**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

**Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини**

**Кафедра філософії та суспільних дисциплін**

**ФІЛОСОФІЯ**

**НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК**

**ДЛЯ АСПІРАНТІВ ТА СТУДЕНТІВ**

##### **Умань**

**ВПЦ «Візаві»**

#####  **2018**

УДК 101/141(075.8)

 Ф68

*Друкується за рішенням вченої ради* Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини

*протокол № 6 від 27 листопада 2018 року*

***Рецензенти****:*

д-р філос. н., проф. Стадник М. М., Національна академія державного управління при Президенті України;

д-р філос. н., проф. Предко О. І. Київський національний університет ім. Тараса Шевченка;

д-р філос. н., проф. Ямчук П. М. Уманський національний університет садівництва.

***Укладачі:***

д-р філос. н., проф. Г. С. Лозко;

канд. філос н., проф. А.О.Карасевич;

канд. філос. н., доц. М.О. Запорожець.

|  |
| --- |
|  |

**Філософія: навчально-методичний посібник для аспірантів та студентів** / За заг. ред. проф. Г. С. Лозко; Укладачі: Г. С. Лозко, А. О. Карасевич, М. О. Запорожець. – Умань: ВПЦ «Візаві», 2018. – 242 с.

##### Навчальний посібник ознайомить студентів та аспірантів з базовими поняттями, філософськими школами й концепціями, новітніми філософськими дискурсами. Читачі знайдуть відповіді на найважливіші світоглядні та філософські питання минулого і сучасності. Методичний посібник з філософії містить програму, методичні рекомендації, списки рекомендованої літератури, адресовані аспірантам і студентам педагогічного університету, які готуються до складання іспиту.

ВСТУПНЕ СЛОВО

Стрімкий розвиток науки в ХХІ століттіне може обійтися без філософських, соціологічних, морально-етичних детермінант, які формують відповідну часові світоглядну систему дослідника будь-якої галузі знань.

Мета даного навчального посібника – допомогти аспірантам і студентам у підготовці до іспиту з філософії. Поряд з цим ставиться мета самостійного осмислення низки ключових світоглядних філософських принципів, підходів і напрямків у плані не лише знайомства з ними, а й прагнення до порівняльного аналізу існуючих плюралістичних підходів до вирішення тих чи інших проблем буття людини у світі. Зрозуміло, що всі названі характерні особливості і специфіка філософського світорозуміння не можливе без звичайного вивчення та знайомства з історією філософії, видатними мислителями та окремими філософськими теоріями.

У зв’язку з тим, що у нашій філософській літературі існують не зовсім однакові підходи до визначення світогляду, слід погодитись з тим, що існують все ж таки загальні основи, за яких ми змушені звертатись до світоглядних проблем. Справедливо зауважує з цього приводу В. Нестеренко:«якби ми не убезпечували свою життєву «колію», рано чи пізно в житті утворюються певні «порожнини – зони відсутності смислу» нашого буденного життя. Саме тоді перед нами постають питання, на які немає готових відповідей у нашому повсякденному житті». Подібні питання змушують людей звертатись до філософської проблематики, що носить світоглядний характер, іншими словами, їхньою функціональною особливістю є задоволення світоглядних запитів людини. Таким знанням виступає філософське знання, як особлива духовна форма знання про світ. Найбільш вживаними серед них є: Як влаштований світ? За якими законами він розвивається? Хто або що визначає ці закони? Скільки існує світ?

Але з’являється низка складніших проблем, коли ми намагаємось визначити місце людини у реальному світі. Це питання смертності або безсмертя людини, питання можливостей людини щодо пізнання об’єктивної дійсності, проблеми добра і зла, свободи та справедливості тощо. Можна було б продовжити далі список проблем, але уже на перший погляд стає зрозумілим, що дати відповідь на такі та інші питання відразу не можливо. Складність відповіді на них полягає у масштабності й, найголовніше, у світоглядному змісті запитань. Досить часто ці проблеми відносять лише до філософії, у чому немає категоричної помилки, але при цьому забувають підкреслити, що вирішення подібних проблем є не лише поле діяльності філософії. Варто також звернути увагу при підготовці відповіді на питання зв’язку поняття "світогляд" із названими філософськими проблемами – це світоглядний характер усіх проблем, що пов’язані з людськими цінностями. Тому й відповідь на них потрібно будувати, очевидно, з питання про сутність саме світогляду, його структури та історичних типів.

Аналізуючи сутність поняття "світогляд", аспіранти і студентимають звернути увагу на те, що саме явище світогляду є доволі складним, синтетичним й інтегральним об’єднанням суспільної та індивідуальної свідомості. Істотною для його характеристики, очевидно, повинна бути наявність основних елементів – знань, переконань, вірувань, настроїв, прагнень, цінностей, норм, ідеалів тощо. Далі у характеристиці структурних елементів світогляду варто виділити його складові:

1. *Пізнавальний компонент*, що базується на узагальнені повсякденних, професійних та наукових знань.
2. *Ціннісно-нормативний елемент*, що включає у себе цінності, ідеали вірування та норми діяльності людини.
3. *Морально-вольовий елемент*,що розкриває особливість формування (вироблення) психоемоційної настанови людини, розкриває сам процес перетворення знань, цінностей та норм діяльності в особисті переконання.
4. *Життєво-практичний елемент* – розкриває характер готовності людини до певного типу діяльності (поведінки) у конкретних умовах чи обставинах. Доречно зауважити, що без наявності такого елементу будь-який тип світогляду носив би абстрактний характер. При цьому варто зазначити, що світогляд становить духовне ядро особистості. Він є фундаментом усіх намірів і планів людини, з нього виростає наша віра й надія.

***Історичні типи світогляду***: Міф, релігія і філософія; необхідно дати коротку характеристику кожному історичному типу світогляду, звертаючи при цьому увагу на найбільш характерні ознаки, функції та історичне місце кожного з них.

Розглянувши поняттясвітогляд у загальних рисах, ми з’ясували, що він є*цілісним духовним утворенням*, яке проявляється як специфічна форма самосвідомості й покликане забезпечити своїм функціонуванням відповідності думок і вчинків людини в духовному й практичному житті. Тобто можна сказати, що процес виникнення світогляду як суспільної форми самосвідомості був однією з первісних форм духовного буття людини. Очевидно, це означало закріплення у певних формах духовно-практичного освоєння світу, виділення людини із світу природи та формування уявлень про особистісно-колективне життя суспільства.

Історично-первісною формою світорозуміння й осмислення особистісно-індивідуального ставлення Людини до світу була міфологія. Справедливими є зауваження ряду дослідників, що міфологія була не скільки первісною формою знання, скільки,насамперед, особливою формою масового світогляду первісного суспільства. Йому були властиві специфічно-образне й синкретизоване уявлення щодо природи та колективного життя людей. У міфології як ранній формі світоглядної культури людства містились елементи первісних знань, релігійних вірувань, морально-естетичних і цілісно-орієнтаційних настанов. На цій основі міфу належала важлива історична роль у житті суспільства, тобто виконання функцій стабілізатора суспільних відносин. Головним же призначенням міфологічного світогляду, як підтверджують дослідження, було встановлення гармонійних відносин між Людиною і об’єктивним світом, природою та суспільством, індивідом і суспільством. На цій основі певною мірою й певному рівні забезпечувалась внутрішня смислова гармонія первісного суспільства.

Не менш древньою історичною формою світогляду є релігія. Специфічними рисами релігії є віра у творця, дуальності світу та наявність урелігії двох елементів – *культової системи та характеру віровчення.* У цілому, релігія є досить складною соціально-історичною формою світогляду, а тому їй належать майже всі функції, притаманні й іншим формам світогляду. Про відмінність між філософією та релігією йтиметьсяв наступному питані.

У підготовці третього питання, *Філософія, як теоретична форма світогляду і самосвідомості*, важливо звернути увагу на те, що філософія як світогляд – є системою загальних теоретичних поглядів на світ у цілому, на місце людини у ньому, на осмислення різноманітності форм відношень: Людина – Світ, Людина – Суспільство. Поряд з цим необхідно показати, що філософія є особливим типом світогляду – це свого роду світоглядна форма людської культури, а також теоретичний рівень світорозуміння. Важливо також при цьому показати специфіку філософського знання та вияснити, чому світогляд у філософії виступає у формі знання і носить систематизований характер.Саме цим філософія та наука дуже близькі.

Як підсумковим на першому вступному занятті з аспірантами і студентами є питання – *Філософія у системі духовної культури людства.*Готуючись до обговорення такого складного питання на вступному занятті, слухачамварто ще раз звернути увагу на специфіку філософського знання усистемі духовної культури людства. Особливими рисами філософії в системі духовних цінностей слід назвати її роль в особливому синтезі всіх засобів осмислення дійсності, світоглядно-методологічні функції. Розкриваючи далі місце і роль філософії в системі духовної культури,треба підкреслити, яким чином і чому проявляється світоглядно-методологічна функція філософії, відносини філософії та політики, філософії та ідеології у минулому й на сучасному етапі розвитку людства. Щоб зрозуміти це необхідно коротко зупинитись на проблемі, що стосується специфіки філософії, як особливого типу світоглядного знання.

Перш за все потрібно визнати, що, не зважаючи на свої відмінності, філософія суттєво споріднена і з наукою, і з релігією, і з мистецтвом. Так, з наукою її споріднює постійне прагнення дійти істини й оволодіти нею, а також здатність виробляти абстракції й вибудовувати з них логічні конституції, призначені для концентрації й переосмислення певних життєвих ситуацій як суспільства, так і особистості. Разом з тим, філософія, на відміну від науки, не прив’язана до певної аргументації, доказів, теорем. Їй притаманна риса – вільнодумство, плюралістичний пошук складного шляху до істини. З релігією філософію споріднює те, що релігія також є світоглядною формою знання про світ, що прагне дати відповідь на питання людської буттєвості. Але релігія, на відміну від філософії, канонізує свої відповіді, втискує їх у певні конфесійні уявлення, дає відповіді на ці питання у формі релігійних доктрин, надає їм однозначності і цим самим обмежує світоглядний пошук Людини.

Філософія ж, навпаки, неухильно розширює світоглядні пошуки особистості. З мистецтвом філософію споріднює інтимно-особистісний характер філософської творчості, що завершується зверненням до внутрішнього світу людини. Отже, можна сказати, що філософія не просто має спільні риси з тим чи іншими сторонами культури. Швидше за все,вона ніби організовує їх в певну смислову цілісність духовного надбання людства. Мабуть саме завдяки цьому філософія, певною мірою і певним чином на окремих відтинках історії людства, служить релігії, мистецтву, моралі та науці своєрідним дзеркалом, в якому можна виявити їх своєрідність, цілісність чи недосконалість.

Нарешті, філософію можна охарактеризувати як універсальний спосіб самоусвідомлення людини, що торкається всіх рівнів та форм її буттєвості. З рештою про філософію правильно було б сказати, що вона не перестає повторювати основну думку текстів Платона-Арістотеля. Згодом проблеми, над вирішенням яких постійно замислюється філософія, спробував об’єднати і обґрунтувати у кілька питань І. Кант – «Царину філософії, можна підвести під наступні питання: 1. Що я можу знати? 2. Що я повинен зробити? 3. На що я повинен сподіватися? 4. Що таке Людина? На перше питання відповідає метафізика,на друге – мораль, на третє – релігія, й на четверте – антропологія. А по суті, все можна було б звести до антропології, бо три перших питання належать до останнього».

Таким чином, філософія, як підтверджує тривалий історичний розвиток, звернена передусім до людини. Саме тому співвідношення «Людина – Світ» є головним предметом філософського дискурсу, однією з центральних проблем філософських роздумів. Найкращим мірилом істотності даного висновку є історія, оскільки лише їй належить вивірення всіх існуючих людських прагнень до осмислення та пізнання об’єктивного світу.

Історія філософії є дзеркальним відображенням світоглядних пошуків Людства, в ній знаходимо оригінальні форми як постановки, так і розв’язання світоглядних проблем, але вони ніколи не можуть бути вичерпаними і потребують все нових і нових вимірів та роздумів. Разом з тим жодне з філософських положень, ідей та напрямків не може бути відкинутим, або ж віджилим. Як підкреслює український філософ А. Горак, «…зміст філософської культури – це всі її надбання, а збагачення здійснюється не кожним новим злетом філософської думки, а їх нескінченним діалогом, і суть софіївської філософії не в тому, щоб Хайдегером подолати Гегеля чи Беконом – Сократа, а в тому, щоб у поліфонії рівних бачень почути грандіозну симфонію людського осягнення нескінченного».

Аналіз історії філософії дає підстави для висновку, що філософські знання набувають граничного змісту через те, що філософській думці притаманна здатність не зупинятися на досягнутомув пізнанні, а навпаки викривати й долати будь-яку обмеженість людського пізнання. Саме у цьому філософія найбільшою мірою асимілює собою критичність людської думки та здатність її до самоконтролю. Критично-руйнівна функція найповніше розкривається тоді, коли у ній настають проблеми, пов’язані із осмисленням людської діяльності – від пізнання матеріального світу до пізнання найбільш складного – духовного світу людини.

Завдяки такій здатності до внесення й перенесення смислу з одного культурного матеріалу до іншого (більшість авторів називають таку роль філософії, як інтегративна функція) філософія прагне віднаходити істотні й загальні особливості діяльності людини. Це дає можливість нагромаджувати й систематично вдосконалювати людський досвід, що з часом приймає форму мудрості. Саме у царині пізнання знаходять свою критичну перевірку й продовження ті знання методологічного характеру, що були вироблені в межах окремої галузі науки. У такому плані й можна погодитись з думкою, що філософські ідеї живлять наукову думку доглибинними смислами, слугують за орієнтири у процесі наукового пошуку. Історія багатовікового розвитку філософії підтверджує висновок, що як переоцінка, так і недооцінка теоретико-методологічної функції філософії обходилась суспільству негативними, нерідко трагічними наслідками в суспільних відносинах (наприклад, будівництво соціалізму в СРСР 30-ті – 90-ті роки). Яскравим прикладом може бути відносини філософії та науки у ХХ ст. Ті вчені, котрі долали свою фахову обмеженість, досягали вагомих успіхів у науці та поставали провідними лідерами нових галузей і напрямків. Поряд з цим такі вчені демонстрували високу здатність до філософського обґрунтування нових наукових методів. Цікавим є той факт, що це трапляється не лише з діячами науки, а й митцями літератури й усіх без винятку жанрів мистецтва. Таких прикладів можна назвати безліч – Ісак Ньютон, Альберт Енштейн, Мікеланджело, В. Вернадський, Тарас Шевченко, І.Я. Франко, М. Грушевський, Б. Патон, М. Амосов, та інші.

Не меншою мірою проявляються методологічні функції філософії у розв’язанні світоглядних проблем людини. Як раз тут вона найбільшою мірою виявляє свою здатність організовувати й спрямовувати людську діяльність. Філософські ідеї завжди виступали й виступають певною формою упорядкування світоглядних знань, позбавляючи тим самим внутрішній світ людини як від духовної порожнечі, так і від аморфності думок, вірувань тощо. Це говорить про те, щофілософія завжди містить у собі в теоретичній формі різні світоглядні позиції та різні способи їх послідовно-логічного обґрунтування. У цьому плані вона виступає як теоретична форма розвитку світоглядного знання, а також світоглядною методологічною основою.

Так, філософія є особливою формою знання Людини про об’єктивний світ та про себе, високим рівнем теоретичного обґрунтування й узагальнення, універсального способу самоусвідомлення людини самої себе, свого місця в світі. На цій основі можна виділити ряд функцій, що їх виконує філософія:

1. Світоглядно-пізнавальна;
2. Критично-рефлексивна;
3. Методологічна;
4. Прогностична.

Названі функції можна доповнити іншими, розшифровуючи названі, але можна погодитися з тим, що попередньо названі риси та особливості філософського світогляду в цілому стосуються всієї філософії взагалі, як певного досягнення людства. Зрозуміло, що не можна приписувати кожному історичному етапу філософії вище названі функціїяк абсолютні. Але для своєї історії філософії, всім існуючим школам, течіям, і їх представникам була і залишається функція філософського осягнення світу. Г. Гегель поставив логічне запитання: «В чому полягає спільність всіх філософських напрямків?».І відповів на нього так: не зважаючи на те, що в різні історичні епохи існувала велика кількість філософій, їх об’єднує те, що всі вони були філософськими.

Відтак філософська підготовка аспірантів та студентів є важливою складовою загальнонаукової підготовки фахівців.У науковій діяльності кожноговченогодуже важливим єправильне розуміння ним наукової картини світу, уміння проникати своїм розумом до істинної сутності явищ та процесів, що відбуваються в світі; зростає йнеобхідністьдоцільного застосовання загальних та спеціальних методів наукового дослідження. Отже, глибокі філософські знання завжди будуть ефективною підмогою у вирішенні тих чи інших наукових завдань.

Ставлення ж до філософії в історії науки й освіти в різні епохи було різним: в імперські часи філософію забороняли (наприклад, у Києво-Могилянській академії), однак сама Російська імперія часто послуговувалась здобутками української філософської думки, зухвало привласнюючи їх собі. Бо філософія в Україні завжди була й залишається основою концептуального вираження смисложиттєвих проблем людини і суспільства. Вона виробляє необхідний світоглядний інструментарій та методологію пізнання й соціальної дії, тобто визначає магістральні шляхи духовного і практичного осягнення життя. Сучасний прагматизм глобального світу, що спирається виключно на матеріалізацію людських відносин, нівелює багатотисячолітні досягнення філософської думки й стає реальною загрозою людяності, екології, та й взагалі людському буттю. Чи будуть ті або інші наукові відкриття й досягнення на користь людській спільноті, чи не несуть вони загрозу самознищення земної цивілізації, наскільки гуманними виявляться результати наукової розробки нових технологій, чи не призведуть до техногенних катастроф – усі ці питання лежать у площині гуманітарних основ людських знань. Саме пошуками відповідей на ці та інші суспільні питання й прагне відповісти філософія.

У цьому контексті значимість філософії залишається тим вічним мислительним і духовним джерелом, яке живить будь-який науково-технічний прогрес, спрямовуючи його лише на користь людині, суспільству, природі, в їх живій і творчій взаємодії.

Основною формою навчальної роботи аспірантів та студентів є самостійне вивчення першоджерел та рекомендованої літератури. Проте обмежуватися тільки зазначеною літературою недостатньо, оскільки останнім часом вийшло друком досить багато монографічної літератури, праць видатних філософів. Лише безпосереднє знайомство з філософськими працями того чи іншого автора допоможе отримати повне уявлення про оригінальні філософські системи. Використовуйте в своїй роботі й філософські та суспільно-політичні періодичні видання, в яких друкуються теоретичні результати нових філософських досліджень:«Філософська думка», «Філософські обрії», «Філософія освіти», «Софія», «Світогляд – Філософія – Релігія», «Практична філософія», «Мультиверсум» та інші наукові вісники різних університетів України.

Самостійна робота – це найбільш продуктивний шлях не тільки здобуття знань, а й формування світогляду й переконань майбутнього науковця. До форм самостійної роботи належать: вивчення (читання, аналіз, конспектування) філософських праць, навчальної та довідкової літератури; написання рефератів; підготовка до контрольних занять.Правильно організована та цілеспрямована самостійна робота дозволить набути навичок та вміння глибше осягнути сутність проблем, що вивчаються, і практично оволодіти ними, самостійно аналізувати та узагальнювати факти життя, озброїть науковими методами пізнання й перетворення дійсності.

Особливу увагу бажано приділити вивченню методології науки. Це надасть вам можливість у майбутньому ефективно застосовувати принципи наукової методології в теоретичному осмисленні проблем відповідної галузі досліджень. Адже пізнавши механізм дії законів, ви відкриваєте шлях пізнання істини, оскільки категорії й принципи філософії – це методологічне підгрунття усвідомлення змісту законів та закономірностей, які діють у тій чи інший галузі пізнання, складають вихідну базу для широкого бачення напрямків дослідження.

Самостійна робота аспірантів та студентівпередбачає:

по-перше, наявність усвідомленої мети, що сприяє пошуку найбільш раціональних та ефективних способів і форм навчання;

по-друге, систематичність і послідовність під час вивчення необхідної для складання кандидатського іспиту суми філософського знання;

по-третє, забезпечення раціональної організації умов для самостійної роботи (точне планування часу, наявність необхідних навчальних посібників тощо).

Для надання допомоги в опануванні найбільш складних проблем філософії викладачі кафедри філософії та суспільних дисциплін викладають відповідний курс, проводять групові та індивідуальні консультації.

Під час самостійної підготовки до іспиту доцільно:

уважно ознайомитися з програмою курсу філософії та методичними рекомендаціями;

вивчити матеріал, викладений у підручниках, навчальних посібниках та іншій літературі з філософії;

з’ясувати незрозумілі питання та уточнити їх на консультаціях перед іспитом;

керуватись програмою курсу філософії та орієнтовним переліком екзаменаційних питань;

вчасно написати та подати на кафедру реферат, враховуючи вимоги до цього виду наукової роботи.

Бажаємо Вам успіхів в опануванні філософської проблематики!

Галина Лозко,

Анатолій Карасевич,

Микола Запорожець

**І. ТЕМАТИЧНИЙ ПЛАН ТА ПРОГРАМА**

**КУРСУ ФІЛОСОФІЇ**

**ТЕМАТИЧНИЙ ПЛАН**

Розділ І. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВСТУП

1. Філософія, її походження, основні проблеми та функції.
2. Філософія Стародавності. Зародження основних парадигм.
3. Особливості західноєвропейської філософії Середньовіччя і Відродження.
4. Філософсько-гуманістична думка в Україні ХV–ХVІІ ст.
5. Західноєвропейська філософія Нового часу.
6. Києво-Могилянська академія і філософія Просвітництва в Україні.
7. Німецька філософія Просвітництва.
8. Філософські вчення ХІХ – початку ХХ століття.
9. Українська і російська філософія ХІХ–ХХ століть у контексті світової філософської думки.
10. Сучасна філософія. Множинність філософських доктрин.

Розділ ІІ. ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

11. Проблема буття.

12. Філософське вчення про розвиток.

13. Філософська антропологія.

14. Суспільство: основи філософського аналізу.

15. Духовні основи суспільного буття.

16. Проблема спрямованості історії.

17. Філософські проблеми культури і творчості.

18. Філософія універсалізму і глобалізму. Спільне і відмінне.

**Розділ ІІІ. ФІЛОСОФІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ І ОСВІТИ**

19. Філософські проблеми науки.

20. Форми і методи наукового пізнання.

21. Філософські проблеми природознавства.

22. Філософські проблеми освіти.

ПРОГРАМА КУРСУ ФІЛОСОФІЇ

**Розділ І. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВСТУП**

**Тема 1. Філософія, її походження, основні проблеми та функції**

Предмет філософії. Основні концепції походження філософії: міфогенна, гносеогенна, міфогенно-гносеогенна. Сутність філософських проблем, їх зв’язок з фундаментальними питаннями людського буття. Соціальні умови зародження та розвитку різноманітних світоглядних систем і напрямків у філософії.

Світогляд, його роль у житті особистості і суспільства. Історичні типи світогляду. Міфологічний світогляд і його особливості. Релігійний світогляд. Філософський світогляд.

Онтологія – вчення про буття. Матеріалізм, ідеалізм, дуалізм, деїзм, пантеїзм. Гносеологія – вчення про пізнання. Сенсуалізм, раціоналізм, агностицизм, скептицизм.

Філософія як форма суспільної свідомості та особливий тип знання. Філософія у сфері культури.

Історичні типи філософії. Гуманістична орієнтація філософії. Роль філософського знання у методологічній та світоглядній підготовці фахівців.

***Література:***

1. Бальсис А.Б. Мировоззрение в жизни общества и человека. – Вильнюс, 1981.
2. История философии и культура / В. С. Горский, Ю. В. Кушаков, В. Ферстер и др. – К., 1991.
3. Лосев Л. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
4. Макаров М. Г. Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. – Л., 1982.
5. Ортега-и-Гассет X. Что такое философия? – М., 1991.
6. Саух П.Ю. Філософія. – К., 2003.
7. Світогляд і духовна творчість. – К., 1993.

**Тема 2. Філософія Стародавності. Зародження основних парадигм**

Культурно-історичні передумови зародження філософської думки в країнах Стародавнього Сходу.

Головні філософські школи Стародавньої Індії про людину та світ її життя. Основні принципи філософії і етики чарвака-локаята.

Буддизм як релігійно-філософська школа.

Філософські школи Стародавнього Китаю. Конфуціанство, даосизм, моїзм та інші. Конфуцій про людину та її виховання. Даосизм про начала буття та ідеал мудреця. Особливості філософування моїстів: онтологія, гносеологія, діалектика.

Мілетська школа і проблеми начала у філософії Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра. Філософська система Геракліта Ефеського: онтологія, діалектика, гносеологія. Геракліт про призначення людини. Піфагорійське вчення про душу, про число, космос і сенс людського буття.

Поняття „архе”. Начала механічного пояснення світу у Емпедокла і Анаксагора. Атомізм Левкіппа-Демокрита. Атоми тілесні й атоми душі. Відмінності атомізму Епікура і його етичні погляди.

Софісти – перші вчителі мудрості. Протагор, Продік Кеоський, Горгій та інші.

Сократ і сократичні школи мегариків, кініків і киренаїків. Діоген Синопський.

Філософське вчення Платона про світ ідей і світ речей, пізнання, про суспільство і державу.

Основні поняття онтології Аристотеля: субстанція, субстрат, матерія і форма. Гносеологія, логіка і теологія Аристотеля.

Філософія Стародавнього Риму: скептицизм, стоїцизм, епікуреїзм, неоплатонізм.

***Література:***

1. Велесова Книга – волховник / Галина Лозко. Переклад укр., словник і текстолог. дослідж. – К.: ФОП Стебеляк, ТОВ: Мандрівець, 2015.
2. Древнеиндийская философия. Начальный период. – М., 1972.
3. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Антологія християнства : хрестоматія з релігієзнав. та культурології / за заг. ред. Г. Лозко ; [упоряд.: Лозко Г. С., Борисюк І. В., Богород А. В.]. – 3-тє вид. – Тернопіль : Мандрівець, 2010.– С. 117–118; 210– 212.
4. История китайской философии. – М., 1989.
5. История античной диалектики. – М., 1989.
6. Кондзьолка В.В. Нариси античної філософії. – Львів, 1993.
7. Клочек Г. Світ "Велесової книги". Навчальний посібник / Клочек Григорій Дмитрович. – Кіровоград: Степова Еллада, 2001. – 160 с.
8. Кралюк П. "Білі плями" в історії української філософії. Наукові нариси / Петро Кралюк. – Луцьк: ПВД "Твердиня", 2007. – 164 с.
9. Лаерцій Д. Про життя, вчення і висловлювання знаменитих філософів / Лаерцій Діоген // Хроніка 2000. – 2000. –№ 35–36. – С. 41–54.
10. Лозко Г. Боги і народи. Етносоціальний вимір. – Тернопіль, 2015. – С. 165 – 212 (індійська філософська думка); 366–379 (китайська філософська думка).
11. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М., 1989.
12. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М., 1989.
13. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – М., 1997.
14. Саух П.Ю. Філософія. – К., 2003.
15. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб., 1996.
16. Читанка з історії філософії: У 6 кн. / За ред. Г. I. Волинки. - Книга 1. Філософія Стародавнього світу. – К., 1992.
17. Философия. История развития философской мысли: Древний мир – средние века/ Е.В.Трусов. – К., 1992.
18. Ямвлих. Жизнь Пифагора / Ямвлих / Пер., вступ. ст. и прим. В. Б. Черниговского. М.: Алетейа. 1997.

**Тема 3. Особливості західноєвропейської філософії**

**Середньовіччя і Відродження**

Християнська апологетика. Християнська патристика.

Особливості західноєвропейської та східноєвропейської релігійної філософії. Мусульманська та іудейська культура і філософія.

Схоластика і філософія. Характеристика основних понять. Сім вільних мистецтв –тривіум і квадріум. Реалізм і номіналізм про універсалії. Іоанн Скот Еріугена про чотири природи буття. Номіналізм Росцеліна і П’єра Абеляра. Альберт фон Больштадт про теологію і природознавство. Хома Аквінат про сутність пізнання, про гармонію віри і розуму. Критики схоластики. Уільям Оккам про філософію і теологію. Терміни як знаки речей. „Сутностей не слід примножувати без потреби”.

Середньовічна есхатологія та теодіцея.

Гуманістичні ідеї Відродження та проблема індивідуальності людини. Франческо Петрарка: полеміка зі схоластами, запрошення до вивчення мудрості древніх. Атомізм в культурі Відродження. Неоплатонізм Георгія Геміста Плетона та Марсіліо Фічіно і їх роль у відродженні філософії Платона і класиків давньогрецької філософії. Вчення Фічіно про Бога і людину, про природу і душу.

Антропоцентризм і проблема особистості. М. Кузанський про людину як центр космічної ієрархії буття.

Гуманістичні ідеї Еразма Роттердамського.

Геліоцентризм та вчення про нескінченність всесвіту (М. Копернік, Г. Галілей). Пантеїзм Дж. Бруно. Значення національних та народних традицій у процесі становлення нового бачення світу.

***Література:***

1. Августин Аврелий. Исповедь. – М.,1990.
2. Бейджен М.Инквизиция / Святая инквизиция: хранители веры или палачи прогресса /Бейджен М., Ли Р. – М.: Эксмо, 2003. – 352 с., илл.
3. Бичко А., Бичко І., Табачковський В. Історія філософії: Підручник. – К., 2001.
4. Бруно Дж. Диалоги. – М., 1949.
5. Гусєв В.І. Історія західноєвропейської філософії ХІІ-ХУІІ ст. ст. – К., 1994.
6. Дешнер К. Криминальная история христианства: В 4 кн. Кн. 1. / Пер. с нем. В. Хмары / Дешнер Карлхайнц – M.: ТЕРРА, 1996. – 464 с.; або: http://www.a-theism.com/2012/07/1-2.html
7. Дрогобич Юрий. Годы и пророчества / Наук. ред. і укладач проф. В.М.Вандишев. – Х., 2002.
8. Кузанский Н.Об ученом незнании// Соч.: В 2 т. – М., 1979.
9. Роттердамський Ер. Похвала глупості. Домашні бесіди. – К., 1993.
10. Саух П.Ю. Філософія. – К., 2003.
11. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
12. Франко І. Біблійне оповіданнє про сотвореннє світу в світлі науки. – Вінніпег, Канада, 1918 (або Поема про сотворення світа . – К.: МАУП, 2003. – 120 с.).
13. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М.,1991.
14. Штекль А. История средневековой философии. Репринтное издание. – СПб., 1996.

Тема 4. Філософсько-гуманістична думка в Україні ХV-ХVІІ ст.

Специфіка формування ідеї ренесансного гуманізму та ідеології реформації в Україні другої половини XV — початку XVII ст. Творчість Франциска Скорини. Ідея двоїстої істини. Скорина про значення просвіти та вченості.

Ранній гуманізм Юрія Котермака (Дрогобича), П. Русина із Кросна, С. Оріховського-Роксолана, М.Шимоновича та ін. Творчість І.Вишенського.

Розвиток ідеології реформації діячами Острозького культурно-освітнього центру та братських шкіл Г. Смотрицького, К. Острозького, К. Саковича, I. Борецького, I. Плетенецького, К. Транквіліона-Ставровецького та ін.

***Література:***

1. Дрогобыч Юрий. Годы и пророчества. – Харьков, 2002.
2. Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль у розвитку української культури 16-18 століть. – К., 1996.
3. Історія філософії на Україні: У 3-х т. – К., 1987.
4. Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. Посібник для студентів вищ. навч. закладів / Упорядн. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін. – К., 1993. – С. 87-152.
5. Історія філософії України: Хрестоматія. Навч. посіб. /Упоряд. М.Ф.Тарасенко та ін. – К., 1994.
6. Лозко Г.С. Галшка. Лозки і Гулевичі в ХV – ХVІІ ст. – Тернопіль: Мандрівець, 2015. – 48 с.
7. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К., 1992.
8. Мицько I. 3. Острозька слов’яно-греко-латинська академія. – К., 1990.
9. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні реформаційні ідеї на Україні. – К., 1990.
10. Пам’ятки братських шкіл на Україні. – К., 1988.
11. Русин Павло. Вірш (Українська література XIV – XVI ст.). – К., 1988.
12. Саух П.Ю. Князь Василь-Костянтин Острозький. – Рівне, 2002.
13. Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. Вип. 1. – К., 2000.
14. Українська культура: історія і сучасність. – Львів, 1994.
15. Філософія Відродження на Україні. – К., 1990.

**Тема 5. Західноєвропейська філософія Нового часу**

Особливості епохи. Формування нової парадигми філософствування. Наукова революція ХVІ-XVII ст. та проблема методу пізнання. Емпіризм і раціоналізм. “Новий Органон” Фр. Бекона, розробка нової моделі науки. Механістичний матеріалізм Т. Гоббса, його вчения про державу. «Нові принципи філософії» Р. Декарта. Б.Паскаль про можливості та межі розуму. Поняття субстанції в філософії Б. Спінози. Структура світу і структура розуму. Розум і пристрасті. Необхідність, творчість, свобода.

Сенсуалістична і соціально-політична філософія Дж. Локка. Монадологія В. Лейбніца. Проблема несвідомого. Особистісний вимір буття. Свобода. Вибір. Теодіцея. Суб’єктивно-ідеалістична філософія Дж Берклі, Д. Юма та інших. Проблема людини в філософії Просвітництва (Монтеск’є, Вольтер, Руссо та ін.). „Система природи” П.-А. Гольбаха. Особливості механістичної ідеології в гуманітарних та природничих науках.

***Література:***

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения: В 2-х т. – М., 1977-1978.
2. Быховский Б.Э. Джордж Беркли. – М., 1970.
3. Гоббс Т. Левиафан /Избр. произв. В 2-х т. – М., 1989.- Т.1.
4. Декарт Р. Рассуждения о методе / Соч. В 2-х т. Т.1. – М., 1989.
5. Заиченко Г. А. Джон Локк. – М., 1973.
6. Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII века. – М., 1981.
7. Кузнецов В.Н., Мееровский Б. В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII века. – М., 1986.
8. Ламетри Ж.О. де. Сочинения. – М., 1976.
9. Лейбниц Г.В. Монадология // Соч.: В 4-х т. Т.1. – М., 1982.
10. Ляткер Я. А. Декарт. – М., 1975.
11. Мееровский Б.В.Гоббс. – М., 1975.
12. Момджян Х.Н. Французское просвещение ХУІІІ века. – М., 1983.
13. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. – М., 1977.
14. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М., 1969.
15. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. – М., 2000.
16. Соколов В.В. Европейская философия ХV-ХVІІ веков. – М., 1984.
17. Спиноза Б. Этика// Избр. произв.: В 2-х т. Т. 2. – М., 1984.

**Тема 6. Києво-Могилянська академія і філософія Просвітництва в Україні**

Петро Могила – філософ, теолог, просвітитель. Роль П. Могили у заснуванні Києво-Могилянської академії. Філософія Києво-Могилянської академії як синтез духовної спадщини київського «візантизму» з філософськими надбаннями Заходу в межах куль-тури українського барокко. Проблеми онтології, натурфілософії та ідеї гуманізму у творах вчених КМА. Поширення філософських здобутків Академії за межами України.

Феофан Прокопович: онтологія; гносеологія; теорія просвітницького абсолютизму.

Г.С.Сковорода. Його вчення «про дві натури», Бога і природу. Вчення Г. Сковороди «про три світи». Концепція людини як мікрокосму (“внутрішня людина”). “Філософія серця” Сковороди та її вплив на вітчизняну філософську думку. Вчення філософа «про сродну працю» і щастя людини. Есхатологія Г.С.Сковороди.

Характер національної свідомості. Становлення просвітництва в Україні.

Пантеїзм. Релігійно-ідеалістичний ухил філософської тематики в Україні у XVIII ст.

***Література:***

1. Багалій Д. І. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. – К,. 1992.
2. Голубев С. П. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники Т.1 – К., 1983.
3. Литвинов В. Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. – К., 1984.
4. Лозко Г. Галшка: Лозки і Гулевичі в ХV –ХVІІ ст. – Тернопіль: Мандрівець, 2015. –48 с.
5. Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца Х - начала ХІІ в. – К., 1978.
6. Ничик В. М. Феофан Прокопович. – К., 1977.
7. Огієнко І.Українська культура. – К. 1991.
8. Прокопович Феофан. Філософські твори: У 3 т. – К., 1979-1981
9. Пащук А.І. Іван Вишенський - мислитель, борець. – К., 1990.
10. Редько М.Світогляд Г.С. Сковороди. – Львів, 1967.
11. Стратий Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVIIст. – К., 1981.
12. Сковорода Г.С. Ікона Алківіадська або Ізраїльський Змій; Діалог: потоп Зміїн / Григорій Сковорода // Антологія християнства. Хрестоматія з релігієзнавства та культурології. Серія: «Пам’ятки релігійної думки України-Русі». / За загальною ред. докт. філос. наук Г.Лозко. – Тернопіль, 2013. – С.265–288.
13. Ушкалов Л.В., Марченко О.М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Х., 1993.
14. Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. – К., 1982 .
15. Шаян В. Сковорода – лицар святої борні. – Гамільтон. Канада, 1973. – 112 с.

**Тема 7. Класична німецька філософія**

Місце німецької класичної філософії в історії філософської думки. “Коперніканський переворот” І.Канта. Обгрунтування Кантом всезагальної необхідності наукового знання.

Людина як “громадянин двох світів”. Природа і свобода. Теоретичний та практичний розум.

Суб’єктивний ідеалізм та діалектика Й.-Г. Фіхте. Філософія тотожності Ф.В.Й. Шеллінга.

Філософська система та діалектичний метод Г.В.Ф. Гегеля. Гегель про закономірності становлення, історії, культури, людини.

Тотожність буття і мислення.

Антропологічний матеріалізм та гуманістична спрямованість філософії Л. Фейєрбаха. Діалектика чуттєвого і раціонального. Критика релігії християнства.

Проникнення ідей німецької класичної філософії в Україну (П.Лодій, Й.Шад, Д.Велланський /Кавунник/ та ін.).

***Література:***

1. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. – М., 1973 .
2. Бур М., Иррлиц Г. Притязание разума. – М., 1978.
3. Габитова Р. М .Философия немецкого романтизма. – М., 1978.
4. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М., 1979.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. – М., 1974-1977.
6. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика /Работы разных лет: В 2-х т. Т.2. – М., 1972.
7. Гердер Й. Г. Мова і національна індивідуальність / Й.Г. Гердер // Націоналізм: Антологія / [Упор.: Проценко О., Лісовий В.]. – К.: Смолоскип, 2006. – С.3 – 9.
8. Гулыга А .В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.
9. История диалектики. Немецкая классическая философия *1* Рук. авт. колл. Т.Н. Ойзерман. – М., 1978.
10. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике // Антология мировой философии. – Т.3. – М., 1971.
11. Кузнецов В Н. Немецкая классическая философия второй половины ХУІІІ *-* начала ХІХ века: Учеб. пособие для ун-ов. – М., 1989.
12. Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. – М., 1990.
13. Нарский И.С. Западноевропейская философия ХІХ века. Учеб. пособие. – М., 1976.
14. Суслова Л.А. Философия И.Канта (Методологический анализ): Учеб. пособие для вузов. – М., 1988.
15. Фейербах Л. Собрание призведений: В 3-х т. – М., 1974 – 1975.
16. Фейербах Л. Лекции о сущности религии // ел. ресурс: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000572/
17. Фихте Й. Наукоучение // Избр. Соч. – М., 1916.
18. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2-х т. – М., 1987 – 1989.
19. Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. – К., 1974.
20. Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – К., 1964.

Тема 8. Філософські вчення ХІХ – початку ХХ століття.

Критичний перегляд принципів та традицій класичної філософії у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття. Ірраціоналізм.

Передумови становлення марксизму та його філософії. Проблема відчуження людини, її пригноблення і свободи, ідея самозвільнення індивідів. Діалектичний та історичний матеріалізм як філософія марксизму. Поняття суспільно-економічної формації та економічний матеріалізм К. Маркса.

Натурфілософія, антропологія і антропосоціологія у працях Ф. Енгельса. Політична філософія марксизму. Вчення К.Маркса про комунізм.

Неокантіанство. Неогегельянство.

"Філософія життя”. Проблема ірраціонального (воля, почуття, інтуїція, несвідоме). А. Шопенгауер: людина як суб’єкт воління, світ як воля і уява. Концепція “переоцінки цінностей” Ф.Ніцше. Зародження “філософії науки”. Перший і другий позитивізм. Герменевтична філософія науки. В. Дільтей про людське життя як культурно-історичний процес.

Зародження екзистенціалізму. Екзистенціалізм С.К’єркегора, його антикласична спрямованість. Людина як духовна істота, здатна до вибору і самовизначення. Проблеми екзистенціальної істини.

Американський прагматизм. “Принцип Пірса”. “Прагматизм” У.Джемса.

Ідея несвідомого і психоаналіз З. Фрейда. Структура психіки за Фрейдом. Психоаналітична онтологія людського буття. Феноменологія несвідомого. Психоаналіз і проблема антропосоціогенезу.

***Література:***

1. Генон Р.Кризис современного мира / Рене Генон. – М.: Историко-религиозная ассоциация “Арктогея”, 1991. – 160 с.
2. Гринев В.В. Философия небытия Карла Маркса. – К., 1992.
3. Енгельс Ф. Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії //Маркс К., Енгельс Ф. – Твори. – Т.21.
4. Лозко Г. Короткий словник політичних "ізмів" (марксизм, космополітизм, капіталізм, комунізм, матеріалізм та ін.) //Лозко Г.С. Етнодержавознавство: Філософсько-теоретичний вимір. – Тернопіль: Мандрівець, 2012. – С. 350–368.
5. Маркс К. Тези про Фейєрбаха //Маркс К., Енгельс Ф. – Твори. – Т.3.
6. Маркс К. До критики політичної економіки. Передмова// Маркс К., Енгельс Ф. – Твори. – Т.13. – С.5-9.
7. Марксистская философия в ХІХ веке. Книги І – ІІ. – М., 1979.
8. Ніцше Ф. Антихристиянин або прокляття християнству // Антологія християнства. – С. 124 –150.
9. Ніцше Ф.Так казав Заратустра; Жадання влади / Пер. з німецької А. Онишка, П. Таращука / Ніцше Фрідріх. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
10. Ойзерман Т. И. Формирование фиолософии марксизма. – М., 1974.
11. Платонов С. После коммунизма. Книга, не предназначенная для печати. – М., 1991.
12. Саух П.Ю. Філософія. – К., 2003.
13. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989.
14. Читанка з історії філософії ХХ ст. – К., 1993.
15. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. – Л., 1990.
16. Юнг К.Г.Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. / Карл-Густав Юнг. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996 // Ел. ресурс: http://cpp-p.ru/wp-content/uploads/2015/08/f-8XT1NhfwdLIxdTJ0M\_XLnBkZg.pdf
17. Эвола Ю.Языческий империализм / Юлиус Эвола. – М., 1994.

Тема 9. Українська і російська філософія ХІХ - ХХ ст. у контексті світової філософської думки

Українська академічна філософія ХІХ ст. О.Новицький про предмет, завдання й поступальність розвитку філософії.

Філософія П. Юркевича, його вчення про ідею. Критика антропологічного матеріалізму Л.Фейєрбаха та М.Чернишевського. Екзистенційні мотиви в творчості П.Юркевича.

Проблема людини та нації у творчості членів Кирило-Мефодіївського братства.

М. Костомаров про місце України у світі, про український народний характер. Тарас Шевченко як філософ.

Філософія мови і семасіологія у творчості М.О. Максимовича і О.О. Потебні.

Особливості української духовності на межі ХІХ – ХХ ст. В.І. Вернадський про феномен життя, всесвіт, людство, ноосферу. Вплив ідей В.Вернадського на світову філософську думку.

“Філософія серця” і російськомовна школа ”київського гуманізму”. Л.Шестов як один з фундаторів сучасного екзистенціалізму. Проблема людини, сенсу історії та творчості в філософії М.Бердяєва, С.Франка, М.Лоського, П.Флоренського, С.Булгакова, Л.Карсавіна, В.Розанова.

Філософія І. Франка, вплив марксизму та позитивізму на її формування. Проблема поступу, людини та свободи. Філософські погляди Л. Українки, П. Грабовського, М. Коцюбинського.

Соціально-філософські ідеї М. Драгоманова, їх вплив на розвиток слов’янського менталітету.

Концепція національної еліти в історіософії В. Липинського та в політології Д. Донцова.

 Д. Чижевський про чинники формування української духовності. Вплив Д. Чижевського на європейську духовну культуру. Історіософія М. Грушевського. Філософські погляди українців діаспори та особливості української ментальності.

