататорів. Ми не віримо у вічну мораль і ми викриваємо усі байки про мораль.”

---

<sup>140</sup> Мізес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ

Але, якщо усі моральні цінності є лише забобонами й байками, то звідки береться вимога боротьби проти експлуатації за майбутнє комуністичне суспільство? Що мотивувало самих Маркса, Енгельса, Леніна та інші марксистські лідери, які за своїм соціальним становищем були аж ніяк не пролетарями? Навряд чи доводиться сумніватися, що в основі соціалістичного руху і, зокрема, марксизму, лежать усе ж таки моральні мотивації – співчуття до злидених робітників, ідея соціальної справедливості тощо. Проте, теоретики марксизму цього не усвідомлювали і категорично заперечували, висміюючи будь-яке моралізаторство.

Самі вони пояснювали свою позицію і потребу підтримки робітничого руху ... законами історії, які нібито відкрив Маркс. Енгельс пояснював, що Маркс ніколи не базував політичні вимоги на тому, що економічні факти перебувають у суперечності з нашим почуттям моральності, оскільки це “не має прямого відношення до економіки”. Він базував їх “на неминучій руйнації капіталістичного способу випробництва, яка щодня набуває розвитку на наших очах... Адже те, що в економічних термінах може бути формально некоректним, може разом з тим бути правильним з точки зору світової історії.”

Ця позиція досить дивна з точки зору нормального здорового глузду: якщо комунізм необхідно настане, і це визначається законами історії, то навіщо за нього боротися? Чи повинні ми “ставати на бік світової історії”, незалежно від того, чи ця історія веде до чогось доброго чи поганого? Чи закликали б Маркс і Енгельс боротися за майбутнє суспільство, якби відкрили “закон історії”, згідно з яким це суспільство буде не суспільством, в якому немає експлуатації, Царством Розуму і Свободи, а навпаки – суспільством посиленої експлуатації, Царством Невігластва і Рабства?

Маркс та Енгельс (і їх послідовники), слідом за своїм вчителем Гегелем, цілком некритично зайняли позицію обоження історії, яка стає для них найвищим, незаперечним, абсолютним авторитетом.

Ця позиція не витримує раціональної і моральної критики, а проте саме вона великою мірою пояснює привабливість і вплив марксизму. Дж.Себайн та Л.Торсон проводять слушну аналогію: “Історична необхідність у Гегеля і Маркса має менше спорідненості з науковими причиною і наслідком, ніж Воля Господня у кальвіністів. Подібно до останньої, Історія забезпечує марксиста-революціонера його покликанням, упевненістю в остаточному успіху, а то й відпущенням гріхів, скоєних в ім'я Історії. Отже, історична необхідність означає не просто причину і наслідок, чи бажаність, чи

моральний обов'язок, а всі три заразом – свого роду космічний імператив, що творить і провадить людський інтерес і людський розрахунок та робить їх своїми служниками. Однак, якщо кальвіністи називали це теологією, то гегельянці і марксистки називають це наукою.”<sup>141</sup>

Марксизм швидко набув популярності і став головною течією соціалістичного руху. Він мав величезний вплив на політичну думку й політичні процеси ХХ століття, а культ Маркса серед західних лівацьких інтелектуалів зберігає великий вплив і сьогодні. Мабуть, пояснення впливу марксизму слід шукати в його спорідненості з релігією. Багато дослідників відзначали, що марксизм є квазірелігією з власною есхатологією, структура якої подібна до структури християнства і багатьох інших релігій: первісний стан гармонії (наявна майже в усіх міфологіях ідея Золотого Віку у минулому; в християнстві – Едем, райський сад; в марксизмі – первісне суспільство без приватної власності й експлуатації) – гріхопадіння (якою марксистки, слідом за Платоном і Руссо, вважали інститут приватної власності) – спасіння (в марксизмі – майбутнє комуністичне безкласове суспільство). Марксизм створив *міф про історичну місію пролетаріату*, як класу, якому закони суспільного розвитку судили здійснити відвічні сподівання людства на справедливість, добробут, всебічний розвиток особистості і владу над природою, – створити рай на землі. Цей міф спирався на інший міф – *міф про науковість марксизму*: адже в секуляризованому суспільстві ХІХ-ХХ століть місце Бога як найвищого авторитета великою мірою зайняла наука. Міф про історичну місію пролетаріату справді зміг мобілізувати робітничі маси. Дуже велика (якщо не більша) частина політично активної західної інтелігенції, ніколи не намагаючись критично проаналізувати теорії Маркса, сприймали його ім'я як символ боротьби за інтереси трудящих проти експлуатації і всіх інших реальних і уявних гріхів капіталізму.