***Література:***

1. Басе І.І., Каспарук Л.Н. Іван Франко. – К., 1983.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
4. Вандышев В.Н. Философия. Екскурс в историю учений и понятий. – Сумы, 1996.
5. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
6. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. – К., 1996.
7. Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці. – К., 1970.
8. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1992.
9. Донцов Д. Історія розвитку української державної ідеї. – К., 1991.
10. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К., 1993.
11. Історія філософії на Україні: У 3-х т. – К., 1987.
12. Історія філософія України: Хрестоматія. Навч. посіб. /Упоряд. М.Ф.Тарасенко. – К., 1994.
13. Мочанов И.И. В.И.Вернадский - человек и мыслитель. – М., 1970.
14. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні Курс лекцій. Навч. посіб. – К., 1999.
15. Пинчек А.А. Исторические взгляды Костомарова. – К., 1984.
16. Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989.
17. Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. В 2-х т. – К., 2000.
18. Українка Леся. Стародавня історія східних народів. Репринтне видання / Українка Леся. – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2008.
19. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії: Навч. посіб. – К., 2000.
20. Франко Ів. Біблійне оповідання про створення світу в світлі науки. – Вінніпег, 1918.
21. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.
22. Юркевич П.Д. Вибране. – К., 1993.

Тема 10. Сучасна філософія. Множинність філософських доктрин

Характерні риси духовної культури ХХ століття. Плюралізм сучасної філософії. Феноменологічна філософія про світ людського життя. Основи феноменології Е.Гуссерля. Вплив феноменології на сучасну філософію. Особливості феноменологічної методології.

Прагматичний інструменталізм Д.Дьюї. Прагматиська герменевтика Р.Рорті.

Філософська антропологія в Німеччині. М.Шелер. Г.Плеснер. А.Гелен. “Культурна антропологія”.

Герменевтика як методологія “наук про дух”. В.Дільтей. М.Гайдеггер. Е.Бетті. Х.-Г.Гадамер.

Філософія історії та культури. О.Шпенглер. А.Тойнбі. К.Ясперс.

Філософія тоталітаризму в Італії, Німеччині, СРСР.

Філософський постмодернізм як концепція радикального плюралізму. Ж.-Ф.Ліотар. Ж.Дерріда.

Соціальна філософія Франкфуртської школи. К.Хоркхаймер. Т.Адорно. Г.Маркузе.

Екзистенціалізм М.Гайдегера, Ж.П.Сартра, А.Камю, К.Ясперса. Головна онтологічна проблема екзистенціалізму. Людина в загальній структур буття. Сенс існування. Трансценденція. Проблема свободи. Екзистенція і комунікація.

Проблеми душі сучасної людини. Філософія К. Юнга. Поняття «соціального характеру» у філософії Е. Фромма. Любов як найвища цінність.

Сучасна релігійна філософія. Неотомізм як панівний напрям у філософії католицької церкви. Теярдизм: учення П.Теярда де Шардена про людину як центр світової еволюції. Персоналізм. “Діалектична теологія”.

Логіко-методологічні школи у Львові та Києві.

***Література:***

1. Бичко А., Бичко І., Табачковський В. Історія філософії: Підручник. – К., 2001.
2. Буржуазная философская антропология ХХ века / Под ред. Я.Т.Григорьяна. – М., 1986.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958.
4. Еліаде М.Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання (пер. Г. Кьорян, В. Сахна) /Еліаде Мірча. – К.: Основи, 2001. – 592 с*.*
5. Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.,1988.
6. Губман Б. Л. Современная католическая философия: человек и история. – М., 1988.
7. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
8. Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги ХХ столетия. – М., 2000.
9. Лозко Г. Орден Бога Сонця: історія та метафізика. – Тернопіль: Мандрівець, 2018. – 328 с.
10. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
11. Проблема человека и западной философии. – М., 1988.
12. Сартр Ж..П. Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1990.
13. Саух П.Ю. ХХ століття. Підсумки. – Київ – Рівне, 2001.
14. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. – М., 2000.
15. Степико М. Буття етносу. Витоки, сучасність, перспективи / Михайло Степико. – К., 1998.
16. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1992.
17. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
18. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.,1993.
19. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. – М.-СПб., 1997.
20. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М., 1964.
21. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
22. Фромм Э*.* Психоанализ и религия //Сумерки богов. – М., 1990.
23. Хюбшер А. Мыслители нашего времени: Справочник по философии Запада ХХ века. – М., 1994.
24. Юнг К.Г. О современных мифах. – М., 1994.
25. Шаян В. Віра предків наших. Вибрані твори. – К., ФОП Стебеляк, 2018. – 400 с.
26. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

**Розділ ІІ. ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

**Тема 11. Проблема буття.**

Буття і небуття (ніщо) як філософські категорії. Хаос. Філософське визначення матерії. Матерія і речовина.

Матеріальна єдність світу. Наука про невичерпність і незнищуваність матерії. Космогонічна гіпотеза Канта-Лапласа про походження Всесвіту. сучасна теорія „Великого вибуху”. Філософські уявлення про макрокосм і мікрокосм.

Матерія і рух. Основні форми руху. Принципи класифікації наук. Поняття про методологію редукціонізму.

Континуальність буття як відображення просторово-часової структури процесів суб’єктивної та об’єктивної реальності. Особливості фізичного і соціального просторово-часового континууму. І.Кант про апріорність простору і часу.

***Література:***

1. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое /Пер. с нем. – М., 1989.
2. Диалектика в науках о природе и человеке: эволюция материи и ее структурные уровни. – М., 1988.
3. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.
4. Категории диалектики, их развитие и функции. – К., 1980.
5. Кучерский В. Б. Анализ категории материя. – М., 1983.
6. Лосский И.О. Мир как органическое целое // Избранное. – М., 1991.
7. Новиков И. Куда течет река времени? – М., 1989.
8. Подольный Р.Г. Освоение времени.– М, 1989
9. Потемкин В.К. Симанов А.Л. Пространство в структуре мира.– Новосибирск, 1990.
10. Пространство и время. – К., 1984 .
11. Спиркин А.Г. Философия. – М., 1999.
12. Томпсон Р.Л. Механистическая и немеханистическая наука. – М., 1998.
13. Успенский П.Д. В поисках чудесного. – СПб., 1994.
14. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
15. Эндрю А. Искусственный интеллект. – М., 1985.

Тема 12. Філософське вчення про розвиток

Загальні ознаки та критерії розвитку. Прогрес і регрес. Діалектика як вчення про універсальні зв’язки, зміни та розвиток. Історичні форми діалектики та її філософські антиподи (софістика, еклектика, метафізика, догматизм).

Принципи діалектики: загального зв’язку, розвитку, детермінізму, історизму, системності, цілісності.

Проблема законів діалектики. Закон взаємного переходу кількості та якості. Закон єдності та боротьби протилежностей. Закон заперечення заперечення.

Категорії діалектики: одиничне і загальне; причини і наслідок; необхідність і випадковість; сутність і явище; форма і зміст та iн. Роль системи принципів, законів і категорій діалектики у пізнавальній та практичній діяльності фахівців.

Філософські суперечки навколо законів діалектики та її принципів. Модифікації діалектики у сучасних філософських доктринах. Функції метафізичної та діалектичної філософії щодо наукового пізнання.

***Література:***

1. Аверьянов А.Я. Системное познание мира методологические проблем. – М., 1985.
2. Босенко В.А. Диалектика как теория развития. – К., 1966.
3. Диалектика в науках о природе и человеке: эволюция материи и ее структурные уровни. – М., 1983.
4. Диалектика отрицания отрицания. – М., 1983.
5. Енгельс Ф. Діалектика природи // Маркс К., Енгельс Ф. – Твори. – Т.20.
6. Идеалистическая диалектика в ХХ столетии. – М., 1987.
7. Категории диалектики, их развитие и функции. – К., 1990.
8. Копнин П В Диалектика как логика и теория познания. – М., 1973.
9. Климов А. Я. Диалектика практики и познания. – М., 1991.
10. Михайловский В.М., Хон Г.Н. Диалектика формирования современной научной картины мира. – Л., 1989.
11. Отрицание и полагание / М.Л.Парнюк, В.В.Кизима и др. – К., 1990.
12. Сагатовский В.Н. Основы систематизации всеобщих категорий. – Томск,1973.
13. Шептулин А .Л. Диалектический метод познания. – М., 1983.

Тема 13. Філософська антропологія

Філософська концепція людини – основа наук про людину*.* Матеріалізм, ідеалізм і релігія про сутність та призначення людини.

Натуралістична антропософія. Діалектика природи і проблема походження людини. Світоглядно-методологічний зміст концепції антропогенезу. Антропосоціогенез та його комплексний характер у сучасній науці.

Праця – головний фактор антропосоціогенезу. Діалектика соціального розвитку та еволюція людини. Трудова концепція антропосоціогенезу. Роль мови в процесі антропосоціогенезу.

Моральна гіпотеза виникнення людини З.Фрейда. Виникнення людини і становлення символічної діяльності (Е.Кассірер). Релігійна антропософія. Ортодоксальна доктрина походження людини та її сучасні модифікації. Християнський еволюціонізм П.Тейяра де Шардена.

Антидарвінізм і критика концепції антропосоціогенезу: ідеологія й емпірія.

Проблема взаємозв’язку душі і тіла. Особливості складності (складеності) тіла людини. Езотеричні й окультні уявлення і практики розвитку нефізичних тіл людини. Тілесне і чуттєво-емоційне в людині. Страсті душі й афекти.

Складна природа людини. Людина: особистість, сутність, індивідуальність. Гедонізм і сенс життя. Людина-споживач: бути чи мати. Екзистенція і самітність.

Вибір, свобода та відповідальність як критерії відношення людини до навколишнього світу. Тягар свободи і феномен конформізму. Проблема абсолютів – орієнтирів вибору. Вибір з огляду на оцінку та цінність. Природа цінностей та їх класифікація. Проблема ціннісних орієнтацій. Проблема формування ціннісних орієнтацій в процесі навчання та виховання.

***Література:***

1. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
2. Бердяев Н. Самопознание. – М., 1991.
3. Вандышев В.Н. Философия. Ч.2. Антропология. Гносеология. Социология. – Сумы, 2000.
4. Григорьян Б.Т. Философская антропология.– М., 1982.
5. Григорьян Б.Т. Человек: его положение и призвание в современном мире. – М., 1986.
6. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Л., 1989.
7. Кон И.С. Открытие Я. – М., 1978.
8. Кремо М., Томпсон Р. Неизвестная история человечества. – М., 1999.
9. Немировский В.Г. Смысл жизни: проблемы и поиски. – К., 1990.
10. Проблема человека в западной философии. – М.. 1988.
11. Сержантов В.О. Человек, его природа и смысл бытия. – Л., 1990.
12. Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996
13. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.
14. Успенский П.Д. В поисках чудесного. – Пб., 1994.
15. Франк С. Духовные основы общества. – М., 1992.
16. Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1986.
17. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. ХХ век / Редкол.: И.Т.Фролов и др. – М., 1995.
18. Юнг К.-Г. Архетип и символ. – М., 1991.

Тема 14. Суспільство: основи філософського аналізу

Специфіка соціального пізнання. Головні методологічні принципи соціальної філософії. Категорії соціальної філософії.

Поняття суспільства в соціально-філософських поглядах мислителів Стародавнього Світу (Платон, Арістотель), Середньовіччя, епохи Відродження та Просвітництва (Н.Макіавеллі, І.Кант, Г.Гегель, К.Сен-Симон та ін.).

Становлення соціальної доктрини марксизму. Сутність діалектико-матеріалістичного розуміння суспільства як системи, що сама розвивається. Суспільне виробництво як соціально-філософська категорія. Технологічні, суспільні, людські “виміри” виробництва, його структура, тенденції розвитку. Людина як основа, мета і засіб виробництва. Духовне виробництво, його специфіка.

Співвідношення технологічного і суспільно-економічного способів виробництва, їх історичні типи. Сутність і структура продуктивних сил. Діалектика продуктивних сил і суспільних їх форм розвитку. Технологічні і соціальні революції, проблема їх співвідношення.

Проблема побудови теоретичних моделей соціуму в соціально-філософській думці ХХ століття. Концепція “ідеальних типів” М.Вебера. Раціональність як засіб організації соціальної взаємодії людей (Г.Зіммель, Г.Гадамер). Суспільство як соціальна система (Т.Парсонс та ін.).

Релігійні концепції суспільства (В.Соловйов, П.Шестов, М.Бердяєв, П. Тейлор, Х.Ортега-і-Гассет та ін.).

Сучасний стан та перспективи розвитку українського суспільства.

***Література:***

1. Авторханов А. Технология власти. – М., 1991.
2. Афанасьев С. Г. Общество: системность, познание и управление. – М.,1981.
3. Бердяев Н. Судьба России. – М., 1999.
4. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
5. Енгельс Ф. Походження сім’ї, приватної власності і держави // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. - 2-е вид. – Т. 21.
6. Платонов С. После коммунизма. – М., 1990.
7. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т.1,2. – К., 1994.
8. Производство как общественный процесс актуальные проблемы теории и практики. – М., 1986.
9. Саух П.Ю. Україна на межі тисячоліть: Трансформація духу і випробування національним буттям. – Рівне, 2001.
10. Сорокин П*.* Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
11. Социальная философия. Учебник // Под общей редакцией Андрущенко В.П., Горлача Н.И. – Киев-Харьков, 2002.
12. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1993.
13. Яковлев А. Н. Предисловие. Обвал. Послесловие. – М., 1992.

**Тема 15. Духовні основи суспільного буття**

Духовна діяльність, її особливості. Категорії «дух», “духовність” та їх роль в осмисленні людини і суспільства. Ідеальне, його природа. Дух і душа. Феноменологія духу. Духовно-практичне перетворення світу. Походження та сутність духовного.

Дух і свідомість. Головні концепції походження свідомості. Свідомість як субстанція. Свідомість як функція мозку і відображення дійсності. Марксистська концепція свідомості. Феноменологічна концепція свідомості. Самосвідомість, її форми та структура*.*

Феномен несвідомого,його природа та функції. Місце несвідомого в духовному світі людини. Роль несвідомого в людському бутті. Деякі шляхи впливу на несвідоме (аутотренінг, медитація, молитва).

Суспільна та індивідуальна свідомість і несвідоме. Архетипи колективного несвідомого. Поняття суспільної свідомості. Структура суспільної свідомості: рівні і форми*.* Масова психологія та ідеологія. Духовність суспільства. Історичний характер співвідношення офіційної ідеології й масової свідомості. Умови і засоби творчого розвитку суспільної свідомості.

Політична свідомість. Економічна свідомість. Правосвідомість. Мораль як регулятор життєдіяльності. Естетична свідомість і освоєння світу. Специфіка релігійної свідомості.

***Література:***

1. Бердяев Н.Л. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
2. Глобальное проблемы и общечеловеческие ценности / Сост. Л*.*И.Василенко, В.Е. Ермолаева. – М., 1990.
3. Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія // Маркс К., Енгельс Ф. - Твори. – Т. 3.
4. Общественное сознание и его формы. – М., 1986.
5. Савельева М.Ю. Введению в метатеорию сознания. – К., 2002.
6. Скворцов Л.В. Культура самосознания. Человек в поисках истины своего бытия. – М., 1989.
7. Спиркин А. Сознание и самосознание. – М., 1972.
8. Франк С. Духовные основы общества. – М., 1982.
9. Шварц Р. А. Философия и воспитание. – М., 1989.

**Тема 16. Проблема спрямованості історії**

Становлення історичної свідомості. Соціальна філософія про джерела розвитку суспільства. Основні чинники суспільного розвитку. Розвиток суспільства як історія змін в економічній, соціальній, політичній та духовній сферах життя суспільства.

Проблема побудови теоретичної моделі історичного процесу.

Становлення ідеї суспільного прогресу. Антична філософія: ідеї регресу і циклічності поступу (Гесіод, Платон, Арістотель та ін.). Ідея прогресу у філософії Просвітництва, німецькій класичній філософії, марксизмі. Еволюційне і революційне в розвитку суспільства і людини.

Проблема насильства в історії. Філософські засади аналізу війни як соціального явища. Проблеми війни та миру в сучаснихумовах.

Індустріальне суспільство і концепції технократичного романтизму. Традиційне й індустріальне суспільство. Теорії конвергенції: плюралізм, деідеологізація і космополітизм. „Масове суспільство”. Соціально-футурологічні ідеї теоретиків постіндустріалізму: інформатизація й реідеологізація. Френсіс Фукуяма: Ідея кінця історії і лібералізм.

Зміст, критерії та історичні типи суспільного прогресу. Проблема «ціни» прогресу. Історія як прогрес свободи і необхідності. Суспільні ідеали і прогрес. Майбутнє людства як предмет дослідження та прогнозування.

***Література:***

1. Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія: Курс лекцій. – К., 1996.
2. Бердяев Н. Смысл истории. – М., 1990.
3. Бойченко І.В. Філософія історії. Підручник. – К., 2000.
4. Вандишев В.М. Філософія. Екскурс в історію вчень і понять. – К., 2003.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. – М., 1955. – Т. 8.
6. Грушевський М.С. Історія України. – К., 1991.
7. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 1991.
8. Кантор К. М. История против прогресса. – М., 1992.
9. Капто А.С. Философия мира: истоки, тенденции, перспективу. – М., 1990.
10. Пріцак О. Історіософія та історографія Михайла Грушевського. – К., 1991.
11. Саух П.Ю. ХХ століття. Підсумки. – Київ-Рівне, 2001.
12. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
13. Ракитов А.Л. Историческое познание. Системно-гносеологический подход. – М., 1982.
14. Тойнби А.Дж. Постижение истории. – М., 1993.
15. Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1993.
16. Ясперс К. Смысл и назначение историии. – М., 1991.

**Тема 17. Філософські аспекти культури і творчості**

Культура як об’єкт філософського осмислення. Культура та суспільна практика. Культура як рівень розвитку людини й людства. Соціальні функції культури: науково-пізнавальна,ідеологічна, практична, регулятивна,комунікативна, компенсаторна.

Співвідношення понять “культура” і “цивілізація”. Сучасні культурологічні концепції.

Феномен творчості. Творчість як найбільш адекватна форма людського існування. Головні концепції творчості в історії філософії. Сутність сучасної концепції творчості. Передумови та онтологічний сенс творчості.

Етапи і структура творчого процесу. Особливості творчої думки. Мислення і матеріально-предметна діяльність. Мислення, свідомість та несвідоме у творчості. Творчий ерос і архітектонічний інстинкт. Творча воля. Талант і хист як соціокультурний елемент. Уявлення. Творча інтуїція. Фантазія. Натхнення. Інсайт.

Форми та різновиди творчості. Віртуальна і дійсна творчість. Науково-технічна творчість. Художня творчість. Соціальна творчість. Праця – творчість. Педагогічна творчість. Творчість у навчанні.

Еволюція і творчість, детермінізм і свобода. Проблема детермінантів творчості. Тво-рчий задум та його здійснення. Евристика. Розвиток творчих здібностей людини. Спе-ціальні методики творчої діяльності. Творчість – найвища форма активності людини.

***Література:***

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. – М., 1996.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М., 1983.
3. Бажан В.В., Дышлевой П.С., Лукьянец В.С. Диалектический материализм и проблема реальности в современной физике. – К., 1974.
4. Библер В.С. Мышление как творчество. – М., 1983.
5. Буш Г.Я. Диалектика и творчество. – Рига, 1985.
6. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1981.
7. Лук А.Л. Психология творчества. – М., 1988.
8. Майданов А.С. Процесс научного творчества. – М., 1983.
9. Никифоров А.Л. Научный факт и научная теория. Творческая природа научного познания. – М., 1984.
10. Новиков Б.В. Творчість і філософія. – К., 1989.
11. Пуанкаре А. О науке: Сборник. – М., 1983.
12. Философия и история культуры. – К., 1987.
13. Шумилин А.Г. Проблемы теории творчества. – М., 1989.

**Тема 18. Філософія глобалізму**

Глобалізація як хвилеподібний процес. Історична динаміка саморозвитку світової спільноти. Сучасне розуміння сутності глобалізму як головного процесу епохи. Усві-домлення і осягнення значення і призначення історії. Світовий порядок на рубежі ХХ-ХХІ ст. Техногенні й інформаційні фактори радикального перетворення відносин у сучасному світі. Комп’ютеризація й інформатизація. Глобалізм-стабільність-синерге-тика. Глобалізація і відчуження. Глобалізація і „вторинна” міфотворчість. Глобалізація і криза моральних традицій. Фундаментальні протиріччя глобалізації. Зміст антиутопій у новому світлі глобалізації. Постмодерн та глобальна інформаційна цивілізація.

Соціально-економічні фактори глобалізації. Світові центри глобалізації. Транскон-тинентальні компанії і банки. Трансконтинентальна інфраструктура світової економіки. Нова економіка: американський виклик. Концепція пост економічного суспільства. Бізнес зі швидкістю світла. Роль релігійного фактору в процесах глобалізації.

Демографічні особливості розвитку глобального суспільства. Глобалізація і населення. Людські якості і глобалізація. Глобалізація і міграція. Процеси глобалізації і проблема збереження національно-релігійної ідентичності. Етноси в умовах глобалізації. Глобалізація і національні культури: уніфікація чи взаємопроникнення.

Глобальна екологічна ситуація. Новий діалог людини з природою. Глобалізація і основні напрямки збереження екосистем. Екологізація природничих і гуманітарних дисциплін. Трангсгуманітаризм.

Глобалізація та нові виміри демократії. Політична глобалізація. Глобалізація й аксіологія. Вплив глобалізації на реформування освітніх програм. Перетворення освіти на симулякр. Вплив глобалізації на реформування національної системи освіти в Україні.

***Література:***

1. Афонін Е.А., Бандурка О.М., Мартинов А.Ю. Велика розтока (глобальні проблеми сучасності: соціально-історичний аналіз). – К., 2002.
2. Вайцзеккер Э., Ловинс Э., Ловинс Л. Фактор четыре. Затрат – половина, отдача – двойная. Новый доклад Римскому клубу. – М., 2000.
3. Василенко И.А. Политическая глобализация. – М., 2000.
4. Гейтс Б. Бизнес со скоростью мысли. – М., 2001.
5. Герасимов И.П. Экологические проблемы в прошлой, настоящей и будущей географии мира. – М., 1985.
6. Глобализм глазами современника: блеск и нищета феномена. Материалы докл. и выст. участников Межд. науч.-теор. конф. 26-27 сент. 2002 г. – Сумы, 2002.
7. Кувалдин В.Б. Противоречивый феномен (взгляд на глобализацию) // Современная Европа. 2002. – № 4. – С. 28-38.
8. Кудров В.М. Мировая экономика и Россия на рубеже веков: старые прогнозы и реальность // США. Канада. Экономика-политика-культура. – 2002. – № 7. – С.3-19.
9. Лозко Г.Методологічні засади антиглобальної філософії / Г. Лозко // Філософський часопис : зб. наук. пр. / Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2011. – № 1/2. – С. 6–10.
10. Лозко Г.С. Ноосферний та етноекологічний дискурс освіти в умовах трансгуманітарних викликів Життю / Г. С. Лозко // Неперерв. проф. освіта: теорія і практика. – 2011. – Вип. 1. – С. 42–59.
11. Лозко Г.Постхристиянська модель національно-екзистенційної методології / Г. Лозко // Наук. зап. Серія Культурологія / Нац. ун-т “Острозька академія”. – Острог, 2009. – Вип. 4. – С. 20–31.
12. Лозко Г.С.Постхристиянське суспільство: археофутуристичний прогноз // Наукові праці: науково-методичний журнал. – Миколаїв. Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2012. – Вип. 189, Т. 201. Соціологія. – С. 32–37.
13. *Лозко Г.С.* Феномен національного в умовах трансгуманітарного суспільства // Наукові праці: науково-методичний журнал. – Миколаїв. Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2012. – Вип. 171. Т.183. Юриспруденція. Соціологія. – С.59 –64.
14. Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М., 2000.
15. Саух П.Ю. Україна на межі тисячоліть: Трансформація духу і випробування національним буттям. – Рівне, 2001.
16. Тоффлер Е. Третя хвиля. – К., 2000.
17. Уткин А.И. Мировой порядок ХХI века. – М., 2001.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

**Розділ ІІІ. ФІЛОСОФІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ І ОСВІТИ**

**Тема 19. Філософські проблеми науки**

Наука як об’єкт філософського дослідження. Типологія філософських та методологічних проблем науки. Філософські засади науки. Філософія як рефлексія над наукою. Прогностична місія філософської рефлексії. Філософія і наукова творчість, риси творчої особистості “ідеального” вченого. Філософія як засіб включення наукового пошуку у широкий соціокультурний контекст. Евристика наукового пошуку.

Наука як аспект освоєння світу людиною. Наука як система достовірного знання, як високоспеціалізована діяльність і як соціальний інститут. Критерії науковості знання.

Основні історичні етапи розвитку науки. Передісторія науки. Антична наука і її внесок у всесвітню культуру. Раціональність науки Середньовіччя. Гуманізм і емпіризм науки Відродження і Нового часу. Вплив соціально-економічних і культурних чинників на розвиток науки.

Наука у ХХ ст. Філософія науки і неопозитивізм. Логічне вчення Б.Рассела і Л.Вітгенштейна. Постпозитивізм і його місце у „філософії науки”. Концепції розвитку науки К.Поппера, Т.Куна, І.Лакатоса, П.Фейєрабенда. Структуралістичний напрямок у філософії науки (К.Леві-Стросс, М.Фуко). Герменевтична філософія науки.

Особливості сучасної науки. Динамізм сучасного наукового знання. Традиції й новації в науці. Інтерналістські та екстерналістські чинники зростання наукового знання. Новітні плюралістичні концепції наукового знання.

Сутність науково-технічної революції, етапи розвитку. Інформаційно-технологічна революція і співвідношення суспільства і природи. Роль інформаційно-комунікативних підсистем в інтелекту­альному процесі.

Форми організації науки. Поняття наукового співтовариства. Наукові колективи та інші інституйовані форми організації науки. Наукові школи. Життя науки: конференції, симпозіуми, семінари. Керівництво і передача інформації в науці. Етика науки.

Етика та праксеологія науки. Проблема гармонії істини, добра та краси в творчості вченого. Свобода наукового пошуку та соціальна відповідальність науковця.

***Література:***

1. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произв. – М., 1990.
2. Вернадський В.І. Про науковий світогляд // Вернадський. Вибрані праці. – К.: Наук. думка, 2005. – С. 7–47.
3. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
4. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. – М., 1980.
5. Гиндев П. Философияи социальное познание. – М., 1977.
6. Готт В.С.,Урсул А.Д., Семенюк Э.П. Категории современной науки. – М., 1984.
7. Исследования по логике научного познания. – М., 1990.
8. Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги ХХ столетия. – М., 2000.
9. Койре Л. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие нучных теорий. – М., 1980.
10. Кремень В. Освіта і наука України. Шляхи модернізації. – К., 2003.
11. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1977.
12. Луговий В.І. Педагогічна освіта в Україні: структура, функціонування, тенденції розвитку /За заг. ред. акад. О.Г.Мороза. – К., 1994.
13. Лук’янець В.С., Кравченко О.В., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури. – К., 2000.
14. Ортега-и-Гассет. Размышления о технике // Вопросы философии. – 1993. – № 10.
15. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
16. Постмодерн: переоцінка цінностей.– Вінниця, 2001.
17. Тоффлер О. Третя хвиля. – К., 2000.
18. Философия и методология науки. – М.,1996.
19. Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. – М., 1991.
20. Чуйко В.Л. Рефлексія основоположень методологій філософії науки. – К., 2000.

**Тема 20. Форми і методи наукового пізнання**

Сутність та специфічні особливості пізнавальної діяльності. Метод як усвідомлений спосіб пізнавальної діяльності. Співвідно-шенняспеціальних і загальних методів.

Емпіричне, теоретичне, експериментальне дослідження і відповідніїм методи.

Особливості наукового пізнання, його види. Система методів наукового пізнання. Взаємозв’язок загальнонаукових та специфічних методів дослідження.

Соціальне пізнання та його специфіка. Системний підхід у суспільствознавстві. Соціальне прогнозування і футурологія. Особливості прогнозування соціально-політичних явищ. Проблема об’єктивності істини та її критеріїв у соціальному пізнанні.

Анатомія науки. Класифікація наук. Наукове знання і науковий метод. Наукові абстракції. Науковий текст. Інфраструктура науки. Основні форми наукового пізнання: факт, гіпотеза, закон, теорія, концепція.

Основні процедури наукової діяльності (спостереження, вимірювання, збір даних, опис, експеримент, пояснення тощо). Наукові методи як засіб пізнання. Зв’язок гносеологічного, соціологічного, онтологічного, антропологічного, аксеологічного, методологічного і психологічного аспектів наукового пошуку.

Філософські дискусії про засади і структуру наукового дослідження. Системний характер дослідницької діяльності. Виклад та обгрунтування наукових результатів.

***Література:***

1. Айдниян Р.М. Система понятий и принципов гносеологии. – Л.,1991.
2. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. – М., 1974.
3. Кукушкина Е.И., Логунова Л.Б. Мировоззрение, познание, практика. – М., 1989.
4. Лозко Г. Філософія науки. Конспект лекцій для аспірантів. – Тернопіль: Мандрівець, 2011. – 48 с.
5. Лозко Г.С. Феномен національного в умовах трансгуманітарного суспільства // Наукові праці: науково-методичний журнал. – Миколаїв. Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2012. – Вип. 171. Т.183. Юриспруденція. Соціологія. – С.59 –64.
6. Лозко Г. Феноменальність етнічних архетипів священного / Г. С. Лозко // Вісн. Нац. техн. ун-т України “Київський політехнічний інститут”. Філософія, психологія, педагогіка. – 2006. – № 2. – C. 15–19.
7. Шеченко В. Концепція пізнання в українській філософії: Курс лекцій. – К., 1993.

**Тема 21. Філософські проблеми природознавства**

Філософські питання сучасної фізики. Проблема реальності у фізиці. Види теоретичних об’єктів. Рівні організації матеріального субстрату з позицій сучасної фізики. Частка і ціле. Континуальність і корпускулярність. Особливості формування сучасних фізичних теорій. Методологічні принципи фізики. Диференціація й інтеграція у фізиці. Фізика і синергетика.

Філософські питання сучасної біології і медицини. Проблема виникнення живого. Проблема спрямованості розвитку живої природи. Специфіка тлумачення еволюції в біологічній науці. Концепції антропогенезу і антропосоціогенезу: сучасне бачення.Генетика і клонування. Екологізація сучасної біології і медицини. Науково-технічний прогрес і біологія. Біологія і редукціонізм.

Філософські питання сучасної математики. Специфіка математики як науки і її місце у системі наук. Математизація як ідеал науковості. Математика і теорія моделювання. Математика і комп’ютерізація науки. Проблема єдності математичного знання. Диференціація й інтеграція у математиці.

***Література:***

1. Акчурин И.А. Единство естественнонаучного знания. – М., 1974.
2. Алексеева Т.И. Географическая среда и биология человека. – М., 1977.
3. Бройль Луи де. По тропам науки. – М., 1962.
4. Будрейко Н.А. Философские вопросы химии. – М., 1970.
5. Вандышев В.Н. Философский анализ дифференциации естественнонаучного познания. – К., 1989.
6. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
7. Герасимов И.П. Экологические проблемы в прошлой, настоящей и будущей географии мира. – М., 1985.
8. Григорьян Б.Т. Человек: его положение и призвание в современном мире.– М., 1986.
9. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Л., 1989.
10. Дубинин Н.П. Что такое человек? – М., 1983.
11. Кедров Б.М. Классификация наук. – М., 1985.
12. Клайн М. Математика. Утрата определённости. – М., 1984.
13. Кремо М., Томпсон Р. Неизвестная история человечества. – М., 1999.
14. Лозко Г.Методологічні засади антиглобальної філософії / Г. Лозко // Філософський часопис : зб. наук. пр. / Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2011. – № 1/2. – С. 6–10.
15. Марков М.А. О природе материи. – М., 1976.
16. Марков М.А. О единстве и многообразии форм материи в физической картине мира // Вопр. философии. – 1980. - № 11.
17. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 1986.
18. Пуанкаре А. О науке. – М., 1983.
19. Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания. – М., 1984.
20. Сичивица О.М. Сложные формы интеграции науки. – М., 1983.
21. Смирнов И.Н. Проблема интеграции знаний в современной биологии // Вопр. философии. – 1981. – № 11.
22. Фролов И.Т. Перспективы человека. – М., 1979.
23. Фуко М. Археология знания. – К., 1996.
24. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарніх наук. – М., 1977.
25. Энгельгардт В.А. Познание явлений жизни. – М., 1984.
26. Эрман Л., Парсонс П. Генетика поведения и эволюция. – М., 1984.

Тема 22. Філософські проблеми освіти

Освіта як предмет філософського аналізу. Сутність освіти, її місце в системі культури. Методологічні основи філософії освіти. Генезис і розвиток освіти. Освіта як соціальне явище. Універсальність системи освіти. Духовність освіти. Основні пізнавальні функції освіти. Загальна модель освіти. Типологія освіти. Зміст освіти: єдність навчання і виховання.Форми і мови освіти. Освітні технології. Освіта і особистість. Гуманізація освіти. Тенденції в освітній системі.

Педагогічна освіта як підсистема освітньої сфери.

Освіта і наука. Мета, пріоритети, принципи розвитку освіти. Національний характер освіти. Неперервність освіти. Творчий потенціал освіти. “Фундаменталізація” системи освіти як чинник інтелектуалізації суспільства. Інноваційні технології в освіті. Здоров’я нації через освіту. Мовна стратегія в освіті. Інформаційні технології в освіті. Зв’язок освіти з розвитком громадянського суспільства. Міжнародна співпраця та інтеграція у сфері освіти.

Дегуманітаризація соціуму і людської життєдіяльності в умовах розвитку інформаційно-технологічної революції і проблеми освіти. Завдання гуманітаризації освіти.

Зміст і структура інтегрального інтелекту нації. Інтелектуальний капітал як продуктивна сила суспільства. Наукове забезпечення інтелектуалізації та інформатизації.

Академічна наука України: стан, проблеми, перспективи. Інтелект нації та соціально-економічний вибір України. Інтелект нації та виклики глобалізму. Сучасна концепція прогресу української модернової нації. Сучасні тенденції світового розвитку як інтелектуальний імператив.

Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ столітті.

***Література:***

1. Бєланова Р.А. Гуманізація та гуманітаризація освіти в класичних університетах (Україна – США). – К., 2001.
2. Державна національна програма “Освіта: Україна 21 століття”. – К., 1994.
3. Закон України: Про вищу освіту. – К., 2002.
4. Кремень В. Освіта і наука України. Шляхи модернізації. – К., 2003.
5. Кушерець В.І. Знання як стратегічний ресурс суспільних трансформацій. – К.: Знання України, 2002. – 248 с.
6. Лозко Г.Постхристиянська модель національно-екзистенційної методології / Г. Лозко // Наук. зап. Серія Культурологія / Нац. ун-т “Острозька академія”. – Острог, 2009. – Вип. 4. – С. 20–31.
7. Лозко Г.С. Ноосферний та етноекологічний дискурс освіти в умовах трансгуманітарних викликів Життю / Г. С. Лозко // Неперерв. проф. освіта: теорія і практика. – 2011. – Вип. 1. – С. 42–59.
8. Луговий В.І. Педагогічна освіта в Україні: структура, функціонування, тенденції розвитку /За заг. ред. акад. О.Г.Мороза. – К., 1994.
9. Лукашевич Н.П., Солодков В.Т. Социология образования: Конспект лекций/ Под ред. Н.П.Лукашевича. – К., 1997.
10. Лук’янець В.С., Кравченко О.В., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури. – К., 2000.
11. Лутай В.С. Філософія сучасної освіти. – К., 1996.
12. Лутай В.Ф. Філософія освіти ХХІ століття: у контексті синергетичної парадигми // Діалог культур: Україна у сітовому контексті. Філософія освіти: Зб. наук. праць. – Львів, 1999.- Вип. 4.
13. Неперервна професійна освіта: проблеми, пошуки, перспективи: Монографія / За ред. І.А.Зязюна. – К.: “Віпол”, 2000.
14. Постмодерн: переоцінка цінностей.– Вінниця, 2001.

**ПИТАННЯ ДЛЯ ПІДГОТОВКИ Й СКЛАДАННЯ**

**ІСПИТУ 3 ФІЛОСОФІЇ**

1. Філософія, її предмет і функції. Соціокультурне призначення філософії.
2. Світогляд, його структура, основні функції, основні історичні типи.
3. Специфіка філософії як типу духовності. Специфіка співвідношення філософії з наукою, культурою, ідеологією.
4. Філософія Стародавньої Індії: основні поняття.
5. Філософія Стародавнього Китаю.
6. Натурфілософія Стародавньої Греції. Мілетська школа. Геракліт.
7. Філософські і природничонаукові ідеї Емпедокла, Анаксагора і Демокріта.
8. Софісти і їх роль у розвитку античної філософії.
9. Сократ і сократичні школи.
10. Філософське вчення Платона.
11. Філософія Арістотеля.
12. Філософські ідеї християнської апологетики. Аврелій Августин.
13. Схоластика, номіналізм і реалізм.
14. Західноєвропейська філософія епохи Відродження. Марсиліо Фічіно, Піко делла Мірандола, Микола Кузанський, Джордано Бруно.
15. Західноєвропейська філософія Нового часу. Емпіризм Ф.Бекона, Т.Гобса, Дж.Локка, сенсуалізм Дж.Берклі.
16. Західноєвропейська філософія Нового часу. Раціоналізм Р.Декарта, Б.Спінози і Г.Лейбніца.
17. Філософія Просвітництва у Франції.
18. Історичні умови формування німецької філософії Просвітництва. „Коперніканський переворот” у філософії, здійснений Кантом.
19. Філософська система і метод Г.Гегеля. Принципи діалектичної логіки.
20. Антропологічний матеріалізм і атеїзм Л. Фєйербаха.
21. Проблема людини у філософії марксизму.
22. Марксистська філософія як матеріалістична діалектика.
23. Діалектико-матеріалістичне розуміння історії у філософії марксизму.
24. Ф.Ніцше і В.Розанов. Спільне і відмінне.
25. Філософія екзистенціалізму. Релігійно-екзистенційні ідеї С. К’єркегор, К. Ясперс, Л. Шестов.
26. Філософія екзистенціалізму у працях М. Гайдеггера, А. Камю, Ж.-П.Сартра, М. Бердяєва та Ф. Достоєвського.
27. Проблема несвідомого і психоаналіз З. Фрейда. Неопсихоаналіз. Основні ідеї К. Хорні і Е. Фромма.
28. Філософська антропологія ХХ століття в Німеччині (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, Е. Ротхаккер, М. Ландман та ін.).
29. Філософія неопозитивізму ХХ століття. Неопозитивізм про предмет і завдання філософії.
30. Аналітична філософія ХХ століття (Б. Рассел, Л. Вітгенштейн, К. Поппер, Т. Кун, І. Лакатос, П. Фейєрабенд).
31. Російська релігійна філософія ХІХ – ХХ ст. (В.С. Соловйов, В. Розанов, М.О. Лоський, М.О. Бердяєв, П. Флоренський, С. Булгаков, С.Л. Франк ін.).
32. Релігійна філософія у ХХ столітті. Неотомізм. Тейярдизм. Персоналізм.
33. Філософська герменевтика ХІХ – ХХ століття (В. Дільтей, М. Гайдеггер, Г. Гадамер).
34. Джерела, національні особливості та віхи розвитку філософської думки в Україні.
35. Філософсько-гуманістична думка в Україні другої половини ХУ – ХУІІ ст.
36. Філософська система Г. Сковороди.
37. Українська академічна філософія ХІХ – початку ХХ століття (О. Новицький, С.С. Гогоцький, П.Д. Юркевич, В.В. Зеньківський).
38. Д. Чижевський як історик української філософії.
39. Соціально-філософські погляди М. Драгоманова, І. Франка, Лесі Українки.
40. Філософія української національної ідеї в ХХ столітті (В. Липинський, Д. Донцов).
41. Філософський зміст категорії буття. Основні форми буття.
42. Проблема субстанції у філософії. Матералістичний і ідеалістичний монізм. Дуалізм. Плюралізм.
43. Рух як атрибут буття. Основні характеристики та форми руху. Рух і розвиток. Основні концепції розвитку.
44. Простір і час як форми буття. Субстанціональна і релятивістська концепції.
45. Антропосоціогенез. Єдність природного і соціального в людині. Тілесне і чуттєво-емоційне в людині.
46. Природа і суспільство: спільне і відмінне.
47. Особливості постановки проблеми людини в західноєвропейській і в східній філософії.
48. Проблема сенсу життя, смерті та безсмертя людини.
49. Свобода як філософська проблема і життєва цінність. Багатовимірність свободи.
50. Свідомість як предмет філософського дослідження.
51. Історичне мислення, пам’ять і свідомість.
52. Свідоме, несвідоме і штучний інтелект.
53. Особа і суспільство. Унікальність і самоцінність особи. Феномени конформізму і нонконформізму.
54. Індивідуальне і суспільне буття людини. Індивід, індивідуальність, особа.
55. Суспільство як об’єктивна реальність. Сучасні філософсько-соціологічні концепції суспільства.
56. Єдність і багатоманітність історичного процесу. Історичний процес і єдність людства.
57. Динаміка цивілізацій в інтерпретації А. Тойнбі і К. Ясперса.
58. Свідомість і мова: філософські підходи до їх осмислення.
59. Поняття пізнання. Суб’єкт і об’єкт пізнання. Основні гносеологічні концепції.
60. Діалектика чуттєвого і раціонального, дискурсивного й інтуїтивного в пізнанні.
61. Емпіричний і теоретичний рівні наукового дослідження.
62. Поняття науки. Основні пізнавальні та соціальні функції науки.
63. Основні форми наукового пізнання: факт, проблема, гіпотеза, концепція, теорія.
64. Проблема наукового методу і методології.
65. Соціально-етичні проблеми сучасної науки. Свобода наукового пошуку та соціальна відповідальність науковця.
66. Сцієнтизм та антисцієнтизм у філософії ХХ століття.
67. Філософські питання однієї з наукових дисциплін (на вибір).
68. Творчість як філософська проблема. Види творчості. Структура творчого процесу. Творчий потенціал освіти.
69. Поняття істини. Істина як процес. Практика як критерій істини. Види практики.
70. Категоріальність філософського мислення. Основні категорії філософії.
71. Взаємоперехід кількісних і якісних змін – закон об’єктивної дійсності і пізнання.
72. Єдність і боротьба протилежностей як закон об’єктивної дійсності і пізнання.
73. Заперечення заперечення як закон об’єктивної дійсності і пізнання.
74. Культурно-світоглядні засади осмислення глобальних проблем сучасності.
75. Співвідношення змісту понять культура і цивілізація.
76. Філософія і соціологія про демографічні проблеми сучасності.
77. Техногенні і етичні проблеми екологічної кризи.
78. Вчення про ноосферу. Ноосферна концепція В.І.Вернадського.
79. Поняття цінності. Типи ціннісних орієнтацій.
80. Соціальне передбачення і прогнозування майбутнього. Методи і типи прогнозів.
81. Філософські проблеми синергетики: постнекласична трансформація наукового знання.
82. Гуманізація людського буття як глобальна проблема.
83. “Інформаційне суспільство”: засади філософського осмислення.
84. Освіта як предмет філософського аналізу. Зміст, структура і розвиток освіти.

**ВИМОГИ ДО НАПИСАННЯ РЕФЕРАТУ**

Аспіранти, студенти, які готуються до складання іспиту з філософії, повинні подати самостійну письмову роботу – реферат на тему, пов’язану, як правило, з дослідженням методологічних питань профільної дисципліни.

1. Реферат має засвідчувати визначений кафедрою філософії рівень знання літератури, що відповідає темі реферату, вміння її аналізувати, логічно й аргументовано розкривати зміст теми.

2. Теми рефератів вибираються аспірантами й студентами та узгоджуються з викладачами; план і список основної літератури також узгоджується з викладачем.

3. Вимоги до оформлення реферату:

а) загальний обсяг реферату, включаючи додатки тасписок літературних джерел,– 25-30 сторінок комп’ютерного набору. Шрифт TimeNewRoman, кегль 14 через 1,5 інтервалу. Першою сторінкою вважається титульна, на якій цифра 1 не ставиться;

б) аркуш реферату повинен мати поля: ліве – 3 см, праве – 1 см, верхнє і нижнє – по 2 см;

в) титульний аркуш оформляється за зразком (зразок додається);

г) план реферату (містить “вступ”, “основну частину”, яку слід розписати по розділах і підрозділах, “висновки” та “список літератури”) розміщується зразу ж після титульного аркушу;

д) список літературних джерел розміщують у кінці реферату за алфавітним порядком, у тексті – в квадратних дужках позначається позиція та сторінки – [5, с. 43];

е) для кожного джерела вказують прізвище, ініціали автора, повну назву праці, місце видання, видавництво, рік видання, кількість сторінок. Для статей, що опубліковані в періодичних виданнях, зазначають прізвище, ініціали автора, назву статті, назву журналу або газети, рік видання, номер журналу чи дату виходу газети, повну кількість сторінок.

На кафедру подається один примірник. Він має бути пронумерованим та зшитим, підписаним автором і його науковим керівником (без рецензії).

Кожний реферат рецензується і попередньо оцінюється. Автор реферату має право до іспиту ознайомитися з рецензією. Порушення формальних вимог п.3 вже може бути підставою для незадовільної оцінки.

Оцінка за реферат враховується членами екзаменаційної комісії під час прийому іспиту і заноситься до протоколу. Аспіранти, що отримали незадовільну оцінку за реферат, до складання іспиту не допускаються.

**ОРІЄНТОВНІ ТЕМИ РЕФЕРАТІВ**

1. Філософія в соціокультурному контексті.
2. Місце філософії в системі наукових знань.
3. Історіософія як різновид філософсько-історичного знання.
4. Філософсько-історичний сенс міфології.
5. Натуралізм як парадигма філософсько-історичного мислення.
6. Античне світосприйняття: проблеми людини.
7. Основні школи давньоіндійської філософії.
8. Розвиток природознавства та його вплив на формування наукового світогляду в ХVІІ-ХVІІІ ст.
9. Геліоцентризм та вчення про нескінченність Всесвіту (М.Копернік, Дж.Бруно, Г.Галілей).
10. Емпіризм і раціоналізм у західноєвропейській філософії Нового часу.
11. Проблема субстанції у західноєвропейській філософії Нового часу (Р.Декарт, Б.Спіноза, В.Лейбніц).
12. Проблема людини у філософії доби Відродження.
13. Просвітництво ХVІІІ ст. як феномен культури.
14. Теорія прав та свобод людини (Г.Гроцій, Т.Гоббс, Дж.Локк).
15. Романтизм і німецька філософія Просвітництва.
16. Концепція волі в історії філософії.
17. Витоки і зміст “філософії життя” (В.Дільтей, Ф.Ніцше).
18. Теорія "Вічного повернення" у філософії Ф.Ніцше
19. Н.Макіавеллі про природу політики, влади і моралі.
20. І.Кант, його натурфілософія та вчення про пізнання.
21. Філософія буття та її особливості.
22. Філософія пізнання в сучасній західноєвропейській філософії.
23. Ірраціоналізм як філософська течія ХІХ ст.
24. Філософія екзистенціалізму в художній літературі Заходу.
25. Проблема життя, смерті та безсмертя у філософії екзистенціалізму.
26. Філософсько-історична концепція Ж.П.Сартра.
27. Історична реальність як предмет сучасної німецької практичної філософії.
28. Сцієнтизм і антисцієнтизм як світоглядні орієнтації ХХ ст.
29. Герменевтичний напрям у сучасній філософії.
30. Цивілізаційна концепція С.Хантінгтона.
31. Філософія мови: історія і сучасність.
32. Слов’янська міфологія та її роль у формування рідної філософської думки.
33. Трансформація філософських ідей під впливом християнізації Київської Русі.
34. Філософсько-гуманістична думка українського ренесансу (ХV – ХVІІ ст.).
35. Філософія в Києво-Могилянській академії.
36. Філософські та соціально-етичні ідеї в працях українських полемістів ХVІ–ХVІІ ст.
37. Світогляд і філософські погляди Г.Сковороди.
38. Філософія України в культурі романтизму ХІХ– на початку ХХ століття.
39. Україноцентризм та гуманістичний сенс творчості Т. Шевченка.
40. Критичне біблієзнавство Івана Франка: "Біблійне оповідання про Сотворення світу в світлі науки"
41. Філософія ірраціоналізму та української національної ідеї Д.Донцова.
42. Ідеї В.І.Вернадського та їх вплив на світову філософську думку.
43. Поняття менталітету та його значення в пізнанні духовного життя народів.
44. Життєтворчість людського буття: проблема свободи.
45. Глобальний світ, протиріччя, проблеми тенденції його розвитку.
46. Діалектика об’єктивного та суб’єктивного у науковому пізнанні.
47. Діалектика емпіричного та теоретичного у науковому пізнанні.
48. Метафізика і діалектика як методи пізнання: порівняльний аналіз.
49. Гіпотеза та її значення у науковому дослідженні.
50. Гносеологічні функції наукового експерименту.
51. Співвідношення філософських та загальнонаукових методів пізнання.
52. Об’єктивне і суб’єктивне в історичному процесі.
53. Літературний переклад: проблема тотожності форми і змісту.
54. Проблема розвитку в сучасній науці. Концепція глобального еволюціонізму.
55. Естетичне ставлення людини до дійсності. Природа мистецтва.
56. Історія як предмет філософського дослідження.
57. Сутність і особливості штучних мов.
58. Свобода наукових пошуків і соціальна відповідальність вченого.
59. Проблема особи, особистості та індивідуальності в соціальній філософії.
60. Роль народних мас та особистостей у філософії Гегеля та Маркса.
61. Знання і комп’ютер, штучний інтелект.
62. Наука як культурно-історичний, гносеологічний і соціальний феномен.
63. Філософські проблеми сучасної космології.
64. Художнє відображення дійсності та його особливості.
65. Геліоцентризм та вчення про нескінченність світу.
66. Філософія та освітня діяльність Платона.
67. Етика та освітня діяльність Арістотеля.
68. Філософія в західноєвропейських університетах доби Cередньовіччя.
69. Роль Оксфордського університету в розвитку природознавства (ХІІІ–ХІV ст.).
70. Західноєвропейські університети ХІХ ст. як науково-дослідницькі центри.
71. Філософія освіти в Києво-Могилянській академії ХVІІ–ХVІІІ ст.
72. Пріоритети і принципи розвитку сучасної вищої освіти.
73. Постмодернізм та його сутність.
74. Вища освіта України перед викликами постмодерну.
75. Інтелект нації як симбіоз знань, волі та енергії народу.
76. Світова глобалізація й інтелектуалізація модерної української нації.
77. Духовний та інтелектуальний вибір України.
78. Інтелект української нації як загальноцивілізаційний феномен.
79. Філософія й ідеологія тоталітаризму: більшовизм, нацизм.
80. Наукова революція кінця XIX – початку XX століття.
81. Істина та її критерії в науковому пізнанні.
82. Світогляд і наукова картина світу.
83. Діалектика істини та омани в науковому пізнанні.
84. Філософсько-духовна спадщина Г. Сковороди
85. Філософія серця П. Юркевича
86. Проблема національної еліти в історіософії Д. Донцова
87. Проблема наіональної релігії в філософії В.Шаяна
88. Антична філософія і західноєвропейська культура
89. Сократ: проблема людини та діалогічної природи філософського знання
90. Проблема активності суб'єкта пізнання у філософії Г. Фіхте
91. Діалектика як тип світогляду в філософії Гегеля
92. Філософська спадщина Індії і сучасність
93. Даосизм і конфуціанство як лінії розвитку філософії і культури Китаю
94. Міфологія і філософія як форми знання
95. Культурний простір і час як форми буття людини
96. Національний ідеал і його роль в суспільстві
97. Лінійність і циклічність як протилежні уявлення про розвиток людства
98. Вчення В.І. Вернадського про ноосферу: перспективи розвитку людства
99. Філософські питання сучасної генетики
100. Піфагорійська філософія, музика та математика

Зразок оформлення титульної сторінки реферату

|  |
| --- |
| МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИУманський державний педагогічний університет імені Павла ТичиниКафедра філософії та суспільних дисциплін**Р Е Ф Е Р А Т**на тему:**“Філософія в Києво-Могилянській академії”**Виконалааспірант кафедри філософіїЗахарченко Ірина МиколаївнаНауковий керівник – д-р філософських наук, професорПетренко Іван МихайловичРецензент“\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_”  (оцінка) Підпис\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ |

**Частина ІІ.**

**ВИКЛАД**

**ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОРЕТИЧНИХ ПИТАНЬ**

**І. ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ**

З’ясовуючи сутність культурно-історичних передумов виникнення філософії доцільно звернути увагу на достатню проблемність цього питання. Варто підкреслити той факт, що серед дослідників і сьогодні точаться дискусії щодо виявлення причин зародження філософії й підходів до періодизації етапів історико-філософського процесу. Зупинимось коротко на загальних особливостях історичних передумов зародження філософського світорозуміння.

Історико-філософськими дослідженнями встановлено, що філософія зароджується одночасно в трьох центрах цивілізації в період між ІХ – ІІ ст. до н. е. Такими центрами називають Середземномор’я, стародавні Індія та Китай. Чому це відбулось, істориками до кінця ще не встановлено, але виявлено ряд спільних закономірностей та специфічних рис. Зрозумілим є той факт, що поява філософії була закономірним явищем, необхідним процесом культурного розвитку людства. Він становить собою глибинні зміни в духовному житті різних народів, причому, як зазначають історики, подібні процеси відбувалися одночасно як на Сході, так і на Заході. Характерним явищем цих процесів було руйнування міфологічного типу світорозуміння, внаслідок чого розвивається усвідомлення нетривкості людського буття. Поряд з цим виникають і розвиваються нові форми знань про світ, як складові духовної культури людства, цим самим утверджуючи можливість буття конкретної людини в реальному світі. Поряд із зародженням теоретичних знань, виникають і ранні релігії "спасіння". Як підкреслює німецький дослідник К. Ясперс, виникнення філософії було головною подією «стрижневої доби». Як було названо вище – це був період між ІХ і ІІ ст. до н. е.

Отже, серед дослідників досі ще не досягнуто згоди відносно конкретних причин та механізмів виникнення філософського світогляду. Проте серед численних поглядів та теорій виділяють дві найбільш аргументовані й послідовні – міфогенна та гносеогенна теорії.

*Міфогенна теорія*свідчить про те, що філософія сягає своїм корінням найдавніших шарів людської свідомості, успадковуючи при цьому від міфології головні світоглядні проблеми. У філософії, вважають прихильники міфогенної теорії, має місце піднесення вічних світоглядних проблем до вищого рівня узагальнення, теоретичного обґрунтування, способу їх раціонального трактування.

*Гносеогенна теорія* в особі своїх представників схиляється до визнання якісної відмінності філософії від міфології. В даному випадку мають на увазі наявність смислового розриву між міфологічним світорозумінням та філософськими знаннями. Виходячи з цієї теорії, фундаментом філософії оголошується раціональне знання, що може бути сумісним з міфологічним світорозумінням.

Зрозуміло, що кожна з теорій має право на існування та претендувати на істину. Разом з тим, з метою подолання розбіжностей існуючих поглядів, можна виявити певну закономірність, як спільна основа різних теорій про походження та розвиток філософського знання. Такими спільними факторами можуть, очевидно, бути суспільні процеси, як то – поділ праці, зародження ранньої держави, виникнення писемності тощо, лише сприяли розвиткові перехідних форм світоглядності. Очевидно, це був перехід від міфології до так званої перехідної форми світорозуміння – *протофілософії*. Під нею розуміють систему духовного комплексу, в якому мають місце елементи міфу й релігійних вірувань і догматів, так звані втаємничені знання (езотеричні) про природу, вияви народної мудрості, тощо. Заперечуючи міфологію в процесі свого становлення, філософія все ж таки переймає від неї досвід щодо узагальненого осмислення світу, з іншого боку – формуються поступово елементи ціннісного ставлення до людського буття.

Як зазначає український філософ ХХ ст. Д. Чижевський, «хід розвитку філософської думки є ніби перехід від однієї часткової правди до другої, від однієї «однобічності до другої: і може бути – безплідним хитанням між цими однобічностями, а іноді підняттям над тими однобічностями, що в даний історичний момент репрезентовані у даного народу, в даній культурі, злиттям цих однобічностей» у єдність, до синтезу їх». Можна вважати, що філософське світорозуміння не виникало миттєво, а викристалізовувалося на основі вже існуючих уявлень людини про світ – це був тривалий процес, в якому *філософія починається раніше, ніж закінчується міфологія*.

Як підсумок вище наведених положень треба зазначити, що серед передумов виникнення філософії видається формування знання, зорієнтованого на особистісне розуміння об’єктивного світу, особистісне начало людини. Факторами,що сприяли формуванню особистісного начала людини, були соціально-практичні й духовні процеси в розвитку первісного суспільства. Нарешті, як підкреслює В. Несторенко, зародженню філософії «значно посприяло те, що в VII – VI ст. до н. е. загально культурного значення набуває мудрість». При цьому маємо розуміти, що поняття *мудрість* у філософії набуває змістовнішого і глибшого значення від його буденного розуміння. Мудрість протиставляється буденній формі свідомості, а тому розуміється, як прагнення до інтелектуального розуміння світу, що базується на безкорисливому служінні *істині*. Філософське пізнання світу передбачає також осмислення людиною явищ природи, самопізнання, гармонії й мети людського життя. Можна назвати геніальною здогадкою, яка з’явилась із зародженням філософії – це розуміння *мудрості,* як не чогось готового, що можна відкрити відразу й зрозуміти. Це, перш за все, прагнення пошуку, що потребує напруження розуму і всіх духовних сил людини. Це,зрештою, довгий шлях, який повинна пройти людина сама, внутрішньо осмислити й пережити.

**1.1. ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ –**

**ІНДІЯ ТА КИТАЙ**

З’ясувавши при розгляді першого питання характерні особливості виникнення і специфічні особливості філософського знання,тепер треба розглянути окремі філософські ідеї, школи й напрямки античного суспільства. Варто при цьому нагадати, що в історії людської цивілізації склалися два глобальних типи культури – *східна*й*західна*, котрі відчутно відрізняються одна твід одної. Ці відмінності вплинули й на філософські вчення Сходу і Заходу. Не беручи до уваги численні відмінності між типами культур, коротко зупинимось на тих особливостях, які визначальним чином вплинули на характер філософської думки стародавнього Сходу й Заходу.

Загально відомо, що вся східна культура побудована на підпорядкуванні індивіда колективу, на розчиненні індивідуального в суспільному. Культ спільності тут переважає над культом особистості, її суверенності та недоторканості. Це зумовило той факт, що індивідуальне творче начало в філософії стародавнього Сходу виражене вкрай слабо. Історія практично не залишила персоналій індійських філософів, їх індивідуальний філософський внесок ніби розчинений у колективній творчості. У філософських вченнях Сходу людина розглядається як атомарна форма вияву всезагального (Брахмана – атмана, законів Рити), а проблема особистості не знайшла свого центрального місця в цій філософії. В такому підході знайшла відображення стабільність соціально-економічних відносин східної цивілізації та повне підпорядкування особи жорсткому кастовому поділу суспільства.

Для західної філософської культури характерне звернення до раціональних підходів осмислення як об’єктивного світу, так і людини. У східній на перший план висуваються ірраціоналістично-містичні форми осягнення світу. Будучи переважно споглядальною щодо природного буття, східна культура головну увагу звертає на проблему постійного самовдосконалення людини, а не на перетворення світу відповідно до потреб людини, як це має місце в західній культурі.

Першою пам’яткою міфологічно-філософської думки стародавньої Індії були Веди (слово «веди» означає в перекладі з санскриту «знати», «відати»). Веди були створені між другим і першим тисячоліттям до н. е. і є одним із найдавніших літературних витворів людства. Веди в основному складаються із гімнів Богам. Але в них є чимало космогонічних гімнів, в яких робляться спроби осмислити проблеми походження світу, його витоків. А це вже – і є зародження філософської думки, хоча і в міфологічних образах.

Найбільш чітко філософський аспект Вед виражений в Упанішадах, в яких філософська думка превалює над міфологічною. Упанішади, що означає «прихована таємниця», є переказом релігійно-філософського вчення про Брахму, або "світову душу" і сутність світу. Початком світу, його витоком є Брахма (Бог) – безтілесна субстанція, яка пронизує світ, є його початком і, в підсумку, завершенням. Брахма не є особою, як Бог у християн, це – Дух. Оскільки Бог пронизує Всесвіт, то в Упанішадах висловлюється думка про те, що в світі діє універсальний закон, якому підпорядковується і становлення конкретних тіл і явищ, і великі космічні періоди розвитку.

Саме в Упанішадах вперше висловлена ідея відплати у потойбічному житті за земне життя (карма) і сформульована думка про те, що душа людини безсмертна і після смерті свого «господаря» переселяється в інше тіло – людини, тварини чи навіть рослини (це перевтілення душі отримало назву «сансара»). Соціальне значення перевтілення душі полягає в тому, що кожне нове її втілення залежить від поведінки людини, її життєвого шляху. Якщо людина виконує моральний закон карми, то її душа вселяється в тіло людини вищої касти, якщо ж ні, то в тіло людини нижчої касти або навіть тварини. Нагородою за праведне життя є піднесення душі до всесвітнього духу – Брахмана, злиття з ним і отримання вічного життя.

Одним із філософських напрямів, який бере свій початок з релігії брахманізму, є буддизм, який виник в Стародавній Індії у VI ст. до н. е. і в ході історичного розвитку став поряд з християнством та ісламом однією з найпоширеніших релігій. Засновником цього вчення вважають царевича Гаутаму, прозваного Буддою (що в перекладі означає «просвітлений»). Основні ідеї буддизму викладені у праці «Тіпітака» («Три кошики законів»).

Центральним у буддистському вченні є чотири благородні істини.

По-перше, існування кожної людини нерозривно пов’язане із стражданням, незалежно від того, праведний чи неправедний спосіб життя вона веде. Народження, хвороба, старість, смерть, зустріч з неприємним, неможливість досягнути бажаного – все це, на думку Будди, веде до страждань.

Життя людини в буддизмі – потік невгамовної спраги, нездійсненних прагнень і бажань, бо досягнення їх веде до нових бажань і так безкінечно. Людина стає вічно незадоволеною і тому страждає.

По-друге, причиною страждань є прагнення до життя, спрага життя, прагнення до насолоди і чуттєвих задоволень.

По-третє, буддизм ставить за мету вийти із «ланцюга» страждань. Звільнитись від страждань потрібно і можливо при житті, «перервавши» ланцюг перевтілень і звільнившись від спраги життя. Для цього в буддизмі вироблені певні засоби, оволодіваючи і використовуючи які, людина може досягти особливого стану – нірвани.

Досягнення нірвани є вищим благом і метою буддизму. Нірвана – це стан абсолютного спокою, коли відсутні усі бажання, прагнення, пристрасті й пов’язані з ними страждання. Це такий стан душі, коли для людини втрачає значення будь-яка чуттєвість, і людина живе в зовсім іншому світі, в світі іншої духовності та отримує якесь особливе задоволення. Нірвана – це не смерть, але повна втрата свого «я», розчинення індивідуального життя в океані Всесвіту. Якщо для європейців велику цінність має самозбереження і збагачення себе як особистості, а щастя для них – це повнота життя у всіх його проявах і можливостях, то для Сходу ідеалом стає зречення від життя, позбавлення від індивідуальності й суб’єктивності, духовне злиття з божественним абсолютом. На основі філософської концепції буддизму базується багато прикладних вчень, які розробляють певні фізичні й духовні вправи для вдосконалення тіла і духу, внаслідок чого людина формує в собі нові здатності,нове переживання світу і певним чином змінює свою психологію.

По-четверте, буддизм виробив основні напрямки звільнення людини від чуттєвості. Для цього потрібно зрозуміти чотири істини буддизму, а також знати, дотримуватись і пройти вісім шляхів позбавлення від страждань. Вісім шляхів включають в себе: правильну віру, правильну мову, істинну рішучість і волю, правильні дії, правильний спосіб життя, правильну думку, правильні наміри і правильне споглядання.

Головним моральним ідеалом буддизму виступає любов до всього живого і утримання від заподіяння стану зла. Будда приділяв велику увагу не зовнішнім вчинкам, а мотивам і намірам, тобто тому, що здійснюється в середині людини, у самій глибині її душі. Будда, наприклад, вважав, що вбивцею є кожен, хто бажає зла своєму ближньому. Людина тому й повинна пройти ланцюг перероджень, щоб звільнитися від зла у своїй душі, накопичити чесноти, досягти духовної досконалості.

У буддизмі вироблені вихідні засади того, як людина, приречена своїм народженням для страждання, може жити в світі та знаходити в житті вищі цінності. З буддизму починається перманентний відхід людини від природного способу мислення і буття в світі. З VIст. до н.е. одночасно в різних частинах світу виникають реформовані релігійні течії, які поступово виливаються в релігії так званого "одкровення" (зороастризм, мозаїзм, християнство, іслам). Починається ентропія (поступовий занепад) ведичних знань.

Філософська думка Стародавньої Індії зазнає численних трансформацій, внаслідок яких виникає велика кількістьучень, напрямків як матеріалістичної, так і ідеалістичної орієнтації: йога, чарвака-локаята, ньяя, санкх’я, міманаса, вайшешика та інші.

Усі філософські школи Китаю, висуваючи та обґрунтовуючи свої ідеї, постійно зверталися до класичних книг китайської освіченості: «Книга пісень» (Ши цзин), «Книга історії» (Шу цзин), «Книга порядку» (Лі шу), «Книга перемін» (І цзин). У «Книзі перемін» містяться перші філософські осмислення проблем людського існування, основи й принципи філософського мислення. Разом з тим – це книга ворожби й пророкувань.

Основні поняття «Книга перемін» – Інь, Ян і Дао. Теорія «Інь-Ян» єдина для всієї китайської культури. Згідно з цією теорією, існують дві сили, дві тенденції, які взаємно заперечують одна одну, але і взаємодоповнюють. Одна сила потенційно завжди містить у собі іншу та на вищому рівні розвитку може перетворюватися в неї.

Сполучення «Інь» і «Ян» породжує усе існуюче в світі. Це дві космічні сили, які упорядковують хаос і утворюють три основні реальності – землю, небо, людину. «Ян» – символ неба, щось активне, світле, уособлення чоловічого начала у світі; «Інь» – жіноче начало, символ землі, темний бік світу, йому належить пасивна роль очікування.

Чергування «Інь» і «Ян» називається шляхом (Дао). Дао означає «шлях» усіх речей в світі, позбавлений індивідуальності світовий закон, принцип єдності світу. Дао підкоряються і природа, і суспільство, і людина.

Філософія стародавнього Китаю представлена багатьма школами, але найбільш чітко її характерні риси репрезентовані в конфуціанстві й даосизмі.

Одним з найважливіших філософських вчень Стародавнього Китаю було конфуціанство, засновником якого вважають **Кун Фу-цзи (551-479 рр. до н. е.).** Вчення Конфуція викладене у книзі «Лунь-юй» («Бесіди та висловлювання»). У філософському плані Конфуцій не розробляє нового вчення про буття, а виходить з традиційних уявлень про небо і землю. Небесний світ визначає основні положення, які лежать в основі людського життя. В цілому концепція Конфуція є соціально-політичною і етичною за своєю суттю.

Центральне місце у конфуціанстві посідають проблеми моральної поведінки людини, проблеми життя держави, сім’ї та управління суспільством. Конфуцій особливе місце приділяв вихованню людини в дусі поваги до інших людей, до суспільства.

Аналізуючи відносини між людьми, Конфуцій висуває тезу, що в основі цих відносин лежить принцип «жень» (гуманність). До проявів гуманності Конфуцій відносив такі якості як справедливість, повага до старших, синівська увага. «До гуманності наближається той, хто твердий і наполегливий, простий і неговіркий», – твердив Конфуцій. Конкретним механізмом реалізації принципу «жень» виступає система традицій, ритуалів, які складаються в суспільстві. Тому Конфуцій надає традиціям великого значення.

Центральний конфуціанський термін – «благородна людина», протилежний йому за значенням – «негідна людина». «Благородна людина» – це той ідеал, до якого повинна прагнути людина. Основні риси його – вимогливість до себе, прагнення до самовдосконалення, вміння зберігати внутрішній спокій, витримку і самовладання. Конфуцій висуває 4 основні вимоги, яких повинна дотримуватися «благородна людина»: 1) виявляй до батька таке ставлення, якого ти вимагаєш від свого сина; 2) виявляй до володаря таке ставлення, якого ти вимагаєш від своїх підданих; 3) виявляй до старшого брата таке ставлення, якого ти вимагаєш від молодшого брата; 3) виявляй до друзів таке ставлення, якого ти хочеш від друзів.

Велику увагу приділяв Конфуцій ідеї порядку та управління в державі. Спочатку людина повинна навести порядок у собі, в своїй моральній поведінці, потім – у своїй сім’ї і врешті-решт, у державі. «Коли людина вміє управляти собою, – говорив Конфуцій, – людям не наказують, але вони виконують; коли ж людина не управляє собою, хоча вона і наказує, її не слухаються».

Відповідальне ставлення до своїх обов’язків вимагало від конфуціанців виховання своїх вольових якостей. Не можна навчитися управляти державою і людьми, якщо ти не вмієш управляти своєю психікою, – вважав Конфуцій. Але не тільки психіка, а й одяг і зачіска, смаки і звички, манери і мова – усе було впорядковане конфуціанською мораллю. Згідно її правил, між старшими і молодшими, між вчителями і учнями, між чоловіком і жінкою повинна існувати сувора ієрархія і субординація. Кожен має знати своє місце і не претендувати на чуже.

Етика Конфуція розуміє людину в єдності з її соціальними функціями. Головна мета виховання – підготувати індивіда до найкращого виконання своїх і службових обов’язків. Таким чином, індивід для конфуціанства був лише функціонером у соціальній ієрархії. Причому правила конфуціанської моралі допомагали державі повністю контролювати життя особистості.

Конфуціанський ідеал культурної людини визначив магістральну лінію розвитку китайської культури. На ідеал «благородної людини» орієнтувалася більшість китайської бюрократичної інтелігенції, яка безпосередньо управляла державою, а також освічені люди з інших верств населення і значна частина творчої інтелігенції.Конфуцій казав так:"Усі суспільні негаразди відбуваються тому, що неосвічена і невихована людина хибно тлумачить вчення досконаломудрих предків".

Головною метою конфуціанського вчення було досягнення стабільного, поступово еволюціонуючого суспільства. З погляду Конфуція, будь-які соціальні катаклізми, революції є злом і відбуваються внаслідок того, що люди не дотримуються закону неба. Ще в той час він точно підмітив, що науковий і технічний прогрес далеко не завжди супроводжуються моральним прогресом, відбувається духовна деградація людини і суспільства. Конфуцій спробував виробити механізм для поєднання прогресу в матеріальній і духовній сферах, наголошуючи при цьому, що вирішальна роль належить традиціям, ритуалам.

Вчення Конфуція отримало значнепоширення в Китаї та за його межами і в модифікованому вигляді існує йдонині.

Засновником філософії даосизму є **Лао-цзи**(друга половина VІ – перша половина V ст. до н.е.).Основні положення даосизму викладені у книзі «Даодецзинь», написаної послідовниками Лао-цзи.

Якщо в конфуціанстві основна увага приділяється моральним і соціально-політичним проблемам, то даосизм – це насамперед філософське вчення про Всесвіт, про буття.

Філософська концепція Лао-цзи дещо суперечлива. З одного боку, він визнає навколишню природу єдиним буттям, а з другого – виходить із існування Дао – вічного, незмінного і непізнаванного начала. Саме Дао є справжньою основою всіх речей і явищ природи, але Дао не зводиться до них і не тотожне їм. Дао є діалектичним за своєю природою, оскільки йому притаманні протилежні властивості: воно незмінне і рухоме, і безкінченно велике і найдрібніше, і єдине, і всеохоплююче і т.п. Для правильного розуміння даосизму потрібно уяснити зміст таких понять:*Де* – уречевлене, конкретне виявлення Дао в речах і поведінці людини.*Ці* – найдрібніша тілесна частинка, що виникає в результаті опредмечення Дао. Легкі, світлі частинки Ці утворюють чоловіче начало Ян, важкі, темні – жіноче начало Інь. Поєднання цих частинок породжує, згідно з вченням даосизму, все існуюче в світі.

На відміну від конфуціанців, які прагнули упорядкувати стосунки в державі, між людиною і суспільством, даосизм був спрямований на гармонізацію взаємин людини з природою. Три основні мети ставили послідовники даосизму: досягнення довголіття, досягнення стану просвітлення і, нарешті, здобуття безсмертя.

В основу даоської практики досягнення довголіття покладена давня натурфілософська концепція здоров’я, яка базується на принципах «Інь-Ян». З далекої давнини люди помітили, що усе в світі взаємопов’язане, що Всесвіт є єдиним цілим і безперервно змінюється. Людина, вважали даоси, до певноїміри – Всесвіт, або космічне тіло, на якомує свої гори, ріки, меридіани. Формою прояву життєво енергії влюдині є боротьба івзаємозв'язокдвох начал – Інь і Ян.Регулювання відносин між Інь і Ян забезпечує збереження енергії, а отже, і здоров’я.

 Шлях до довголіття лежить через наслідування природи. Уся даоська методика підтримки життєвих сил в організмі (дихальні й гімнастичні вправи, спеціальна дієта, масаж і самомасаж, прийоми мистецтва двобою (наприклад, так зване У-шу) побудовані на цьому принципі наслідування природи, на гармонізації протилежних) начал Інь та Ян.

Просвітлення душі, стан великої єдності з Дао – більш висока мета, ніж здобуття довголіття. Головний акцент у досягненні цієї мети робився на ідеї «природності» і «недіяння». «Природність» вимагає від людини звільнення від усіх пристрастей і бажань (від жадоби слави, багатства, від лінощів, заздрості, страху, смерті тощо). Вміння управляти емоціями й почуттями.

Подібні цілі ставили й конфуціанці. Але, якщо вони наполягали на придушенні пристрастей, на приборканні природного у людині, то, даоси, навпаки, прагнули виявити у людей природний космічний початок. Природне в людині – не зло, з яким потрібно боротися, вважали вони. Природне в людині є втіленням Дао, універсального космічного закону. Відкрити його в людині – смисл усього даосизму.

Для цього даоси пропонували принцип «недіяння», що вимагає від людини не втручатися в закономірності природи, але слухняно підкорятися їм. Якщо не стримувати свою природу, то вона заспокоїться, прийде у стан спокою й рівноваги. Подібно до каламутної води, яка стає чистою і якісною, якщо залишити її в спокої. Лао-цзи казав про це так: "Він не бореться з собою і тому досягає успіху. Не відчуває жалю до себе і тому може вдосконалюватися".

Людина повинна наслідувати природу, а не йти за соціальними нормами, які висували конфуціанці. Кінцева мета даосизму – безсмертя – досягається внаслідок досягнення стану єдності з Дао, просвітлення душі. Тоді людина в змозі опинитися серед інших небожителів.

Є відомості про те, що Конфуцій, шукаючи собі вчителя, здійснив поїздку в духовну столицю тогочасного Китаю Лой, з метою познайомитися з уже відомим у ті часи мудрецем Лао-цзи. Їхня бесіда справила на Конфуція незабутнє враження.

Оскільки він ставив Учителю найбільше запитань саме про сутність ритуалів, то Лао-цзи, ймовірно, відповідав на них під кутом зору свого натурфілософського вчення.

Переповідаючи своїм учням розмову під час відвідин відомого філософа, Конфуцій так описав цю зустріч: «Я знаю, що птах літає, звір бігає, риба плаває. Того, хто бігає, можна упіймати в тенета, того, що плаває – у невід, того, хто літає – збити стрілою. Що ж до дракона, то я ще не знаю, як його можна впіймати! Сьогодні я зустрівся з Лао-цзи, і він нагадав мені дракона».

Даосизм, поряд з конфуціанством, здійснив надзвичайно вагомий вплив на подальший розвиток філософських ідей у Китаї.

**1.2. ФІЛОСОФІЯ ДАВНЬОЇ ГРЕЦІЇ**

Антична філософія, тобто філософія стародавніх греків і римлян, зародилася у VI ст. до н.е. в Греції й існувала до Ш ст. н.е. Потрібно звернути увагу, насамперед, на те, що філософія Стародавньої Греції породжує європейську філософію. Саме тут виробляється той стиль філософування і та проблематика, яка визначила подальший розвиток любомудрості на європейському континенті. Мислителі давньої Греції ввели у філософію й культуру загалом поняття «логос» як розумного упорядковуючого космічного начала, яке згодом переростає в таку рису менталітету західноєвропейського етносу як раціоналізм.

 Філософія античного світу виростає із міфології та епосу греків, що відбилося на її розвитку. Основні характерні риси філософії цього періоду такі:

* наявність у ній значної кількості міфологічних та епічних образів;
* присутність елементів антропоморфізму;
* наявний пантеїзм, тобто ототожнення Богів з силами природи;
* пов’язування природних процесів з моральною проблематикою і оцінка їх в категоріях «добра», «зла», «справедливості», «блага» і т.п.;
* у цій філософії основна увага звертається на пошуки першопочатку всього існуючого, що пізніше в новоєвропейській філософії постане як проблема субстанції.

У розвитку античної філософії можна виділити три основні періоди.

**Перший етап** визначається як *досократівський*(VII – VI ст. н.е.).У центр уваги виноситься проблема походження та структури космосу, питання про сутність світу, як першооснову всього існуючого.

**Другий період** (V – IV ст. до н.е.) визначається як *класичний*. Головну проблему філософія вбачає в пізнанні людини, людської свідомості, поведінки, людських пізнавальних можливостей. Цей період є вершиною в розвитку грецької демократії, філософії, мистецтва.

**Третій період** (кін. IV ст. до н.е. – VI ст. н.е.) називають *елліністичним*. Це був час кризи рабовласницького суспільства, період економічного й культурного занепаду. Особливий інтерес у філософії проявляється до проблем морально-етичного плану.

При вивченні досократівської філософії доцільно виділити дві школи: мілетську і елеатську.

Засновником мілетської школи був **Фалес** (VII – VI ст. до н.е.), а його послідовниками – Анаксімандр, Анаксімен, Геракліт. Основну увагу представники цієї течії зосередили на пошуках тієї першооснови, з якої виникають всі предмети і явища. Речі є чимось тимчасовим: вони виникають і зникають, а їх основа є вічною, існуючою завжди. Фалес вбачав таку першооснову у воді. Анаксімандр вважав, що нею є невизначене начало, яке він назвав «апейрон». Ймовірно, цю ідею вперше висловив скіфський філософ **Анахарсіс** (був старшим за Анаксімандра приблизно на 10 років), ім'я якого називають серед семи еллінських мудреців. Анахарсіс вважав: "Чотири стихії природи мають щось спільне – апейрон, що містить таємницю Роду".

**Геракліт**(бл.544 – 480 до н.е.) прийняв за першооснову космічний вогонь. Цікаве його вчення про Логос і Вогонь. Геракліт був аристократом (належав до правлячої династії Ефесу) та посвяченим жерцем храму Артеміди Ефеської. Йому, як засновнику натурфілософської школи, належить праця «Про природу», в якій він пояснює явища дійсності, що походять із стихійних матеріальних начал: води, апейрона, повітря, вогню.Логос у Геракліта вважається загальним *законом буття*, основою світу та всіх наук. Оскільки все здійснюється за логосом, який є *вічним, загальним і необхідним*, то вищою метою пізнання – є пізнання Логоса, причому підкреслюється «невичерпність предмета вивчення». Геракліт також вказує, що хоча всі люди від природи наділені розумом, але пізнання Логосу та мудрості дається не всім.

Проникнення в сутність Логосу приводить Геракліта до відкриття субстанційно-генетичного начала всього існуючого – Вогню: «Усе в світі, крім Вогню, підкорено космічному кругообігу елементів (εθος). Світ не створений ніким з Богів, і ні ким з людей, а був, є, і буде живим Вогнем, що закономірно спалахує і закономірно згасає». *Вогнелогос,* як вважав Геракліт, притаманний не тільки всій світобудові, а й людині, а саме – її душі. Вогняна душа має самозростаючий Логос. Згідно з законом Логоса, все у світі абсолютно змінне, нічого ніколи не повторюється, все минуще й одноразове: «все тече, все змінюється». Геракліт отожнював Сонце з Логосом (Словом), яке не тотожне людському слову. Світ він уявляв, як «вічно живий вогонь» і стверджував, що «Блискавка управляє всіма речами», підкреслюючи цим спрямовуючу силу вогню. Ми можемо виміряти всі речі по відношенню до *вогню як стандарту*, так само, як є еквівалентність між золотом і всіма іншими речами, але речі не тотожні золоту. Так само вогонь забезпечує стандарт цінності для інших елементів, але не тотожний їм.

**Емпедокл** вважав, що людина створена з чотирьох елементів, а саме: вогню, повітря, водий землі, отже наші тіла – божественні творіння. Адже "тіла мають в собі дещо від вогню, дещо від повітря, дещо від води, дещо від землі, хоча не є повністю ні вогнем, ні повітрям, ні водою, ні землею, хоча й ці елементи в тілах не є вигадкою. Адже властивість землі укладено у плоті, властивість вологи в крові, властивість повітря в дусі, властивість вогню – у живильному теплі. І кров не може відокремитися від тіла, так само як волога не може відокремитися від землі, і живильне тепло не в змозі відокремитися від духу, як вогонь від повітря: з усіх природних речей виявляються саме ці елементи, всі властивості яких було вкладено в наших тілах при створенні". Будучи водночас і філософом, і жерцем, і лікарем, Емпедокл важливого значення надавав генетиці, вихованню дитини, починаючи ще з утроби матері (музика, спів, лагідні слова). Йому належить думка "Найкраще мислять кров'ю" (тут кров – походження, генетика людини).

Якщо представники мілетської школи клали в основу світу певну матеріальну стихію (повітря, вогонь, воду, землю), то в *елеатській філософії* вперше виділяється в якості основи неконкретне і нематеріальне, яке позначається поняттям «буття».

Більш суттєво ідеї цієї філософії були розроблені **Парменідом** (VI – V ст. до н.е.) і **Зеноном** (V ст. н.е.). Парменід поділяє світ на істинний і неістинний. Істинним є буття, оскільки воно вічне і незмінне, завжди тотожне самому собі. Світ конкретних речей є неістинним буттям, адже речі постійно змінюються: сьогодні вони інакші, ніж вчора, а завтра й зовсім зникають. Логічне обґрунтування висновків Парменіда спробував дати Зенон. У результаті своїх досліджень він відкрив суперечливі характеристики руху, простору і часу. Відомі апорії (труднощі, безвихідні ситуації) Зенона, зокрема такі як («Ахіл і черепаха», «Стадіон», «Стріла», «Дихотомія» ) та ін. Своїми апоріями Зенон зафіксував об’єктивну суперечливість руху і труднощі його логічного обґрунтування.

Одним із відомих представників античної натурфілософії був **Демокріт**(V ст. до н.е.). Він також намагався розв’язати питання про можливість руху. Для цього він запровадив іншу, ніж у олеатів, передумову: існує не тільки буття, але й небуття. При цьому він уявляв буття як атоми, а небуття як порожнечу.

Наш зір заважає нам бачити первоначало-атоми-тверді і гранично малі згустки матерії, які осягаються лише розумом і відрізняються неподільністю, формою, величиною і порядком розміщення. Оскільки між атомами існує порожнеча, можливий рух. Таким чином, якщо у елеатів сутність світу є єдина і незмінна субстанція, то у атомістів – множинна і рухома.

Немає ніякої "адприродної сили", яка управляє атомами і світом в цілому. У світі діють тільки механічні закони. Розуміння світобудови, яке запропонував Демокріт, виявилося найпослідовнішим матеріалістичним вченням, яке тільки знала антична думка.

Якщо в центрі уваги досократичних кіл був Космос, Всесвіт, то Сократ головну проблему філософії вбачає в пізнанні людини. І вся післясократівська філософія спрямована на вивчення людини, її життя. Тому-то вчення Сократа є вододілом у розвитку античної філософської думки.

**Сократ** (V – ІV ст. до н.е.), висуває думку про те, що істинним світом людини є її внутрішній світ. Пізнання цього світу здійснюється не чуттєвістю, а розумом, раціональністю. Він уважає, що в багатьох своїх характеристиках люди однакові, тому пізнання однієї людини дає знання про людей і світ в цілому: «Людино, пізнай саму себе, і ти пізнаєш увесь світ» – таке філософське кредо Сократа.

Сократ не залишив після себе філософських трактатів, бо принципово нічого не писав, уважаючи своїм головним завданням – навчити людей мислити за допомогою дискусій і бесід. Про його погляди ми знаємо з праць його учнів , зокрема Платона.

Сократ доводив, що в людській свідомості є і суб’єктивний, і об’єктивний зміст, тобто, не просто індивідуальні думки, а всезагальне, всеобов’язкове знання. Але це знання індивід може набути лише власними зусиллями, а не одержати з-зовні. Звідси – прагнення шукати істину в діалозі, критично оцінювати загальноприйняті думки.

У бесідах та дискусіях сформувався філософський метод Сократа. Його суть полягала в наступному: істина не знаходиться і не виникає в голові окремої людини безпосередньо. Вона народжується у процесі діалогу між людьми, що спільно шукають істину, в процесі зіткнення протилежних думок та точок зору. Саме мистецтво вести дискусію він називав *діалектикою*.

Сократ ніколи не вважав себе «мудрим» («софос»), а лише «філософом», тобто таким, що любить мудрість. Тому-то він полюбляв говорити: «Я знаю, що нічого не знаю». Легенда свідчить, що він твердив своїм учням:«Чим більше я знаю, тим більше не знаю». При цьому він пояснював це таким чином. Сократ креслив перед учнями два кола: велике та маленьке. Велике коло – це те, що він знає, маленьке – це те, що знають учні. Але, міркував він, поза колом перебуває сфера невідомого, і коло стикання з невідомим для нього набагато більше, ніж у них. Тому-то, чим мудріша людина, тим краще вона розуміє, як багато їй невідомо, тим менше у неї самовпевненості, самовдоволеності, зарозумілості.

Сократ вважав, що філософія є розумінням того, що таке добро і зло. Аморальні вчинки людей він пояснював як результат незнання істини. Зло – це результат незнання доброго. Якщо людина знає, що таке добро, вона ніколи не вчинить зла. Знання є джерелом морального вдосконалення людини. Тільки високоморальна людина може бути щасливою.

Крім Сократа, філософська думка класичного періоду розвитку античної філософії представлена філософським системами Платона і Аристотеля.

**Платон** (427 – 347 рр. до н.е.) – творець першої в історії людства системи об’єктивного ідеалізму. Свої твори Платон писав у формі філософського діалогу. У діалогах Платона викладено натурфілософію, вчення про Космос, теорію пізнання та діалекту, розглядаються проблеми людини і суспільства.

Головне місце в філософії Платона посідає вчення про ідеї. Сприйнявши висновок Парменіда про існування чистого буття як субстанційної основи конкретних матеріальних утворень, Платон пробує вирішити проблему, яка постала в філософії елеатів, але так і не була розв’язана, а саме: яким чином із єдиного, невизначеного і незмінного буття виникають конкретні, одиночні утворення? І чому, коли предмети одного класу зникають, то на зміну їм виникають в сутності тотожні з ними предмети цього ж класу. Після тривалого дослідження цього питання Платон, зрештою, приходить до висновку, що крім світу речей, існує світ ідей. Ідеї – це досконалі, нематеріальні вічні сутності, а речі є недосконалими, спотвореними матеріальними «тінями» ідей. Речей і предметів кожного класу існує велика кількість, тоді як ідея всіх речей даного класу всього одна. Ідея, у Платона, виступає в якості ідеального зразка та ідеальної схеми творення речі. В даному випадку Платон відобразив у специфічній формі дійсний процес людської діяльності: в свідомості є одне поняття якогось класу предметів (наприклад, «книга»), яке включає в себе технологію створення, вироблення цього предмету. Ідеї – вічні, незмінні, досконалі й тому виявляють повноту буття: саме вони є тими зразками, за якими створюються речі. Отже, в філософії Платона ідеальне єдине буття Парменіда набуває статусу ідеального буття конкретних ідей, за якими створюється світ.

На ідеалістичній онтології ґрунтується вчення про людину, про пізнання і про державу. Варто пам’ятати, що Платон вперше створює концепцію досконалості(«ідеальності») держави. У трактаті «Держава» Платон прагне показати, яким має бути досконалий устрій суспільства, як повинні бути вихованні люди в такому суспільстві. Аналізуючи суспільне життя від давнини до сучасного йому періоду, Платон доходить висновку про те, що матеріальні умови існування, стимули та спілкування людей визначають ступінь свободи, необхідність поєднання їх узами дружби або ворожнечі. Всі існуючі на основі цього держави є державами негативного типу: тимократія, олігархія, демократія, тиранія.

Платон протиставляє їм проект ідеальної держави, де влада належатиме невеликій групі людей: основним принципом устрою такої держави буде *принцип справедливості*, згідно з яким кожному громадянинові відводиться особливе заняття та особливе становище, що зумовить їх гармонійне поєднання. Взявши за основу відмінності між окремими групами людей і властиві їм моральні якості, Платон розглядає їх відмінність за аналогією з *розподілом* господарської праці. Всім громадянам держави мають бути властиві не лише справедливість, а й стримуюча міра, яка б приводила до гармонійного узгодження як позитивні, так і негативні сторони.

У структурі людської душі, за Платоном, є три начала: розумне, афективне(емоційне) і чуттєве. Якщо в людей переважає розумне начало – вони є прибічниками правди й справедливості. Завдяки своїй мудрості вони зможуть добре управляти державою. Якщо переважаючою в душі є емоційність, то такі люди мужні, хоробрі, з розвинутим почуттям обов’язку. З таких людей вийдуть прекрасні воїни-оборонці держави. Люди, в яких переважає сторона душі, добре працюють фізично, вони зможуть забезпечити матеріальне благополуччя держави. Якщо кожен клас буде чітко виконувати свої функції, то в державі буде порядок. Метою ідеальної держави є не матеріальне забезпечення і не завоювання, а моральна досконалість, яка досягається розвитком науки і особливо філософії.

Виходячи з того, що матеріальні інтереси негативно впливають на поведінку людей і є основною причиною занепаду суспільства, Платон запропонував як ідеальний спосіб життя людей в ідеальній державі певний уклад життя воїнів-стражів, зумовлений позбавленням їх прав мати власне майно. Спільні здобутки, відсутність приватної власності, а також умов для її виникнення, збереження та примноження – ось чинники, які, за Платоном, сприяють утворенню такого ідеалу.