Маркс вчив, що соціалістична революція відбудеться в найрозвиненіших капіталістичних країнах і тільки після того, як капіталізм вичерпає свої власні ресурси розвитку. Тому більшість марксистських (соціал-демократичних) партій не намагалися здійснити цю революцію, а намагалися організувати робітничий рух, добитися конкретних покращень у становищі робітників,

---

<sup>141</sup> Себайн, Торсон. Історія політичної думки. – С.656-657

впровадження заходів соціального захисту, демократизації політичної системи, ліберально-демократичних прав і свобод (хоча Маркс ставився до ліберально-демократичних інституцій, прав і свобод зневажливо, соціал-демократи, як правило, вимагали їх дотримання хоча б з тактичних міркувань, як умови власної вільної діяльності). Основними засобами досягнення цих цілей були робітничий рух (зокрема, страйки) і парламентська діяльність. Наприкінці XIX – початку XX століття соціал-демократичні партії розвинених країн Європи були солідними парламентськими партіями, які не планували соціалістичної революції у близькому майбутньому або навіть сподівалися на можливість поступового переходу до соціалізму демократичними засобами.

На межі XIX-XX століть почалася ревізія соціалістичної теорії. Чимало прибічників соціалізму – починаючи з колись найближчого помічника Енгельса *Едуарда Бернштейна* – різко критикували теорію Маркса і доводили необхідність постановки боротьби за соціалізм на інше, моральне підґрунтя – в цій якості пропонувалося насамперед неокантіанство (філософія послідовників Іммануїла Канта). Проте, марксизм залишався панівною ідеологією соціал-демократії аж до середини XX століття, коли європейські соціал-демократи від нього благополучно звільнилися.

Іншою була доля марксизму в Російській Імперії.

## 7.2. Марксизм-ленінізм

В Росії марксистська партія (Російська соціал-демократична робітничая партія) виникає наприкінці XIX століття, напочатку двадцятого століття розколюється на дві, які отримали назву меншовиків і більшовиків. Партію більшовиків очолював *Володимир Ілліч Ленін*. В 1917 р. партія більшовиків, в умовах хаосу, спричиненого I Світовою війною, лютневою революцією (що ліквідувала монархію і перетворила Російську імперію на республіку) і безпорадною політикою Тимчасового уряду, здійснила державний переворот, захопила владу, досягла перемоги в громадянській війні і встановила тоталітарний комуністичний режим.

Ленін був не лише видатним політиком, а й теоретиком революції. Погляди, які він відстоював у своїх статтях, багато разів мінялися – на діаметрально протилежні – залежно від того, що було вигідно для його партії на даний момент.

Тут мала місце вже відома нам “діалектика”. Про це влучно писав Володимир Буковський: “У нього просто не було принципів, крім одного: завжди підвести теоретичну базу під якесь своє конкретне рішення. Ось ця безпринципність і називається ленінською діалектикою.”

Спочатку Ленін поборював соціалістів немарксистського напрямку, народників, які прагнули до встановлення в Росії соціалізму на основі традиційного общинного землекористування, минаючи капіталістичну стадію розвитку (в Росії капіталістичні відносини лише були в зародковому стані) – доводячи, слідом за Марксом, необхідність проходження Росією того ж шляху, який пройшли розвинені капіталістичні країни – комуністична революція можлива лише після того, як капіталізм вичерпає свої ресурси розвитку. Але коли в 1917 р. випала сприятлива нагода для захоплення влади, Ленін висунув теорію, про те, що світова комуністична революція має початися у країні, яка є “найслабшою ланкою” світової капіталістичної системи – відсталій Росії. А коли сподівання на світову революцію не справдилися – запропонував теорію про можливість побудови соціалізму в одній окремо взятій країні.

Коли його партія була в опозиції, Ленін вимагав демократичних прав і свобод – свободи преси, організації тощо. Проте, він потурбувався про те, щоб теоретично обґрунтувати і практично прийняти рішення про недопустимість "свободи критики" в соціал-демократичній партії. А коли його партія захопила владу – скасував усі ці та інші “буржуазні” права та свободи.

Спочатку більшовики не заперечували проти обрання й созиву Установчих зборів як органу, який має закласти основи конституційного ладу Російської республіки, і навіть (вже захопивши владу) допустили вибори до цього органу. Проте, коли виявилось, що за них проголосували лише трохи більше 10% виборців, а більшість отримали праві соціалісти-революціонери (спадкоємці народників), більшовики розігнали Установчі збори.