За вченням Платона, людина існує заради держави, а не держава існує для людини. Людина, її воля та щастя, морально-етична досконалість розквіту держави, її могутності.

**Аристотель**(384 – 322 рр. до н.е.) – найвидатніший філософ античності, учень Платона. Основні положення філософії Аристотеля найбільш повно викладені у праці «Метафізика». Через всю працю проходить критика вчення Платона про ідеї, а також аналізуються питання про предмет філософії, її основні проблеми, категорії філософії.

На противагу релігійній спрямованості філософії Платона з її вірою в ідеальний потойбічний світ, Аристотель розвивав емпіричні погляди на проблему буття. На відміну від Платона, він заперечував самостійне існування загальних понять – ідей. Якщо за Платоном, ідеї-сутності матеріальних речей, що існують поза цими речами, то Аристотель вважав, що неможливо, щоб сутності речей перебували в особливому світі, окремо від самих речей. А тому реальні тільки самі речі. Лише матеріальний світ існує, а окремих від нього ідей нема. Реальні самі речі, які можна пізнавати емпіричним, досвідним і чуттєвим шляхом. Саме про реальні речі люди і створюють загальні поняття. Тим самим Аристотель відкидає основи системи платонівського ідеалізму.

Але в більш пізніх роботах Аристотель повернувся до визнання платонівських ідей, як першооснови світу. Кожна річ, за Аристотелем, має матерію(яка є лише можливістю виникнення і розвитку речі) і форму (яка є причиною, дієвою силою). Саме форма перетворює можливість речі у її дійсність, бо матерія сама по собі інертна, пасивна. Розвиток природних явищ – це безперервний процес оформлення матерії. Усе в світі підкоряється найвищій меті – витоковій причині, яку Аристотель назвав «формою усіх форм», першопричиною і першодвигуном усього – є Світовий Розум.

Найдосконалішою істотою матеріального світу Аристотель вважає людину, в якій, як і у будь-якому предметі цього світу, треба бачити поєднання «матерії» та «форми». «Матерія» людини – це її тіло, «форма» – її душа. Як матерія тіло – це можливість душі. Але й душа повинна мати як найвищий елемент, так і елемент нижчого ступеня. Найвищий елемент душі – розум. Це остання дійсність, вона виникає з найнижчих функцій душі як із можливості.

У «Метафізиці» Аристотель викликав найвагоміші питання онтологічного характеру, визначаючи цю проблематику як першу філософію (протофілософію). Онтологія, за Аристотелем, це наука про суще, існуюче. Предмет філософії – це: пізнання причин сущого, оскільки воно суще; найбільш вірогідні та загальні начала пізнання; начала та причини сущого взагалі.

Аристотель прагнув систематизувати всі накопичені на той час наукові та філософські знання. Філософію він поділив на *теоретичну*й*практичну*. Теоретична філософія містить у собі *метафізику* (у Аристотеля це – наука про початки буття і початки пізнання світу), *математику* і *фізику*. Практична філософія складається з *етики*, *політики*, *риторики*, *економіки* і *поетики*. Якщо конкретні пізнають окремі сторони буття, то філософія досліджує суще як таке, його загальні і основоположні принципи, причини і начала.

Аристотель виділяє окрему науку логіку, розробляє теорію про закони і правила формально-логічного мислення, про методи наукового дослідження, створює класифікацію категорій. Не випадково його називають «батьком логіки».

Проблематика людини в античній філософії знаходить своє відбиття у трактаті Аристотеля «Про душу», який присвячено дослідженню душі, з’ясуванню явищ сприйняття та пам’яті людини.

Душа – причина та початок людського тіла. Всі складові душі повинні руйнуватися так само, як і тіло, за винятком розуму. Останній – частина душі, яка не виникає і яка не може загинути. В душі Аристотель бачить найвищу діяльність людського тіла, його «дійсність», або *ентелехію* (здійснення).

У трактаті Аристотель викладає матеріалістичний погляд на незалежність предмета від його сприйняття, розглядає діяльність пам’яті як відтворення уявлень, що існували раніше. Умовою спогадів він вважає зв’язок, за допомогою якого з появою предмета виникає уявлення про інший.

Невеликий, стисло написаний трактат «Про душу» – класичне дослідження головних психічних функційз аналізом і класифікацією психічних явищ, розробкою фундаментальних понять гносеології.

Варто також звернути увагу на працю Аристотеля «Нікомахова етика», в центрі уваги якої перебуває питання про виховання чеснот і формування звичок доброчинного життя, що веде до досягнення щастя. Доброчинність, або розумна діяльність – це є всього лише дотримання «золотої середини», міри у всьому, вміння не впадати у крайнощі.

У своєму вченні про державу Аристотель не шукав, як Платон, абсолютної справедливості. Він розумів, що існує основа дилема – або влада закону, або влада людей. Усвідомлюючи всю недосконалість існуючих законів, він все ж таки підкреслював, що «влада закону» краща, ніж влада будь-якої особистості. Правління на основі закону не може бути цілком справедливим, але все ж воно – менше зло, ніж свавілля й пристрасті, притаманні особистості «при владі». Ця ідея Аристотеля увійшла пізніше до фундаменту західноєвропейської демократії.

У ІІІ ст. до н.е. античний світ вступає в період поступово наростаючої кризи рабовласницького суспільства. Настрої відчаю й песимізму стають пануючими в світосприйнятті епохи еллінізму. На передній план елліністичної філософії виходить особистість. Переважаючою проблематикою є морально-етична. Якщо раніше вищим благом для людини вважалось знання, то тепер – щастя. У чому полягає сутність щастя? Як його досягти? Відповідь на ці питання шукали провідні філософські напрямки: стоїцизм, епікуреїзм і скептизм.

*Стопциїзм* виникає наприкінці IV ст. до н.е. Засновником цієї школи був Зенон з Кітіона(ІІ ст. до н. е.), найбільш відомими представниками – Сенека (І ст. н.е.), Марк Аврелій (ІІ ст. н.е.). Стоїки вважали, що у світі панує необхідність і немає можливості протистояти їй, людина цілком залежить від усього, що діється в зовнішньому світі, природі. Але необхідність у тому, щобусе це уважно вивчати. Хоча це і не завадить діянню необхідності, але дозволить, знаючи необхідність, добровільно підкорятися їй. Під природою стоїки розуміють, як зовнішню природу, так і природу самої людини.

Звичайно, твердять стоїки, і мудрець, і невіглас підкорюються необхідності, але «мудрого необхідність веде, дурного волочить». Отже, ідеалом, до якого повинні прагнути люди, є пристосування до законів природи. Якщо жити в злагоді з природою, то здобудеш щастя і доброчинність.

Але шлях до щастя гальмують людські пристрасті, прагнення до чуттєвих задоволень. Мудрець повинен їх повністю подолати. Ідеальний стан полягає у безпристрасності, апатії(від грец. «апатейя» – байдужість, безчуттєвість). Єдине знаряддя людини у тяжкій життєвій боротьбі – байдужість до таких речей, як багатство, фізична краса, соціальний стан, навіть здоров’я. Досягнути внутрішнього спокою і безпристрасності – значить навчитись повністю володіти собою, визначити свої вчинки не обставинами, а тільки розумом, який є частиною Світового Розуму, природи. Якщо людина зберегла внутрішню свободу, то навіть смерть не може знищити її як особистість.

Навряд чи можна знайти інший напрямок у філософії, який настільки б підкреслював індивідуальну відповідальність людини. Стоїцизм звертався не до якихось груп, а до особистості, до мужності окремих людей, чию віру в себе, в розум і справедливість не можна було розбити зовнішньою силою.

Філософія, як її розумів **Епікур**, повинна бути практичною системою і забезпечувати щасливе життя. «Головне – живіть так, щоб уникнути страху», – писав він. Якраз осмислення проблеми страху привело Епікура до теоретичної філософії. Він вважав, що два джерела страху – релігія і страх смерті – пов’язані одне з одним. Тому він шукав таку філософію, котра б довела, що Боги не втручаються у життя людей і, що душа гине разом з тілом.

Епікур був матеріалістом, послідовником вчення Демокріта. Але, на відміну від нього, вважав, що атоми не завжди підкоряються механічним законом природи. Вони можуть відхилятися від першопочаткового прямолінійного руху. Вчення про відхилення атомів було пов’язане зі спробою пояснити свободу людських вчинків. Щоб свобода була можливою для людини, потрібно, вважав Епікур, щоб передумови цієї свободи існували уже в фізичному світі, частинкою якого є людина. Люди мають свободу волі й можуть розпоряджатися своєю долею. Наприклад, ми не можемо уникнути смерті, але смерть, якщо її правильно зрозуміти, не стане для нас злом: «Людина ніколи не зустрічається зі смертю. Коли ми є, її немає. Коли вона є, нас уже немає». Тому смерті не існує ні для живих, ні для мертвих. І боятися її не варто.

Отже, благом для епікурійців є все те, що породжує задоволення, злом – все те, що породжує страждання. Щастя – в почутті задоволення, в розумній насолоді радощами життя, в душевному спокої. Хоча епікурійці не виключали наявності Богів, та й сам Епікур вірив, що Боги існують, але він був переконаний, що доля людства їм байдужа.Спокій досягається не відходом від життя, а вивченням природи, проникнення у її таємниці, а отже, уникнення страху.

Засновником *скептизму* був **Піррон** (ІV ст. до н.е.), який оголосив неможливим будь-яке істинне знання про речі навколишнього світу. Всі речі – абсолютно непізнавані. Про них нічого не можна сказати – ні істинного, ні хибного.

Немає ніякої різниці між добром і злом, щастям і нещастям. Жодної проблеми не можна вирішити однозначно, жодне твердження не більш істинне, ніж протилежне йому. «На кожне слово є зворотне слово»– улюблене прислів’я скептиків. Отже, філософський спосіб ставлення до речей повинен проявлятись устримуванні будь-яких суджень про них. Користю від стримування від будь-яких суджень буде незворушність, спокій, що і є вищим благом для філософа.

Епоха еллінізму була епохою занепаду, згасання, песимізму. Людина була незадоволена навколишнім світом, тому вчилась бути незалежною від нього, прагнула внутрішньої свободи. Матеріальні блага – нестійкі. Лише духовні блага доброчинність, розумність – міцні й мають цінність для мудреця.

**1.3. ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ**

**ТА ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ**

Філософська думка середніх віків формувалась у період зародження і розвитку *феодальних відносин* (V – XIV ст.). Якщо антична філософія за своєю суттю була космоцентрична (визначальною реальністю для неї була природа, Космос), то середньовічне мислення характеризується теоцентричністю (від грец. «теос» – Бог).

Утвердження християнства в якості панівної релігії (поч. ІV ст.). привело до такого бачення реальності, яка створена за образом і подобою духу. На цьому підґрунті й починає формуватися *середньовічна філософія, ідейно-світоглядним змістом* якої стає *духовно-ідеальне* тлумачення реальності. Оскільки ж найдосконалішим духом є Бог, то теологія (богослів’я) підноситься за цих умов на рівень найголовнішого знання, якому підпорядковуються всі інші види знань. В умовах релігійного диктату філософія була оголошена «служницею богослів’я», і за допомогою свого раціонального апарату вона повинна була утверджувати основні положення християнства.

Характерними рисами світогляду цього часу є: *по-перше, теоцентризм.* Це означає, що активне творче начало ніби щезає з природи і передається Богу, який стоїть над природою. Істинним буттям володіє тільки Бог: він – вічний, незмінний, ні від кого не залежить і є джерелом всього існуючого. Ключем до пізнання істинного буття є віра. Віра не може бути готовим знанням, яке можна передати іншому, як певну інформацію, вона потребує власних духовних зусиль.

*По-друге,* в середньовічному світосприйнятті панує ідея *духовності,* яка пов’язана не тільки з Богом. Середньовіччя акцентує увагу на людині як на особистості насамперед духовній, а не природній і тілесній істоті.

На перший план релігійного світогляду виходять протиріччя в морально-етичній сфері. Людина сприймається як зосередження протиріч, що існують у світі – між земним і небесним, між тілом і душею, між гріхом і святістю. З одного боку, людина – вінець божого творіння, з іншого, зло в світі йде від людини, людина – створіння, в якому «сидить» диявол.

Одним з найбільших надбань релігійного світогляду християнської філософської думки прийнято вважатизаміну ідеїіндивідуального безсмертя, на ідею одноразовості й тому самоцінності людської особистості, її життя. Але Ідея безсмертя (вічного перевтілення душі) існувала кілька тисячоліть перед християнством і існує досі в усіх природних етно-національних релігіях. У християнстві ж ця ідея спрощується до невпізнанності, оскільки воскресає лише Син Божий, а люди будуть воскресати під час Старшного суду лише для здійснення над ними покарання під час другого пришестя Христа.

*По-третє,* для середньовічної свідомості світ сприймається як *двоїсте буття:* справжній (божественний, небесний) і несправжній (земний, гріховний) світи. Цей поділ проходить через усю середньовічну філософію.

Розпочинається становлення філософії середніх віків періодом так званої *«апологетики»* (апологія –захист). Представники апологетики виступали із критикою античної філософської й культурної спадщини і захищали християнство. Найбільш видатним представником цієї епохи був *Квінт Тертулліан* (160 – 229 pp.), який проголосив думку про несумісність філософії й християнського віровчення, розуму, знання і віри.

Тертулліану належить ідея віри в абсурдне, як справжню основу буття: «Вірую, бо це – абсурдне». Ця теза Тертулліана зовсім не безглузда, як може здаватися на перший погляд. Вона набуває певного сенсу, насамперед, у ситуації соціального тупика, в якому опинилося рабовласницьке суспільство за часів його кризи й розпаду. Ще для античної свідомості здавалися абсурдними догми християнської віри: про створення світу за сім днів, непорочного зачаття, воскресіння Христа. Абсурдним здавалося й те, що треба полюбити ворога як ближнього свого, що усі люди є духовними братами. Адже з точки зору здорового глузду, який панував у масовій свідомості того часу, між рабом і рабовласником пролягає прірва, яку не можна подолати. Так само й ставлення до ворога повинно бути однозначно ворожим. Логіка християнського світогляду руйнувала сформовані стереотипи та будувала на їхньому місці новий світоглядний базис. "Абсурдність" християнства виявилась рятівною для людства, яке опинилося у критичній соціальній ситуації. Через духовну єдність людей, через утвердження абсолютних цінностей християнство шукало шлях спільного порятунку людства від саморуйнування.

Крім того, Тертулліанове «вірую, бо це – абсурдне» – це відкриття і визнання *«надрозумової реальності»,* яка пізнається не розумом, а вищою інтуїцією, одкровенням. Розум не є вищою інстанцією людського духу. Є істини, які не можуть бути висловлені й обґрунтовані логічними засобами, засобами розуму.

Пропаганда та захист християнства Тертулліаном та іншими апологетами церкви здійснювалися ще в той час, коли християнство було релігією меншості населення Римської імперії. Але на початку IVст. християнство стає державною релігією в Римській імперії. Тепер треба було систематизувати християнське віровчення, обґрунтувати й роз’яснити віруючим його догми. В першу чергу це стосувалося найскладнішої догми про Трійцю, про триєдність божественної сутності. Найвидатніші з цих ідеологів віри були пізніше названі *«отцями християнської церкви».* Серед них виділяються Григорій Назіанзін (330 – 390 pp.), Василій Великий (330 – 379 pp.), Григорій Нісський (325 – 394 pp., Аврелій Августин Блаженний (354 – 430 pp.) Період, в який вони діяли й творили, названий *періодом патристики* (від лат. «патер» – батько).

Найвідомішим серед «отців» західної церкви був *Августин Блаженний,* який систематизував християнський світогляд, спираючись на принципи платонізму. Протиріччя людської душі, зв’язок людини з Богом, добро і зло, історичний час і вічність, смисл людської історії – ось ті проблеми, які цікавили його понад усе. Етична проблематика посідає у нього головне місце. Це споріднює вчення Августина, з одного боку, з філософською традицією елліністичного періоду, а з другого – з майбутньою езистенційно-гуманістичною філософією. Його вважають одним з родоначальників тієї філософської традиції сучасності, яка в центр своєї уваги ставить людину та проблеми її існування.

Щодо проблеми стосунків людини і Бога, то Августина найбільш цікавило питання про гріховність людини перед Богом, причини й наслідки першородного гріха Адама і Єви. Гріх набуває у нього всесвітнього значення. Зло у світі, за Августином, – не помилка творця. Бог не відповідає за нього. Зло –це вільний вибір людини, і вона несе за нього відповідальність. Джерело зла у світі –від свавілля людини. Вона протиставила волі Бога свою людську волю. Зло виявляється у повстанні людини проти Бога, створіння проти творця.Оскільки Бог не творив зла, то воно не має справжньої реальності, тобто воно не існує само по собі. Зло – це лише відсутність, нестача (спотворення) добра.

Розмірковуючи над проблемою співвідношення віри й розуму, Августин у дусі загальнохристиянської традиції віддає перевагу вірі. Але він вже не відкидає повністю, як Тертулліан, «мудрість світу цього». Він вважає, що розум є потрібним для сприйняття християнської доктрини, але його повинна випереджати віра. «Віруй, щоб розуміти», – таку тезу висуває Августин.

Цікавою була також думка Августина про лінійний розвиток людської історії. У своїх працях «Про місто Боже» і «Сповідь» він поділяє всю історію людства на шість історичних епох: від дітей Адама Єви і до народження Христа людство проходить перші п’ять епох, з народження Христа починаються шоста, остання епоха, яка триватиме до кінця існування людства. Отже, людська історія має певну спрямованість: вона йде від виникнення до кінця. Час не вічний, бoдо створення світу ніякого часу не існувало, і після кінця світу часу теж не буде. Час, таким чином, є чимось плинним, історичним. Лінійність історії – насправді є відходом від філософських доктрин природних релігій, в яких час уявлявся циклічним, за якими світ створюється, поступово псується і руйнується постійно, щоб відроджуватися знову і знову. Отже, християнська парадигма часу була спрощеним уявленням про життя.

*Схоластика* (від гр. «схола» – школа) – це специфічна система середньовічної філософсько-теологічної думки, яка зародилася в монастирських школах. Пізніше так стали іменувати всю середньовічну філософію. Схоластика була спрямована *на раціональне обгрунтування* основ *християнського віровчення,* насамперед, для осмислення й доведення буття Бога. Вважалося, що істина вже дана в Біблії, необхідно її лише логічно вивести звідти. Природа перестає бути найважливішим об’єктом людського пізнання. Основна увага зосереджується на пізнанні Бога і людської душі. Схоластика спиралась в основному на формальну логіку Аристотеля. З виникненням середньовічних університетів схоластика досягає вершин свого розвитку (XII – XIV ст.).

Однією із центральних проблем схоластичної філософії є дискусія про *універсалії* (загальні поняття).У відповідності з тим, як тлумачилося питання про існування універсалій, середньовічна філософія репрезентована двома основними напрямами – *номіналізмом і реалізмом.*

*Номіналізм* (від лат. nomen – ім’я, назва) – напрям, основним ученням якого було уявлення, що реально існують лише поодинокі реальні речі, а загальні поняття є тільки назви або імена. Найвидатнішими представниками цього напрямку були *І. Росцелін, Дуне Скот, У. Оккам.*

Представники *реалізму,* продовжуючи лінію Платона, твердили, що загальні поняття (універсали) є не відображенням предметів і явищ, а існують реально як певні духовні сутності поза одиничними речами і незалежно від них і складають субстанцію речей. Раніше існує, наприклад, ідея людини як загального поняття, а потім –її породження –одиничні люди.

Найбільш випукло реалізм представлений у вченнях *І.С.Еріугени* (810 –877 pp.) *і Ансельма Кентерберійського* (1033 – 1109 pp.).

Філософія Еріугени ґрунтується на вчені Платона і неоплатонізмі. Він виходить з того, що універсалії існують до окремих речей. Досліджуючи поняття природи, Еріугена зазначає, що буття включає і явища, які не належать метафізичному Божому світу. Наприклад, гріх. Гріх не створюється Богом. Але тоді слід зробити висновок, що Бог не є початком, сутністю та кінцем всього існуючого. Однак така точка зору суперечила християнському віровченню і тому головну працю Еріугени – «Про поділ природи» – у 1225 році папа Гонорій IIIнаказав спалити.

Зовні диспут між номіналістами і реалістами виглядав як богословська форма суперечки щодо характеру реальності «Святої Трійці», а у філософському розумінні це була проблема реальності категорій загального і одиничного. Реалісти захищали, по суті, традиційну об’єктивно-ідеалістичну тезу про незалежне від матеріально-чуттєвого світу існування ідеального, надаючи тим самим єдино справжньої реальності загальним поняттям, універсаліям. Це приводило реалістів до визнання єдності Божественної Трійці як істотної реальності.

Номіналісти, стверджуючи реальне існування конкретних, одиничних речей і явищ, приходили до визнання реальності саме іпостасей (ликів) Святої Трійці.

Догмат триєдності Бога – один із основних у християнському віровченні. Зміст його полягає в тому, що Бог єдиний у трьох особах: Отець, Син і Дух Святий. Триєдина сутність ликів Бога така ж реальна, як і самі іпостасі.

Номіналізм, який відкидав реальне існування загального, мав тенденцію заперечувати реальність Божественної єдності, а тому був небезпечним для основної догми християнської церкви.

Відомим систематизатором середньовічної схоластики був *Фома Аквінський* (1225 – 1274 pp.), який пристосував вчення Аристотеля до католицтва. Найвідомішим його твором є «Сума теології».

За часів Ф.Аквінського значно зросла роль наукового й філософського пізнання. Тому було вже неможливо ігнорувати і не помічати досягнення розуму і науки. Аквінський намагався створити таку доктрину, яка б дала можливість контролювати філософське і наукове пізнання церквою.

Ще у попередні століття західноєвропейськими схоластами була висунута *теорія «двох істин».* Згідно з даною теорією наука і пов’язана з нею філософія здобувають знання, спираючись на досвід і розум. На відміну від них, теологія здобуває істину в божественному одкровенні. Таким чином, теорія «двоїстої істини» поділила, так би мовити, сфери впливу між теологією і наукою. Божественне одкровення, вважали представники цієї теорії, недоступне розуму.

Фома Аквінський чітко визначає сферу науки і віри. Завдання науки полягає у поясненні закономірностей світу. Але хоч наукове знання об’єктивне та істинне, воно не може бути всеосяжним. Є така сфера дійсності, яка недоступна розумовому пізнанню, а тільки вірі. Отжепредметом *філософії є «істини розуму», предметом теології* – *«істини Одкровення».*

Але між наукою і вірою, філософією і теологією немає суперечності. Християнська істина стоїть вище розуму, але вона не суперечить йому. Істина може бути одна, бо походить від Бога. Оскільки кінцевим об’єктом теології та філософії і джерелом всякої істини є Бог, то не може бути принципової суперечності між одкровенням і розумом, між теорією й вірою. Водночас не всі «істини Одкровення» можна довести раціонально. Та це не ознака, що вони не правдиві чи суперечать розуму. Богословські істини "надрозумні", але не "протирозумні".

Наскільки обмежений людський розум стоїть нижче божественної мудрості, настільки філософія нижче теології. А тому *філософія і є «служниця теології».* Функції філософії як «служниці релігії» полягають у тому, що вона повинна за допомогою логічних аргументів обґрунтовувати християнські догми. Логічні доведення допомагають краще зрозуміти ці догми і зміцнити віру людини.

Ф.Аквінський вважав, що можна *довести буття Бога і* запропонував *п’ять доведень,* які стали класичними у західноєвропейській теології:

1. Оскільки все в світі рухається, то має бути «першодвигун», або «першопоштовх» руху – Бог.

2. Всі явища і предмети мають причину свого виникнення та існування. Першопричиною усього є Бог.

3. Все в світі існує не випадково, а з необхідністю. Ця необхідність –Бог.

4. Всі речі мають різні ступені досконалості. Тому повинно існувати абсолютне мірило досконалості – Бог.

5.У природі все має певний сенс, доцільність свого існування. А, значить, повинна існувати «остання» і головна ціль – Бог.

Проте, деякі інші догми християнства не піддаються раціоналістичному обґрунтуванню (догма про Трійцю, про втілення Христа, про воскресіння з мертвих). Це неможливо зробити не тому, що вони протирозумні, ірраціональні, а тому саме, що вони «надрозумові», їх доведення не в змозі здійснити обмежений людський розум. Більшість догм християнства є предметом теології, а не філософії.

Хоча Ф.Аквінський і підпорядковує науку релігії, але розмежувавши сфери їх застосування, він відкрив певні можливості і для розвитку наукового знання.

Як бачимо, з появою реформованих релігійних течій відбулися радикальні зміни в світогляді людських спільнот та почалося формування світових релігій. На тлі знецінення етнічних архетипів античності відбулася зміна світоглядних парадигм людства.

Етика «щастя» засуджується як «гріховність», а етика страждань, «мучеництва» виходить не передній план, навіть набуває сакрального значення. Космополітизм Римської імперії знаходить свою опору в універсалізмі християнства, відбувається його одержавлення, починається боротьба з так званими «грецькими єресями», тобто етнорелігіями всіх підкорених народів. Зрештою, Римська імперія розпадається внаслідок відцентрових рухів інтернаціонального християнізованого суспільства. На грунті давніх язичницьких святинь постає держава в державі – Ватікан, яка сконцентрувала всю духовну й політичну владу в своїх руках. Глобальні явища, як правило, завжди ґрунтувалися на *уніфікації* релігійних ідей, *інтернаціоналізмі*, нав’язуванні вигідних для світового «центру» стереотипів мислення. Для цього найбільш придатним виявився монотеїзм, причому називати Бога можна будь-якими іменами (різними мовами), але сам Бог залишається один і той же для всіх народів.Відбулася історизація релігії (Бог-Син, Діва Марія, апостоли, "святі мученики" – всі є історичними особами) та матеріалізація етики й моралі. Стало очевидно, що християнство за півтори тисячі років не зробило людство кращим і не дало відповіді, як жити далі.

XV – XVI ст. в історії філософської думки прийнято називати епохою *Відродження, Ренесансу* (від фр. renaissance – відродження). Цей термін вживається на позначення періоду відродження античної культури під впливом суттєвих перемін в соціально-економічному та духовному житті Західної Європи. Але надто спрощено було б вважати, що поняття Відродження відбиває лише смисл тієї епохи і що в духовному житті спостерігається механічне перенесення на тогочасний грунт культурного надбання античності. В новій культурі, окрім ренесансу античності, значною мірою знаходить відбиття соціально-економічний та духовний зміст середньовіччя. У царині філософії спостерігається складний, непослідовний, часто суперечливий характер філософських поглядів. Тому надто складно визначити певну систему поглядів, більш-менш сталі напрямки чи філософські течії того періоду.

Навіть погляди окремих філософів хибують подекуди двоїстістю, відсутністю певної визначеності. В цілому філософія Відродження не є якимсь повторенням, копіюванням античної філософії, а суттєво відрізняється від неї. З іншого боку, нова філософія, хоча і протиставляє себе середньовічній схоластиці, несе на собі відбиток середньовічної культури, і їй притаманні певні риси, що не властиві античності.

Пояснюється це, по-перше, несталістю соціально-економічного устрою в провідних країнах Західної Європи. То був перехідний період від однієї (феодальної) формації до іншої, до нових, буржуазних виробничих відносин. Характеризується він невизначеністю соціально-класової структури, а звідси –неоднорідністю ідеологічних настанов. По-друге, теоретичні джерела філософії Відродження надто розмаїті і не обмежуються лише античною культурою. Так, період Відродження на перше місце ставить Платона, а не Арістотеля. Філософія Платона спрямовується проти католицької теології та авторитету Аристотеля в схоластичному його тлумаченні, широко впливає на утвердження філософського ідеалізму в його новій, звільненій від середньовічної схоластики формі і відкрито виступає проти матеріалістичних тенденцій у філософії. В той же час вчення Платона, зокрема його етичні та естетичні погляди, використовувалися для обґрунтування непорушної єдності духовного та тілесного і спрямовувалися проти офіційного релігійного вчення про умертвіння плоті та одвічної гріховності людини. Філософія Відродження не відмовляється також і від філософії Аристотеля, але оригінальної,очищеної від середньовічних напластувань, а то й спотворень. Прибічники аристотелізму прагнули розвивати його матеріалістичні тенденції, запозичивши багато що у натурфілософів, стихійних діалектів та етичних вчень епікурейської школи і стоїцизму.

Однією з характерних рис епохи Відродження є її **гуманізм.** Світоглядною спрямованістю Відродження було відкриття самоцінності людської особистості, гуманістична спрямованість пізнання. Людина відчуває таку самостійність, яку вона не мала ні в античності, ні в середньовіччі. її сила, влада над усім існуючим і над самою собою не потребує ніяких зовнішніх сил – ні природи (античність), ні Бога (середні віки).

В епоху античності людина вважалася природною істотою, оскільки її сутність, поведінка визначалися її природою, і активність людини залежала лише від того, наскільки вона піде за природою чи відхилиться від неї. В середні віки стверджувалось не лише творення Богом людини, а й подальша її доля. Характерною була впевненість у гріховності людини та зіпсованості людської природи і як наслідок цього – потреба в божій благодаті для свого спасіння.

Визначний мислитель епохи Відродження **Піко делла Мірандола** (1463 – 1494) саме так розумів людину. Бог, створивши людину і зробивши її центром світу, звернувся до неї з такими словами: "Не даємо ми тобі, Адаме, ні певного місця, ні власного образу, ні особливого обов’язку, щоб і місце, і лице, і обов’язок ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею та твоїми рішеннями. Образ решти творінь визначений у межах законів, які ми встановили. Ти ж без перешкод визначиш свій образ за своїм рішенням, під владу якого я тебе віддаю".

Отже, Бог дав людині свободу волі, вона сама має вирішити свою долю, визначити своє місце у світі. Людина не просто природна істота, вона творець самої себе і цим відрізняється від решти природних істот. Людина стає хазяїном природи внаслідок усвідомлення себе творцем власного життя та волі. Такої сили і такої влади своєї над усім сущим не знала ні антична, ні середньовічна людина. Значну роль в утвердженні нового погляду на людину відіграла соціальна група людей, що називалася в Італії *гуманістами*. Основним смислом свого життя вони вважали заняття філософією, літературою, стародавніми мовами, вивчення творів античних авторів тощо. Своїм способом життя, своєю діяльністю гуманісти прагнули утвердити нову систему духовних цінностей. Згідно з новою системою в суспільному житті на перше місце висувалися особисті достоїнства, власна гідність, а не походження, належність до суспільного стану, багатство чи влада. Культура виступає головним критерієм особистого благородства та достоїнства. Звідси –проповідь гуманістами індивідуального вдосконалення шляхом прилучення до культури.

Філософія Відродження переглядає також середньовічне ставлення до природи. Вона заперечує тлумачення останньої як начала несамостійного. Але в той же час це не означає повернення до космоцентризму античного мислення, природа трактується пантеїстично (грецьке "пантеїзм" – "всебожжя"). Бог зливається з природою, неначебто розчиняється в ній, внаслідок чого сама природа обожнюється. Християнський Бог немов би приземлюється, він перестає бути чимось позаприродним, трансцендентним. Характерними є погляди з цього приводу відомого німецького натурфілософа **Парацельса** (1493 – 1541), який розглядав природу як живе ціле, що пронизане магічними силами. Якщо в людині всіма діями тіла "керує" душа, то в кожній частці природи знаходиться живе начало – архей. Для оволодіння силами природи достатньо збагнути останній, ввійти з археєм у магічний контакт і навчитися ним управляти.

Справжній світоглядний переворот епохи Відродження проявився також у поглядах на світобудову **Миколи Коперніка** (1473 – 1543) та Джордано Бруно (1548 – 1600).

Геліоцентрична теорія, створена і обґрунтована М. Коперніком, повністю заперечувала середньовічні теологічні уявлення про Всесвіт і місце людини у ньому. Вона відкривала принципово нові шляхи для розвитку природознавства, зокрема фізики та астрономії.

**Джордано Бруно**, розвиваючи геліоцентричну теорію, висунув ідею безкінечності Всесвіту та множинності в ньому світів, стояв на позиціях пантеїзму, "розсередивши" Бога в усій природі. Він вважав, що природа і є Боги в речах. Д. Бруно сформував основний принцип природознавства, що переживало період становлення: Всесвіт єдиний, безкінечний; він не породжується і не знищується, не може зменшуватися або збільшуватися. В цілому Всесвіт нерухомий, але в його просторі рухаються лише тіла, які є складовими частками Всесвіту. Непересічна особистість Д.Бруно вражає інтелектом, випереджаючим свій час. Він був наділений поетичним талантом, ораторським мистецтвом, умінням впливати на численну аудиторію, переконувати в істинності своїх ідей. Його запрошували на співбесіди королі й імператори, він читав курси лекцій з астрономії та релігієзнава. Саме язичництво він називав релігією космосу. Справжніми релігіями він вважав усі природні вірування греків, римлян, єгиптян, які вказували шлях, як людині треба жити в гармонії зі світом. Він вперше після понад тисячолітнього періоду християнства зрозумів цінність природного розуміння Бога. Д.Бруно вперше здійснив переливання крові, врятувавши життя свого друга після важкого поранення. Переслідуваний церквою, він зміг прочитати кілька курсів своїх лекцій у кількох європейських університетах, давши цінні знання молодим шукачам істини. Він навчився проникати в таємниці пам’яті (написав працю з мнемотехніки), що допомогло йому з’єднати розірваний ланцюг природної релігії й побачити ту жахливу павутину штучних забобонів, якою християнство обплутало європейські суспільства. Свою систему мислення він називав "ноланською філософією" за назвою міста Нола, де він народився. Його знаменитий вислів: "Спалити – не значить спростувати" й досі звучить гідним докором церковній Інквізиції та подальшим її правонаступникам.

Нове бачення світобудови вимагало пошуку та обґрунтування адекватного методу пізнання дійсності. Треба сказати, що в цілому концепціям мислителів Відродження була властива діалектична тенденція. Так, філософи Відродження розвивали думку про єдність природи та взаємодію всіх її складових, визнавали вічність руху і зміну буття, висловлювали геніальні здогадки про внутрішні суперечності та їх боротьбу як головну причину руху. Діалектичні тенденції в філософії властиві, зокрема, Миколі Кузанському (1401 – 1464) (принцип збіжності протилежностей), Бернардіно Телезіо (1509 – 1588) (все в світі відбувається через боротьбу протилежностей), Д. Бруно (збіжність протилежностей в максимумі й мінімумі). Але пантеїстичний характер філософії Відродження відбивався на її методології. Так, питання про рух та його джерела вирішувалося більшістю філософів Відродження стихійно-діалектично. Хоча вони переносили причину руху в саму матерію, але вважали, що вона є невід’ємним від матерії розумним началом. Це – "архей" у Парацельса, "світова душа" – у Д. Бруно і Франческо Патриці (1529 –1597).

Гносеологія філософії Відродження об’єктивно була спрямована проти схоластики та релігійного догматизму. Вона висувала на перший план досвід, почуттєве сприйняття як найважливіший, перший крок у процесі пізнання. Емпіризм у питанні пізнання особливо проявився у вченні Телезіо. Меншою мірою – у Кузанського і Бруно. Кузанський у процесі пізнання виділяв чотири ступені: чуттєвість, розсудок, розум та інтуїцію. Подібним чином розглядав процес пізнання Д. Бруно. Він вважав, що першим, хоча й недосконалим, ступенем пізнання є відчуття, потім розсудок, розум і дух. Цим самим вони підкреслювали роль розуму. Але, як бачимо, в цих твердженнях проявляється зв’язок з релігійними середньовічними традиціями інтуїтивізму, а саме – четвертий ступінь пізнання ("дух" – у Бруно, інтуїція – у Кузанського). Тобто сенсуалізм і раціоналізм у філософії Відродження не були чітко диференційовані.

У гносеології Відродження інколи допускалося як компроміс пізнання через віру. А деякі мислителі, наприклад, Мішель Монтень, П'єр Шаррон, виступаючи проти сліпої довіри до авторитету теології, привносили в теорію пізнання елементи скептицизму. Однак скептицизм був спрямований насамперед проти "абсолютних істин", що висувалися теологами, і аж ніяк не заперечував здатності людини пізнати навколишній світ. Не ставили під сумнів спроможність до пізнання і автори вчення про так звану "Двоїсту істину" (М. Кузанський, П. Помпонацці та ін.). За допомогою теорії "двоїстої істини" представники філософії Відродження обґрунтовували право людського розуму на самостійне дослідження, незалежне від авторитету теології. Хоча цей авторитет і не заперечувався, але ж обмежувалася сфера його впливу. Незважаючи на елементи визнання можливості пізнання через віру, певного скептицизму, "двоїстості істини" тощо, філософи Відродження в основному стояли на позиціях матеріалістичної теорії пізнання. їх точка зору щодо пізнання зводилася до таких положень.

По-перше, можливість пізнання навколишнього світу таким, як він є; по-друге, дія зовнішнього світу як джерела пізнання на органи чуття, що сприймають і переробляють це діяння; по-третє, заперечення будь-якої нематеріальної субстанції, що керує процесом пізнання людини; по-четверте, визнання та утвердження сили розуму та логічної діяльності, без яких не можна досягти істинного знання. Мислителі Відродження піддають перегляду також середньовічні погляди на суспільство. Розвиток нових виробничих відносин, поява нового класу – буржуазії вимагали створення сильної єдиної національної держави, здатної подолати феодальний сепаратизм та економічну ізольованість. Робляться перші спроби теоретичного обґрунтування ідеї громадянського суспільства, незалежного від релігійно-теологічних настанов.

У поглядах на державотворення виділялося два основних напрямки. Представник одного з них Ла Боесі (1530 – 1563) виступав проти абсолютизму, проводив думку про те, що королі узурпували права, які належать народу, виступав не лише проти монархічного, а й проти будь-якого державного устрою, заснованого на експлуатації. Ідеалом держави вважав державу, яка поєднує в собі традиції відстоювання міських вольностей (прав) з ідеями народного суверенітету.

Другий напрямок, представником якого був Нікколо Макіавеллі (1469 – 1527), обґрунтовував необхідність сильної монархічної влади, абсолютизму. Макіавеллі вважав ідеальним устроєм республіку як виразника народного суверенітету.

Проте розумів, що в тих умовах лише сильна влада світського володаря, яка не рахується з будь-якими моральними традиціями та церковними вченнями, здатна привести до національного об’єднання і створити нову державу.

В епоху Відродження з’являються перші ідеї *утопічного соціалізму*. Найяскравіше вони висвітлені у творах *Томаса Мора* (1478 – 1535) "Утопія" та Томазо Кампанелли (1568 – 1639) "Місто Сонця". Соціалістичним утопіям властива переконаність, що приватна власність спричиняє всі суспільні негаразди та злиденність абсолютної більшості народу. Автори сформулювали основні принципи майбутнього суспільства, що базується на розумних "природних" засадах: планове суспільне господарство; обов’язкова для всіх праця, результати якої розподіляються за потребами; всі дорослі члени суспільства беруть участь у політичному управлінні, всі діти мають право на безплатну освіту, яка має бути тісно пов’язана з трудовим вихованням та ін.

 Проте в утопіях зберігається багато пережитків феодально-церковної ідеології. Так, проповідується надмірно сувора мораль, що нагадує чернечу, релігійний культ, збереження рабства як тимчасового стану, ідеалізація середньовічного ремесла тощо.

Філософія, природознавчі досягнення епохи Відродження відкривали шлях розвиткові філософії та науки Нового часу.

Одним з джерел філософії Відродження стали середньовічні єресі, які були своєрідною ідеологією опозиційних феодалізмові рухів. Єресі підривали середньовічну церковну догматику, офіційну релігійну ідеологію, розчищали шлях антицерковним ідеям мислителів Відродження. Яскравим прикладом цього можуть бути погляди Я.Гуса та його однодумців.

На формування філософії Відродження, безперечно, мали суттєвий вплив також передові тенденції в середньовічній філософії взагалі. Мається на увазі номіналізм, раціоналістичні та емпіричні тенденції в теорії середньовічної філософії.

Та особливий вплив мала східна, зокрема арабська філософія, для якої характерна сильна матеріалістична тенденція, а також наукові досягнення арабів у галузі природознавства, що поширювалися в Західній Європі в XII –XIII ст.

Поряд з цими передумовами розвиткові своєрідної філософії Відродження сприяли також і великі відкриття (особливо геліоцентризм Коперніка) та винаходи, які були зроблені на той час. Потреба розвитку нових галузей промисловості спричинила якісно новий поступ у природознавстві – астрономії, механіці, географії та інших науках.

Філософія Відродження ставила і прагнула вирішити важливі фі­лософські проблеми.

В цілому філософське мислення цього періоду прийнято називати *антропоцентричним*, в центрі уваги якого була людина, тоді як античність зосереджувала увагу на природно-космічному житті, а в середні віки в основу брався Бог та пов’язана з ним ідея "спасіння". Звідси – характерна риса світогляду епохи Відродження: орієнтація на мистецтво. Якщо середньовіччя можна назвати епохою релігійною, то Відродження – епохою художньо-естетичною.

Адже саме з допомогою мистецтва змальовується розмаїтий світ людського почуття та його величезна цінність. Саме людина з її тілесністю, почуттями вперше в епоху Відродження усвідомлюється і змальовується такою, якою вона є насправді: не носієм гріховності, а як вища цінність і онтологічна реальність.

Розвиток виробництва, нові суспільні відносини вимагали нової, ініціативної людини, яка почувала б себе не часткою, представником певного соціального стану чи корпорації, а самостійною особистістю, що представляє саму себе.

Формується нова самосвідомість людини, її активна життєва позиція, з’являється відчуття особистої сили та таланту. Ідеалом людини епохи Відродження є її різнобічна діяльність. Виникає тип культурного, гуманістичного індивідуалізму, який орієнтується не на практичну економічну діяльність (буржуазний індивідуалізм), а на культуру. Пріоритетним в ієрархії духовних цінностей стає не походження чи багатство, а особисті достоїнства та благородство. Метою життя виступає тепер не спасіння душі, а творчість, пізнання, служіння людям, суспільству, а не Богу.

Не варто забувати, однак, що Інквізиція контролювала практично всі сфери життя й діяльності мільйонів людей, використовувала різні методи управління, в тому числі й таємні. Античні ідеали життя вважали "єрессю", самостійне мислення, наукові відкриття, які суперечили церковним догматам, переслідували.

Мотивом переслідування, крім релігійного фанатизму й користолюбства, була нерідко й особиста помста окремих членів трибуналу. Достатнім підґрунтям для звинувачення слугували твори мистецтва, філософські трактати, в яких був хоч би натяк на відступ від канонів католицької церкви.

Вплив язичницької спадщини в Європі був більшим, ніж це зазвичай визнавалося у літературі: жінки фактично були тими берегинями, які найдовше зберігали язичницькі відання. Так звані "відьомські процеси" були спробою християнскої Інквізиції знищити античну філософію, яка ще зберігала свою притягальну силу. Й. Гейзінґа писав, що «середньовічна людина перейнята думкою про смерть». Жахи Інквізиції породили масовий психоз, страх перед церквою, бо не можна було передбачити, за які порушення церковних канонів або з якого «доброго дива» можна потрапити під її немилість. Тому однозначно говорити про філософію цієї епохи проблематично.

**1.4. ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ**

**НОВОГО ЧАСУ І ПРОСВІТНИЦТВА (ХVІІ – ХVІІІ СТ.)**

Філософія Нового часу історичними передумовами свого формування має утвердження буржуазного способу виробництва в Західній Європі, наукову революцію XVI – XVII ст., становлення експериментального природознавства. Вона утверджувала свої засадні принципи в боротьбі з феодальною ідеологію, середньовічною схоластикою, релігією та церквою, продовжуючи духовні надбання епохи Відродження. Найсуттєвішою особливістю філософії Нового часу була орієнтація на природознавство, тісний зв’язок з проблемами методології наукового пізнання, в якому вона вбачала головний засіб морального і соціального оновлення людства, утвердження людської гідності, свободи і щастя.

Головне своє завдання філософія Нового часу вбачає в розробці та обґрунтуванні методів наукового пізнання, концентруючи основну свою проблематику навколо методології наукового пізнання та гносеології. На цій основі формуються в філософії XVIIст. два протилежні напрямки: **емпіризм** та **раціоналізм.**

Емпіризм проголошує, що основний зміст наукове пізнання отримує з чуттєвого досвіду, в знаннях немає нічого, чого б раніше не було в чуттєвому досвіді суб’єкта. Раціональне пізнання, розум не привносить ніякого нового змістовного знання, а лише систематизує дані чуттєво сенситивного досвіду.

Раціоналізм наголошує, що основний зміст наукового знання досягається через діяльність розуму, розсудку та інтелектуальної інтуїції, а чуттєво сенситивне пізнання лише підштовхує розум до діяльності. Ідеалом знання як емпіризм, так і раціоналізм вважали математику, а основними характерними рисами істинного знання визнавали всезагальність, необхідність, суттєвість.

Засновником емпіризму був англійський філософ *Френсіс Бекон*(1561–1626), який основні свої ідеї висловив у працях "Новий органон" (1620) і "Про гідність та примноження наук" (1623). Головне завдання філософії Ф.Бекон визначає як пізнання природи і оволодіння її силами, а для цього необхідно розробити відповідний метод, який би найкоротшим шляхом вів до істини, правильно орієнтував пізнавальну і практичну діяльність людини, максимально збільшуючи її ефективність. Проте для сприйняття нового методу необхідна значна підготовча робота, яка б ліквідувала причини, що затримують пізнавальний прогрес. Новий метод може зустріти на своєму шляху багато перешкод, хибних уявлень, забобонів, які, наче примари, відволікають пізнання від істини.

На думку Бекона, існує чотири види помилкових суджень, "примар", від яких слід звільнитися перед тим, як починати пізнання. До першого виду помилок, які він називає "примарами Роду", належать ті, що пов’язані з недосконалістю людського розуму та органів чуття людини. Вони укорінені в самій людській природі. Під впливом цих "примар" людина розглядає природу аналогічно зі своїми специфічними рисами, антропологізує її. Вони є вродженими, тому позбутися їх практично неможливо. Одначе усвідомлення небезпеки цих суб’єктивних перешкод у пізнавальній діяльності і дослідницька дисципліна можуть послабити їхній вплив.

Другим видом помилок є "примари Печери", зумовлені індивідуальними особливостями людини, її вихованням, звичками, що примушують людину спостерігати природу ніби із своєї печери: "Примари Печери", як і "примари Роду", є проявом суб’єктивного ставлення людини до природи. Ці "примари" можна подолати шляхом колективного досвіду, врівноваженістю та неупередженістю в судженнях. Набагато більшу небезпеку становить третій вид помилок – "примари Площі", що проникають у пізнання разом зі словами та іменами. Вони породжуються спілкуванням людей і зумовлені вживанням застарілих понять, суджень, слів. Четверте джерело помилок –"примари Театру", що породжуються сліпою вірою людей в авторитети, стародавні традиції, традиційні філософські системи, які своїми штучними побудовами нагадують театральні дійства. Щоб очистити пізнання від цих примар, треба, на думку Бекона, виходити лише з досвіду і безпосереднього вивчення природи, бути вільним, самостійним у своїх твердженнях та висновках, незалежним від авторитетів, бо істина є дочкою часу, а не авторитетів.

Метою пізнання, підкреслює Бекон, є збагачення життя справжніми відкриттями і влада людини над силами природи; об’єктом пізнання є природа, а основними методами–*індукція та експеримент*.

Будучи засновником методології емпіричного рівня наукового пізнання, Бекон виступає як проти схоластичної, абстрактно-спекулятивної методології, так і проти вузького емпіризму. Свою позицію він пояснює за допомогою алегоричного зображення трьох можливих шляхів пізнання. Перший –це шлях павука, тобто спроба людського розуму виводити істини з самого себе. Цей шлях є уособленням абстрактного раціоналізму. Другий шлях – шлях мурахи, що уособлює однобічний емпіризм, який зводить пізнання до нагромадження голих фактів. Третім є справжній шлях науки – шлях бджоли. Як бджола переробляє нектар у дорогоцінну речовину – мед, так і справжній науковець перетворює емпіричні факти за допомогою раціональних методів у наукову істину.

Метод, за допомогою якого відбувається сходження від одиничних фактів, окремих спостережень до теоретичних узагальнень, є методом наукової індукції. Саме його Бекон вважає справжнім методом наукового пізнання природи.

Основоположником протилежного раціоналістичного напрямку був французький філософ Рене Декарт, латинізоване ім’я — Ренатус Картезіус (1596 – 1650). Основні погляди викладені у працях: "Міркування про метод" (1637), "Роздуми про першу філософію" (1641), "Начала філософії" (1644), "Пристрасті душі" (1649).

Як і Ф. Бекон, Р. Декарт підкреслює практичне значення науки як знаряддя прогресу. Проте свою методологію він будує на принципах раціоналістичної дедукції, а експеримент визнає лише як передумову пізнання, що має підпорядковуватись раціонально-математичному мисленню.

Суть свого дедуктивного методу Декарт сформулював у відомих чотирьох правилах. У першому йдеться про вихідний пункт наукового пізнання –визначення принципів або начал. За істинні, згідно з цим правилом, можна вважати лише ті положення, які не викликають ніякого сумніву і не потребують доведення, істинність яких для розуму самоочевидна. Піддавай усе сумніву! У другому правилі формулюється вимога аналітичного вивчення природних явищ. Кожну складну проблему слід ділити на простіші й робити це доти, доки не прийдемо до ясних та очевидних речей. Третє правило вимагає "дотримуватись певного порядку мислення", який полягає в тому, щоб починати з найпростіших і доступних для пізнання предметів і поступово переходити до складніших і важчих. Таке сходження, за Декартом, є процесом опосередкованого дедуктивного виведення, що спирається на інтуїцію. Отже, засадними елементами раціоналістичного методу Декарта є *дедукція та інтуїція*. Четверте правило орієнтує на досягнення повноти знання, на послідовність та ретельність дедуктивного виведення і вимагає повного переліку, детального огляду всіх ланок. Розум, озброєний дедуктивним методом, здатний пізнати найглибші основи світу і не може мати, на думку Декарта, перешкод у послідовному сходженні до істини.

Критерій ясності та очевидності приводить Декарта до необхідності доповнити раціоналістичну дедукцію методологією інтелектуальної інтуїції. Раціоналістична дедукція потребує вихідних положень, які вже ні з чого не виводяться, а є самоочевидними. Ці вихідні самоочевидні положення Декарт кваліфікує як інтуїтивні. Прообразом їх є аксіоми математики, зокрема геометрії.

Шукаючи такі самоочевидні вихідні інтуїції, що не викликають ніякого сумніву, Декарт доходить висновку, що в основі їх лежить положення: "Я мислю". Неможливо заперечувати положення "Я мислю", бо заперечення, сумнів теж є проявом мислення. Саме положенню "Я мислю" притаманні ясність та самоочевидність. Далі Декарт робить другий крок: "Мислю, отже існую" ("Cogitoergosum"). Тобто від здатності мислити переходить до суб’єкта, істоти, яка мислить. Декарт вважає, що людина від народження має певні вроджені ідеї, які й становлять фундамент пізнання. Їх необхідно уяснити і з допомогою раціоналістично дедуктивного методу вивести на їхній основі всю систему знання. До вроджених ідей Декарт відносить: ідею Бога як сутності найдосконалішої; деякі загальні ідеї та аксіоми математики, наприклад, "якщо до рівних величин додати рівні, то отримані результати будуть рівними між собою" і т.д. Ці ідеї Декарт розглядає як втілення природного світла розуму.

Емпіричний напрямок у філософії Нового часу розвивався переважно англійською філософією XVII – XVIIIст. Одним з її представників, що продовжив лінію Ф.Бекона, був **Томас Гоббс (1588 – 1679**), основні ідеї якого викладені у працях: "Левіафан" (1651), "Про тіло" (1655), "Про людину" (1658). Т.Гобс, як і Ф.Бекон, вважав, що основним методом наукового пізнання має бути аналітико-індуктивна методологія, основою якої є розкладання на окремі без’якісні елементи: лінії, фігури, величини, площини і т.п. та їх систематизація.

Поглибити і далі конкретизувати емпіричну методологію спробував видатний філософ-матеріаліст XVII ст. **Джон Локк (1632 – 1704)** у працях: "Досвід про людське розуміння" (1690), "Два трактати про державне управління" (1690), "Думки про виховання" (1693), "Розумність християнства" (1695), які справили значний вплив на подальший розвиток філософської й суспільної думки як на Британських островах, так і на континенті.

Основне завдання своєї філософії Локк вбачає в дослідженні пізнавальних здібностей та здатностей людини, у виявленні джерел походження людського знання. Дослідження даних проблем він починає з критики теорії вроджених ідей Декарта. Локк доводить, що всі ідеї і поняття людини виникають внаслідок дії речей зовнішнього світу на органи чуття людини. Він розробляє *сенсуалістичну*(лат. sensus–відчуття) теорію пізнання, згідно з якою джерелом усіх знань є відчуття. Душа людини від природи є "чистою дошкою" (tabula rasa), на якій "чуттєвий досвід малює свої візерунки".

Пізнання Локк розглядав як результат чуттєвого досвіду індивіда і поділяв його на дві сфери: зовнішній досвід, об’єктом якого є зовнішній світ, та внутрішній, об’єктом якого є діяльність душі людини. Зовнішній досвід є основою чуттєвого пізнання природи, а внутрішній – рефлексивного пізнання діяльності душі. Із цих двох джерел, на думку Локка, ми дістаємо усі наші прості ідеї – найясніші і найсамоочевидніші. Далі пізнання здійснюється через діяльність розуму, який сприймає прості ідеї, зіставляє їх, поєднує, порівнює, класифікує, створюючи складні ідеї. Наприклад, складна ідея "друг" є результатом комбінації простих ідей: людина, любов, дія, благо; складна ідея «Бог» є результатом простих ідей рефлексії: безкінечність, існування, тривалість, задоволення, щастя, сила. Важливим елементом гносеологічних поглядів Локка є концепція первинних та вторинних якостей. Дія речей зовнішнього світу на наші органи чуття, на думку Локка, може давати адекватні та неадекватні уявлення про них. Наприклад, наші ідеї про рух, спокій, фігури, маси, числа, протяжність і т.д. – це адекватні ідеї, які є копіями властивостей речей зовнішнього світу, це первісні якості.

Виникнення вторинних якостей пов’язане зі специфікою наших органів чуття, за допомогою яких сприймаємо запах, кольори, смак, тепло, звук і т.д. Вторинні якості не існують незалежно від суб’єкта і тому є неадекватними, вони не відображають адекватно властивості самих речей. У речах є тільки здатність викликати в нас ці відчуття. Хоч і первинні, і вторинні якості є результатом дії речей на наші органи чуття, проте за своїм змістом вторинні якості є суб’єктивними і, тому тут виникає загроза відриву чуттєвих образів від матеріального світу. Поділ усіх якостей на об’єктивні та суб’єктивні, первинні та вторинні є характерним для філософії Нового часу і відображає рівень розвитку науки того часу. Об’єктивними та дійсними вважалися механіко-геометричні властивості речей, усі інші належать до сфери суб’єктивного уявлення. Проте Локк дає матеріалістичне тлумачення вторинних якостей, які викликаються цілком об’єктивними причинами – силами, які є властивістю тіл завдяки первинним якостям викликати певні зміни в інших тілах. Відчуття з цього боку є такими змінами, що викликаються в органах чуття людини реальними силами, хоч і не відображують адекватно об’єктивну природу цих сил.

Обґрунтування методології наукового пізнання філософи Нового часу шукають у загально філософських (метафізичних) засадах осмислення буття. На цій основі розробляється ще одна важлива проблема, фундаментальна категорія філософії Нового часу – субстанція як сутність буття. Якщо Б.Паскаль, обґрунтовуючи засадні принципи своєї методології пізнання, звертається до світоглядного осмислення людського буття, то переважна більшість його сучасників ці принципи шукають у сутності буття взагалі, зафіксованій у категорії субстанції. *Субстанція* – це істинне, суттєве, самодостатнє, самопричинне буття, яке породжує всю багатоманітність світу.

Субстанцію як Єдине, яка розумілась в епоху Відродження органічною і гармонійною єдністю духовного і природного, філософи Нового часу намагаються переосмислити та конкретизувати через призму нових досягнень наукового пізнання. Одним з перших таку спробу зробив Р. Декарт, роз’єднавши Єдине на дві самостійні субстанції: природу, матерію, способом буття якої є механічний рух, а атрибутом – протяжність та мислення. Для Декарта природа – це величезний механізм, вся якісна багатоманітність якого зведена ним до кількісно визначених механічних відношень, а всі закономірності – до законів механіки. Друга самостійна субстанція – особлива, духовна – мислення. Декарт вважає, що матерія мислити не може, а між тим, мислення існує без сумніву і з самоочевидністю, отже, має існувати й відповідна субстанція. В підході до проблеми субстанції філософія Декарта має дуалістичний характер, складається з матеріалістичної фізики як вчення про матеріальну протяжну субстанцію та ідеалістичної психології як вчення про духовну мислячу субстанцію. Зв’язуючою ланкою між цими двома незалежними самостійними субстанціями є Бог, який вносить у природу рух і забезпечує інваріантність усіх її законів.

Важливе місце посідає вчення про субстанціютакож у творчості *Б.Спінози*, яке має пантеїстичний характер. Субстанція, на його думку, єдина, вона є Богом, що співпадає з Природою, а атрибутами її є протяжність та мислення. Субстанція – це єдність Бога і Природи, єдність природи, що творить, і природи створеної. Бог – це універсальна причина світу, завдяки його нерозривній єдності з Природою. Природа є причиною самої себе (causasui). Визначивши як основну властивість субстанції природи самопричинність (causasui), Спіноза на цій основі виводить усі інші її властивості: вічність, безкінечність, неділимість, єдність і т.д. Субстанція єдина, проте вона виявляє свою єдність через атрибути, тобто необхідні прояви, яких, на думку Спінози, безкінечна кількість, але ми знаємо самоочевидно два – протяжність і мислення. Крім атрибутів, субстанція має також модуси, які, на відміну від атрибутів, характеризуються не необхідністю, а тільки можливістю існування. Той чи інший модус субстанції може існувати, а може і не існувати. Основними модусами субстанції, на його думку, є рух і спокій, які визначають багатоманітність світу.

Субстанцію та її атрибути Спіноза називає природою, що творить, природою творчою, продуктивною, а модуси –природою створеною. Продуктивна природа є причиною окремих речей, джерелом безкінечної дії і творчості, виражає єдність речей, а створена – джерелом багатоманітності. Але і єдність, і багатоманітність є невід’ємними характеристиками єдиної природи – субстанції, тотожної Богові.

У природі все суворо детерміновано, все підпорядковано необхідності внаслідок того, що *єдина природа є причиною самої себе*. Спіноза переконаний, що випадковості не існує, схиляється до фаталізму, проте намагається подолати, пом’якшити останній своїм вченням про свободу. На його думку, необхідність не виключає свободи, а, навпаки, передбачає її. Коли б у природі панував хаос, і коли б людина як частина природи не підкорялась необхідності, вона не могла б пізнавати ні природу, ні власні вчинки. А не пізнаючи, не могла б керувати ними, була б рабом своїх вчинків та пристрастей. Завдяки ж пізнанню природи світу та своєї власної природи людина стає вільною, має свободу. Свободу Спіноза розуміє як дію лише за необхідністю власної природи, без будь-якого примусу зовні. Свобода протиставляється не необхідності, а примусу. Сама ж необхідність може бути як примусовою, так і вільною. Природа в цілому як субстанція співрівна Богу, як причина самої себе (causasui) є свободою. Людина ж лише в тому випадку має свободу, коли діє за необхідністю своєї власної природи, без примусу, коли навчається підкоряти свої пристрасті розуму. А для цього необхідно пізнати свою природу. Свобода збігається з пізнанням необхідного в своїй природі. Свобода – це пізнана необхідність.

Ще одну концепцію субстанції розробляє відомий вчений енциклопедист, один з найвідоміших філософів Європи кінця XVII – початку XVIII ст. **Готфрід Лейбніц (1646 – 1716).** Свою плюралістичну концепцію субстанції він розкриває у працях: "Міркування про метафізику" (1686), "Нові досліди про людське розуміння" (1705), "Теодицея" (1710), "Монадологія" (1714).

Центром філософії Г.Лейбніца є вчення про монади як прості неподільні субстанції – монадологія. Лейбніц наголошує, що субстанцій монад безкінечна кількість, вони є носіями сили та активності і мають духовну природу. Кожна монада є самостійною одиницею буття, здатною до активної діяльності. Монада є духовною, оскільки матерія (в філософії XVIIст.) –пасивна, не здатна до саморуху та активної діяльності. Монади вічні, вони не виникають і не зникають природним шляхом, а є породженням безперервних "випромінювань божества". Монади є індивідуальними і неповторними, незалежними одна від одної, вони не можуть впливати на внутрішнє буття одна одної. Єдність та узгодженість монад є результатом передбаченої Богом гармонії, яка перетворює кожну монаду в "живе дзеркало Всесвіту". Всі монади об’єднані Всемудрим Творцем. Кожна монада є певним "світом у собі" і в той же час відображає і містить у собі весь світовий порядок. Єдине відношення, яке існує між монадами – це гармонія. Завдяки внутрішній активній діяльності кожна монада зберігає свою самобутність, індивідуальність у світі мінливих явищ, має власну якісну визначеність і в той же час, завдяки наперед установленій гармонії, органічно поєднана з універсумом, має своє місце в ньому.

Лейбніц розрізняє три види монад, залежно від їхньої досконалості, запрограмованої Богом: 1) найнижчі, що характеризуються "перцепцією", тобто пасивною здатністю до сприйняття; 2) монади душі.

В умовах XVIII ст. значним досягненням соціально-філософської думки на шляху вироблення альтернативних теологічних поглядів на розвиток суспільства, незважаючи на всю свою обмеженість, був географічний детермінізм Монтеск’є. Визнання такої суттєвої умови матеріального життя суспільства, як географічне середовище, було важливим кроком вперед у порівнянні з апеляціями до абстрактної "людської природи" філософів XVII ст. Монтеск’є, характеризуючи психологічні особливості людської природи, починає розглядати її як таку, що сформувалася під впливом умов життя людей у певному природному середовищі, а якоюсь мірою навіть характеру їхньої трудової діяльності. Одним з найзначніших досягнень Монтеск’є була ідея співвідношення законів суспільного розвитку та природного середовища, врахування кліматичних умов, характеру ґрунту, площі, способу життя народів, що визначають не тільки "дух законів", а й державне правління. Він розрізняє три види державного правління: республіканське, монархічне та деспотичне.

Монтеск’є висуває плідну установку: зрозуміти суспільство як певну цілісність і відмовитись від поверхового погляду на нього як на механічний агрегат індивідів та інститутів. Він характеризує соціальну цілісність через поняття "загального духу народів" як результату дії "багатьох речей", що "управляють людьми": клімату, релігії, законів, принципів правління, прикладів минулого, звичаїв, традицій і т.д. Центральним елементом "загального духу народів" Монтеск’є вважав специфічні "людські пристрасті", що спонукають людей діяти так, щоб суспільство та його структура мали стійке існування. В республіці таким центром є доброчесність як діяльна любов до вітчизни та рівності; в монархії –честь, як вигідні для правителя забобони окремих осіб та суспільних груп і станів; у деспотії –страх. Монтеск’є при цьому підкреслює, що республіки занепадають при послабленні в них доброчесності, монархії – честі, а деспотії – страху. Для кожного способу правління шкідливим є також залучення до нього чужорідних принципів та спонукань до дії.

Отже, Монтеск’є поставив і досліджував важливу проблему політичної значимості соціально-психологічних рис народів, проте роль цих рис ним занадто абсолютизувалась. Правда, ця абсолютизація зумовлена у Монтеск’є прагненням виявити об’єктивні детермінанти психології різних народів та властивих для них "способів правління". Ці детермінанти, на його думку, походять від географічного середовища, це перш за все клімат, грунт, рельєф місцевості і обсяг території. Перші два детермінують спосіб правління через вплив на формування психології народів, решта ж через вплив на організацію діяльності людей. Незаперечною заслугою Монтеск’є є також детальна розробка локківської ідеї поділу влад на законодавчу, виконавчу та судову. Лише за умови такого поділу, на його думку, можливий державний лад, за якого нікого не примушуватимуть робити те, до чого не зобов’язує закон, і не робити того, що закон йому дозволяє.

**ЄВРОПЕЙСЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО XVII – XVIII СТОЛІТТЯ**

Просвітництво – широка ідейна течія, яка відображала антифеодальні, антиабсолютистські настрої освіченої частини населення у другій половині XVII – XVIII століття. Представники цієї течії, вчені, філософи, письменники, вважали метою суспільства людське щастя, шлях до якого –переустрій суспільства відповідно до принципів, продиктованих розумом, були прихильниками теорії *природного права*. Просвітники мали широкий світогляд, в якому виділялися концепція освіченого абсолютизму, ідея цінності людини, критика церкви, патріотизм, осуд експлуатації людини людиною, утвердження самосвідомості й самоцінності особи. Цим просвітники відрізняються від просвітителів, якими є всі носії освіти і прогресу.

Просвітництво зародилося практично одночасно в країнах Західної Європи: Британії, Франції, Нідерландах, Німеччині, Італії, Іспанії, Португалії, але швидко поширилося у всій Європі, включно з Річчю Посполитою і Російською імперією. Велику роль в його становленні відіграв швидкий розвиток природознавства та книгодрукування.

Першою в цю епоху вступає Англія. Для англійських просвітителів (Д. Локк, Д. Толанд, Т. Гоббс і ін.) була характерна боротьба з традиційним релігійним світосприйманням, що об'єктивно стримувало вільний розвиток наук про природу, про людину і суспільство. Ідейною формою вільнодумства в Європі з перших десятиліть XVIII ст. стає деїзм.

*Деїзм* ще не відкидає Бога як творця всієї живої й неживої природи, але в рамках деїзму жорстоко постулюється, що це творіння світу вже здійснилося, що після цього акта творіння Бог не втручається в природу: тепер природа нічим зовнішнім не визначається і тепер причини і пояснення всіх подій і процесів у ній варто шукати тільки в ній самій, у її власних закономірностях. Це був істотний крок на шляху до науки, вільної від пут традиційних релігійних забобонів.

І все-таки англійське просвітництво було просвітництвом для обраних, носило аристократичний характер. На відміну від нього французьке просвітництво орієнтоване не на аристократичну еліту, а на широкі кола міського суспільства. Саме у Франції в руслі цього демократичного просвітництва зароджується ідея створення "Енциклопедії, чи тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел", енциклопедії, яка б у простій і дохідливій формі (а не у формі наукових трактатів) знайомила читачів з найважливішими досягненнями наук, мистецтв і ремесел.

Ідейним вождем цього начинания виступає Д. Дідро, а його найближчим соратником – Д'Аламбер. Статті ж для цієї "Енциклопедії" погоджувалися писати найвидатніші філософи і натуралісти Франції. За задумом Д.Дідро в "Енциклопедії" повинні були відбиватися не тільки досягнення конкретних наук, але і багато нових філософських концепцій щодо природи матерії, свідомості, пізнання і т.д. Більше того, у "Енциклопедії" стали розміщувати статті, в яких давалися критичні оцінки традиційної релігійної догматики, традиційного релігійного світосприймання. Усе це визначило негативну реакцію церковної еліти і певного кола вищих державних чиновників до видання "Енциклопедії". Робота над "Енциклопедією" з кожним томом усе ускладнювалася й ускладнювалася. Останніх її томів XVIII століття так і не побачило. І все- таки навіть те, що було видане, мало велике значення для культурного процесу не тільки у Франції, а й у багатьох інших країнах Європи (у тому числі Росії й Україні).

У Німеччині рух Просвітництва пов'язаний з діяльністю X. Вольфа, Й. Г. Гердера, Г. Лессінга й ін. Якщо мати на увазі популяризацію наук і поширення знань, то тут особливу роль відіграє діяльність X. Вольфа. Його заслуги відзначали згодом і І. Кант, і Гегель. Філософія для X. Вольфа – це "світова мудрість", що передбачає наукове пояснення світу і побудову системи знань про нього. Він доводив практичну корисність наукових знань. Сам він був відомий і як фізик, і як математик, і як філософ. Його філософська система викладалася в підручниках, що замінили схоластичні середньовічні курси в багатьох країнах Європи (у тому числі й у Києві, а потім і в Москві). X. Вольф був обраний членом багатьох академій Європи. До речі, в самого X. Вольфа вчилися М.В. Ломоносов, Ф. Прокопович і інші наші співвітчизники, які проходили навчання в Німеччині. І якщо діяльність X. Вольфа не висвітлювалася належним чином у нашій філософській літературі, то, очевидно, тому, що він був прихильником *телеологічного* погляду на світ. Він не відкидав Бога як творця світу. Доцільність, що характерна для природи, для всіх її представників, він зв'язував з мудрістю Бога: при створенні світу Бог усе продумав і усе передбачив, а звідси і випливає доцільність. Але стверджуючи простір для розвитку природничих наук, X. Вольф залишався прихильником деїзму, що безсумнівно визначило в майбутньому і деїзм М.В. Ломоносова.

В епоху Просвітництва увага філософів повертається від проблем методології й субстанційних основ буття до проблем людського буття, буття суспільства, особливостей історичного процесу і перспектив розвитку людства.

Продовжуючи започатковану на рубежі XVII – XVIII ст. раціоналістичну систему в європейському культурному розвитку, Просвітництво сповідувало справжній "культ розуму", вбачаючи в ньому той "архімедів важіль", за допомогою якого можна перевернути всю систему громадського та духовного життя. Проголошене просвітителями царство розуму за своєю історичною сутністю було ні чим іншим, як ідеалізованим здоровим глуздом буржуазії, котра готувала собі ідейні засади приходу до влади.

Проте, незважаючи на своє всевладдя, розум повинен був рахуватися з тим, що наявні умови (абсолютистська влада ще була досить сильною) не дозволяли здійснити практичне перетворення суспільства.

У цей час концепцію атеїстичної філософії просвітництва розробляє **Вольтер Франсуа Марі Аруе (1694 – 1779),** головні ідеї якого викладені у працях: "Філософські листи" (1734), "Метафізичний трактат" (1734), "Роздуми про людину" (1737), "Філософський словник" (1764), "Філософія історії" (1765), "Досвід про звичаї та дух народів" (1769).

Головне завдання своєї філософії Вольтер вбачає в розвінчуванні релігійної догматики, що заважає людям будувати щасливе життя, культивуючи неуцтво, неосвіченість, фанатизм, брехню, оману. Християнство, на його думку, це сітка, якою шахраї протягом багатьох віків обплутують дурнів. Всю історію релігії та церкви він подає як ланцюг шахрайств, злочинів, пограбувань та вбивств, а джерело цього вбачає в самій сутності офіційної релігії та церкви як основи старих феодальних порядків. Проте релігію Вольтер розглядав також і як засіб мирного вирішення суспільних суперечностей, як засіб стримування бідняків проти зазіхань на власність багатих та запобігання свавіллю "сильних світу цього". "Коли б Бога не було, його слід було б вигадати" – це максима Вольтера, якою він прагне довести, щоб Бог існував і карав би те, чого не в змозі придушити людське правосуддя. В своїх філософських поглядах Вольтер схиляється до емпіризму Ф.Бекона, сенсуалізму Д.Локка, фізики І. Ньютона, в експериментальному природознавстві вбачає єдиний надійний шлях пізнання природи світу і природи людини.

Спираючись на емпірико-матеріалістичну філософську традицію, Вольтер розглядає людську душу як здатність мислити та відчувати в прямій залежності від тілесної організації, діяльності органів чуття, нервів та мозку. Важливе місце в філософії Вольтера посідають роздуми про людину як суспільну істоту. Він стверджує, що суспільні моральні норми, юридично політичні закони, які регулюють відносини між людьми, створюються самими людьми, а не Богом. Вольтер вважає, що існують фундаментальні універсальні принципи моральності, які є необхідним результатом осмислення людьми свого життєвого досвіду і функціонують у будь-якому людському суспільстві. Так, на його думку, виникає той "природний закон моральності", що виражається в сформульованому стародавніми мудрецями "золотому правилі": чини з іншими так, як би ти хотів, щоб чинили з тобою. Вольтер підкреслює земні, людські мотивації моральної та правової поведінки людей, вважаючи їх достатніми та ефективними, що не потребують ніяких надприродних причин та спонукань для свого функціонування.

У своїх роздумах про суспільне буття людей Вольтер постійно звертався до осмислення історії, спираючись на нього в обґрунтуванні своїх суспільних ідеалів та критиці неприйнятних для нього поглядів, відносин, організацій. Вольтер був видатним істориком XVII ст., створив школу просвітницької історіографії, намагався будувати історичну науку на достовірних письмових свідченнях та матеріальних пам'ятках минулого. Він висунув ряд плідних ідей та принципів дослідження історії людства: по-перше, в центрі уваги істориків має бути історія життя народів, а не лише правителів; по-друге, варто досліджувати всю духовну культуру народів, а не тільки релігію; по-третє, слід створити історію матеріальної культури людства, дослідити, які галузі економіки були розвинуті в той чи інший історичний період, яким було національне багатство і як воно розподілялось, яким був матеріальний побут людей і т. д.; по-четверте, треба повніше дослідити всесвітню історію, не обмежуючись лише історією християнського світу, включивши в історію людства цивілізації Індії, Китаю, арабських народів, аборигенів американського континенту, оскільки всі народи здатні до прогресивного розвитку.

Вольтер дає філософське осмислення історії людства, відкинувши ідею божественного промислу і підкреслюючи, що історію творять самі люди на основі своїх поглядів, гадок, прагнень, які виникають на підставі життєвого досвіду і оволодівають свідомістю великих мас людей. Ці погляди, думки великих мас людей Вольтер ділить на істинні та хибні. Істинні ведуть до щасливого устрою людського життя, а хибні – до біди та нещастя. До істинних він відносить ті, які просвіщають правителів щодо їхнього обов'язку забезпечувати народам можливість матеріального благополуччя, свободи та соціальної справедливості. Хибні ж думки переконують правителів, що вони не несуть ніякої відповідальності перед народами і є їхніми абсолютними володарями. Ці протилежні принципи підходу до проблем державного управління залежать, на думку Вольтера, від розуміння природи світу та природи людини, людського буття та буття суспільства, свідомості та пізнання.

Історію людства, її правдиве висвітлення Вольтер вважав важливим засобом просвітницької діяльності. Аналізуючи помилки, люди могли б уникати їх у майбутньому, будуючи життя на принципах розуму. В цілому історія людства є, на думку Вольтера, історією злочинів, безчинств та нещастя в зв'язку з пануванням омани, релігійного дурману та фанатизму. Проте він бачив в історії й світлі моменти, свідчення того, що розум та істину неможливо знищити. Істина відкривається лише розумом і спростовує релігійні вірування як згубну для людства оману. В історичному минулому Вольтер бачив чотири відносно щасливі епохи: розквіт афінської культури при правлінні Перікла; староримської – при правлінні Августа; ренесансної – при Медічі та новоєвропейської в XVII – XVIII ст. Він вважав, що розум, вищим втіленням якого стала філософія, котра спирається на науку і мистецтво, дедалі більше і значніше впливатиме на організацію людського життя. Головну ж надію Вольтер покладав на те, що висновки філософського розуму про сутність та завдання державної влади стануть надбанням правителів. Він був переконаний у неминучості встановлення Царства Розуму, де буде ліквідовано соціальне зло і створено всі умови для щасливого і справедливого життя людей. При цьому він вважав, що свобода, соціальна справедливість, висока духовна культура можуть стати надбанням усіх без винятку народів світу. Суспільно-політичним ідеалом Вольтера була *аристократична монархія на чолі з філософськи освіченим монархом*.

Видатним представником деїстичного напрямку просвітництва був **Жан-Жак Руссо** (1712 – 1778), який свою оригінальну концепцію історії, закономірностей та перспектив суспільного розвитку розкриває у працях: "Міркування про науки та мистецтва" (1750), "Міркування про походження та основи нерівності між людьми" (1755), "Юлія, або Нова Елоїза" (1761), "Про суспільний договір" (1762), "Еміль, або Про виховання" (1762).

Центральною проблемою у творчості Руссо була проблема нерівності між людьми та шляхів її подолання. Він критикує сучасну йому цивілізацію нерівності і відстоює тезу про те, що розвиток науки не сприяв удосконаленню моральності, звичаїв, життя людей в цілому. Основою суспільного життя Руссо вважав матеріальні, "тілесні" потреби людей, а духовні – їхнім наслідком, що лише опосередковано можуть впливати на суспільне буття. Руссо одним з перших виявив, що розвиток культури створює "штучні" потреби, задоволення яких має дуже суперечливий характер, завдяки яким людина намагається "здаватися", а не бути. Крім того, він вважає, що культура та мистецтво належать панівним соціальним верствам і є чужими для більшості людей. Проте, хоч Руссо і підкреслював, що наука і культура мало сприяли удосконаленню людського буття, все ж джерело суспільних проблем та конфліктів він вбачав у сфері суспільного розвитку, в соціальній нерівності, яку розумів передусім як нерівність майнову. На відміну від Вольтера, Руссо вважав, що нерівність між людьми існувала не завжди, а виникла лише на певному рівні історичного розвитку людства з майнових відносин між людьми.

Майнова нерівність, поділ на бідних та багатих, на думку Руссо, є першим щаблем нерівності. Другий щабель нерівності він пов'язує з виникненням держави. На певному етапі суспільного розвитку, з його точки зору, багаті та бідні уклали договір, що привів до встановлення державної влади, яка мала б бути гарантом справедливості і миру. Нерівність між багатими і бідними, таким чином, піднімається на новий щабель, перетворюється в нерівність між пануючими, володарями та підлеглими, підвладними. Третій щабель нерівності в суспільстві є результатом перетворення законної влади на деспотизм. Якщо раніше народ був одурений державою та законом, то деспот обманює і закони, і народ. Цей третій щабель нерівності створює, між тим, і нову рівність – щодо деспота всі люди стають рівними у своєму безправ'ї. Таким чином, Руссо намагається обґрунтувати та морально і юридично виправдати право народу на бунт проти деспота.

Отже, головну причину соціальної нерівності Руссо вбачає у майновій нерівності. З іншого боку, соціальна нерівність укорінена у взаємній залежності людей, викликаній суспільним поділом праці та розвитком цивілізації. Тому основну увагу він зосереджує на критиці цивілізації. Природним станом людського життя він вважає такий стан, коли людина є самодостатньою, незалежною від інших людей ні як виробник, ні як споживач. У цьому природному стані всі люди були рівними, не знали, що таке майно, що таке приватна власність. Основною рисою цього природного стану була моральна досконалість, бо там, де немає приватної власності, не може бути і несправедливості. Ця ідилія, проте, скінчилась, коли виникла приватна власність. Руссо підкреслює, що людина, яка загородила певну ділянку землі й проголосила "це моє!", знайшовши достатню кількість прихильників, і є справжнім засновником громадянського суспільства. Скількох злочинів, воєн, вбивств уникло б людство, коли б хтось зруйнував загорожу і попередив, що небезпечно слухатись таку людину, бо ви загинете, коли забудете, що плоди землі належать усім, а земля – нікому. Проте цього не сталося. І прямим наслідком приватної власності є ворожнеча між людьми, прагнення збагачуватись за рахунок інших, ліквідація старого і натомість збудоване нове на засадах суспільного договору.

Руссо вважав, що новий суспільний лад не може будуватися на насильстві, засобом подолання соціальної несправедливості й нерівності може бути лише суспільний договір, за яким сувереном, єдиним правителем суспільства має бути об'єднаний народ. У суспільному договорі Руссо шукає також реалізацію свободи, яка, на його думку, є свободою вищого типу, ніж природна свобода, тому що підкорення лише одним бажанням є рабством, а підкорення закону, який люди самі встановили, – це справжня, реальна свобода.

Людину Руссо розуміє як природну істоту, всі здібності та здатності якої обумовлені природою. Перевагу серед них він віддає почуттям, а не розуму, підкреслюючи, що міркування не звеличує душу, а лише втомлює. Людину звеличує моральна гідність, яка походить не від розуму, а від серця. Голос совісті звучить в усіх серцях, проте не всі його чують, тому що забули його мову, однак, це мова самої природи. Причиною того, що люди забули мову природи, голос совісті й серця, є протиріччя природи і цивілізації. Цивілізація, технічний прогрес є причиною руйнування природної цілісності та гармонійності людського буття, заснованого на безпосередності почуттів. Руссо першим осягнув суперечливі тенденції цивілізації й дійшов висновку, що розвиток виробництва, науки, техніки приносить не тільки користь, а й має і негативні наслідки. Велику надію у вирішенні суперечностей природи і цивілізації, суспільного життя в цілому Руссо покладав на просвітництво та виховання. Він підкреслює, що у людей буде все, якщо вони виховають гідних громадян, а без цього усі, навіть правителі, будуть лише жалюгідними рабами.

Матеріалістичний напрямок філософії Просвітництва представлений, насамперед, французьким матеріалізмом XVIII ст., що у своїх концепціях обстоює ідеї просвітництва, гуманізму, наголошує на пізнанні природи як головному засобі утвердження гуманізму в суспільному житті, прогресу розуму, прогресу моральності, свободи й реалізації Царства Розуму та самоутвердження людини.

Одним з визначних представників цього напрямку був **Жюль'єн Офре де Ламетрі** (1709 – 1751), який оголосив матеріалізм єдино правильним філософським напрямком, ворожим спіритуалізму (читай, ідеалізму) та релігії. Свої ідеї він розкриває у працях: "Трактат про душу" (1745), "Людина машина" (1747), "Анти Сенека, або роздуми про щастя". Ламетрі намагається поєднати досягнення емпіризму та раціоналізму XVII ст., вирішити основні суперечності цих протилежних методологій наукового пізнання. Він підкреслює, що пізнання починається з чуттєвого сприймання, продовжується його подальшим досвідно експериментальним дослідженням і завершується раціональним узагальненням дослідних даних. Ламетрі вважав, що розум є надійним керівником у пошуках істини, коли спирається на дані чуттєвого досвіду та перевіряється ним.

Першим кроком філософських досліджень Ламетрі було створення матеріалістичного вчення про душу людини. Він оголосив здатність відчувати одним з атрибутів матерії, її невід'ємною властивістю. Матеріальною основою душі людини Ламетрі вважає мозок, проте підкреслює, що мозок необхідна, але не достатня передумова людської свідомості. Щоб свідомість сформувалась у своїх змістовних проявах, необхідне виховання та спілкування з іншими людьми.

Хоч одна з основних праць Ламетрі має назву "Людина машина", однак він наголошує на суттєвій відмінності людини від механізмів. Людина, підкреслює він, – це, по-перше, особлива машина, яка здатна почувати, мислити, розрізняти добро і зло; по-друге, це машина, яка сама себе заводить, органічно, шляхом надходження у кров "хілусу" – харчового соку, утвореного при перетравлюванні людським організмом їжі. Ламетрі висловлює думку про хімічний характер процесу перетворення "хілусу" в енергію, яка вже потім механічно оживлює м'язий серце. По-трете, на відміну від годинникового механізму, який постійно фігурує в філософії Нового часу як образ ідеально відрегульованої самодіючої машини і з яким Ламетрі порівнює людське тіло, останнє продовжує функціонувати й після серйозних пошкоджень, навіть після втрати деяких органів.

Ламетрі першим у філософії Нового часу будував свої філософські узагальнення про природу не лише на основі механіки, а й осмислюючи результати біологічних та частково хімічних досліджень. Визначним досягненням Ламетрі було також усвідомлення ним того, що походження людства неможливо пояснити лише біологічними факторами. Він висуває положення про необхідність суспільного життя як умови формування людини та її свідомості. Ламетрі вважає, що людині від народження притаманний "природний закон", суть якого полягає в умінні розрізняти добро і зло. Найважливішим виразом "природного закону" моральності, на його думку, є почуття вдячності за добро та почуття розкаяння за зло, вчинене у відповідь на добро.

Ще одним видатним філософом матеріалістом XVIII ст. був **Дені Дідро** (1713 – 1784), основні ідеї якого викладені у працях: "Думки про тлумачення природи" (1754), трилогії "Розмова Д'Аламбера з Дідро", "Сон Д'Аламбера", "Продовження розмови" (1769), "Філософські принципи відносно матерії та руху" (1770). Понад двадцять років Дідро присвятив праці над "Енциклопедією" (1751 – 1780), яка стала одним з величних культурних звершень того часу і відіграла значну роль у розробці та поширенні просвітницького світогляду та згуртуванні просвітителів. У проспекті "Енциклопедії" Дідро проводить думку, що в історії людства, особливо починаючи з епохи Відродження, вже спостерігається певний прогрес у пізнанні природи і що в майбутньому він стане ще значнішим, набуде неперервного характеру. При цьому він чітко розумів, що внаслідок безкінечності Всесвіту вичерпне пізнання природи неможливе. Природу як об'єкт пізнання Дідро уподібнює неосяжній книзі, в якій вчені послідовно один за одним прочитують все нові й нові сторінки, але ніхто ніколи не може розраховувати, що коли-небудь зможе перегорнути її останню сторінку. Проте ніяких конкретних меж розвитку людського пізнання Дідро не ставив, будучи переконаним у можливості розгадати найскладніші "світові загадки". В теорії пізнання Дідро поєднує переваги як емпіризму, так і раціоналізму, підкреслюючи необхідність нової раціональності, яка б функціонувала в органічній єдності з чуттєвим пізнанням, визначаючи суть філософської методології як перевірку розуму розумом, контроль розумом та експериментом чуттєвого пізнання, відображення чуттєвим досвідом природи. На думку Дідро, по-справжньому адекватно тлумачити природу може лише мислитель, який органічно поєднає "раціональну" філософію з "експериментальною", що практично означало філософське осмислення природничо-наукового матеріалу.

Важливим досягненням Дідро було вчення про універсальну внутрішню активність матерії. Рух не зводиться ним лише до механічного переміщення у просторі, а розуміється як будь-яка зміна, як активність взагалі. Рух, на його думку, є як в тілі, що переміщується, так і в тілі, яке перебуває в спокої.

Як і всі філософи просвітники, Дідро велику увагу приділяє критиці релігії. Аналізуючи особливості релігійної віри, він робить висновок, що вона не веде людину до справжніх істин, а підкоряє її свідомість дикунським забобонам. Релігійну віру Дідро порівнює з тугою пов'язкою на очах, яка робить людей сліпими, не здатними правильно визначити життєвий шлях до щастя, і тоді вони потрапляють до рук священиків, які спрямовують їх на тернисту стежку страждань. Лише розум, підкреслює Дідро, є єдиним дороговказом людині в пошуках благодатної істини, яка має вище вираження в філософському знанні. Дідро висунув широку антиклерикальну програму: усунення впливу церкви на уряд, секуляризація більшої частини церковного майна, знищення інституту чернецтва та контролю духівництва над системою освіти, що, на його думку, призведе до того, що релігія через два три століття зникне сама собою. Дідро був прибічником повної ліквідації релігії й перетворення суспільства на атеїстичне. Проте атеїзм, на його думку, має базуватись на високих духовних цінностях, філософській аргументованості та морально соціальній відповідальності. Дідро вважав, що соціальна справедливість, яка забезпечується законами "просвітницького правління", є найважливішою об'єктивною передумовою для втілення моральних начал у житті народів. Дідро переконаний, що законодавчо юридичні заходи, спрямовані на забезпечення моральності громадян, необхідно органічно поєднувати з системою морального виховання та просвіти, інтелектуального розвитку особистості, яка при осмисленні людських відносин була б здатною зрозуміти, що для особистого щастя кожного краще врешті-решт бути чесною і добродійною людиною.

Особливе місце в системі поглядів просвітників-матеріалістів посідає творчість **Поля Гольбаха**– Пауля Дітріха Тірі (1723 – 1789), відображена у працях: "Система природи" (1770), "Універсальна мораль, або Права людини, основані на природі" (1776), "Етократія, або Правління, основане на моралі" (1776). Головна праця П.Гольбаха "Система природи" була своєрідним колективним кредо французького матеріалізму, де з енциклопедичною скрупульозністю подані основні принципи, методологічні засади та висновки матеріалістичного осмислення дійсності у XVIII ст.

Гольбах підходить до осмислення питання про співвідношення природи, матерії та духу, свідомості як центральної філософської проблеми Нового часу і виділяє два протилежні напрямки – натуралістичний та спіритуалістичний. Він також конкретизує та обґрунтовує вчення про субстанцію, наголошуючи, що субстанцією може бути лише матерія – вічна, безкінечна і самопричинна. У Гольбаха ми знаходимо одне з перших визначень матерії: *матерія* – це те, що, діючи на наші органи чуття, викликає відчуття. Гольбах також наголошує на єдності матерії й руху. Рух є способом існування матерії, який не зводиться до простого механічного переміщення, а включає також фізико-хімічні та біологічні зміни, що виявляються в народженні, зростанні, розквіті, старінні та вмиранні живих істот. Гольбах розрізняє зовнішній рух, що чуттєво сприймається як певна зміна у просторі та часі, і внутрішній, прихований рух, залежний від притаманної тілам енергії, тобто від їх сутності, від комбінації, дії та протидії невидимих молекул матерії, з яких складаються тіла. Цей "молекулярний" рух він розглядає як процес, що відбувається постійно і неперервно і викликає якісні перетворення в тілах. Гольбах підкреслює, що в тілах діють внутрішні сили дії та протидії, які як єдність протилежностей стимулюють процес руху, тобто він близько підійшов до розуміння руху як саморуху. У відносному спокої тіл Гольбах вбачає результат взаємного врівноваження протилежно спрямованих сил. Він намагається навіть в статичних взаємодіях виявити прояв внутрішньої активності матерії.