До революції Ленін беззастережно захищав право націй на самовизначення, оскільки розглядав неросійські націоналізми як союзників у розхитуванні державного ладу. Після революції він вніс у свою позицію суттєві корективи – право націй на самовизначення визнається лише тоді і в тій мірі, коли і в якій мірі воно не суперечить інтересам пролетарської революції. Таким чином він обґрунтував операції більшовицьких військ проти національних урядів (як правило, теж соціалістичних, але небільшовицьких і тому, за більшовицькою

термінологією “дрібнобуржуазних”), що виникли в різних неросійських частинах російської імперії – зокрема Української Центральної Ради.

Мабуть, найважливішою теоретичною розробкою Леніна була *теорія партії нового типу, революційної партії-авангарду* – як досконалої організації для захоплення й утримання влади. Ми вже якось згадували про цю теорію. Згідно з нею, носіями пролетарської класової свідомості є не робітничі маси, а партія-авангард, яка має вести ці маси за собою (і якою керують люди, більшість яких, як Ленін, мала зовсім не пролетарське походження). Ця партія організовується за принципом *демократичного централізму*: усі рішення керівництва партії мають неухильно виконуватися її членами; меншість підкоряється більшості; дискусії в партії допускаються лише до моменту прийняття рішення; критика рішень і дій вищих органів партії не допускається.

Незабаром після захоплення влади партія більшовиків, щоб утримати владу, скасувала усі основні громадянські свободи (слова, преси, організації), розігнала Установчі збори. Узурпувавши таким чином владу, більшовики фактично розв’язали громадянську війну, з якої вийшли, зрештою, переможцями. В роки війни більшовики впровадили в країні *червоний терор* – знищення без суду в застінках спеціально для цього створеної Надзвичайної комісії<sup>142</sup> тисяч ні в чому не винних цивільних людей за підозрою у ворожості до більшовицької влади або за непролетарське соціальне походження, як заложників; створення перших концентраційних таборів. Після громадянської війни система червоного терору, створена Леніним, на деякий час припинила активне функціонування, а потім була відновлена й поставлена на більш масову й систематичну основу Йосифом Віссаріоновичем Сталіним.

### 7.3. Неомарксизм і проблема “гуманістичного Маркса”

В середині ХХ століття виникали різні неомарксистські теорії і

---

<sup>142</sup> знаменита ЧК, на честь якої одна з вулиць Жовтневого (на честь жовтневого більшовицького перевороту) району нашого міста носить назву вулиці Чекістів, на чолі з Ф. Дзержинським, пам’ятник якому стоїть недалеко від цієї вулиці на площі Свободи, – пізніше, в сталінські часи, перетворена на НКВД

течії (нетрадиційне, неортодоксальне розуміння і застосування ідей Маркса). Зокрема, варто звернути увагу на спроби гуманістичного перепрочитання Маркса (Еріх Фромм, Ернст Блох та ін.), що мотивувалися такими основними чинниками:

- неприйняття таких явищ капіталістичного суспільства як: нетворча рутинна праця, що не приносить задоволення й не слугує розвитку особистості, єдиною метою якої є заробляння грошей; тенденція до перетворення накопичення капіталу або споживання матеріальних благ на головну мотивацію людської життєдіяльності; формування “ринкового” типу характеру, коли людина розглядає себе як товар, який треба вигідно продати, і розвиває в собі ті якості, які цьому сприяють – зокрема, лицемірство і пристосовництво (конформізм) за принципом “я – те, чого побажаєте”<sup>143</sup>;
- негативний досвід тоталітарного марксизму;
- “відкриття” ранніх праць К.Маркса – насамперед, “Економічно-філософських рукописів 1844 р.”<sup>144</sup>, які дозволяють побачити творчість Маркса у новому світлі.

Власне, під гуманізмом Маркса розуміється відображення в його творчості першого з указаних вище чинників – критика капіталізму за “відчуження” людини від власної родової сутності і від праці та образ соціалістичного суспільства як такого, в якому будуть подолані ці явища і будуть створені сприятливі умови для всебічного розвитку людської особистості в гармонії з іншими людьми й природою.

Поняття “відчуження” походить від Гегеля й Фейербаха, проте Маркс надав йому іншого змісту. Фейербах вбачав відчуження людини від її родової сутності в царині світоглядної свідомості – релігії й філософії. Відповідно, шлях до його подолання, за Фейербахом, полягає у формуванні нового світогляду – філософії, суть якої виражається гаслом “Людина людині Бог”. Фейербах був прибічником соціалістичного (комуністичного) руху, але не займався теоретичною розробкою проблем організації соціалістичного суспільства, вважаючи, що духовна революція необхідно викличе відповідні зміни у суспільних відносинах.

Маркс відкинув цей “ідеалістичний” аспект вчення Фейербаха. На його думку, відчуження закорінене не в ідеологічній, а в економічній

---

<sup>143</sup> поняття й характеристика ринкової орієнтації характеру розроблені у працях Е. Фромма

<sup>144</sup> цю працю вперше було опубліковано лише у 1932 р., англійською мовою – лише у 1959 р.

сфері. Релігійне відчуження – це лише вторинне, похідне явище – частина ідеології, “ілюзорної свідомості”, яка приховує більш фундаментальне, економічне відчуження – відчуження людини від власної праці та її продуктів.

Найбільш повно і яскраво марксове розуміння ідеї “відчуженням розкривається в “Економічно-філософських рукописах 1844 р.”

З одного боку, ми бачимо тут образ невідчуженого, людського відношення людини до людини, природи і до продуктів людської діяльності: любов обмінюється тільки на любов, довіра – тільки на довіру; щоб насолоджуватися мистецтвом, потрібно бути художньо освіченою людиною; щоб впливати на інших людей, потрібно бути людиною, “що справді стимулює й рухає вперед інших людей”; в праці людина виражає свою індивідуальність; речі, які людина виробляє, сприймаються нею як втілення її власної праці і як такі, що слугують її людським потребам: суспільні відносини і відносини з природою є гармонійними і т.д.

Протилежністю цього є відчужені відносини, які особливо розвиваються у капіталістичному суспільстві – відносини, що опосередковуються грошима: все обмінюється на гроші, а гроші – на все. Відповідно, головною метою діяльності людини стає не розвиток власної особистості і реалізація власного творчого потенціалу, а заробляння грошей, економічне багатство. Праця не приносить задоволення, її продукт стає чужим, байдужим людині (адже людина працює не задля нього, а задля грошей). Цьому сприяє постійно зростаюча спеціалізація, поділ праці. Людина не розвивається як людина, в усій повноті її потенційних можливостей, а, в кращому разі, розвивається дуже однобічно, як спеціаліст, стає “гвинтиком” економічної системи. Виробничі і суспільні відносини, сформовані людською діяльністю, стають над людиною, підпорядковують її собі.

Маркс відзначає, що концепція “економічної людини”, яка передбачається класичною економічною теорією (політекономією), відображає цей стан відчуження: “Чим менше ти їси, п’єш, чим менше купуєш книг, чим рідше ходиш у театр, на бали, в кафе, чим менше ти думаєш, співаєш, теоретизуєш, співаєш, малюєш, фехтуєш і т.ін., тим більшим стає твій скарб, що не підточується ані міллю, ані хробаком – твій капітал. Чим мізернішим є твоє буття, чим менше ти проявляєш своє життя, тим більше твоє майно, тим більшим є твоє відчужене життя, тим більше ти накопичуєш свої відчуженої сутності. Всю ту частку життя й людяності, яку віднімає в тебе політеконом, він відшкодовує тобі у вигляді грошей і багатства, і все те, чого не можеш ти, можуть твої гроші; вони можуть їсти, пити, ходити на бали, в театр,

можуть мандрувати, можуть придбати собі мистецтво, вченість, історичні раритети, політичну владу – усе це вони можуть собі привласнити; усе це вони можуть купити; вони – справжня сила... Усі пристрасті і всяка діяльність можуть потонути в прагненні наживи. Робітник вправі мати лише стільки, скільки потрібно для того, щоб хотіти жити, і він вправі хотіти жити лише для того, щоб мати (цей мінімум).”<sup>145</sup>

Зауважимо, що “політеконом” міг би відповісти на цей “наїзд”, відзначивши, що він свідчить про елементарне економічне невігластво автора – нерозуміння того, що накопичення *в будь-якій можливий економіці* є нічим іншим як інвестуванням, яке є необхідною умовою розвитку виробництва, та відкладеним на майбутнє споживанням (що може бути передане у спадок нащадкам).

Головну причину відчуження Маркс вбачає у приватній власності, а тому вважає, що в майбутньому комуністичному суспільстві воно зникне. Комунізм уявляється молодим Марксом як панацея, що вирішує усі людські проблеми: “Комунізм як позитивне скасування приватної власності – цього самовідчуження людини – і в силу цього як справжнє привласнення людської сутності людиною і для людини; а тому як повне, таке, що здійснюється свідомо й зі збереженням усього багатства попереднього розвитку, повернення людини до самого себе як людини суспільної, тобто людяної. Такий комунізм, як завершений натуралізм, довінює гуманізму, а як завершений гуманізм дорівнює натуралізму;<sup>146</sup> він є *справжнє* розв’язання суперечності між людиною і природою, людиною і людиною, справжнє розв’язання спору між існуванням і сутністю, між опредмечуванням і самоутвердженням, між свободою і необхідністю, між індивідом і родом. Він – вирішення загадки історії, і він знає, що він є це вирішення.” В комуністичному суспільстві “на місце *економічного багатства* ... стають *багата людина* і *багата людська* потреба. Багата людина – це в той же час людина, що потребує усієї повноти людських проявів життя, людина, в якій її власне здійснення виступає як внутрішня необхідність, як потреба.”<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Сформульована тут проблема – у формі дилеми “мати чи бути” – осмислювалася пізніше, у ХХ столітті, в однойменних працях Габріеля Марселя (релігійний екзистенціалізм) та Еріха Фромма (неомарксизм, психоаналіз).