Завдяки органічній єдності матерії й руху Всесвіт, на думку Гольбаха, постає як неосяжний, безмежний та неперервний ланцюг причин та наслідків. Причина, з його точки зору, це тіло чи істота природи, що спонукає до руху інше тіло чи здійснює в ньому якісні зміни, а наслідок – це самі зміни, що здійснюються яким-небудь тілом в іншому за допомогою руху. Основою закономірностей природи Гольбах вважає детермінізм, зведений ним до причинно-наслідкових взаємозв’язків. Універсальну природну причинність він розумів як процес взаємодії між причиною та наслідком, відмежовуючись від однобічного її трактування, яке визнавало активність лише за причиною. Проте і сам Гольбах не уникав однобічності в розумінні природи. На його думку, в природі всі зміни, всі дії підкоряються лише необхідності, випадковість же виключається. В природі діє вічний, неминучий, необхідний порядок або неминучий зв'язок причин дії з похідними від них діями. Людина теж, будучи частиною природи, підкоряється цим універсальним необхідним закономірностям. Всі її вчинки підпорядковані фатальності, ніщо в ній, як і в природі в цілому, не є випадковим. Людина вважає себе вільною, оскільки не помічає істинного мотиву, який спонукає її до дії. Щоб бути щасливою, людина має пізнати свою природу і діяти відповідно до неї. Незнання ж своєї природи і природи світу веде до рабства та нещастя.

Праця "Система природи" починається гіркою констатацією, що людина нещасна. Рабство, деспотизм у суспільному житті, всі конфлікти та вади, соціальне зло є продуктом неосвіченості, незнання людиною своєї природи. Завдання цієї праці Гольбах визначає як відкриття єдино правильного шляху до щастя. Щоб бути щасливою, людина має повернутися до природи, якої вона зреклася через своє невігластво. Отже, щоб досягти щастя, слід адекватно пізнати природу світу і природу людини. У світі ж немає нічого, окрім матерії, способом існування якої є рух. Універсальним же законом матеріального руху, на думку Гольбаха, є закон інерції. Все в природі, в тому числі й людина, підкоряється цьому закону. В людському житті цей закон проявляється в тому, що кожна людина прагне самозбереження, відстоює своє буття і намагається продовжити його у безкінечність і вічність. Далі Гольбах робить висновок, що кожна людина відповідно до своєї природи намагається задовольнити свої власні особистісні інтереси, саме в цьому проявляється універсальний закон інерції як прагнення до самозбереження. Немає інших двигунів, інших мотивів діяльності, окрім власних інтересів. Зробіть так, щоб людина вбачала в суспільному інтересі свій особистісний інтерес, і тоді лише божевільні будуть аморальними. Отже, наголошує Гольбах, єдиним можливим шляхом до щастя є пізнання природи та створення відповідного законодавства, яке б враховувало природу людини, її прагнення до самозбереження як прояв універсального закону інерції та ґрунтувалося на органічній єдності й узгодженні особистісних та суспільних інтересів. Це єдиний шлях утвердження в суспільстві принципів Розуму і Справедливості. Але як цього досягти? На це питання спробував відповісти відомий філософ матеріаліст XVIII ст. К.А.Гельвецій.

**Клод Андріан Гельвецій** (1715 – 1771) у своїх головних працях "Про розум" (1758) та "Про людину" (1770) намагається застосувати основні матеріалістичні принципи до осмислення проблем людського буття, перебудови суспільного життя на принципах Розуму й Справедливості, дослідження морально-етичної проблематики, механізмів узгодження особистісних та суспільних інтересів.

Головне завдання своєї філософії Гельвецій вбачає в пошуку можливого суспільного стану, який би забезпечив умови для втілення моральності і досягнення щастя. Найкращою формою суспільної організації він вважає таку, при якій закони мають забезпечити загальне благополуччя і достатню справедливість.

Людину Гельвецій, як і інші філософи-просвітителі, розглядає як частину природи, проте враховує, що суттєві її характеристики неможливо пояснити лише природною організацією. Так, розглядаючи проблему походження свідомості, він наголошує на зв'язку розвитку свідомості не просто з суспільним життям, а насамперед з трудовою діяльністю, з виготовленням та застосуванням знарядь праці. Гельвецій підкреслював, що розум розвивався із чуттєвості тому, що завдяки наявності рук, пальці яких можуть маніпулювати різними предметами, люди виробляли різні знаряддя та засоби добування їжі, будували житло, винаходили та удосконалювали ремесла. Без цієї діяльності, на його думку, люди не змогли б вийти із стану дикості і створити Цивілізацію. Гельвецій підійшов до осмислення суспільно-історичної обумовленості свідомості і пізнання, пов'язуючи їх з практичними інтересами людей. Він наголошує, що розум не дається людині від народження. Від природи людина має лише здатність відчувати, з якої потім уже розвивається розум, здатність усвідомлення та мислення. На його думку, подальша ж величезна розумова нерівність є результатом відмінностей у вихованні. Гельвецій підкреслював, що ніхто не отримує однакового виховання і не може бути поставленим в однакові умови з іншими, проте в належних умовах кожна людина здатна піднятися на найвищі щаблі культури. В питаннях свідомості Гельвеція цікавив не стільки її гносеологічний аспект, скільки ціннісний, аксіологічний, що спрямовує поведінку людини в суспільстві. На відміну від інших просвітителів, Гельвецій заперечує вроджений характер моральних принципів. Людина не народжується ні доброю, ні злою. Всім тим, чим вона є, людина зобов'язана вихованню як цілісному процесу формування особистості, у якому велике значення має вплив суспільного середовища. Правда, при цьому Гельвецій все ж весь час апелює до "людської природи".

Вихідною характеристикою "людської природи" Гельвецій вважає "фізичну чуттєвість", внаслідок якої людина є чутливою до болю та задоволення, насолоди і відповідно має почуття любові до насолоди та відрази до страждання. З цих двох почуттів, які завжди притаманні душі людини, у неї формується любов до себе. Ця любов до себе, на думку Гельвеція, є первинним мотивом усіх наших дій, і як вихідне природне почуття може перетворюватись як у найвищі чесноти, так і в найнижчі пороки. З огляду на цей принцип Гельвецій намагається пояснити механізми людської діяльності. В цих механізмах він виділяє три головні пружини, які утворюються на основі любові до себе: пристрасті, прагнення до щастя та інтереси. Гельвецій підкреслює, що в сфері моралі пристрасті, прагнення до щастя та інтереси мають таке ж значення, яке має рух у світі фізичному. Рух створює, руйнує, зберігає, оживляє, без нього усе було б мертвим, а пристрасті та інтереси все оживляють у світі моральному. Поняття пристрастей, прагнення до щастя та інтересів у Гельвеція пов'язані дуже тісно і часто збігаються за змістом. Пристрасті спрямовані на реалізацію людського прагнення до щастя, а воно в свою чергу входить до визначення інтересу як всього того, що може дати нам задоволення, насолоду або ж звільнити нас від страждання. Слід підкреслити, що пристрасті та інтереси у Гельвеція наповнені соціально-культурним змістом. Він апелює до тих пристрастей та інтересів, які своїм виникненням зобов'язані існуванню суспільства. До них Гельвецій відносить: гордість, прагнення до слави, патріотизм, любов, дружбу і т.д., підкреслюючи, що вони не існували для людини, яка могла відчувати лише фізичні задоволення чи страждання. Вони є продуктом суспільства, і тому саме вони оживляють все в світі людських відносин та діянь.

Отже, єдиний шлях до суспільства доброго, справедливого – це узгодження шляхом розумного законодавства особистих та суспільних інтересів. Необхідно, щоб суспільні інтереси стали для громадян особистими, щоб служіння суспільству стало вищим особистим інтересом і пануючою пристрастю. Доброчесна людина, як підкреслює Гельвацій, – це не та, яка жертвує своїми звичками та найсильнішими пристрастями заради спільного інтересу – така людина просто неможлива, а та, чия сильна пристрасть до такої міри узгоджується з суспільним інтересом, що вона завжди змушена бути добродійною.

На думку Гельвеція, все це цілком можливо реалізувати в сучасному йому суспільстві шляхом втілення у дійсність розумного законодавства, просвітництва та відповідного виховання, що цілком узгоджується з основною тенденцією філософії Нового часу – вірою у всемогутність розуму та пізнання як рушіїв прогресивного розвитку людства.

Ідеї Просвітництва справили такий величезний вплив на всі напрямки духовного життя європейського суспільства, що дали назву новій культурно- історичній добі. До речі, згадувана епоха, на відміну від попередніх, сама дала собі ім'я: термін "просвітництво" використовують ідеологи Просвітництва – Вольтер і Гердер. Остаточно закріпила цей термін у науці стаття І. Канта "Що таке Просвітництво?" (1784р.).

У XVIII ст. ще більше закріплюється безмежна віра в науку, у людський розум. Якщо в епоху Відродження стверджували, що наш розум безмежний у своїх можливостях у пізнанні світу, то в XVIII ст. з розумом стали пов'язувати не тільки успіхи в пізнанні, але й надії на сприятливу для людини перебудову як природи, так і суспільства. Для багатьох мислителів XVIII ст. науковий прогрес починає виступати як необхідна умова успішного просування суспільства по шляху до людської свободи, до щастя, до суспільного благополуччя. При цьому здавалося, що всі наші дії, усі вчинки (і у виробництві, і в перебудові суспільства) лише тоді можуть бути гарантовано успішними, коли вони будуть пронизані світлом знань, будуть спиратися на досягнення наук. Тому головнимзавданням цивілізованого суспільства оголошувалося всеосяжне просвітництво людей.

Багато мислителів XVIII ст. впевнено стали стверджувати, що першим і головним обов'язком будь-якого "істинного друга прогресу і людства" є "просвітління умів", просвітництво людей, залучення їх до всіх найважливіших досягнень науки і мистецтва. Ця установка на просвітництво мас стала настільки характерною для культурного життя європейських країн у XVIII ст., що згодом XVIII ст. було названо століттям Просвітництва, чи епохою Просвітництва.

**1.5. НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ**

**Іммануїл Кант(1724 – 1804 pp.)** – родоначальник класичної німецької філософії, творець першої системи класичного німецького ідеалізму. Кант поєднував філософію з дослідженнями у галузі природничих наук.

«Зоряне небо наді мною і моральний закон в мені» – цими словами І.Кант виражає два основні напрямки і два основні джерела своєї філософії. Він прагнув дати філософське обґрунтування, з одного боку, законів природного процесу, а з іншого – людської гідності та соціальної рівності. У процесі розв’язання цих питань він піддав критиці стару матафізичну філософію.

Творчість Канта можна умовно поділити на два періоди:

1) *докритичний* (до 60-х pp. XVIII ст.), коли І.Кант виступає як стихійний матеріаліст, який обґрунтовує ідею саморозвитку природи. Питання про можливості людського пізнання Кант вирішує оптимістично.

2) *критичний* ( з 70-х pp. XVIII ст.), коли Кант займається «критикою розуму» –змінюються його погляди на можливості людського пізнання. В цей час він будує свою систему агностицизму. Крім гносеологічної проблематики розглядає проблеми релігії, етики, естетики. Свою «критичну філософію» І.Кант виклав у трактатах: «Критика чистого розуму» (вчення про пізнання), «Критика практичного розуму» (розкрито етичні погляди філософа), «Критика можливості судження» (вчення про доцільність у природі, основи кантівської естетики).

Кант ділить філософію на *теоретичну і практичну.* Він вважав, що вирішенню таких проблем філософії, як проблеми буття, моралі і релігії повинно передувати дослідження *можливостей людського пізнання.* Предметом теоретичної філософії є дослідження пізнавальної діяльності і законів людського розуму і його меж.

Кант розумів, що прямолінійно відповісти на питання, зв’язані з проблемою пізнання світу, надзвичайно складно. Високо оцінюючи науку і силу філософського розуму, він все ж дійшов висновку про існування межі пізнання. Крім того, Кант мав на увазі й принципову обмеженість суто наукового освоєння світу, про що дуже часто говорять сьогодні.

*Теоретична філософія,* відповідаючи на питання: «що я можу знати?», ділить світ на дві частини:

а) *«світ явищ»,* або чуттєвий світ, де панують закони причинності й необхідності;

б) *«світ сутностей»,* або «світ речей в собі», світ свободи.

Ми пізнаємо світ не таким, яким він є насправді, а таким, яким він перед нами зявляється. Нашому пізнанню доступні тільки феномени (тобто прояви сутності), а сама сутність –непізнавана («річ в собі»). Кант заперечував безмежні можливості людського розуму. Там, в «світі речей в собі», знаходяться Бог, Душа, Воля. І тому людина не в змозі розкрити всі таємниці людського буття –довести існування Бога, безсмертя душі та інше. їй це недоступно. Людський розум може пізнати тільки «світ явищ», а «світ речей в собі», тобто світ сутностей, закритий для людського розуму.

Кант вважає, що наукове пізнання є нескінченим процесом, абсолютного знання ні про що не може бути. Наші знання накопичуються, але сутність речей залишається недосяжним горизонтом. Тому Кант виступає *агностиком* (від грец. а-заперечення, gnosis – знання; недоступне пізнанню), оскільки заперечує пізнаваність сутності. Насправді, пізнаючи явище, ми пізнаємо в деякій мірі й сутність речей.

*Практична філософія,* вважає Кант, вивчає суспільство, проблеми людської свободи і відповідає на питання: що я повинен зробити? на що я можу надіятись? хто така людина? Він розглядає людину як істоту, що існує як у «світі явищ» (тобто проявляється як емпірична, природна істота), яка підкоряється законом природи, так і в світі «речей в собі», де людина повинна підкорятись категоричному імперативу – моральному закону, обов’язку, совісті.

І. Кант широко відомий як творець надісторичної, позакласової, незалежної від умов життя, спільної для всіх людей моралі.

У праці «Критика практичного розуму» І. Кант стверджує: *категоричний імператив* – необхідний та загальнозначущий моральний закон практичного розуму – зумовлює поведінку людини, наказує поводитися так, щоб її вчинки могли бути основою та керівним началом загального законодавства. Розуміння необхідності додержуватися морального закону І. Кант називає моральним вмінням або обов’язком, а повагу до цього – моральним почуттям. Він намагається строго відділити усвідомлення морального обов’язку від чуттєвого нахилу до виконання морального закону: вчинок буде моральним тільки в тому випадку, якщо він здійснюється з поваги до морального закону.

Покора перед обов’язком і повага до закону возвеличує людину над собою як частиною почуттєвого світу та перетворює її у вільну від природи та умов часу особу, яка є метою сама по собі.

Уся *моральна теорія* І. Канта ґрунтується на *возвеличенні свободи людини.* І. Кант шукає та вбачає свободу людини в її волі. Про це свідчать постулати, які він наводить. Передбачається, стверджує він, що воля вільна, вона розуміється незалежною від емпіричних умов, тобто, як чиста воля.

Водночас «чиста» воля обмежується категоричним імперативом, який вимагає, щоб правило волі могло бути також принципом визначального законодавства.

Таким чином, *найвищою цінністю* Кант проголошує *людину,* людське щастя і разом з тим гідність, високий моральний обов’язок. Вічні надії на щастя філософ ставить в тісний зв’язок з моральним правом на це, з тим, наскільки людина зробила себе гідною щастя, заслужила його своєю поведінкою.

**Георг Геґель(1770 – 1831 pp.)** – німецький філософ-ідеаліст, представник німецької класичної філософії, творець ідеалістичної діалектики.

Основні праці Г.Геґеля: «Феноменологія духу», «Наука логіки», «Основи філософії права», «Енциклопедія філософських наук», «Філософія історії». Філософська системи Г.Геґеля уособлює вчення про природу та суспільство як форми існування «абсолютної ідеї».

В основі світу лежить *ідеальне начало* – *«абсолютна ідея»,* основними рисами якої є активний і діяльний характер, постійний рух і розвиток. У процесі свого становлення «абсолютна ідея» породжує природу, життя людини та суспільство і культуру. Людська історія є найвищим етапом втілення «абсолютної ідеї». Мета існування «абсолютного духу» – пізнання самого себе. Зробити це він може за допомогою людської свідомості, мислення, філософії. Цю ціль «абсолютний дух» реалізує через діяльність людських поколінь на протязі всієї всесвітньої історії.

У роботі *«Феноменологія духу»* викладена гегелівська теорія пізнання, тобто вивчається знання, як феномен духу. Геґель пропонує абсолютно нове розуміння *суб’єкта пізнавального процесу.* Суб’єкт – це не окремий індивід, і не свідомість окремого індивіда, а всезагальний дух в його історичному розвитку. У Геґеля –свідомість відірвана від людства – це і є всезагальний дух.

Індивідуальна свідомість в ході свого розвитку проходить увесь той шлях, всі ті етапи, які пройшло людство впродовж своєї історії. Філософ пропонує розглядати процес освоєння світу ніби «драбину», піднімаючись по східцях якої, окремий індивід прилучається до духовної культури, накопиченої людством, і піднімається з точки зору буденної свідомості до точки зору філософської. На вершині цих сходинок індивід у змозі подивитись на світ і на себе під кутом зору світової історії, «світового духу», для якого більше нема протилежності суб’єкта і об’єкта, «свідомості» й «предмета», а є тотожність мислення і буття.

Створюючи свою систему і показуючи, як абсолютна ідея породжує свій зміст, а потім і матеріальний світ –природу і суспільство, Геґель, по-перше, показав світ в розвитку. По-друге, він розгорнув зміст основних *законів діалектики.* Показав, що розвиток здійснюєтьсячерез наявність суперечностей, через боротьбу протилежностей; що в ході розвитку здійснюється заперечення одних понять іншими і повторення пройденого на вищій основі, що розвиток відбувається не по замкненому колу, а поступово, від нижчих форм до вищих, і в цьому процесі відбувається перехід кількісних змін в якісні. Будь-який розвиток, вважає Геґель, протікає за певною схемою: ствердження *(теза),* заперечення цього ствердження *(антитеза)* і заперечення, зняття протилежностей *(синтез).* В синтезі ніби примирюються між собою теза і антитеза, з яких виникає новий якісний стан. В діалектиці понять, в їхньому взаємозв’язку, взаємопереходах Геґель виразив дійсну діалектику, діалектику речей.

У роботі *«Наука логіки»* Геґель ставить завдання показати саморух поняття. Весь процес саморуху поняття здійснюється діалектичним шляхом. Заключена в кожному понятті «заперечність», яка і складає його обмеженість, однобічність, виявляється поштовхом до саморозвитку цього поняття. Поки поняття не досягне свого вищого пункту –абсолютної ідеї, до тих пір кожен із ступенів його розвитку дає тільки відносну, але не кінцеву, не повну істину.

Геґелівський *діалектичний метод,* таким чином, вступає в *протиріччя з вимогою системи,* яка обов’язково мусить бути завершена, а це означає, що абсолютна істина повинна бути в кінці кінців досягнута. Геґель розглядав свою систему як філософію, що вінчає собою розвиток всього людства, в якій досягнута абсолютна ідея; тим самим і історія ніби набувала завершення, і досягнутий нею рівень, тобто умови сучасної Геґелю Німеччини, оголошувались вищою точкою історичного руху людства. Тим самим, всі протиріччя дійсності вирішуються і досягається абсолютно істинний стан – якраз цього вимагає гегелівська система. Але це суперечить діалектичному методу. Метод вимагає перетворення існуючої дійсності, гегелівська система ж вимагає оправдання дійсності.

Твір Г.Геґеля ***«Філософія історії»***аналізує світову історію як розвиток духу в часі. За Геґелем, історія має свою мету. Ця мета –розвиток свободи, свободи громадянина в громадянському суспільств. Оскільки реалізація свободи з необхідністю має в собі те, що дух сам усвідомлює себе вільним, історія є також прогресом у свідомості свободи. З цієї точки зору Гегель розрізняє три головних етапи світової історії. Давньосхідні народи знали, що вільною може бути лише одна людина; греки та римляни вважали, що вільною є певна група людей; сучасні «германські» народи повністю усвідомили, що всі люди вільні.

Г.Геґель вважає, що розвиток «Світового духу» відбувається не без участі людини, не без людської активності. Важливе місце в історії належить «всесвітньо діючим індивідам», історичним героям, інтереси, потреби та пристрасті яких ведуть до подій епохального значення.

**Л. Фейєрбах (1804 – 1872 pp.)** – філософ, який здійснив поворот до матеріалізму в німецькій класичній філософії після Канта і Геґеля. Основні положення філософії Фейербаха викладені у працях: *«До критики філософії Геґеля», «Сутність християнства» і «Основні положення філософії майбутнього».*

Цікава еволюція філософських ідей Л.Фейєрбаха, який починав з вивчення теології, потім став учням Геґеля, викладав гегелівську філософію в університеті і, нарешті, прийшов до матеріалістичних поглядів на природу людини. Сам Фейербах про це так писав: «Моєю найпершою думкою був бог, другою – розум, третьою і останньою – людина».

Критикуючи Геґеля, Фейербах довів, що його абсолютна ідея –це не що інше, як людський розум, відірваний від людини і перетворений в щось надприродне. Він вважає, що *мислення не може існувати поза людиною* і незалежно від неї, тому що воно нерозривно зв’язане з діяльністю людського мозку, з матеріальними процесами. Звідси, мислення не первинне, як доказував Геґель, а вторинне, похідне від матерії.

Нова філософія, яку пропонує створити Фейєрбах, повинна бути філософією людини, це антропологічна філософія, в ній Бог і теологія повністю розчиняються у вченні про людину.

Вважає, що філософія і релігія – протилежні за своєю суттю. В основі релігії лежить віра в догмати, в основі філософії – знання, прагнення розкрити сутність речей. Тому *своє завдання Фейєрбах вбачає в критиці релігії,* пропонує аргументоване розуміння причин виникнення релігії. Зокрема, він вважає що незадоволення людини суперечностями, злом і несправедливістю, які існують в реальному світі, приводить до того, що в неї виникає думка про існування ідеального світу – Неба, де людська доброчесність завжди винагороджується і приносить щастя.

Крім того, говорить Фейєрбах, ні в чому з такою силою не відчуває людина свою обмеженість, безсилля, як в усвідомленні неминучості смерті, кінечності людського життя. Їй дуже важко змиритись з цією неминучістю, тому виникає думка про безсмертя, що знаходить своє втілення в проблемі потойбічного світу.

Фейєрбах стверджує, що релігія виникає тому, що людина починає приписувати свої кращі риси Богові і замість того, щоб любити іншу людину, вона починає любити Бога. Релігія є неістинною формою самосвідомості людини.

Антропологія ліквідує поняття Бога і ставить на його місце людину. Якщо релігія – це любов до Бога, то нова філософія пропагує любов до людини. Любов, як унікальне почуття зв’язку між людьми, утворює сутність антропології й перетворює її у нову релігію.

Слід звернути увагу на те, як Фейербах розуміє людську сутність. Людина розглядається ним, як *природна істота,* як вищий щабель природного саморозвитку: якраз через людину природа відчуває, сприймає, пізнає себе. Виходячи з такого розуміння людини, Фейєрбах відкидає її ідеалістичне трактування, коли людина розглядається перш за все як духовна істота з сутністю «Я думаю». Згідно з Фейєрбахом духовне начало в людині не може бути відділене від тілесного, дух і тіло – це дві сторони тієї реальності, яка називається організмом. Якщо для Геґеля окремий індивід є історично-духовним утворенням, то Фейєрбах підкреслює біологічну природу людини. Почуття і свідомість людини є теж природними явищами. Тому він говорить про людину як щось незмінне, абсолютне, а не про конкретну історичну людину. У сферу досліджень Фейєрбаха не потрапляє ні дійсний світ людини, ні її реальні стосунки з іншими людьми, ні духовна, ні виробнича діяльність. Людина, в тлумаченні Фейєрбаха, виступає як позаісторична і позасуспільна істота. В цьому полягає певний недолік філософії Фейєрбаха.

Однак, досі інтерес у релігієзнавців викликає *постхристиянська* філософіяЛ.Фейєрбаха.Саме йому належить цей термін, ужитий у філософії вперше:він вважав, що у світі вже починається *нова епоха – постхристиянська* (тобто та, що настане після християнства). Релігія відмирає, її місце в культурі звільняється, а зайняти це місце повинна «філософія майбутнього».Він називає цю нову філософію антропологією.

У своїй праці «Сутність християнства» Л.Фейєрбах говорить, що нема нічого релігійного в самому історичному факті існування Ісуса як особистості, релігійність починається з того моменту, коли починають фантазувати відносно цієї особи, говорити про нього як про «боголюдину», непорочно зачатого та ін. Він стверджує, що об’єкти релігійної віри – це образи, вигадані під впливом певної психологічної потреби. Божественною сутністю, на думку Л.Фейєрбаха, є духовна сутність людини, яка відокремлюється від неї й уявляється нам самостійною істотою, яку сама людина перетворює на «Творця».Замість ворожого природі християнства та філософії геґелівського типу – він обґрунтував «філософію людини»: людина – це найвище в ціннісному відношенні, абсолютна цінність. Філософ вважав, що, оскільки Бог є об’єктивною сутністю людини, то *про людину ми можемо судити за її Богом, а про Бога – за людиною, яка вірить в нього*.

У праці «Сутність релігії» він писав, що потужним імпульсом, збуджуючим релігійну фантазію, є властиве людині прагнення до щастя. А оскільки, щастю часто перешкоджають життєві обставини, людина звертається до Богів по допомогу, благаючи чуда. Тому, позбавлена могутності людина створює образи всемогутніх Богів, здатних наділити її щастям. Залежно від того, як людина сама привчається досягати успіху власними силами, зникає потреба в чуді, а отже – в релігії. Філософ доходить висновку, що вельми важливо, щоб людина, як істота природна, жила в прямому контакті з природою. Так, по суті заперечуючи християнську релігію, він шукає іншої релігії, більш людяної й природної.

Радикальну критику існуючих вчень про людину й Бога здійснив німецький філософ і соціолог, один із засновників філософської антропології **Макс Шелер (1874 – 1928**). У праці «Місце людини в космосі» він заперечив існування «плану» творення світу, мотивуючи свою думку тим, що «ідеї існують не до речей, не в них, і не після них, але *разом з ними*, і виробляються лише в акті постійної реалізації світу (creatiacontinua)». Він виокремив дві типові теорії: «*негативну теорію людини*» (Будда, Шопенгауер, З.Фрейд) та «*класичну*» теорію людини у філософії Заходу (починаючи з античної, Платон, Арістотель та ін.).

Перша з них, наприклад, вчення Будди про «спасіння» проповідує смисл людського існування в «згасанні бажань» і «досягненні Ніщо» (нірвани) – в цьому вченні, на думку М.Шелера, нема нічого позитивного, ні в людині, ні в світі. Згасання бажань шляхом внутрішньої роботи волі – фактично самознищує волю до життя. З.Фрейд у пізніх своїх роботах пропонував «витіснення» людських потягів, що уподібнює його ідею до вчення Будди.

Друга, «класична» теорія людини, розвинута греками, приписує самому духу не тільки силу й діяльність, а й вищу міру *влади і сили*. Обидві теорії М.Шелер називає хибними й помилковими, насамперед тому, що вони передбачають, що «вищі форми буття є причинами нижчих форм», але насправді, на думку філософа, «вищі форми буття і цінності – початково слабші». Він писав: «З гордою незалежністю протистоять людині рослина і тварина, причому тварина значно більше залежить від існування рослини, ніж навпаки». Так звані «вищі» форми залежні від «нижчих» харчуванням, диханням та ін., нижчі ж більш пристосовані до життя, бо самі створюють собі живлення, переробляючи речовини з оточуючого середовища. Він вказує на те, що початково у духа нема власної енергії, він може отримати її тільки в з’єднанні з матерією. Дух безсилий, тільки в тілесному він набуває оживотворення.Отже, думка про «творення світу з нічого» блідне перед цим висновком філософа. Божественне ж, за М. Шелером, рухається не згори до низу, а навпаки – знизу вгору, при цьому *Бог пізнає себе в Людині*.

**1.6. ВИНИКНЕННЯ І РОЗВИТОК НЕКЛАСИЧНИХ**

**ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ КІНЦЯ ХІХ – ХХ СТ.**

**Карл Маркс (1818 – 1883 рр**.) є засновником системи, котра запропонувала якісно новий спосіб філософування і ознаменувала початок виходу за межі усталеного (класичного) в епоху Нового часу способу мислення. Виявляється це насамперед у тому, що Маркс при вирішенні теоретичних проблем звертається до практики як найефективнішого і остаточного способу розв’язання соціальних завдань.

Найважливішими працями Маркса є: «Економічно-філософські рукописи 1844 року», «До критики політичної економії. Передумова», «Капітал», «Тези про Фейєрбаха» та ін.

У своїх вихідних засадах філософія марксизму є матеріалістичною концепцією. Матеріальний світ є вічним і безкінечним; його розвитокприводить до виникнення людини, якій притаманна свідомість. Свідомість є похідним від матерії феноменом. За Марксом, сутність і зміст свідомості визначається суспільним буттям людей, тими соціально-економічним умовами, в яких вони живуть. Ця, в цілому правильна думка, була гротескно перебільшена в марксизмі, внаслідок чого будь-які феномени духовної культури людства почали виводитися безпосередньо з економічних факторів, що, звісно, неправильно. І хоча в працях Маркса і Енгельса неодноразово вказується на відносну самостійність суспільної свідомості, все-таки в цілому філософія марксизму схилялася до економічного детермінізму, згідно з яким усі явища суспільного життя зумовлені економічними чинниками.

Одним із надбань марксизму є подальший *розвиток діалектики.* Основні діалектичні закономірності (єдності й боротьби протилежностей, взаємопереходу кількісних і якісних змін, заперечення) були сформульовані Геґелем. Проте Геґель вважав, що вони є законами розвитку ідеї, духу. На протилежність Геґелеві Маркс розуміє діалектику як логіку розвитку явищ та процесів, які існують поза свідомістю і незалежно від неї. В марксизмі єдина матеріалістична діалектика виступає у двох різних, але взаємопов’язаних форма –об’єктивна та суб’єктивна. Перша з них – це діалектика розвитку самого об’єкта, тоді як суб’єктивна діалектика –це відбиток аналогів об’єктивної діалектики у свідомості людини.

Спираючись на здобутки попередньої філософської та економічної думки, Маркс аналізує буржуазне суспільство й виявляє його позитивні та негативні риси. При цьому варто пам’ятати, що Маркс є класичним європейським раціоналістом, тобто він оцінює світ у цілому і суспільство зокрема з точки зору їх розумності, досконалості. В цьому ракурсі капіталістичне суспільство виявляється вкрай нерозумним. Ця його нерозумність проявляється в тому, що: 1) два основних класи суспільства – робітники і буржуазія – мають протилежні інтереси; 2) інтереси окремих власників засобів виробництва не збігаються, внаслідок чого між ними точиться конкурентна боротьба; 3) цілі та інтереси буржуазії не збігаються, а часто і суперечать цілям суспільства в цілому; 4) в цьому суспільстві існує відчуження людини від продукту праці, від самої праці, а зрештою, й від інших людей. Всі ці дисгармонії ведуть до суперечностей між людьми, які переростають в соціальні катаклізми.

В ході вивчення специфіки капіталістичного способу виробництва Маркс доходить висновку, що в основі всіх соціальних суперечностей, а отже, й нерозумності суспільства, лежить приватна власність на засоби виробництва. Тому, за Марксом, розв’язання і усунення суспільних конфліктів можливе лише при умові знищення приватної власності. Приватна власність є найглибиннішим джерелом, витоком всіх соціальних бід і тому саме її потрібно ліквідувати. На цьому підґрунті Маркс будує концепцію «розумної» держави й розумного суспільства, в якому всі люди будуть мати рівні права, одинакові соціальні можливості для реалізації своїх сутнісних сил, Саме в цьому суспільстві, на думку Маркса, будуть створені всі необхідні умови для всебічного гармонійного розвитку кожної людини. *Єдиним* реальним засобом знищення приватної власності й утворення нового соціального ладу Маркс помилково вважав *революцію.*

Звульгаризована Леніним, і особливо Сталіним, концепція Маркса стала теоретичною й ідеологічною програмою більшовицької революції 1917 року і побудови соціалізму. Спроба реалізувати ідеї Маркса на практиці в колишньому СРСР, країнах Східної Європи, показала, що ідеї Маркса були в цілому утопічні, нереальні.

Розвиток марксистської філософії у XX ст. здійснювався двома основними напрямками: у Радянському Союзі, де вона була перетворена в ідеологічний канон, і на Заході, де марксизм набуває рис екзистенційної філософії.

*«Філософія життя»* формується в середині XIX ст. і об’єднує таких несхожих і водночас єдиних у своїх антираціоналістичних і міфологічних установках на осягнення світу мислителів **як А. Шопенгауер (1788 – 1860), Е. Гартман (1826 – 1906), Ф. Ніцше (1844 – 1900), В. Дільтей (1833 – 1911), А. Бергсон (1859 – 1941), О. Шпенглер (1880 – 1936)** та ін. Якщо до цього часу істину шукали в розумі, то тепер її стали шукати в ірраціональних проявах: підсвідомому, надсвідомому (різноманітних проявах людської душі). На зміну «філософії розуму» прийшла «філософія життя». Життя розуміється як вічний, безперервний потік, рух, творчість. Тому наука не може бути ефективним засобом пізнання життя, воно не піддається раціональному осмисленню. Життя можна зрозуміти завдяки інтуїції, містичним проявам.

Засновує «філософію життя» Артур Шопенгауер, котрий вважає, що розум в житті людини і в світі в цілому відіграє скромну, суто технічну роль. Основні життєвоважливі процеси відбуваються без участі інтелекту.

Життєвий світ людини є нерозумним, хаотичним і єдине, що якось упорядковує його – це «світова воля», а зовсім не розум. Шопенгауер лише висунув основні ідеї нової філософії, а всебічне розгортання вона отримує у творчості **Фрідріха Ніцше**.

***Ф.Ніцше* (1844 – 1900 pp.)** – німецький поет, філософ, представник ірраціоналізму, антропологічного напряму у філософії. У творчості Ф.Ніцше доцільно виділити три етапи:

I етап (1872 – 1976 pp.) – Ф. Ніцше розвиває вчення Шопенгауера та розробляє естетичну проблематику (праці «Походження трагедії з духу музики», «Невчасні роздуми»);

II етап (1877 – 1882 pp.) – вивчає проблеми людського пізнання, виявляє інтерес до позитивізму та природничих наук, піддає критиці мораль суспільства (твори «Людське, надто людське», «Ранкова зоря», «Весела наука»).

III етап (1883 – 1886 pp.) – надає своїй філософській концепції відносно закінченого вигляду, осмислює метафізичну проблематику, розробляє концепцію «волі до влади» (праці «Так говорив Заратустра», «Антихристиянин», «По той бік добра та зла», «Генеалогія моралі», «Воля до влади»).

Твори Ф.Ніцше репрезентовані у різних жанрах. Тут і форма есе, і праці, які складаються з ланцюжка афоризмів і фрагментів. Філософія Ф.Ніцше набула вираження у поетичній творчості, в легенді, міфі.

У філософській творчості Ф.Ніцше поєднуються дві основні тенденції. З одного боку, Ніцше – прямий ідейний нащадок західної філософської класичної традиції – античної філософії, філософії Нового часу. З другого боку, Ніцше є виразником ірраціоналістичної тенденції європейської культури. Злиття цих двох тенденцій багато в чому обумовило багатоплановість і суперечливість як самої творчості Ніцше, так і його наступного впливу.

Головним питанням своєї епохи Ніцше вважає питання про «надлюдину». Коли він вживає поняття «надлюдина», то має на увазі не соціальний аспект людського життя, не суспільно-політичну ієрархію, «надлюдина» – це те, що в філософії Стародавнього Сходу означає «досконаломудрий» – людина, яка осягнула Дао, пізнала чотири священних істини чи пройнялась складною діалектикою трійці. Бути «надлюдиною» – не означає стояти при владі. «Надлюдина» у Ніцше постає як долаючий власні страждання творець особистого життя, а не як вождь, не як «повелитель людського стада».

Ніцше вважав, що розум не є головною характеристикою людини, це є незначна частина нашої душі. Основою життя взагалі і, зокрема, людського, є *воля,* хотіння, прагнення, тобто *активність.* Справжньою людиною є та, яка прагне виявити свою силу, свою активність, яка прагне до *самовдосконалення «Воля до влади»* означає самоствержування, самопереборювання, владу над собою, а не над іншими. Людське щастя Ніцше вбачає в почутті зростаючої сили, влади, вмінні переборювати всі перешкоди. Він стверджує: «Хай гинуть слабкі, їм треба допомагати в цьому, тому що нічого немає гіршого, ніж співчуття».

У творчості Ніцше дається радикальна *критика християнських цінностей.* Він відкидає християнство, тому що воно завжди було на боці слабкішого, низького, потворного, тому що це – релігія співчуття (а співчуття веде до слабкості), заперечує свободу мислення, самостійність дій людини. На думку Ніцше, «християнське розуміння Бога – він бог хворих, бог-павук, бог-дух-один з найзіпсованіших, до яких доживали на землі». Ніцше відкидає християнську рівність душ перед Богом, називаючи її кривдою.

Важлива ідея Вічного Повернення – є головною у філософії Ф. Ніцше. Саме її записав він у 1881 р. "на висоті 6000 футів над людиною і часом" (1790,54 м над рівнем моря). Нині на березі озера Сільваплана у Швейцарії на одній зі скель встановлено табличку, що позначає місце, де Ніцше спала на думку ця ідея.

Він дійшов висновку, що час у його безкінечному плині в певні періоди повинен з невідворотною силою повторювати однакові стани речей. Це дає змогу уявити можливість повторення будь-яких явищ. Сам Ф. Ніцше говорив про це своє відкриття пошепки, як і його персонаж Заратуштра (в розмові з карликом – "духом, що тягне донизу"), вважаючи це великим таємничим відкриттям. Нагадаємо ці рядки Ф. Ніцше: "Поглянь на цю браму, карлику! – вів я далі. – Вона дивиться на два боки. Дві дороги сходяться тут – ними ще ніхто не пройшов до кінця. Довга дорога за плечима тяглася цілу вічність. А довга дорога попереду – друга вічність. Дві дороги протистоять одна одній, зіштовхуються віч у віч – і саме тут, у цій брамі, сходяться докупи. Назву брами написано вгорі: "Мить" <...> Від брами Миті веде довга вічна дорога назад, позаду нас лежить вічність. Хіба все, що *може* ходити, не пройшло б уже раз цією дорогою? Хіба все, що *може* статися, не мусило б уже статися, відбутися, минути? <...> А хіба всі речі не пов'язані так міцно, що ця Мить тягне за собою все прийдешнє? *Отже*, й саму себе? Бо все, що може ходити, хіба не мусить іще раз пройти цією дорогою *вперед*!".

Це відкриття лякало й самого Ніцше, якщо повторюватиметься все "низьке й маленьке". Лише відкриття вибіркового характеру цього процесу дозволило йому осягнути радість Вічного повернення, яка вже пов'язується з його ідеєю "надлюдини", тобто людини, наділеної Волею до влади. Ці думки філософа не завжди правильно розуміють, що іноді призводить до хибних оцінок великого мислителя. Це треба розуміти, як поліпшення людської "якості", набуття лицарських чеснот; це мають бути ті нові люди, які здатні збагнути високі ідеали, що поведуть за собою людство.

Хоча інтуїтивне уявлення про циклічність часу існувало вже в античності (Піфагор, Геракліт, Лукрецій, стоїки та ін.), проте метафізичне вчення Ніцше спиралося на сучасні філософові дані природничих наук, на підставі яких він намагався довести це науково: "через величезні інтервали часу в світобудові з необхідністю повинні наставати ті самі комбінації сил і ті самі поєднання основних елементів, тому картина життя не може не повторюватися у вічності безчислену кількість разів. Ніцше вважав цю ідею не просто новаторською і такою, що має величезне значення; він розглядав її як вражаючий переворот, називав великою, переможною думкою, нищівною для всіх існуючих досі концепцій життя" [Можейко М. Ист. Филос. – Минск, 2002, с.171–176].

Ідеї Ніцше були використані німецьким фашизмом. Фашистська інтерпретація поглядів Ніцше спотворювала його думки, перетворювала мислителя в шовініста і людиноненависника, яким він ніколи не був. Сам Ніцше ніколи не говорив про переваги німецької нації над іншими народами.

Відмітна особливість «філософії життя» полягає в тому, що на противагу класичній традиції, яка розглядала дійсність як жорстко детерміновану певним упорядковуючим началом (механічними законами, розумом, Богом), її представники оцінюють навколишній світ як «хаотичний потік життя», активний життєвий універсум. Розум, свідомість виконує в житті лише другорядну, підпорядковану роль захисту від руйнівних впливів зовнішнього середовища. Основним же стимулом усіх дій людини, які визначають водночас і зміст цих дій, є сфера несвідомих життєвих потягів.

Світовий життєвий універсум є нерозумний і алогічний. Пізнання так само втрачає, на думку представників цієї течії, традиційну форму пояснення, яке зводить невідоме до відомого за правилами логічного міркування. На місце пояснення «філософія життя» ставить «герменевтику», тобто те чи інше тлумачення, інтерпретацію світу, яка взагалі-то може бути довільною. На підставі того, що «філософи життя» рішуче заперечували панраціоналізм Просвітництва, їхня позиція отримала назву «бунт проти розуму».

***Позитивізм***як форма філософії проходить у своєму розвитку ряд етапів – позитивізм, неопозитивізм, постпозитивізм, але її основні вихідні ідеї при цьому залишаються практично незмінними.

Основні ідеї позитивізму були сформульовані французьким філософом ***Огюстом Контом* (1798 – 1857 pp**.). Вся попередня філософія, на думку Конта, орієнтувалася на теологічні й «метафізичні» питання і тому ніколи не була науковою. Вона націлювалася на осягнення «внутрішньої природи речей», на пошуки «перших і кінцевих причин», смислу життя і тому подібних характеристик, які не підлягають безпосередньому спостереженню; саме тому попередня філософія є химерою, невиразною, нереальною. Завдання полягає в тому, щоб створити нову «позитивну» філософію, яка б займалася такими питаннями, котрі можна перевірити фактично, за допомогою спостережень. Подібні ідеї розвивали англійські філософи Дж. Стюарт Мілль (1806 – 1873 pp.) і Герберт Спенсер (1820 – 1903 pp.).

У другій половині XIX ст. розпочинається етап так званого *«другого позитивізму»,* творцями якого стали **Е.Мах (1838 – 916 pp.) і Р.Авенаріус (1843 – 1896 pp.).** На початку XX ст. виникає і набуває поширення новий варіант позитивістської філософії – *«третій позитивізм»,* або *«неопозитивізм».* Неопозитивізм розвивається у руслі головного ідейно-теоретичного спрямування перших двох етапів позитивізму. На перших порах розвитку неопозитивізму (20-ті – початок 30-х років) головна увага звертається на вироблення такої методики, з допомогою якої можна було б чітко розмежувати твердження, що мають смисл від безсмислових.

Така методика – «верифікація» – була розроблена головним чином у рамках Віденського гуртка. *Суть принципу верифікації* полягає в тому, що кожне твердження необхідно зіставити з фактами. Якщо при цьому виявиться принципова неможливість зіставлення якогось твердження з фактичними даними, то воно вважається позбавленим смислу, «псевдотвердженням» і від нього потрібно звільнитися. Однак при застосуванні верифікації виявилася практична неможливість зіставити твердження з фактами. Адже, як зазначав засновник Віденського гуртка **М. Шлік (1882 – 1936 pp.),** події, про які ми твердимо, що вони відбувалися навіть дві секунди тому, зараз вже не існують: вони залишилися в минулому. Ніяк не можна, виявляється, щось твердити про майбутнє, оскільки фактично воно ще не існує. Все це спричинило крах принципу «верифікації».

З критикою верифікації виступив австрійський філософ **Карл Поппер**(нар. 1902 p.), який запропонував замінити принцип верифікації на *принцип «фальсифікації»,* тобто займатися пошуками таких фактів, які спростовують ті чи інші положення і теорію в цілому. Якщо таких фактів не виявлено, то теорія вважається достатньою, виправданою. Саме К. Поппер стоїть біля витоків новітніх позитивістських течій, які об’єднуються терміном *«постпозитивізм».* Специфічною ознакою постпозитивізму є те, що його представники (Т.Кун, І. Лакатош, П. Фейєрабенд і ін.) висувають тезу про *зв’язок наукового знання з історичним соціально-культурним середовищем.* Однак в цілому і постпозитивістські концепції не виходять за межі основних принципів класичного позитивізму.

Однією з відмінних рис сучасного «постпозитивізму» є те, що його представники відмовилися від тези про вирішальну роль емпіричних фактів у спростуванні або підтвердженні теорії. Так, І.Лакатош (або Лакатос), аналізуючи співвідношення між теорією і емпіричним матеріалом, відзначає, що для науки XX ст. типовою є така ситуація: «коли програма досліджень вступає у конфлікт з відомими фактами, теоретики будуть вбачати причину цього в недосконалій експериментальній техніці, вважати недосконалими теорії спостереження, які знаходяться в її основі і виправляти дані, отримані експериментаторами» (Лакатос И. Методология научных исследовательських программ. – Вопросы философии, 1995, №4, с.145). Тобто, основні зусилля будуть спрямовані на те, щоб виявити, в чому полягає недосконалість емпіричного (фактичного) матеріалу, а не теорії (як це було в позитивізмі).

*Засновником психоаналізу* є австрійський **психіатр З. Фрейд(1856 – 1939 pp.).** В загально-філософському плані Фрейд і його послідовники розглядають психіку людини як щось самостійне, що існує незалежно від суспільства, тлумачать індивідуальне життя та історію суспільства як прояв несвідомих потягів людини і цілих народів.

Основні праці 3.Фрейда *«Вступ до психоаналізу»,* «Психологія несвідомого», «Майбутнє однієї ілюзії».