<sup>146</sup> цією мудровою формулою Маркс виражає ідею гармонії між людиною і природою

<sup>147</sup> Іншими словами, в комуністичному суспільстві місце економічного багатства займає внутрішньо багата, всебічно розвинена людина.

В комуністичному суспільстві не буде й спеціалізації. Молодий Маркс уявляв комунізм як Царство свободи, де кожна людина набуває всебічного розвитку, займається тим, чим їй подобається займатися, час від часу змінюючи характер діяльності (типовий член суспільства зможе витратити декілька годин на день на риболовлю чи полювання, ще декілька – на управління державою, потім зможе зайнятися мистецькою творчістю і т.д.)

Пізніше Маркс усвідомив нереалістичність цього ідеалу. В “Капіталі” він визнає: “Царство свободи ... за природою речей лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва... Свобода в цій сфері може полягати лише в тому, що колективна людина, асоційовані виробники раціонально регулюють цей свій обмін речовин з природою, ставлять його під свій спільний контроль, замість того, щоб він панував над ними як сліпа сила; здійснюють його з найменшою затратою сил і за умов, найбільш гідних їх людської природи й адекватних їй. Але тим не менше усе це залишається царством необхідності. По той бік його починається розвиток людських сил, який є самоціллю, справжнє царство свободи, яке, проте, може розквітнути лише на цьому царстві необхідності, як на своєму базисі. Скорочення робочого дня – головна умова.”

Ким же все-таки був Маркс: видатним гуманістом чи ідеологом тоталітаризму? Мабуть, кожна з цих відповідей буде однобічною, і, разом з тим, кожна з них містить частину правди.

Насамперед, варто зауважити, що досить дискусійним є питання про відношення між раннім Марксом – автором “Філософсько-економічних рукописів”, в яких найбільше виражений гуманістичний аспект, та зрілим Марксом. Сам Маркс, а також його найближчий друг, соратник і соавтор Фрідріх Енгельс, який зробив дуже багато для популяризації вчення Маркса після його смерті, не надавали цій праці великого значення (тому вона й не публікувалася аж до 1930-х років). Під час написання “рукописів”, Маркс перебував під впливом багатьох ідей Гегеля й Фейєрбаха, від яких пізніше відмовився. Тому багато дослідників (як, наприклад, Деніел Белл, А.Валіцький та ін.) вважають, що про вчення Маркса слід судити не за цією працею, а за працями пізнішого періоду. З іншого боку, захисники образу Маркса-гуманіста вважають, що основні ідеї, висловлені в “рукописах”, присутні і в пізніших працях, відбулася лише зміна термінології й акцентів.

Деякі дослідники вважають, що Маркс взагалі не несе відповідальності за марксизм, що марксизм є чи не суцільним

перекрученням “справжнього” вчення Маркса. Нерідко відповідальність за це перекручення покладають на Ф.Енгельса, який після смерті Маркса найбільше зробив для популяризації вчення Маркса, перетворення його на “пролетарський світогляд”. Проте, такий підхід виглядає не дуже переконливим: адже Енгельс був найближчим другом, соратником, однодумцем Маркса, соавтором багатьох його праць, тому мало ймовірно, щоб він розумів суть вчення Маркса гірше ніж пізніші “перевідкривачі” Маркса-гуманіста.

В працях Маркса ми знайдемо усі теорії, які ми розглядали в підпункті 8.1, тому неправильно знімати з Маркса моральну відповідальність за традиційний марксизм і його тоталітарні аспекти.

Правда, Маркс не знав, як буде застосоване його вчення. А проте, наслідки спроб втілення цього вчення у життя можливо було передбачити і передбачалися багатьма мислителями.

Наприклад, російський анархіст М.Бакунін, розглядаючи концепцію народної держави диктатури пролетаріату відзначав, що весь народ чи весь пролетаріат не може здійснювати управління державою, а отже, “уявна народна держава буде не чим іншим як досить деспотичним управлінням народних мас новою і вельми нечисленною аристократією дійсних або уявних вчених”, справжньою метою марксистів є “повалення існуючої влади й порядків, щоб на їх руїнах заснувати свою власну диктатуру”. Вчення про відмирання держави і про те, що “диктатура є необхідний перехідний засіб для досягнення цілковитого народного звільнення” є оманною: “ми відповідаємо: ніяка диктатура не може мати іншої мети крім увічнення самої себе, і що вона спроможна породити й виховати в народі, який її терпить, лише рабство; свобода може бути створена лише свободою...”

А Іван Франко у статті “Що таке поступ?” (1905 р.) писав, що в марксистській народній державі “люди виростили б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови”.

Можна було б навести ще висловлювання величезної кількості інших мислителів з подібними передбаченнями.

Поза сумнівом, у деяких відношеннях Маркс був продовжувачем гуманістичної традиції. Його критика капіталізму ґрунтується на гуманістичних мотивах, а ідея комунізму виражає віру в найповнішу реалізацію гуманістичного ідеалу всебічно й гармонійно розвиненої особистості. Проте, як показує у своїй чудовій статті Ісає Берлін, “прагнення до ідеалу” часто веде на практиці до найбільш

антигуманних наслідків – особливо якщо ідеал нездійснений: недосконалий людський матеріал виявляється непридатним для його здійснення.

До яких тоталітаристських перекичень це веде, можемо побачити на прикладі висловлювання відомого угорського філософа-марксиста Дьордя Лукача, якого, між іншим, Еріх Фромм характеризує як мислителя, який “першим оживив гуманізм Маркса”: “Насамперед слід відзначити таке: свобода не означає тут {у марксизмі} свободу індивіда. І справа не в тому, що розвинене комуністичне суспільство не повинно знати ніякої свободи індивіда. Навпаки, воно буде першим суспільством в історії людства, яке до цього постулату ставиться серйозно і фактично втілює його в життя. І все ж ця свобода буде не такою, якою її собі нині уявляють ідеологи міщанського класу. Щоб вибороти суспільні передумови справжньої свободи, треба здійснити битви, в яких загине не лише нинішнє суспільство, але й сформований ним тип людини. Маркс пише: “Нинішнє покоління подібне до іудеїв, яких Мойсей водив через пустелю. Воно повинне не тільки завоювати новий світ, але мусить зійти зі сцени, щоб поступитися місцем перед людьми, які до цього нового світу доросли.” Бо свобода людини, що живе сьогодні, це свобода індивіда, відособленого через уречевлену й уречевлювану власність: це свобода *стосовно інших* (так само відособлених). Свобода егоїзму, замкнутості в собі... Отже, бажати *свідомо* царства свободи може означати тільки одне: *свідомо* зробити ті кроки, які справді ведуть до нього. А коли ми зрозуміємо, що індивідуальна свобода в нинішньому буржуазному суспільстві може бути тільки корумпованою і такою, що сприяє корупції, коли вона є привілесом, який несправедливо базується на несвободі інших, то це означає пряму відмову від індивідуальної свободи. Це означає *свідоме* підпорядкування себе колективній волі, призначення якої – дійсно покликати до життя істинну свободу... **Цією свідомою колективною волею є комуністична партія.**<sup>148</sup>

Гуманістичний аспект вчення Маркса нівелюється, спотворюється й обертається на протилежність гуманізму внаслідок таких вад цього вчення як:

- сповідування морального релятивізму й нігілізму;
- некритичне прийняття авторитету історії;
- зневажливе ставлення до “буржуазних”, “формальних”, “негативних” свобод індивіда (свободи совісті, слова, друку, організації тощо);

---

<sup>148</sup> Лукач Д. Історія і класова свідомість. – Цит. за: Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. – с. 20.

- підміна ідеї індивідуальної свободи ідеєю “свободи колективної людини”, що полягає у “спільному раціональному контролі обміну речовин з природою”;
- вчення про те, що держава є лише інструментом класового панування, і вчення про диктатуру як засіб побудови нового суспільства;
- некритична (не заснована на дослідженні реальних можливостей функціонування соціалістичної системи) віра в те, що скасування приватної власності може стати панацеєю, що розв’яже усі проблеми сучасного суспільства і створить суспільство абсолютної гармонії;
- орієнтація не на реальну людину, якою вона відома протягом усієї людської історії, а на якусь ідеальну вимріяну людину майбутнього, позбавлену егоїзму й користолюбства.

Зрештою, навіть такий шанувальник творчості Маркса як Еріх Фромм визнає: “якщо прийняти до уваги діяльність Маркса в I Інтернаціоналі, його *догматичне й нетерпиме відношення до кожного, хто хоча б у чомусь з ним не погоджувався*, не доводиться сумніватися в тому, що лєнінська централістська інтерпретація Маркса не така вже несправедлива...”<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Фромм Э. Здоровое общество. – С. 357.