Книга «Вступ до психоаналізу: Лекції» З.Фрейда –теоретичний виклад принципів і методів психоаналізу. У викладеній концепції З.Фрейд постулює існування несвідомого як найважливішого компонента людської свідомості. За Фрейдом, людською поведінкою керують ірраціональні психічні сили.

У згаданій праці 3.Фрейд дає нове трактування структури людської особи. Його модель особи передбачала багатоплановість мотиваційних структур людської поведінки, подання у цих структурах біологічного, індивідуально-особистого (Его) та соціального (Супер-его) рівнів організації. Біологічне зводилось до енергії лібідо, соціальне –до сексуальної спрямованості людини, а індивідуально-особисте має безперервно узгоджувати вимоги, які ставить реальність, несвідоме до Супер-его.

З.Фрейд зосередив увагу на проблемі ставлення психоаналізу до релігії, науки й світосприйняття. Вважаючи свої теоретичні побудови суто науковими, З. Фрейд піддає критиці релігійне світосприймання.

Релігію він вважає особливою формою колективного неврозу. Всі інші області людської культури – мораль, мистецтво, фольклор – теж є виявом несвідомого в людини, які сублімуються і набувають раціональних форм.

Найбільш відомими послідовниками З. Фрейда були К.Г. Юнг (який згодом заперечив концепцію З.Фрейда і відійшов від його школи)і Е. Фромм. Е.Фромм уточнив вихідні положення психоаналізу, оновив їх і тому ця концепція отримала назву *неофрейдизму.*

**Е.Фромм (1900 – 1980 pp.)** – американський філософ, психолог, соціолог, представник неофрейдизму.

Праці Фромма «Втеча від свободи», «Духовна суть людини», «Психоаналіз і релігія» посідають значне місце у філософській антропології.

Праця Е. Фромма *«Духовна суть людини»* дає розгорнуте тлумачення людської природи з огляду на соціальну психологію. Крім того, у праці аналізується тоталітаризм як політична практика і система мислення.

Е.Фромм дивиться на людину як на унікальне творіння Всесвіту, незбагненне й загадкове.

Викладаючи свою точку зору, Е.Фромм водночас намагається аналізувати філософські підходи до аналізу людини, її специфіки,природи.

На думку Е. Фромма, сутність людини слід шукати в історично відтвореній суперечності, яка відбиває унікальність людини як соціоприродної істоти. Він вважає, що слід уникати аналізу лише психічного або лише соціального в людині: 3 одного боку, людина належить до світу тварин, але з іншого –вона відокремлена від тваринного світу. У підсумку Е. Фромм стверджує, що хуть людини –в її унікальності, одночасній належності до природи і до культури.

Розробляючи концепцію особистості, *Е.Фромм* виходить з проблеми гуманізму і загальнолюдських цінностей. У річищі цієї проблематики рекомендується робота «Психоаналіз і релігія», в якій розглядаються «авторитарний» і «гуманістичний» моменти у релігії. Захищаючи гуманістичні принципи, Е.Фромм намагається знайти прибічників усюди, у тому числі і в релігії. Філософ вважає що християнство підхопило загальнолюдські правила моральності і підняло їх до рівня «заповіді», яка начебто стоїть над людськими відносинами. Водночас у христинстві є й інші «заповіді», які викликають непорозуміння.Виділяючи гуманістичні моменти релігії та її позитивний зміст, Е.Фромм намагається знайти форму компромісу, яка б дозволила об’єднати людей через «загальнолюдські цінності».

Швейцарський філософ та психолог, автор вчення про архетипи **Карл Густав Юнг** **(1875 – 1961 рр.)** глибоко вивчав соціальний бік релігії. Саме в цій галузі він сказав своє вагоме слово, що й нині є актуальним та необхідним для засвоєння суспільством. Він вважав, що соціальне в релігії виразно проявляється через індивідуальне, сімейне, групове, національное, расове, як колективне несвідоме. Він надавав великого значення природному міфу, про що писав: «Якщо плем’я втрачає свою міфологічну спадщину, воно одразу розпадається і розкладається, як людина, котра втратила душу. Міфологія племені – це його жива релігія, втрата якої – завжди і всюди, навіть серед цивілізованих народів – є моральною катастрофою».

По суті, як вважав К.Юнг, у міфологічні форми були «одягнуті» філософські системи минулого. Тому міфологія й нині залишається своєрідним ключем до розуміння суті релігійних систем різних народів світу. У своїх працях він зробив спробу поєднати науковий і містико-ірраціональний підходи. Такою є його ідея «акаузальних синхронних зв’язків» (від лат. *а* – заперечна частка і *causalis, causa* – причина) тобто позачасового зв’язку подій, пов’язаних не причинно, а синхронно (одночасно). Він дійшов висновку про існування *позачасового синхронного зв’язку* (*когеренції* – зчеплення) *між фізичними подіями та ментальними станами.*

Вчення К.Юнга має непересічне значення для з’ясування різних станів релігійної свідомості. Разом з біогенетичним законом Мюллера-Геккеля (німецькі зоологи Ф.Мюллер, Е.Геккель) про *повторення філогенетичних властивостей в онтогенезі окремого індивіда*, вчення К.Юнга сприяє кращому розумінню етносоціальних аспектів релігії. Філогенетичні (родові й плем’яні) властивості мають вплив на весь онтогенетичний (від грец. *ontos* – суще), індивідуальний розвиток організму від народження й до смерті. Завдяки цим концепціям вдається з’ясувати поняття «генетичної пам’яті», яка успадковується індивідом на підсвідомому рівні від предків роду (племені), часто навіть незалежно від виховання та освіти.

Провідною формою сучасного філософського гуманізму є *екзистенційна філософія.* Одним з перших її представників був датський філософ ***Серен Кєркегор* (1813 – 1855 pp.).** На противагу жорстокій однозначності раціоналістичного тлумачення істини як знання незалежного від суб’єкта, К’єркегор висуває концепцію *особистої* (*екзистенційної*) істини. Ідеї К’єркегора, щоправда, на деякий час були забуті. І лише в 20-і роки XX ст. німецький філософ М. Хайдегер сформувалював філософське вчення, центральним поняттям якого постала *«екзистенція»* – людське існування. Найбільш відомими представниками екзистенціалізму є К.Ясперс, А.Камю, Ж.-П.Сартр, Г.Марсель, М.Мерло Понті, Х.Ортега-і-Гасет та ін.

***М.Хайдеггер* (1889 – 1976 pp.)** при побудові своєї системи виходить із положення про пріоритет людського існування стосовно всього іншого. На відміну від класичних філософських вчень про буття, які розглядають його як об’єктивний, незалежний від свідомості світ, Хайдеггер розуміє буття як поєднання тієї частини світу, яка залучена до людської діяльності, і самої цієї діяльності. Буття є неподільною конкретністю, яка переживається людиною, а не схематизоване за допомогою теоретичних абстракцій і категорій буття, як це мало місце у традиційній філософії.

На думку Хайдеггера, розуміння справжньої структури буття як певної єдності його часових характеристик (минулого, нинішнього і майбутнього) дає людині можливість відрізняти справжнє буття від несправжнього. Людина є істотою кінечною в часі, смертною. Тому в залежності від того, яка характеристика часу висувається на передній план (майбутнє чи нинішнє), людське буття буде справжнім або несправжнім. Якщо людина акцентує увагу на нинішньому часі, в якому над нею панують речі і знеособлені соціальні структури, то її буття є несправжнім буттям; коли ж людина усвідомлює свою кінечність і приходить до свободи, тоді її буття є справжнім. Хайдеггер намагається наголосити на унікальності, самобутності кожної людини, яка завдяки власним зусиллям повинна пройти свій унікальний життєвий шлях. «Масова», «стандартизована» людина –це несправжня людина; в ній немає нічого унікального і неповторного, що й робить людину індивідуальністю.

В такому підході і такій оцінці людини та її призначення проявляється гуманістична спрямованість філософії Хайдеггера.

***А. Камю* (1913 – 1960 pp.)** – французький філософ-екзистенціаліст, письменник, публіцист. Основна проблема творчості Камю – тема *абсурду людського існування.* Саме розгляду зазначеної проблеми присвячені праці «Міф про Сізіфа», «Калігула», «Бунтуюча людина», «Чума».

А.Камю прагне відповісти на запитання: «Як жити без найвищого сенсу і благодаті?», «Як жити у світі, де вмерла релігійна надія? Що її замінить?».

Вихідний пункт його філософії –*абсурд,* який ставить під сумнів цінності. А.Камю вважав, що сам по собі світ не абсурдний, він просто нерозумний, тому що він є позалюдською реальністю, яка не має нічого спільного з нашими бажаннями і нашим розумом.

Для абсурду необхідні людина і світ, знищення одного з них означає припинення абсурду. З констатації абсурду А. Камю робить два неправомірних висновки: про самогубство і «філософське самогубство».

З абсурду випливає заперечення універсальних етичних норм, що призводить до реалізації принципу «все дозволено». На думку Камю, абсурд не варто знищувати самогубством або «стрибком віри», необхідно його максимально повно позбутися.

Використаний А. Камю «Міф про Сізіфа» –міф про утвердження людиною самої себе, міф про людину, яка з розумінням мусить нести тягар життя, не примиряючись з ним.

Есе А.Камю *«Бунтуюча людина»* – це історія ідеї бунту – метафізичного і політичного – проти несправедливості людської долі. В есе автор порушує питання про виправдане вбивство. Люди весь час вбивали один одного –це істина факту. Сьогодні загрозою є державні чиновники, які холоднокровно відправляють на смерть мільйони людей в ім’я сумнівних цінностей, і на скрижалях нашого століття написано: «Убивай». Виходячи з абсурду, який ставить під сумнів усі цінності, А.Камю відкидає вбивство як посягання на унікальне джерело сенсу, яким є життя кожної людини, і звертається до ідеї бунту. Бунт –це вимога людської солідарності, спільного для всіх людей сенсу існування. За переконанням А.Камю, у XX ст. політичний бунт поєднався з метафізичним, звільнивши людину від усіх цінностей, і тому виявився як тиранія.

Метафізичний бунт виливається у свавілля, коли бунтар стає «людиною-богом» із претензією на останню й кінцеву істину. Поступово цей бунт зливається з бунтом історичним. А в аспекті історичного бунту А. Камю розглядає бунт і революцію. Один із розділів присвячений бунту й мистецтву.

Ще один відомий представник екзистенціалізму**Ж.-П. Сартр(1905 – 1980 pp.)** вихідним пунктом філософії вважає *суб’єктивність індивіда.* Екзистунціалізм, за Сартром, це єдина філософія, яка не робить з людини об’єкта, а утверджує її існування як неповторної індивідуальності. Людина є істота вільна, яка бажає свободи не лише собі, а й іншим; людина ні при яких обставинах не може бути засобом, вона завжди є метою.

Сартр вважає, що сутність людського існування виражає свобода. Він протиставляє буття природи людському буттю. Це два протилежних види буття, причому матеріальний світ розглядається, Сартром як постійна загроза людському життю і свободі. Людина постійно намагається подолати ворожість матеріального світу і тим самим зняти обмеження своєї свободи. Однак всі ці спроби закінчуються трагічно для людини: вона втрачає свою специфічність і перетворюється у річ серед інших речей. У природному світі, підсумовує Сартр, свобода неможлива.

Свобода неможлива і в соціальному житті. У своїх класових, професійних, соціальних функціях кожна людина подібна до інших людей і виконує ті функції, які нав’язуються їй зовнішніми факторами – суспільством. Її своєрідність розкривається в неповторності, унікальності, що виявляється в цілях, задумах, проектах, звернутих у майбутнє, тобто свобода людини проявляється в її виборі майбутнього. Майбутнього ще немає, воно, представлене множиною можливих варіантів, і тому людина завжди знаходиться у ситуації вибору, яка і є єдиною справді людською ситуацією і свободою. Отже, саме вибір і свобода є вияв справжньої сутності людини.

*Відродження філософії томізму* (філософії Ф. Аквінського) відбувається в кінці минулого століття. Оскільки основні положення томізму розроблялися в XIII ст., то їх у незмінному вигляді перенести в XXст. було неможливо. Перед релігійними філософами постало завдання оновити томізм, що і було зроблено. Нині ця філософська течія називається *неотомізмом.* Один із головних принципів Ф. Аквінського – твердження про «гармонію» віри і розуму, релігії та науки – набуває в текстах сучасних його послідовників цілком модерного звучання. Багатовічний конфлікт між прихильниками науки і релігії тлумачиться як результат трагічного непорозуміння і як неправильне осягнення алегоричного характеру змісту «Святого письма».

Серед найбільш впливових напрямів сучасного неотомізму є *тейярдизм,* заснований теологом, палеонтологом і антропологом **П’єром Тейяром де Шарденом (1881 – 1955 pp.).**

Головна праця **Тейяра де Шардена** «Феномен людини» – це спроба відповіді на питання про те, яка природа людини, її походження, сенс буття, взагалі цілісні характеристики людини як біологічної і водночас надбіологічної, свідомої істоти.

На першому плані у Тейяра стоїть *еволюція,* її значення підкреслюється з граничного загостреністю. Відвертаючи старозаповітний міф про створення Богом першолюдини – родоначальника всього людства, Тейяр вважав, що людина – найдосконаліший результат багатотисячної еволюції органічного світу. Замовчуючи питання про початок світу, Тейяр все ж схиляється до прийняття теорії «вибуху», «Всесвіту, що розширюється». У момент вибуху з речовини шляхом трансформації виникли стійкі одиниці елементарної матерії. «Переджиття», прихована «радикальна енергія» веде матеріальний світ шляхом ускладнення. Еволюція починається ще задовго до появи живих організмів. Життя виникає один раз в одному місці. Виникає воно шляхом стрибка (внутрішньої революції). Окрім того, і перехід від тварини до людини, виникнення думки здійснюється шляхом стрибка, «перервності».

Тейяр не має великої потреби у виправданні догмата первородного гріха, який зобов’язаний пояснити існування зла в світі. Зло, за Тейяром, це передусім людські страждання, але воно є необхідним для людського роду стимулом до вдосконалення, потім, зло – це роз’єднаність, поступово переборювана всім механізмом еволюції, впритул до майбутніх стадій людського розвитку. Це переборювання відбувається через страждання. З виникненням людини нарівні з біосферою з’являється ноосфера. На думку Тейяра, вона не може зупинитися в своєму розвитку, оскільки є частиною еволюції. Кінцевою найдосконалішою точкою прогресу є «точка Омега». Тейяр глибоко переконаний, що весь розвиток людства спрямований до цієї вищої духовної сутності.

**1.7. СУЧАСНА СВІТОВА ФІЛОСОФІЯ**

Наш перегляд найбільш авторитетних напрямів та течій філо­софії XX ст. досить яскраво засвідчує колосальну багатоманітність цієї філософії, її особливу оригінальність, широту її проблемати­ки. Своєрідної цілісності, завершеності їй надає також той факт, що наприкінці XX ст. відбулося ніби певне повернення до її початкової проблематики: якщо філософія XX ст. починала із відки­дання абсолютів, заперечення значення метафізичних роздумів, вважаючи, що вона покінчить з ними назавжди, то наприкінці століття ці теми знову виявилися актуальними.

Виявилося, що не зник інтерес до абсолютів, що рішуче відкидання метафізики може привести до суттєвого спрощення філософської рефлексії та, навіть, до втрати філософією своєї специфіки.

Кінець століття ознаменувався не простим поверненням до названих тем, а виникненням різних, інколи –протилежних тен­денцій в їх інтерпретації. З одного боку, збільшився інтерес до тих філософських напрямів, які традиційно пов’язували філософію із метафізичними дослідженнями; йдеться про *неотомізм, філосо­фію М. Хайдеггера, М. Гартмана, протестантську теологію, філо­софську онтологію, традиції кантіанства, гегелівської філософії* та ін. В цілому тенденція повернення до метафізичних міркувань та абсолютів отримала назву *неоконсерватизму.*

З іншого боку, розпочинаючи із кін­ця 60-х років, розгорнулася справжня хвиля радикалізації тенденцій некласичної філософії, пов’язана із закликами покінчити із раціональністю, логікою, усякими нормуваннями інтелектуальної діяльності з метою виходу на нові гори­зонти творчості. Зазначена радикальна філософська хвиля постала найпершим предметом обговорення та філософсь­ких дискусій кінця XX ст. її початок по­в’язаний із появою так званих *"нових лівих"* під час вибуху молодіжних бунтарських рухів у Франції у травні 1968 року, коли студентська молодь рішуче постала проти засилля бюрократизму, тенденцій західного суспіль­ства до втрати своєї мобільності, до занурення у розкіш та комфорт. З боку ідеологів "нових лівих**" (*Б.-А. Леві, А. Глюксман, Ж.-М. Бенуа, К. Жамбе, М. Клавель***та ін.) посилились нападки на владу, ідеологію, державу та науку. Ці ідео­логи стверджували, що союз влади та науки веде до нового рівня людського поневолення, що в сучасному суспільстві людина все більше перетворюється на просту суспільну функцію, постаючи сумою суспільних ролей та структур. Звідси випливала теза про те, що *індустріальне суспільство являє собою нову форму варварства та внутрішнього збіднення людини.*

Представники цієї *"нової філософської хвилі"* (така назва утвердилась у дослідницькійлітературі) вважали, що попередняфілософська традиція при­вела до того культу раціональності – розуму та ефективності, який запанував у Європі. Розрив із традицією виправдовувався також необхідністю повернен­ня до найперших "джерел" людськості, до стану "до-логосу", де не існує аль­тернативи теорії та практики і де людина розмовляла голосом серця та щирого почуття.

Свої ідеї вони розглядали як "вступ до усякої філософії майбутнього". Вони йсправді влилися у думки так званого *«філософського постмодерну»,* який їх певною мірою змінив, а певною мірою радикалізував. Філософський постмо­дерн включив у свій зміст певні перегукування із різного роду філософськими течіями та традиціями, і це тому, що він проголосив тезу про остаточне окуль­турювання людини та усіх її дій і прагнень. За великим рахунком, на думку постмодерністів, майже про все можливе у людському житті та у людських виявленнях вже щось сказане, у тому числі – й філософією. Тому *ґрунтом для сьогоднішніх філософувань постає світ культури,* а не якихось первинних, до- або позалюдських реалій. Філософувати сьогодні – це значить не відкри­вати щось таке, чого ще ніхто не відкрив, а вести відкритий, невимушений діа­лог із культурними нашаруваннями усіх часів та народів, прочитуючи їх так, як тільки можливо, бо самеостаннє й буде свідченням того, як виглядає людське розуміння сьогодні. Зрозумілим стає те, чому постмодерн взяв на озброєння методологічні розробки філософської *герменевтики* (мистецтво прочитуван­ня текстів) та *структуралізму,* перш за все у варіанті деконструкції *Ж. Дерриди:* йдеться саме про діяльність у межах вже існуючих текстів та культурно-семан­тичних попів.

Основними представниками постмодерну кінця XX ст. вважа­ють французьких філософів ***Ж. Дерриду* та *Ж. Делъоза****,* швейцарсь­кого філософа ***П. Слотердайка,*** американця ***Р. Рорті***(у ранній пе­ріод його діяльності). Як ідеї, так і саму діяльність філософських постмодернистів оцінюють по-різному, проте, переважно, досить критично, але в цілому не можна не визнати, що йдеться не стільки про епатаж, тобто про бажання сказати щось "хоч гірше, аби – інше", скільки про намагання здійснити розвідки у тих шарах людської екзистенції, які, так би мовити, перебувають на межі найперших утворень чогось визначеного; це є спроба черпати енергію творен­ня із того моменту, де світло тільки ще має стати (якщо викорис­товувати біблійну символіку творення світу). Для представників постмодерну принципово важливого значення набувають не ре­зультати інтелектуальних дій, а самі ці дії або акти, які єдино здатні засвідчити те, якою може і здатна бути людина, з одного боку, а також самий факт її участі в інтелектуальному самозасвідченні, з другого боку.

У нове тисячоліття філософія входить, безумовно, збагаченою дос­відом XX ст., вона тепер постає більш внутрішньо вільною, проте і мудрішою, терпимішою до незвичних ідей та позицій, більш виваженою.

У XXI ст. філософія також залишиться надзвичайно строкатою та різноманітною, здатною надавати нового дихання усім історичним фор­мам свого виявлення. У той же час, не можна не помітити й того, що традиції мінімалізму, що запанували у некласичній філософії, навряд чи можуть бути визнаними тепер провідними або вирішальними: *сучасна філософія схильна повернутися до абсолютів, ідеалів, еталонів,* надав­ши їм нових контекстуальних інтерпретацій

Варто згадати, наприклад, такий факт: на останньому всесвітньо­му філософському конгресі, що відбувся у 2000 р. у м. Брайтоні, відзна­чались хоча б такі переваги класичної, зокремасередньовічної філо­софії, як її здатність бути опорою для людини, закликати її до вищого та кращого, не навіювати людині думку про її загубленість серед відчу­жених форм сущого, про її принципову безпорадність у зустрічах із несвідомим та ірраціональним. Словом, філософія повинна бути такою ж багатою на прояви, як людське життя, та, проте, повинна йти, може, на півкроку попереду життя, надихаючи людину на мужнє про­тистояння усіляким викликам долі та обставинам життя.

Сучасна філософія містить у собі широкий спектр підходів до розв’язання найрізноманітніших проблем людсь­кого буття. Але центральними серед них є проблеми осмис­лення тенденцій розвитку сучасного суспільного життя, проблеми людини, засад її буття та її можливостей. І хоча загалом із кожним окремо взятим філософським підходом до проблем сучасного життя можна в чомусь і не погоди­тися (бо є певні однобічності в їх інтерпретації життєвих питань), однак безсумнівним є факт активного творчого життя філософіїXX ст., плідного діалогу різних течій і шкіл навколо болючих проблем сучасності епохи. Наприкінці XX ст. певного поширення набув філософський постмодерн, який постає проти будь-яких обмежень філо­софського інтелектуального експерименту. Проте, вход­ження філософії у XXI ст. супроводжується також і пев­ним поверненням до метафізики, абсолютів та до більш прямого втручання у болючі проблеми людського самовизна­чення.

**1.8. УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ**

**Філософська думка дохристиянської Русі-України**

Кожна форма філософії як складова культури завжди відображає національну своєрідність її творців, що дає під­стави для тверджень про національну (англійську, німець­ку, французьку) філософію, а отже, й українську. Відомо, що філософія є особливою сферою духовної ді­яльності людини, спрямованою на усвідомлення проблем людського буття, найзагальніших духовних потреб конк­ретного народу чи нації. У цьому контексті українська філософія є давнім феноменом, початки якого сягають гли­бини віків.

Поза сумнівом, поява філософського духу українства виходить за межі XVI – XVII ст., коли завдяки діяльності братських шкіл, Острозького культурно-освітнього центру, Києво-Могилянської академії почало набувати самостій­ного розвитку філософське теоретичне знання, тобто почав вигранюватися буттєвий статус професійної філософії. І хоч вона вважається зрілим рівнем розвитку філософії, де панує її теорія та її творці – професійні філософи – професійна філософія є лише одним із можливих спосо­бів існування філософії. Адже існують й інші шляхи фі­лософського осягнення дійсності, за яких теоретичний ін­терес доволі міцно вживається з практичним. У контекс­ті української філософії він охоплює, як правило, час існування києво-руської культури (XI ст.) з її писемни­ми пам’ятками, що репрезентують особливості тогочасно­го осмислення дійсності, характерного українській духов­ній традиції.

Світоглядно-філософські начала українського народу ся­гають значно глибинніших шарів вітчизняної культури, її дохристиянської доби. У світлі аргументів на користь іс­нування сарматських, скіфських, кіммерійських, арійських, трипільських та інших часів на території України з їх самобутньою культурою і тісними зв’язками із найвідомішими осередками Ойкумени – Греції, Індії – важко чи взагалі неможливо встановити факт появи філософського духу тільки на етапі існування Київської Русі.

Справді, територія, яка нині має назву Україна, не була етнічно однорідною протягом тисячоліть, що є не винят­ком, а скоріше закономірністю для планетарного етногене­зу (походження народів). Тривалий час на планеті відбувались так звані великі переселення народів, у процесі яких етнічні людності змінювалися, переливались одна в одну. Проте за всіх міграційно-асимілятивних процесів зберіга­лась на певних територіях субстанційна основа, ядро, духов­на основа певного сильнішого етносу, де знаходили приту­лок історична пам’ять, звичаї, вірування, етнографічні особ­ливості – те, що називають етнокультурою (наслідок колективної творчості), в архетипах (первинних формах) і стереотипах (усталених формах) якої закодовані особли­вості світосприймання та світорозуміння конкретної нації.

З огляду на аргументованість суджень про неперервність, єдність етнотворення, спільність енергоінформаційної ос­нови суспільного розвитку людності на терені України про­тягом багатьох тисячоліть цілком переконливими є твер­дження дослідників **(В. Хвойка, М. Брайчевський, Г. Васи­ленко, Б. Рибаков та ін.),** які вказують на автохтонність *(автохтонний* – той, що виник, зародився на місці сучас­ного проживання) українців. На рубежі XX – XX Iст. все активніше утверджується думка про участь в етногенезі українського народу етносів, які тривалий час проживали на спадкоємних українських землях. Принаймні їх мож­на розглядати ймовірними фігурантами етнічного синтезу українського народу. Аргументами на користь цієї точки зору є елементи культур тих народів у національній куль­турі українців. Так, від скіфів бере початок українська тра­диція вшановувати гостей хлібом-сіллю, вишивати одяг на плечах, рукавах і грудях, побратимство тощо. У сучасному українському гончарстві, вишивках, килимах, різьбленні, розписах зберігається чимало типових елементів три­пільського орнаментально-декоративного мистецтва. Три­пільці першими поєднали в ритуалі пшеницю і мед як символ своїх земель. І цю символічну страву – кутю – споживають і досі українці, пов’язавши цей звичай з хри­стиянським Різдвом. Ці непоодинокі приклади засвідчу­ють, що духовні надбання етносів, які у праісторичні часи жили на українських землях, укладаються в скарбницю всеукраїнської духовності.

Філософські надбання дохристиянських часів не є ви­падковими. Особливо якщо взяти до уваги тісні зв’язки тогочасної праукраїнської людності з основоположника­ми європейської філософії – еллінами, які, починаючи із VII ст. до н. е., упродовж одного-двох століть не лише заснували на Чорномор’ї десятки міст-держав **(Синоп, Тра­пезунд, Ольвія, Аполонія, Пантикапей, Халкедон, Гераклея, Херсонес),** не лише створювали у різних куточках краю торговельні факторії (контори, філії), а й поширювали свою релігію та свою культуру. Пантеон (сукупність Богів) еллі­нів та їхня релігія помітно вплинули на корінне населення, а проте, й самі греки запозичували культуру наших предків, напр., культи Аполлона (Гіперборейського), Геракла (Скіфського), а також весільний обряд, лікарську магію та ін. За словами Геродота, храми Діоніса, Артеміди були на на­шій території, значно віддаленій від моря. Культ Гомера тримався в Чорномор’ї довше, ніж у корінній Греції, а се­ред козацької еліти довго зберігався культ пам’яті Алек­сандра Македонського. Еллінські духовні джерела легко змішувалися з місцевими, не порушуючи гармонії в духов­ності місцевої людності. Дотепер збереглися сліди еллінів у мові, обрядах і, звичайно, філософії.

Могутнім підґрунтям духовної культури українсько­го народу, золотим віком гармонії у світосприйманні на­ших пращурів була язиницька минувшина, яку яскраво ре­презентує геніальна пам’ятка загадкова *Велесова кни­га* (назву пишемо без лапок за аналогією до Біблії та ін. назв священних книг) – літературний твір VIII – IX ст., що дійшов до нашого часу в копії XVI – XVII ст. Автентичність пам'ятки, яку оспорювали імперські науковці Росії, вже переконливо й науково доведена знаними українськими мовознавцями, докторами філологічних наук, професорами М.Худашем, В.Таранцем, І.Ющуком, Г.Клочеком та ін.

Створена на матеріалі V – X ст., Велесова книгає жи­вим свідченням язиницьких уявлень праукраїнців, втіле­них у багатоманітних формах фольклору, системним ви­явом їх світосприймання і світорозуміння, прологом фіксо­ваної історіософії українського народу. Визначальними реаліями тогочасного мислення були природа, закони Все­світу і звичаєве право (Ява, Нава і Права). Книга засвідчує велич духу русичів, їх вірність поглядам та діянням пред­ків: «Отож, молячись Богам, матимемо чисті душі і тіла на­ші, матимемо життя з праотцями нашими, які з Богами зли­лися воєдино». Понад усе були для них інтереси рідної землі, рідного народу: «То стрепенися, народе мій, од сплячки і в згоді йди до стягів наших, бо захистить нас на Русі єдиний Сварог наш, не Боги чужі». Вони демонструють єдність почувань, думання і діяння: «Чо­ловік, що тримає дім, не правий, якщо лише заявляє про пра­ва, і правий, якщо слова його з ділами збігаються». Світосприймання русичів трагедійно-оптимістичне, сповне­не волелюбності, гуманізму і гідності: «Ми нащадки Славуни і можемо бути горді і не шкодуємо життя... І краще нам зникнути, але ніколи не бути в рабстві, і не служити чужим Богам...».

Тексти Велесової Книги свідчать, що світоспоглядання праукраїнців бу­ло міфічно-практичним. Та в ньому вже простежуються но­ві для міфу тенденції, з’являються знання про світ, значущі для всіх: «Се бо Дажбо створив нам яйце, що є світ-зоря, яка нам сяє. І в тій безодні повісив Дажбог землю нашу, аби тая удержана була». Світ у ній поступово набуває рис об’єктивності на противагу індивідуально суб’єктивним уявленням про нього. Виявляється потяг до світопізнання, вільного від будь-яких практичних інтересів, а з ним і тен­денція деміфологізації світу, в процесі якої людина стає йо­го незаангажованим спостерігачем.

Виникнення вітчизняної філософії не одноразовий акт, а складний і довготривалий процес, точну дату започаткування якого встановити проблематично. Зробити це мож­ливо тільки за відповідного рівня культури народу. Язич­ницьке минуле українців – багата і цілісна духовна куль­тура, в якій відчутні особлива гармонія, велична єдність Неба, Води і Сонця, природи, людей і Богів, язичницької віри, народної мудрості, етики совісті та людської гідності. Наші пращури, як пишуть автори Велесової Книги, мали доблесні дії, «воюючи за життя своє. Се ми слов’яни, бо славимо Богів наших Сварога і Дажбога». Тож «поучившись старому, зануримо душі наші в нього, бо є то на­ше, яко се бо уже найшло на коло нам».

Велесова Книга (книга волхвів) дає цілком сформоване вчення про Рід, в основі якого "філософія крові", тобто уявлення про "кревність" (походження від спільних Богів і прабатьків): "Боги наші суть великі родичі" [дощечка 33], "Дажбог – наш по крові тіла заступник від Коляди до Коляди" [д. 31], "А кров наша про те каже, що ми русичі всі" [д. 4-Г]. На основі кровної ідентифікації обирали князів, адже чужинець не мав права бути правителем: "Інше бо кревність – є свята кров наша. Про те мовили, як вибирали князів отці наші" та ін.

Які ж особливості філософської думки дохристиянської, тобто язичницької Русі,можемо виразно окреслити з того, що нам залишилося? Насамперед, уявлення про світ і місце людини в ньому – язичник уявляв себе органічною частиною природи, світу, космосу. Тобто вже існувала філософська ідея людини як мікрокосму, включеного в систему макрокосмосу. Релігійна система *пантеїзму* (всебожжя – все є Богом) вказує нам на філософсько-натуралістичний світогляд, який виховував священне ставлення до всього живого на землі й на небі: річок, дерев, джерел, гаїв, каміння, а також астральних світил, що їх наділяли душею й обожнювали – Сонце, Місяць, планети і зорі, зодіакальні сузір'я.

Український філософ В. Шаян поруч із пантеїзмом наших предків виокремив ще й *теопанізм* (Бог – є всім, бо він – у всьому). Священними якостями були наділені "безначальні стихії" – земля, вода, вогонь, повітря, ефір. Отже, ніхто не творив світу "з нічого", світ існував завжди й складався з п'яти безначальних елементів, про що пізніше писав і Г.Сковорода: Світ безначальний – перетворення вічне".

Система *анімізму*, одушевлення всього живого,зокрема всієї навколишньої природи, сформували антропоморфічне уявлення про довкілля. А отже, уявлення про єдність і множинність Божественних сутностей сформувало струнку систему світогляду та практику щоденного спілкування з цими сутностями, позбавлену як рабської покори, так і страху перед ними. Розвинутий упродовж тисячоліть культ предків формував філософську думку про непересічну цінність роду, племені й народу, виробляв етнічний імунітет та інстинкт самозбереження своєї кровноспорідненої спільноти. Ці світоглядні засади традиціоналізму знаходимо цілком сформованими на теренах України вже у Трипіллі (знаки на кераміці, антропоморфна скульптура) й Скіфії (пантеон Богів, генеалогічні міфи, філософія Анахарсіса). А це може свідчити, що основні етнічні філософеми були підготовлені усією сукупністю попереднього розвитку матеріальної й духовної культури майбутніх українців.

То чи існувала справді конкретна протоукраїнська (чи давньоруська) філософія (етнонаціональна мудрість)? Аналізуючи радикальну зміну світоглядно-філософських засад давньоруського суспільства, львівські філософи Н. Горбач, В. Баланчук, Я. Сислюк та ін. доходять висновку: "Перетворення християнства у державну релігію через хрещення Русі князем Володимиром 988 р. викликало супротив, після чого настав занепад авторитету київського престолу влади. Хрещення Русі (нерідко "вогнем і мечем") було справжньою *світоглядно-ідеологічною революцією* з людськими жертвами, братовбивствами, особистими трагедіями, що захитало морально-духовні основи державотворчого життя. Цей ідеологічний переворот започаткував нову сторінку в історії розвитку вітчизняної філософської думки, сторінку протиборства народного світогляду, народних вірувань, звичаїв та обрядів з цінностями нової, привнесеної зовні владоможцями, релігійної системи світосприйняття" [Філософія, Львів, 1995, с. 93–94].

М. Грушевський слідом за автором "Слова о полку Ігоревім" визнав: "Український народ – Дажбожий внук". Український народний геній підніметься навіть до усвідомлення того, що "Ніхто з Богом контракту не брав!" – народна приказка [Номис, с.40]. Тож "договір з Богом" – це архетип з "етнічної філософії" єврейського народу, але не українського. Треба розуміти, що філософія наших предків спиралась на очевидні етичні принципи: взаємини дітей і онуків з батьками й дідами – це не договір Бога з "рабами Божими".

Проте духовний потенціал багатої обрядово-ритуальної куль­тури наших пращурів з її непереборною здатністю впли­вати на глибинні засади внутрішнього самобуття конкрет­ної людини –склали той сприятливий ґрунт для формування філо­софського світобачення, який і дав давньоукраїнській спільноті можливість прокласти свій шлях у тогочасному вже християнізованому світі.

**Філософська думка часів Київської Русі**

Філософські начала праукраїнської доби розвинулися в культурі Київської Русі, держави, в кордонах якої на­прикінці IXст. об’єднались споріднені племена, сформува­вши високорозвинуту спільноту –українців-русичів. У межах києво-руської культури *філософія* виокремлюєть­ся як специфічний тип світопізнання і світорозуміння з-поміж рідного міфологічного і принесеного релігійно-християнського світогляду, перепліта­ючись і співіснуючи з ним. Її піднесенню сприяли такі взаємопов’язані чинники:

1. Рівень тогочасного суспільного буття об’єктивно потребував для свого зростання нових світоглядних орієн­тацій з пріоритетом розуму, авторитетом загального, що могла забезпечити лише філософія.

2. Атмосфера тогочасного суспільного життя з його волелюбними традиціями розширювала простір для по­дальшого філософського виокремлення. «Державність Киє­ва, –як писав український вчений, професор Альбертського університету (США) Іван Лисяк-Рудницький (1919 – 1984), –носила на собі виразну печать духа свободи. Цьому сприяли такі чинники: суспільний лад, що його ха­рактеризували договірні відносини; пошанування прав і гідності індивідума; обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; самоуправне життя міських громад; територіальна децентралізація на квазі-федеративний кшталт». Усе це давало простір для певної поліфонії думок, вияву інтелектуальних сил, здатностей ро­зуму, без чого неможливий розвиток філософії.

3. Культура києво-руського суспільства з широкою ме­режею монастирів, храмів, інших осередків освіти. «Ми не можемо сказати, який відсоток жителів користувався тоді цими засобами просвіти, але бачимо, що в Києві були люди на той час освічені, що там існувало літературне та розу­мове життя, а читання користувалось високою повагою. Гідне уваги судження літописця, який, прославляючи Яро­слава за сприяння книжності, порівнює його заслуги із заслугами самого Володимира, який охрестив руський на­род. Володимира він уподоблює зоравшому ниву, а Яросла­ва –сіячу», –наголошував український історик Ми­кола Костомаров (1817 – 1885).

Духовні начала праукраїнської культури, зокрема релі­гія українців-русичів, поєднавшись з християнськими цін­ностями, пристосувалась до існування в нових історичних умовах. Відомо, що на рівні всезагальних, теоре­тичних, абстрактних понять і уявлень язичницькі віруван­ня поступилися християнським ідеям, які, поза сумнівом, були нав'язаними з огляду потреб дня княжою волею і міжнародною політикою – потреб іншого рівня пізнавального процесу, який передбачав абстрагуван­ня, опосередкованість, а не народну безпосередність. На рівні буденного життя язичницькі уявлення існували в свідомості й звичаях українців, поєднуючись із офіційною християнсь­кою вірою. Та все ж християнство, запропонувавши склад­ну систему пошуку загального, універсального, "загальнолюд­ського", "всеблагого", надало культурі русичів нового духовно­го спрямування, а його абстрактно-теоретичні категорії, уявлення та цінності поступово сформували нові духовні ідеали, нове світовідчуття й світорозуміння, детермінуючи розвиток ін­телектуальної та філософської думки. Ця думка, ввібравши в себе традиції вітчизняної, світової культури, зокрема ан­тичної та візантійської, значно змінившись, все ж виробила власний стиль, сформувала засади, які визначають специфі­ку української філософської думки впродовж століть.

Новий рівень тогочасної філософської думки україн­ського народу засвідчують збережені писемні пам’ятки культури Київської Русі, які розкривають зміст, основні глибинні ідеї, концепції, стиль філософування: «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського, «Повість ми­нулих літ», «Слово про Ігорів похід», «Слово» Кирила Туровського, «Повчання Володимира Мономаха», «Моління» Данила Заточника, «Послання Клима Смолятича», «Пос­лання митрополита Никифора», «Ходіння Ігумена Даниї-ла», «Житіє Бориса і Гліба», «Вчення» Кирика Новгородця, «Києво-Печерський Патерик» та ін.

Не менш важливим джерелом української філософії києво-руського періоду є перекладна література, яку за спрямуванням змісту поділяють на кілька груп:

* перекладна: Біблія та Євангеліє, праці отців церкви;
* християнська література повчального змісту, яка уславлює чернецтво, аскетизм, самозаглиблення, мораль­не "вдосконалення" («Шестиднів» Іоанна Екзарха Болгар­ського, «Повість про Варлаама та Йосафа», «Повість про Акіра Премудрого», «Александрія» тощо); праці енциклопедичного змісту, що містять відомос­ті не лише з християнського богослов’я і філософії, а й з історії, медицини, біології, географії та інших галузей знань («Ізборник Свя­тослава 1073», «Ізборник Святослава 1076», «Палея «Тол­кова», «Хроніки Іоанна Малали та Григорія Пісіда» та ін.);
* праці з окремих галузей знань (Збірка «Фізіологи», «Історія іудейської війни» Йосипа Флавія, «Християнсь­ка топографія» Кузьми Індикоплова та ін.);
* твори філософського змісту («Діалектика» Іоанна Дамаскіна, «Житіє»

Костянтина (Кирила) Філософа, «Бджо­ла», «Хроніки» Георгія Амартола, Георгія Синкела та ін.).

Перекладна література виходила з коментарями, кри­тичними поясненнями вітчизняних книжників, які не про­сто повторювали чужі релігійно-філософські ідеї, думки, а осмислювали їх, перепускали через свої переживання, свою душу, а вибором конкретного автора виявляли як суспільно-державні потреби, так і власні вподобання та інтереси. Тому перекладні зразки дають змогу судити як про рівень інтелектуальної та філософської думки в Україні-Русі, так і про їх реальний зміст і спрямованість.

Оскільки києво-руське суспільство сприйняло інтравертне східне християнство з його апеляцією до глибин­но-внутрішнього пошуку потаємного сенсу, то цілком за­кономірно, що найавторитетнішими авторами переклад­ної літератури були здебільшого представники східної патристики: Василь Кесарійський (Великий), Григорій Назіанзин (Богослов), Григорій Ниський, Іоанн Златоуст. З їхніх праць, за словами одного з перших дослідників дже­рел української філософії Василя Щурата (1871 – 1948), Україна вчилася у християнському полі мислити по-філософськи, виробляючи окреслене розуміння понять «філо­соф» і «філософія». У культурі Київської Русі поширени­ми були кілька їх тлумачень. Так, Іоанн Дамаскін у «Ді­алектиці» давав шість таких визначень: «Філософія є пізнання сутнього, оскільки воно сутнє, тобто пізнання природи сутнього... Філософія є пізнання речей божих та людських, тобто видимих і невидимих... Філософія є роз­дум про смерть як самовільну, так і природну... Філосо­фія є уподібнення Богові... Філософія є мистецтво мис­тецтв і наука наук, бо філософія є початок всякого мистец­тва. Філософія є любов до мудрості й істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія».

У «Житії» Костянтина (Кирила) Філософа, філософія –це знання речей божественних і людських, завдяки яким людина може наблизитися до Бога; знання, що навчають, як людина може справами своїми бути схожою на свого Творця.

Ці тлумачення дуже близькі і, попри деякі свої особли­вості, єдині в тлумаченні філософії як складової частини "християнської премудрості". Мудрість постає в них не стіль­ки як знання істини, а й як «житіє в істині», не лише слово, а й діло. Отже, тогочасна філософія мала не духовно-теоретичний, а духовно-практичний вимір, діяльнісну сут­ність. А філософом вважали лише того, хто, здобувши іс­тину шляхом нагромадження книжних знань, налаштову­вав своє життя згідно з її основними принципами, хто на рівні буття входив у світ найвищих життєвих цінностей.

Така інтерпретація філософії, а отже й філософа в Київ­ській Русі, сформувалася під впливом східного християн­ства в його києво-руському варіанті, а також традицій мі­фологічного світогляду. Філософія ще не мала визнання самостійної форми знання, не була сферою теоретичного освоєння світу. Це дало їй змогу, на відміну від схоластич­ної філософії Західної Європи, набути значного поширен­ня, стати засобом навчання широких кіл суспільства, що, безумовно, мало позитивний сенс.

Своєрідно розв’язувала вона гносеологічну проблема­тику. Оскільки світ і все суще в ньому вважала результа­том творчості Бога, то й пізнання зводила до розкриття у ньому божественного сенсу, тобто осягнення абсолютної істини –Бога. Стверджувала вона принципову можли­вість такого пізнання, в якому особлива роль відводилась Слову (Логосу) як посереднику між Богом і людьми. З огляду на подвоєність світу Слово теж мало два рівні: зем­ний знак (конкретно-чуттєва реальність) і знак трансцен­дентного (Божественна сутність). У пізнанні Божествен­ної сутності бачилися два шляхи: «благодатний», власти­вий лише святим і апостолам, і «приточний», доступний усім смертним, завдяки розумному тлумаченню «знамень» і «чудотворень» («Послання» К. Смолятича). Засобами пі­знання вважалися слідування релігійним заповідям, мо­литви, спілкування з мудрими людьми і читання священ­них книг. Книжні знання розцінювались як запорука муд­рості, найвища людська чеснота («Повість минулих літ», «Моління» Даниїла Заточника та ін.). Культ книги був фундаментальною світоглядною орієнтацією не лише ча­сів Київської Русі, а й протягом усього розвитку філософ­ської культури в Україні.

У тогочасній пізнавальній діяльності одиничні пред­мети і явища тлумачилися тільки через призму загально­го – зміст Святого Письма, канонічну літературу, хрис­тиянське світобачення. А пізнавальна реальність відобра­жалася не безпосередньо, а опосередковано, у формі алегоричних символів, які забезпечували розуміння зміс­ту багатьох релігійних догматів.