## Література, використана при підготовці курсу лекцій

1. Августин. Сповідь. – К.: Основи, 1997. – 310 с.
2. Аврелій Марк. Наодинці з собою. Роздуми. – Львів: Літопис, 2007.
3. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков и до наших дней: В 4 т. – Санкт-Петербург: Пневма, 2001-2003.
4. Берлин И. Назначение философии // Вопросы философии. – 1999. – №5. – С.91-98.
5. Берлін І. Чотири есе про свободу. – К.: Основи, 1994. – 272 с.
6. Бичко І.В. Людиномірність предмету філософії // Філософія. – К.: Либідь, 2002. – С. 8-19.
7. Біблія. – К.: Українське біблійне товариство, 1994. – 1255 с.
8. Блауг М. Економічна теорія в ретроспективі. – К.: Основи, 2001. – 670 с.
9. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
10. Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. – К.: Всесвіт, 1999. – 510 с.
11. Вебер М. Протестантська етика та дух капіталізму. – К.: Основи, 1995. – 332 с.
12. Вебер М. “Об’єктивність” соціально-наукового пізнання // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С. 192-263.
13. Виндельбанд В. История новой философии. В 2-х т. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000.
14. Гаек Ф. Індивідуалізм істинний та хибний // Гаек Ф. Індивідуалізм та економічний порядок
15. Гегель Г. В. Ф. Філософія історії. – Санкт-Петербург: Наука, 2000.
16. Гегель Г. В. Ф. Філософія релігії. В 2 т. – М.: Мысль, 1976. – 532 с.
17. Гете. Фауст. – К.: Веселка, 2001. – 478 с.
18. Гордер Ю. Світ Софії. – Львів: Літопис, 2007. – 548 с.
19. Горин Г. Тот самый Мюнхгаузен: Пьесы. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 656 с.
20. Горський В.С. Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 2001. – 376 с.
21. Гроф С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти. – М.: АСТ, 2008. – 475 с.
22. Гаєр М. Світ Канта: Біографія. – К.: Юніверс, 2007. – 336 с.
23. Гіденс Е. Соціологія. – К.: Основи, 1999. – 726 с.
24. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. – К.: Борисфен, 1994. – Т.1.

25. Достоевский Ф. Дневник писателя. 1976 г. // Достоевский Ф. Полное собрание сочинений: В 30-ти т. – Л.: Наука, 1982. – Т. 24.
26. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. – К.: Політвидав України, 1965. – Т. 20. – С. 3-318.
27. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах та кінець німецької класичної філософії. // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. – К.: Політвидав України, 1964. – Т. 21. – С. 269-317.
28. Жадько В.А. Історія філософії. – Запоріжжя: Гуманітарний університет “ЗІДМУ”, 2001. – 216 с.
29. Жадько В.А. Світоглядні основи морально-етичної свідомості. – Запоріжжя: Видавництво ЗДІА, 1997. – 105 с.
30. Зотов А. Ф. Феномен філософії: о чем говорит прюрализм философских учений? // Вопросы философии. – 1991. – № 12. – С. 14-21.
31. Історія філософії. / Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К.: Либідь, 2001. – 408 с.
32. Історія філософії / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. – К.: Парапан, 2002. – 774 с.
33. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
34. Кант І. Критика практичного розуму. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
35. Кант І. Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
36. Кант І. Логика // Кант І. Трактаты и письма. – М., 1980.
37. Кант І. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант І. Собрание сочинений в восьми томах. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 8. – С. 29-37.
38. Кант І. Религия в пределах только разума // Кант І. Собрание сочинений в восьми томах. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 6. – С. 5-223.
39. Каутский К. Происхождение христианства. – М.: Политиздат, 1990. – 463 с.
40. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера. – К.: Тандем, 2002. – 584 с.
41. Конзюлка В.В. Історія середньовічної філософії. – Львів : Світ, 2001. – 456 с.
42. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.
43. Лебон Г. Психология революции. – СПб., 1895.
44. Лоу С. Философские истории. – М.: АСТ, 2007. – 280 с.
45. Лоу С. Философский тренинг. – М.: АСТ, 2007. – 352 с.
46. Макіавеллі Н. Державець. – К.: Основи, 1998.
47. Економічно-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. – Т. 42. – К.: Держполітвидав УРСР, 1974.
48. Мень А. История религии. В 2-х кн. – М.: Форум-Инфра-М, 1999.
49. Мень О. Син людський. – Львів: Свічадо, 1994. – 328 с.

50. Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. – М.: Catallaxy, 1994. – 416 с.
51. Мизес Л. Теория и история. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 295 с.
52. Міл Дж.Ст. Про свободу. – К.: Основи, 2001. – 463 с.
53. Монтень М. Проби. У 3-х кн. – К.: Дух-і-літера, 2005.
54. Мор Т. Утопія. Кампанелла Т. Місто Сонця. – К.: Дніпро, 1988. – 207 с.
55. Нестеренко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини. – К.: Абрис, 1995. – 336 с.
56. Ницше Ф. Веселая наука. – М.: Азбука-Классика, 2007. – 352 с.
57. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
58. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 15-139.
59. Паскаль Б. Мысли. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – 590 с.
60. Платон. Держава. – К.: Основи, 2000. – 355 с.
61. Платон. Діалоги. – К.: Основи, 1999. – 395 с.
62. Платон. Законы. // Государство. Законы. Политик. – М.: Мысль, 1998. – С. 383-716.
63. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. – К.: Основи, 1994.
64. Поппер К. Злиденність історизму. – К.: Абрис, 1994. – 192 с.
65. Поппер К. Как я понимаю философию // Поппер К. Все люди – философы. – М.: УРСС, 2003. – С. 9-22.
66. Поппер К. Объективное знание: эволюционный подход. – М.: УРСС, 2002. – 384 с.
67. Поппер К. Предположения и опровержения. – М.: АСТ, Ермак, 2004. – 638 с.
68. Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы. – Мн.: Беларусь, 1991. – 494 с.
69. Рассел Б. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
70. Себайн Дж., Торсон Т. Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997. – 838 с.
71. Сенека. Моральні листи до Луцілія. – К.: Основи, 1999. – 603 с.
72. Симоненко В. Дід помер; Ти знаєш, що ти – людина? // Симоненко В. У твоєму імені живу. "Веселка", К., 1994.
73. Скирбекк Г., Гилье Н.. История философии. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. – 800 с.
74. Сковорода Г. Твори. У 2 т. – К.: Обереги, 1994.
75. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії. – К.: Основи, 1998. – 331 с.
76. Спенсер Г. Личность и государство. – Челябинск: Социум, 2007. – 200 с.

77. Стретерн П. Кант за 90 минут. – М.: АСТ; Астрель, 2004. – 88 с.
78. Стретерн П. Кьеркегор за 90 минут. – М.: АСТ; Астрель, 2004. – 93 с.
79. Табачковський В. “Стань тим, чим ти є” // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 4-14.
80. Твен М. Размышления о религии. – М.: 1964.
81. Тейлор Ч. Джерела себе. – К.: Дух-і-літера, 2005. – 696 с.
82. Толстой Л. В чем моя вера? – М.: Логос, 2004. – 562 с.
83. Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича. // Толстой Л.Н. Воскресение. Повести и рассказы. – М.: Худож. лит., 1984. – С.259-288.
84. Трач Р. Нігілізм як виклик... // Гуманістична психологія. – Т.2. – К.: Пульсари, 2005. – С.24, 19-20.
85. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. – М.: “Символ”, “Мартос”, 1997. – 414 с.
86. Фейербах Л. Сущность христианства. – М.: Мысль, 1965. – 416 с.
87. Філософія / Причепій Є.М., Черній А. М., Гвоздецький В. Д., Чекаль Л. А. – К.: Академія, 2001. – 576 с.
88. Філософія: світ людини / В.Г.Табачковський, М.О.Булатов, Н.В.Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2004. – 432 с.
89. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
90. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
91. Фромм Э. Здоровое общество // Фромм Э. Мужчина и женщина. – М.: АСТ, 1998. – С. 129-452.
92. Хайек Ф. Дорога к рабству. – М.: АСТ, 2010. – 317 с.
93. Хайек Ф. Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблении разумом. – М.: Фонд "Либеральная миссия", ОГИ, 2003. – 288 с.
94. Хамітов Н.В., Гармаш Л.Н., Крилова С.А. Історія філософії. Проблема людини та її меж. – К.: Наукова думка, 2000. – 272 с.
95. Чехов А.П. Палата №6 // Чехов А.П. Избранные произведения. В 3 т. – Т.2. – М.: Художественная литература, 1964. – С.233-286.
96. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
97. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М.: Харвест, 2007. – 848 с.
98. Шопенгауэр А. Под завесой истины. – Симферополь: Реноме, 1998. – 496 с.
99. Эпикур // Антология мировой философии. Античность. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2001. – С. 482-542.
100. Tart C. The End of Materialism. – USA, Oakland: New Harbinger Publications, 2009. – 398 p.