Особлива роль у пізнанні відводилася «серцю» –своє­рідному центру, місцезнаходженню думки, віри, волі та любові, зусилля яких і забезпечували як самопізнання й самооцінку, так і осягнення Божої істини («Слово про За­кон і Благодать» Іларіона, «Повчання» Володимира Мономаха). Концепція серця як центру почуттів, цілісного ду­ховного світу людини, її прилучення до трансцендентного набуло подальшого розвитку в українській філософській думці, стала її визначальною особливістю як «філософія серця» **(Кирило Ставровецький (невід. – 1646), Григорій Сковорода (1722–1794), Памфіл Юркевич (1826–1874).**

Людину як носія серця києво-руська православна тра­диція розглядала ширше від загальноприйнятих канонів східного християнства з його аскетично-чернецьким спря­муванням, однобічним визнанням цілковитої гріховності людини, її фатального тяжіння до зла. У системі філософ­ських поглядів мислителів Київської Русі людина – багатомірна цілісність, що поєднує тіло, душу й дух, роль яких різна. Тіло гріховне й другорядне, воно лише тимча­сова оболонка і пристанище душі; сутнісна роль належить душі й духу, завдяки яким здійснюється єднання людини з Богом. Людина для них «храм», в якому присутній Бог, посередник між Богом і ним створеним світом. На противагу визнанню тотальної людської гріховності вважа­лось, що всі люди мають одні й ті ж доброчинні задатки, які розвиваються, примножуються у процесі життєдіяль­ності. Дуалізм душі й тіла, поєднання природного і духов­ного в людині розглядалось через призму притаманної їй індивідуальної свободи. Сутність свободи полягала у вибо­рі між шляхом "спасіння" (життя) через служіння Богу і шляхом гріха та смерті як розплати за людську гординю і непокору. Орієнтиром вибору, моральним ідеалом стало життя Ісуса Христа, його всепрощення і любов як запору­ка миру й злагоди та образи святих (здебільшого києво-печерських) – посередників між людьми і Богом, зем­ним світом і потойбічним («Києво-Печерський Патерик»).

Активно популяризувалась християнська ідея мило­сердя, яка в києво-руській моралі стала принципом, що вимагав не лише милостивого ставлення до ближніх, а й розглядав милостиню як загальну взаємну любов і пова­гу, як універсальний засіб, умову гармонізації людських стосунків **(«Ізборник Святослава 1076», «Повчання» Во­лодимира Мономаха)**. Заохочувались як загальновідомі "християнські чесноти", так і "загальнолюдські" норми спіл­кування, передусім шанобливе ставлення до батьків, по­братимство, визнання особливої ролі жінки. Зверталась пильна увага на усвідомлення людиною своєї гідності, не­повторної індивідуальної сутності. Тому в особливій пошані були такі чесноти, як хоробрість, відвага, сміливість, патрі­отизм. Та найвищими цінностями визнавались «честь» і «слава», що залишилися незмінними з часів язичництва,–головні засади в ієрархії складових тогочасної моралі **(«Слово про Ігорів похід», «Моління» Данила Заточника, «Повчання» Володимира Мономаха).**

У філософських шуканнях часів Київської Русі важ­ливе місце посідали й історіософські проблеми: аналіз вза­ємовідносин структурних елементів системи людина –церква –влада –Бог; інтерпретація історії людства як руху, що здійснюється за волею Бога; минуле, сучасне і майбутнє Київської Русі у контексті тогочасних суспіль­них проблем **(«Слово про Закон і благодать» Іларіона, «Слово про Ігорів похід», «Повість минулих літ», «Києво-Печерський Патерик» та ін.)**.

Іноді християнські агіографи (бо філософами в повному розумінні їх назвати проблематично) вдавалися до спекулятивних методів поширення християнських ідей через пристосування біблійних міфологем до давньоруського ґрунту. Так наприклад, невдалим намаганням ідеалізувати доволі ганебний образ біблійної Сари є **"Слово про Закон і Благодать" Іларіона Київського (990 – 1088 рр.),** який назвав її "матір'ю всіх народів" (благодаттю). Твір має відверто замовний політичний характер і є незграбною спробою примирити, адаптувати абсолютно антагоністичні світоглядні елементи біблійного писання до руського архетипу мислення – власне вкласти його на "прокрустове ложе" політичного курсу чи княжої сваволі. Такі "філософські" (чи справді це філософія?) компроміси виглядають спекулятивно, щоб не сказати безсоромно. На жаль, подібні зразки "філософування" притаманні багатьом творам християнської апологетики цього періоду.

Філософська думка часів Київської Русі є складним синкретичним духовним явищем, спрямованим на гли­бинне осягнення актуальних проблем людського буття, осмислення "Святого Письма" і світу як творінь Бога. Це була філософія релігійна (християнська) у специфічно ві­зантійському варіанті на києво-руському ґрунті з домінуючою тенденцією до екзистенційно-антропологічного спря­мування філософського знання в контексті його духовно-практичного виміру.

**Філософія Українського Відродження та Бароко**

Подальший розвиток української філософської думки відбувався на складному, почасти трагічному історичному тлі, що було пов’язано з розпадом Києво-Руської імперії, який особливо прискорився після смерті Володимира Мономаха і був завершений татаро-монгольською навалою. Роз­пад феодальних імперій, якою була у XIII ст. й Києво-Руська держава – одна з тогочасних геополітичних тенден­цій, оскільки зміна релігії далася взнаки кожній з цих держав, якібули нетривкими утвореннями. Крім того, дослідники стверджують, що безпідставно вва­жати татаро-монгольську навалу лише руйнівним чинни­ком. Річ у тім, що монголи до походу на Європу завоювали Китайську імперію з її тритисячолітньою культурою і пі­шли на Захід, ознайомлені з торговельним досвідом ки­тайців. Формування велетенської Монгольської імперії спричинило утворення нової всесвітньої торговельної ма­гістралі, що простягалася від портів Чорного моря через південь України, Волгу, оази Середньої Азії аж до Пекіна і Тихого океану. І тодішнє українське мандрівне купецтво (чу­мацтво) доходило тією магістраллю аж до Далекого Сходу.

З розпадом Київської Русі державницьку традицію українського народу успадкувало Галицько-Волинське кня­зівство, а у XV ст. вона перейшла до Великого князівства Литовського.

Ці суттєві суспільно-політичні зміни вплинули на зміст духовного життя тогочасної України. Нові історичні реа­лії актуалізували й докорінні зміни у сфері філософського мислення, яке змушене було здійснити рішучу переорієн­тацію від духовної культури Візантії до культури західно­європейського світу, християнської Європи, куди відноси­ли себе князі Київської Русі, приймаючи християнство ще до його "великого розколу". Розрив між західним і східним християнством, хоча й спричинив своєрідну ізольованість нашої культури, а отже й філософії, від швидко прогресую­чої західноєвропейської традиції, все ж не знівелював їх національну самобутність. Тому духовне буття тогочасно­го українського суспільства активно сприйняло ідеї захід­ноєвропейського Ренесансу та Реформації, які сприяли фор­муванню засад професійної української філософії.

Особлива роль у цьому процесі належала гуртку київсь­ких книжників, зусиллями яких у другій половині XV ст. в українське культурне оточення, за словами українського філософа **Дмитра Чижевського (1894 – 1977 рр.),** вперше були зараховані твори «філософського змісту», із «суто філосо­фічними інтересами». Це передусім енциклопедична пра­ця арабського походження «Арістотелеві врата», або «Тай­ная Тайних», яка національною мовою несла інформацію не лише з філософії (онтології, гносеології), етики, а й ме­дицини, фізики, космології, географії, математики, астроно­мії, зоології, ботаніки, геології тощо. Вперше українською мовою подані думки видатних мудреців арабського світу Ібн-Сіни (Авіцени), Ібн-Рошда (Авенрошта), античних ав­торів – Арістотеля, Гіппократа та ін.

Поява перекладної літератури українською мовою ство­рювала сприятливі умови для зміцнення тенденції до ав­тономізації філософських знань, їх виокремлення з-поміж релігійних. Водночас вона зумовила зміщення акцентів філософського розгляду із загального, спільного, повто­рюваного на індивідуальне, унікальне, неповторне. Світо­глядна установка ренесансної свідомості все активніше спрямовувалася на людину, людську особистість, її духов­ний, внутрішній світ, «екзистенцію». Активно сприяли цьо­му й організовані наприкінці XV ст. в Галичині кирилич­ні друкарні для випуску східнослов’янських книг, в одній з яких у 1483 р. і вийшла перша друкована праця «Прог­ностична оцінка тогочасного 1483 року» **Юрія Дрогобича** **(1450 –1494 рр.) –** одного з пропагандистів гуманістичних ідей в Україні. Людина всебічно освічена, доктор філосо­фії та медицини, професор математики й астрономії Кра­ківського та Болонського університетів, Ю. Дрогобич був відомою постаттю на європейських наукових теренах. Його учнем був знаменитий польський астроном Микола Ко­перник. У дусі тогочасної європейської науки Ю. Дрого­бич, навіть розглядаючи ортодоксальні догмати християнства, все ж звели­чував людину, її розум, пізнавальні здібності. Працюючи здебільшого за кордоном, він пам’ятав своє національне ко­ріння, відстоював інтереси рідної землі.

Глибоке усвідомлення своєї національної належності характеризувало всіх найвизначніших представників гу­маністичної культури України XV – XVI ст**.: Павла Руси­на (1470 – 1517 рр.), Станіслава Оріховського-Роксолана (1513 – 1566 рр.), Івана Туробінського-Рутенця (1511 – 1575 рр.), Григорія Чуй-Русина (1523 – 1573 рр.)** та інших, які не лише репрезентували українську інтелектуальну еліту в тогочас­ній європейській культурі, а й збагачували національну культуру західними ренесансно-гуманістичними ідеями, фо­рмували основу культури українського козацького Бароко, яке, за словами І. Лисяка-Рудницького, в оригінальний спо­сіб поєднувало візантійські й західні елементи.

Розвиток гуманістичних ідей на українському ґрунті вплинув на організацію й розгортання освітньої справи в Україні. З’явилася мережа культурно-освітніх центрів, найвпливовішим серед яких був Острозький, заснований 1576 р. на Волині князем **Костянтином Острозьким (1526 – 1608 рр.).** У своїй структурі центр мав академію (греко-слов’яно-латинський колегіум), друкарню і літератур­ний гурток, члени якого готували до видання навчальні посібники, інші книги, що їх друкував **Іван Федоров (невід. – 1583 рр.).** Це «Азбука» і «Буквар» (1578), «Хроноло­гія» Андрія Римші (1581), «Біблія» (1581), «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицького (1587), «Книжиця» Ва­силя Суразького (1588) та ін.

Острозька академія, що проіснувала до 1636 р., за змістом навчання була першим українським навчальним закладом вищого рівня, зорієнтованим на європейську систему навчання. У ній вивчали сім так званих вільних мистецтв – граматику, риторику, діалектику (логіку), ари­фметику, геометрію, музику й астрономію. Особлива ува­га зверталась на вивчення мов – старослов’янської, гре­цької, латини, оскільки це відкривало можливості для засвоєння духовної спадщини минулого. Зміст, стиль ді­яльності академії, як і центру загалом, сприяв швидкому зростанню їх авторитету. Вона об’єднала плеяду визнач­них представників української культури, які зробили ва­гомий внесок і в історію вітчизняної філософської дум­ки. Це перший ректор Острозької академії **Герасим Смотрицький (невід. – 1594 рр**.) – автор передмови й один з іні­ціаторів створення знаменитої Острозької Біблії, Кирило Лукарис (майбутній патріарх Александрійський і Константи­нопольський), український письменник-полеміст **Клірик Ос­трозький (кінець XVI ст.), Христофор Філалет (середина XVI – поч. XVIIст.)** – автор відомого полемічного твору «Апокрисис», український письменник, мислитель **Іван Вишенський (між 1545 – 1550 – прибл. 1620 рр.), поет-гуманіст Симон Пекалід (прибл. 1563 – прибл. 1601 рр.) та ін.**

У розвиток української філософської культури ваго­мий внесок зробили також братства, що виникли в Укра­їні в останній чверті XVI– на початку XVIIст. як гро­мадські центри оборони української духовної культури від сторонніх впливів. Створюючи розгалужену систему шкіл, вони сприяли широкому розвитку освіти, її секуля­ризації та демократизації, що сприяло становленню про­фесійної філософії в Україні.

Одним із перших і найавторитетніших з-поміж братств було Львівське Успенське братство. При ньому з 1586 р. діяла школа, статут якої («Порядок шкільний»), як і брат­ства загалом, був зразком для всіх інших, що згодом від­крились у Бережанах, Дубні, Галичі, Вінниці, Замості, Кам’янці-Подільському, Кременці, Немирові, Острозі, Рогати­ні, Холмі, Шаргороді тощо. У Львівській школі викладали читання, арифметику, слов’янську та грецьку мови, основи риторики, діалектики, астрономії, вивчали Псалтир, Часо­слов, Катехізис, Євангеліє. З її діяльністю пов’язані імена багатьох видатних постатей на терені української духовної культури. Так, **Мелетій Смотрицький (1572 – 1633 рр.)** ши­роко відомий у слов’янському світі як автор знаменитої «Граматики», творів «Тренос», «Верифікація прав... наро­ду руського» тощо, в яких він, відстоюючи гідність, права, культуру українців, значно розширив джерелознавчу базу української філософії, розробляв питання її методології.

Цінну літературну спадщину залишили **Ісайя Копинський (невід. – 1640 рр.),** автор відомого «Алфавіта духовного», ідейний зміст якого, зокрема проблема самопізнання, істотно вплинув на подальший розвиток української філософської думки; Ки­рило Транквіліон-Ставровецький (невід. – 1646) – найталановитіший український книжник останніх десятиліть XVI – початку XVII ст., який у широко відомих творах «Зерцало богословії», «Євангеліє учительнеє», «Перло многоцінноє», «Похвала мудрості» розробляв ідеї ренесансно­го гуманізму на українському ґрунті – питання самопі­знання, морального самовдосконалення, сенсу людського життя, заклав основи тривалої пантеїстичної традиції в Україні. Із Львівською братською школою пов’язані (на­вчались або викладали) **Лаврентій Зизаній-Тустановський (невід. –прибл. 1634 рр.) і Стефан Зизаній-Тустановський (прибл. 1570 – 1602 рр.), Памво Беринда (невід. – 1632 рр.), Захарія Копистенський (невід. – 1627 рр.), Сильвестр Косів, Пе­тро Могила (1596 – 1647 рр.)** та інші визначні діячі українсь­кої культури.

Значного впливу набуло Київське братство, при якому 15 жовтня 1615 року завдяки подарунку славетної киянки Галшки Гулевичівни-Лозчиної було відкрито школу, з якої пізніше й виникла колегія, а згодом і Києво-Могилянська академія. Завдяки всебічній підтримці гетьмана реєстрового ко­зацтва, вихованця Острозької академії **Петра Конашевича-Сагайдачного (невід. – 1622 рр.)** колегія здобула авторитет як осередок всілякої ученості й премудрості. З її діяльністю пов’язані імена **Івана (Йова) Борецького (невід. – 1631 рр.),** Мелетія Смотрицького, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Фоми Ієвлевича, Ісайї Трофимовича-Козловського і особли­во **Касіяна Саковича (1578 – 1647 рр.),** роль якого в розвитку гуманістичних традицій і загального піднесення філософ­ської думки в Україні досить помітна. Випускник Краків­ського університету й Замойської академії, К. Сакович був людиного європейської вченості, вільно володів укра­їнською (книжною), грецькою, польською, старослов’янсь­кою мовами, латиною. Його праці «Арістотелівські про­блеми, або Питання про природу людини» (1620), «Трак­тат про душу» (1625) написані як посібники із філософії для братських шкіл, є першими зразками теоретичного мислення в Україні. Вони свідчать, що виокремлення фі­лософії як самостійної галузі знань розпочалося в Україні ще до відкриття Києво-Могилянської академії.

Академія мала дев’ять класів (шкіл): фара, аналогія, інфима, граматика, синтаксима, поезія, риторика, філосо­фія, богослов’я. Філософський клас вважався одним із най­вищих. Філософія складалася з трьох частин: філософії мисленної (розумової), зміст якої охоплював загальні закони і форми людського мислення; філософії природної, або фі­зики, що зосереджувалась на вивченні природи, космоло­гії, астрології, мистецтва тощо, і філософії божественної, або метафізики, з її загальними принципами буття.

В основу змісту тогочасної філософії було покладено синтез християнського неоплатонізму й арістотелізму, еле­ментів філософії Ренесансу, Реформації та доби раннього Просвітництва з духовною спадщиною києво-руського візантинізму і особливостями українського менталітету. Тоб­то першою формою буття української філософії як само­стійної сфери теоретичного знання була барокова схолас­тика з характерним для неї поєднанням ретроспективності (звернення до минулого) й традиціоналізму при розгляді глибинних філософських проблем.

Від розуміння філософії як мудрості, що досягається тільки через релігійний і містичний досвід (усталеної фі­лософської традиції часів Київської Русі), філософи Киє­во-Могилянської академії поступово переходять до тлумачення філософії як засобу інтелектуального пізнання істин віри, раціонального осягнення (осмислення) приро­ди і особливо людини, її самоцінності, специфіки пізна­вальних здатностей тощо.

Філософську традицію Києво-Могилянської академії, що проіснувала до 1817 р. (була закрита за наказом імперато­ра Петра І), репрезентує когорта видатних мислителів, які відзначались не лише інтелектуальною самобутністю, висо­кою загальною ерудицією, а й моральною солідарністю, вза­ємною підтримкою, що дало підставу дослідникам назвати їх незгасимою іскрою «національної української самосві­домості». Серед них особливо виокремлюється професор **Інокентій Гізель (1600 – 1683 рр.),** якого його сучасник, видатний громадсько-політичний, церковний та культурно-освітній ді­яч XVII ст. **Лазар Баранович (1620 – 1693 рр.)** назвав «україн­ським Арістотелем». І. Гізель, прізвище якого, на думку деяких дослідників, є латинізованим українським прізви­щем «Кисіль», увійшов в історію української філософії працями «Філософські аксіоми» (1646), «Твір про всю фі­лософію» (1646 – 1647), «Мир з Богом людині» (1669), в яких проаналізовані актуальні метафізичні натурфілософ­ські проблеми, подані характеристики суспільної моралі українського населення середини XVII ст. Він був співав­тором і редактором першого підручника вітчизняної іс­торії –знаменитого «Синопсиса» (1674), редагував не менш відомий «Києво-Печерський Патерик».

І. Гізель обстоював позиції *деїзму*. На його думку, Бог створив матерію (природу) і дух. Внаслідок цього виник­ли тілесні субстанції, потім різноманітні тілесні речі від кількісного розподілу матерії за її формами. Але ці про­цеси, що відбуваються у матеріальному світі, залежать уже не від Бога, а від «вторинних», природних причин. І. Гізель здійснив рішучий відхід від антропоморфного розуміння Бога, визначаючи його як самодостатню сутність, вічну, безмежну, нескінченно творящу і неосяжну для люд­ського розуму.

Свого подальшого розвитку філософська школа Києво-Могилянської академії набула на другому етапі її існу­вання, коли центр філософського пошуку змістився в бік проблем гносеології, раціоналістичної та емпіричної ме­тодології. Найбільш яскраво репрезентує цей період Геор­гій Щербацький (1725 – невід.), філософська система яко­го помітно близька до філософії Декарта, ідей Нового ча­су.

Окрім названих авторів, фундаторами філософської тра­диції києво-могилянців були також **Стефан (Семен) Яворський (1658 – 1722 рр.), Йосип Кононович-Горбацький (не­від. – 1653 рр.), Михайло Козачинський (1699 – 1755 рр.), Геор­гій Кониський (1717 – 1795 рр.), Лазар (Лука) Баранович (1620 – 1693 рр.), Йоаникій Галятовський (невід. –1688 рр.), Антоній Родивиловський (невід. – 1688 рр.), Варлаам Ясинський (невід. – 1707 рр.), Симеон (Самійло) Полоцький (1620 – 1680 рр.) та** ін. Завдяки їх зусиллям філософія в Україні ста­ла самостійною сферою теоретичної діяльності, розвивалась у контексті надбань західноєвропейської філософської тра­диції, нагромадила необхідні резерви для свого подаль­шого поступу, переконливим свідченням чого стала твор­чість вихованця Києво-Могилянської академії Григорія Сковороди, філософське вчення і літературна діяльність яко­го – яскраве завершення доби бароко в історії українсь­кої культури.

**Філософія Григорія Сковороди**

**Григорій Сковорода(1722 – 1794 рр.)** – найвидатніша по­стать у культурному житті України XVII Iст. Філософ і поет, педагог і музикант, знавець латини, старогрецької, ста­роєврейської, польської, німецької, російської мов, він розви­нув комплекс ідей, актуальних для свого часу, став не лише ідейним предтечею нової української літератури, а й твор­цем найзначнішого вчення в історії української філософ­ської думки. Пройшовши складний шлях боротьби із зов­нішнім «світом», який, попри всі зусилля, так і «не впій­мав» його, Сковорода дійшов висновку, що «коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне – то й усе світле, ща­сливе, бажане. Оце є філософія». Саме таку філософію – філософію життя і прагнув створити «український Сократ», гармонійно поєднуючи основоположні принципи своєї фі­лософської творчості та власний спосіб життя.

Своє філософське вчення Сковорода сформував під впли­вом античної і середньовічної європейської філософії (Фалес, Піфагор, Геракліт, Сократ, Платон, Арістотель, Пліній, Е. Роттердамський); народної творчості (міфи, легенди, думи, перекази, народні прислів’я та приказки); вітчизня­ного просвітництва (К. Транквіліон-Ставровецький, Ф. Прокопович, С. Полоцький, М. Козачинський, Г. Кониський). За своїм змістом і спрямуванням філософія Сковороди відрі­знялася від філософії професорів Києво-Могилянської ака­демії. Розвиваючи традиції Просвітництва, Сковорода від­ходить від догматичного наслідування своїх учителів, засвідчуючи це вже в загальнофілософській орієнтації. Якщо провідною тенденцією філософських курсів києво-могилянців був арістотелізм, Сковорода тяжів до ідей Платона, який в академії був об’єктом критики. Якщо професори акцен­тували увагу на дослідженні проблем онтології та гносео­логії, що розглядались у контексті зовнішнього світу, то Сковорода зосередився на етико-гуманістичній проблема­тиці: у нього на передньому плані не світ, а людина і духо­вне начало в ній. Всупереч своїм учителям, які зводили небесне до земного, возвеличуючи не лише розум, а й земне життя людини, він підносив природу до Бога, засвідчував другорядність людської плоті й понад усе ставив у людині істинно людське –духовність, дух, зводячи до них сут­ність людського життя. На відміну від науково-освітніх праць професорів Києво-Могилянської академії просвіт­ницька філософія Сковороди мала яскравий етико-гуманістичний вияв.

Сковорода створив власну філософську систему, специ­фічний стиль і форму філософського мислення. Його фі­лософствуванню властиве органічне поєднання художньо­го і раціонально-абстрактного світоспоглядання. Наслідком такого поєднання став *універсальний алегоризм* (іносказання), у якому предмети і явища осмислюються не в сукупності властивостей, не в цілісності, а лише в абст­рактно-схематичному образі їх як символи. Один із най­авторитетніших дослідників його творчості Д. Чижевський писав: «Філософічний стиль Сковороди –це своєрі­дний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжи­тку слів до символічного їх вжитку. Сковорода пристосовує скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами».

Наслідуючи традиції неоплатонізму і християнської символіки отців церкви, німецьких містиків та українсь­ких мислителів доби Київської Русі, Просвітництва, Сковорода розглядає символи як «іпостась істини», як те, що допомагає пізнати неземне, відкриває нове бачення речей.

Прагнучи створити практичну філософію, Сковорода не приділяв належної уваги теоретичній довершеності, фор­мальній систематизації своїх ідей. Тому про його метафі­зику, онтологію чи гносеологію можна говорити лише з певним застереженням, оскільки він не дав повної аргу­ментованої відповіді на всі питання, які міг би поставити філософ. Це аж ніяк не є результатом необізнаності Ско­вороди в галузі філософії. Це наслідок його слідування філософській традиції, започаткованій ще еллінами, коли гідним філософа вважали лише певний, чітко окреслений ракурс бачення світу, у центрі якого – людина.

Одним із основоположних принципів філософської си­стеми Сковороди є вчення про двонатурність світу. Згідно з ним все суще складається з двох натур – видимої і неви­димої, тобто матеріального й ідеального, тілесного і духов­ного, мінливого і вічного, залежного і визначального тощо.

У духовному самопізнанні Сковорода вбачав ключ до розкриття таємниць буття світу і самої людини. «Якщо хочеш виміряти небо, землю і моря – повинен спочатку виміряти себе» («Наркіс»). Процес самопізнання, спрямо­ваний на осягнення невидимої натури в людині, він роз­глядав як Богопізнання. Істинна людина і вічність, Бог та Христос – суть те саме, стверджував Сковорода. Допома­гає людині пізнати в собі Бога Біблія, або третій світ – світ символів, як самостійна реальність. Біблія, на думку Сковороди, «є аптека, набута Божою премудрістю, для лікування душевного світу, невиліковного жодними зем­ними ліками». Мудрість, виражена в Біблії, випробувана віками, тому заперечувати її – нерозумно. Водночас він застерігає від буквального тлумачення змісту Біблії, оскіль­ки, окрім зовнішнього вияву, тобто словесних знаків, вона має втаємничений, прихований, невидимий світ. Сковорода поділяв точку зору, згідно з якою давні мудреці передава­ли свої думки не словами, а образами, тобто символами. Тому Біблія для нього – особливий світ символів, центра­льним серед яких є Сонце, що символізує істину, вічну натуру, або Бога. Тож завдяки третьому символічному світові невидимий світ стає видимим, досяжним для людського сприймання.

Отже, вся філософська система Сковороди у своєму вну­трішньому єстві пронизана антитезами видимого і неви­димого світів, що постають у найрізноманітніших ракур­сах. Це засвідчує, з одного боку, сприймання буття всього сущого у стані постійного неспокою, взаємодії протилеж­ностей, а з іншого – така антитетичність є вираженням абсолютної повноти буття, в якій зливаються протилежні ознаки, які містить у собі все існуюче. З огляду на таку світоглядно-методологічну позицію Сковороди Д. Чижевський назвав його найвизначнішим представником тра­дицій античної та християнської діалектичної методи.

Принцип двонатурності світу й ідея трьох світів Ско­вороди підпорядковані основному об’єкту його філософу­вання –духовному світу людини, проблемі її щасливого буття. Звідси й глибока етизація його філософського вчен­ня, виразна етико-гуманістична спрямованість. Сковорода переконував, що кожна людина спроможна досягти щастя шляхом морального самовдосконалення, актуалізуючи в собі «внутрішню людину» –Бога. Центром цьо­го складного процесу є серце –духовна субстанція, дже­рело життєдіяльності людини, яке він ототожнює з Богом, Словом Божим, розрізняючи водночас «досконале серце», «нове», що зазнало духовного переродження, і «старе сер­це», що передує народженню нового.

Педагогічним працівникам доречно звернути увагу на етику та педагогічні погляди Г.С. Сковороди. Етика (від грец. ἦθος – звичай) як філософська дисципліна має своїм об'єктом мораль та вивчає її місце в системі суспільних відносин, аналізує природу, внутрішню структуру моральної свідомості, досліджує моральні поняття, норми, принципи, дає визначення категорій "добра" і "зла" та ін. Отже, етика – це своєрідна моральна філософія, в якій сама етика – це галузь знання, а моральність – її предмет. У ХVІІІ ст., коли жив Г. Сковорода, християнська етика була обов'язковою дисципліною в усіх навчальних закладах, оскільки християнство мало статус державної релігії. Філософ отримав запрошення від губернатора Є. Щербиніна викладати в Харківському колегіумі дисципліну "Основи християнської доброчинності", однак прочитати цей курс йому не вдалося. М. Ковалинський залишив згадку про конфлікт філософа з білгородським єпископом, який обурився змістом посібника, виявивши, що він не відповідає офіційно визнаним програмам і доручив спитати, "чому він подав науку християнської етики іншим способом від звичайного. Сковорода відповів, що дворянство різниться одягом від народної черні і монахів. Чому не повинно воно мати і різних понять про те, що потрібно йому знати в житті. Чи так само, – продовжував він свою оповідь, – панове, розуміє і почитає Бога пастух свиней і хлібороб, як його міністр, вождь воїнів, начальник города? Подібно і дворянству, чи ж личить мати такі самі думки про Бога, як в монастирських уставах і шкільних лекціях? Після цієї відповіді всі замовкли". Цей курс було розцінено як "неканонічне богослов'я", і Г. Сковорода, як відомо, відмовився від посади викладача. В. Шаян уперше вказав на недооцінену дослідниками глибоку думку філософа про "становий релятивізм етичних і філософсько-релігійних понять" [Сковорода – лицар святої борні, с. 42].

Виглядає так, що поняття Бога для Сковороди не обмежувалось вузьким людським окресленням, як Христос, воно було значно вищим, ширшим і глибшим. Сковорода загалом був релігійною людиною, однак його віра виходила далеко за межі ортодоксальної системи християнства. Про це свідчать факти його біографії. Те, що він молився, вже є підтвердженням віри Сковороди в Бога. Наприклад, відомо, що північ філософ присвячував молитві "боротьби з темрявою": "Думка про Бога кликала його до вічного, єдиного, правдивого блага, усюдисущого, усе сповняючого, і змушувала його скористати з усього знаряддя Божого, щоб змогти протистояти хитрощам лжемудрости" – писав про нього його учень М.Ковалинський.

Григорій Сковорода вважав: "Світ безначальний – перетворення вічне". У цій лаконічній тезі філософ цілком заперечив креаціоністську догму християнства: ніякий Саваоф не творив світу з Нічого (ex nihilo) – Всесвіт існує вічно, він ніколи не виникав і ніколи не зникає. Слідом за античними філософами він повторював: "Пізнай самого себе, і ти пізнаєш Всесвіт". Для філософа існує певний паралелізм і магічна тотожність макро- і мікрокосмосу. Єднання зі Всесвітом дає людині розкриття всіх її внутрішніх творчих можливостей. Думка Сковороди загалом може бути окреслена так: хто оволодів своїм розумом, той може оволодіти вищими знаннями і можливостями, бачити приховані речі, розвинути інтуїцію, що допоможе реалізувати свою особистість. Злиття людської душі (Атмана) зі світовою Душею (Брахманом) є головною духовою ідеєю ведизму та інших етнічних релігій індоєвропейців. Світові релігії, по суті, відірвали людину від Бога, створивши між ними нездоланний бар'єр. Сковорода пояснив це «езопівською мовою».

Духовний пошук істини Г. Сковородою тривав усе життя. Пошук його в межах Біблії закінчився прозрінням – шукаючи в Біблії власної природної правди, наприкінці життя, так і не знайшовши її, він назвав Біблію «потопом зміїним». З огляду на це, Сковороду по праву можна назвати засновником критичного біблієзнавства. І не дивно, що деякі дослідники ніби «забувають» про його праці «Ікона Алківіадська: Ізраїльський Змій» (1776) та «Діалог. Потоп Зміїний» (1791). Останній був опублікований лише через 120 років після написання. Ці праці доцільно віднести саме до галузі критичного біблієзнавства, що за панування християнства як єдиної офіційної державної релігії Російської імперії було немислиме.

Г.Сковорода знав, що ціле тисячоліття християнсько-язичницький синкретизм був своєрідним компромісом між накинутою згори ідеологічною надбудовою і власним традиційним духовим базисом. Звідси й розбіжність етичних доктрин, що їх проповідувала церква, і тих глибоко народних уявлень про людські стосунки, моральні закони, правила поведінки, які споконвічно були притаманні українському народові.

Вершиною релігійного світовідчуття Г. Сковороди була віра в *іманентність* Бога і його присутність у людському тілі; його сумнів у креаційному акті біблійного Бога і впевненість у тому, що "світ безначальний – перетворення вічне"; перевага етики Епікура (етики щастя) перед неприродним "чернечим аскетизмом"; прагнення до свободи і реалізація власної філософії життя; перевага "вродженої праці" над примусом та ін.

**Філософія Просвітництва й романтизму в Україні**

Проблеми сутності людського щастя, його досягнен­ня, як і проблеми сутності людини та її пізнавальних мо­жливостей, перебували в центрі уваги й просвітницької філософії, яка поширювалася в Україні наприкінці XVIII – на початку XIX ст., продовжуючи європейську культуру Просвітництва з її акцентом на поширення освіти, розвит­ку науки. Попри те, що тоді Україна переживала «ніч без­державності», була роздертою «зубами» двох імперій (Ро­сійської та Австрійської), загальні тенденції Просвітниц­тва не обминули її: відкривалися, хоч і не так активно, ліцеї, університети, а з ними – товариства, гуртки, органі­зації, які не лише збагатили філософське життя, а й нада­ли йому нового творчого імпульсу. Якщо на етапі ранньо­го Просвітництва центром розвитку філософської думки в Україні був лише Київ (Києво-Могилянська академія) і певною мірою Львів та Острог, то в першій половині XIX ст. у багатьох регіонах виразно окреслилася тенденція до спе­цифічного розв’язання філософських проблем, в популяри­зації західноєвропейської філософської думки. І якщо Київ традиційно був центром філософського життя України, де на місці закритої російським царатом Києво-Могилянської академії згодом запрацювали Київська духовна академія (1819) і Київський університет (1834), то для філософсь­ких гуртків Полтави, Ніжина, Харкова, де 1805 р. було від­крито університет, активне поширення ідей філософії за­хідного Просвітництва було справою новою. Якщо Львів продовжував бути знаним центром філософського життя і в середині XIX ст., то в південному регіоні (Миколаїв, Одеса), як і в закарпатському, діяльність у царині просвіт­ницької філософії тільки починалася. До речі, перший пе­реклад Канта російською мовою в Російській імперії здій­снив викладач Миколаївської штурманської школи Яків Рубан, а успішно продовжував його справу представник Закарпаття професор Петро Лодій.

У всіх зазначених регіонах активно перекладались фі­лософські твори інших відомих західноєвропейських про­світників: Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, X. Вольфа, X. Баумейстера, Ф. Шеллінга, Г.В.Ф. Гегеля. Щоправда, українська філософська культура збагачувалась від цього не надто плідно, оскільки уряд Російської імперії забороняв публі­кацію філософської літератури, в тому числі й переклад­ної, українською мовою. Українською мовою праці захід­ноєвропейських просвітників виходили хіба що в Австро-Угорщині. Однак і в загальноросійській просвітницькій філософії українські філософи зберегли чітко означене на­ціональне обличчя, характерну особливість, що виявляли­ся, наприклад, у їх орієнтації на ідеї німецьких просвітни­ків. Так, ідеї Фіхте поширювалися завдяки старанням про­фесора Харківського університету Й. Шада, який у 1813 р. опублікував переклад відомої праці німецького мислите­ля «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная си­ла новейшей философии». Професор Рішельєвського лі­цею (Одеса) М. Курляндцев у 1833 р. видав переклад пра­ці Ф. Шеллінга «Введение в умозрительную физику». Успішно пропагували в Україні філософські праці німецьких просвітників Йосип Міхневич, Данило Кавунник-Веланський, Костянтин Зеленецький та ін.

Українські філософи-просвітники не обмежувалися пе­рекладацькою діяльністю, а творили оригінальні філософ­ські праці, добре знані не лише в Україні. Серед них вио­кремлюються «Философские предложения» (1768) Якова Козельського, в яких подано комплекс тогочасних філо­софських надбань, зокрема проаналізовано місце і роль філософії в системі наукових знань, розглянуто найакту­альніші проблеми онтології, гносеології, логіки й соціаль­ної філософії.

Просвітницька традиція не була єдиною у тогочасному духовному житті України. Вона контрастувала, перебува­ла у складній взаємодії з новим типом культури – ро­мантизмом, що набував поширення у Західній Європі, а згодом став провідною течією в культурі XIX ст.

Просвітництво, за всієї його безсумнівної позитивнос­ті, мало також і негативні прояви. Прагнення до «розум­ного порядку», встановлення «царства розуму» давали змогу, особливо псевдопросвітникам, невпинно виправдовува­ти будь-які дії, що нібито ведуть до цієї вельми благород­ної мети. Яскравим прикладом є антиукраїнська політи­ка таких «освічених» монархів, як Петро І, Катерина IIта ін. Отже, поява романтизму була своєрідною реакцією на не­гативні аспекти Просвітництва.

Поширення романтизму в Україні, крім вище назва­них, мало ще й свої специфічні особливості. По-перше, апеляція романтизму до ірраціональних глибин, стихій­но-творчих сил людини цілком відповідала основам укра­їнського характеру, менталітету українців як своєрідній відповіді, антитезі на соціально-економічний національ­ний гніт, що його зазнав український народ з боку царсь­кої Росії. Ідеї нації, історизму – провідні соціально-політичні ідеї романтизму – знайшли в Україні благодат­ний ґрунт з огляду на формування в народі національної ідеї, національної самосвідомості, потяг до перебудови сво­го суспільного буття і звільнення від колоніального поневолення. Для представників українського романтизму, сві­тогляд яких ґрунтувався на «філософії серця», основу якої тоді вбачали в християнській вірі. Бог для романтиків був єством «національного духу» і «глибиною серця» людини. Національний дух і думка лю­дини завдяки Богові, згідно з їхнім баченням, становлять єд­ність, яка й формує певний народ.

Першим подав цілісний образ України із специфічни­ми рисами національного характеру її народу **Микола Гоголь** **(1809 – 1852 рр**). Незважаючи на сумніви щодо націо­нальної ознаки власної душі, він все-таки усвідомлював себе українцем; не лише прагнув написати історію Украї­ни в контексті світового історичного процесу, а й з огляду на геополітичний стан України чи не першим вказав на особливості української людини, народу, «в якому... так дивно зіштовхнулись протилежні частини світу, дві різнохарактерні стихії: європейська обережність і азіатська безтурботність, простодушність і хитрощі, сильна діяль­ність і величезні лінощі та розслабленість («ніга»), праг­нення до розвитку і вдосконалення – і тим часом ба­жання здаватися байдужим до всякого вдосконалення».

Найповніше національні риси втілені в образах героїв його літературних творів: «Тарас Бульба», «Вечори на ху­торі біля Диканьки», «Миргород». Його творчість, за сло­вами Є. Маланюка, «принаймні для певної верстви нашо­го народу, була і є джерелом певної свідомості, коли вже й не «національної», то етнічної й, що найважніше, «духовної». Саме світоглядно-духовний фундамент творчості Гоголя виявляє внутрішню єдність стилю його мислення із специфічними тенденціями української філософської думки, зокрема й української культури загалом. Гоголь, слідуючи українській духовній традиції, у пошуках пер­шоджерел буття, абсолютної першооснови спрямовував свої зусилля у власний внутрішній світ, власну душу, якою рухав «порив і натхнення», завдяки яким «багато чого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею». Всупереч просвітницьким стереотипам Гоголь доводив, що саме душа, а не розум є осердям людської сутності. «Ро­зум, –писав він у «Вибраних місцях з листування», – йде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в люди­ні, і стоїть непорушно й навіть йде назад, коли не підно­сяться моральні сили».

Світоглядна позиція українського романтизму – «фі­лософія серця» –характеризує і творчість діячів Кирило-Мефодіївського братства: **Тараса Шевченка (1814 – 1861 рр.), Пантелеймона Куліша (1819 – 1897 рр.), Миколи Костомарова (1817 – 1885 рр.)**, яких єднала не лише романтична історіосо­фія з її апеляцією до ідеї свободи та духовної «ідеї батьківщини» на основі христової віри – Біблії, звідки вони чер­пали мотиви, образи, символи, паралелі, а й екзистенційно-антропологічний напрям розгляду світоглядних проблем, що властивий українській філософській думці.

Він застерігав від пасивності, закликав не покладатися у всьому лише на Бога (бо ж релігія, як і мистецтво, є лише виявом «почувальних сил душі»), здо­лати ірраціональні життєві орієнтири пасивного очікуван­ня Правди й Волі від когось, пробудити в собі той Дух, який робить людину вільною і спрямованою на Поступ. У любові до України близький Т. Шевченку і П. Куліш, для якого все у світі розпадалось навпіл залежно від ставлення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники і руйнів­ники, своє і чуже. Це й дало право Д. Чижевському визна­чити світогляд Куліша як *«україноцентричний».* З огляду на ідею України й спираючись на антитезу, своєрідне про­тиставлення (минулого і сучасного, народної мови і штуч­ної, хутора і міста, України й Заходу тощо), Куліш розглядав і людину як осердя постійної боротьби «внутрішнього» і «зовнішнього». Та людська сутність, на його думку, прихо­вана в її душі –в місці спілкування з Богом. «Бог говорить нам через наше серце». З огляду на антитезу внутріш­нього і зовнішнього Куліш розглядав і занадто болючу тоді (і особливо сьогодні) тему мови, виокремлюючи «мову сер­ця» і «мову розуму». Остання, на його думку, то мова зов­нішня, чужа українському єству, здатна промовляти лише до розуму, лишаючи глухим і сонним серце. Мова ж сер­ця – то «провідний скарб», який завше зберігав народ, і тільки вона здатна виразити найпотаємніші порухи душі, бути гармонійною до «життя серця».

Проблемою внутрішнього в людині, її душевним єст­вом цікавився і автор класичного твору романтичного ме­сіанізму – «Книги буття українського народу» – Микола Костомаров. Основою душевного життя він вважав почут­тя – джерело будь-якого вияву духу, що спонукає думки і вчинки і є корінням морального буття. Пізнати почуття людини, на думку Костомарова, значить, пізнати її сховане єство, у становленні якого особлива роль належить релігії. У ній він убачав не лише зв’язок людини з Богом, а й зв’язок людини з людиною, який є співкомпонентним еле­ментом релігії. Віра і поведінка, релігія і життя щільно взаємопов’язані. Не можна поклонятися Богові і водночас ламати етичні засади декалогу (десяти заповідей). Поведінка моральна і поведінка релігійна взаємозумовлені, їх протиставлення, поділ суперечить розумінню релігійності й моральності.

«Філософія серця» як світоглядна основа українсько­го романтизму цілісно заявила про себе у творчості одно­го з найвидатніших українських філософів – **Памфіла Юркевича (1827 – 1874 рр.),** зокрема в його праці «Серце і його значення у духовному житті людини за вченням слова Божого». Символ «серця» у філософії Юркевича багато­значний. Найпоширеніші значення – серце як душевний стан людини (джерело всього доброго і злого – в словах, думках та вчинках людини); серце як цілісний світ люди­ни (це не тільки моральні переживання, почуття, при­страсті, а й акти пізнання, взяті не як процес дискурсивно­го мислення, а як акти осягнення); серце як неусвідомлений досвід, позасвідоме, що й породжує явища душі.

У серці людини, за переконанням П. Юркевича, зна­ходиться основа того, що її уявлення, почуття і вчинки набувають тієї особливості, в якій виражається душа цієї, а не іншої людини, і такого особистісного спрямування, за силою якого вони є виявом не загальної (абстрактної) духовної істоти, а окремої живої, справді існуючої люди­ни. Тільки серце здатне виражати, знаходити й розуміти такі душевні стани, які за своєю ніжністю, особливою ду­ховністю і життєдайністю не доступні абстрактному мис­ленню, розуму. П. Юркевич доводить, що поняття, абст­рактне знання розуму виявляє або актуалізує себе не в голові, а в серці, оскільки воно стає душевним станом людини, а не залишається абстрактним образом зовніш­ніх предметів. Щоб стати діяльною силою і рушієм нашо­го духовного життя, воно (знання) мусить проникнути са­ме в цю внутрішню глибину. Тож розум, за твердженням Юркевича, має значення світла, яким осявається Богом створене життя людського духу. Тобто духовне життя ви­никає раніше, ніж розум, який може бути хіба що верши­ною, але аж ніяк не корінням духовного життя людини. Закон для душевної діяльності, зазначав Юркевич, не твориться силою розуму, а належить людині як готовий, не­змінний, Богом установлений порядок морально-духовного життя людини і людства. Перебуває цей закон у серці як найглибшому куточку людського духу.

П. Юркевич, за словами Г. Шпета, розумів сенс історич­ного моменту, що мав місце перед його очима, усвідомлю­вав його значення для всього філософського розвитку, ба­чив, у якому напрямі має розвиватися філософія. Він вва­жав, що раціоналізм у його класичних формах вичерпав можливості свого подальшого існування, а тому поступ фі­лософії в цьому напрямі безперспективний. Результатом творчих пошуків П. Юркевича є його оригінальна «філо­софія серця», породжена як глибоким духовним корін­ням автора, так і її генетичним зв’язком з українською національно-культурною традицією, в якій емоційний еле­мент переважає над раціональним і яка зорієнтована на осягнення внутрішніх глибин індивідуального «Я».

**Філософія української національної ідеї**

Романтична тенденція в українській філософії актуа­лізує проблеми «людина – нація», «нація – світ», запо­чатковує філософію національної ідеї, яка охоплює всі фор­ми рефлексії над ідеєю нації, сутністю і сенсом існування українського народу, усвідомлення ним *своєї* «самості», на­лежності до конкретної етнічної єдності.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. українська на­ціональна ідея, зародження якої сягає ще язичницьких часів, духовної культури Київської Русі, стає теоретично усвідомленою, буттєвою. Тому розвиток української фі­лософської думки цього часу відбувався в органічній єд­ності зі складним і суперечливим процесом пробудження національної самосвідомості, прагненням українського на­роду національно і політично самовизначитись. Об’єдна­на національною ідеєю, українська філософія є складним проблемним полем різних методологічних підходів, сві­тоглядних принципів, духовних цінностей, стратегічних і тактичних прийомів на шляху до реалізації національної мети: утворення і розбудови Української держави.

Серед такого складного світоглядно-політичного спле­тіння виокремлюються прибічники *позитивістської орі­єнтації,* що апелюють до врахування реальних обставин, фактів, а не чуттєвих побажань і устремлінь: **Михайло Драгоманов (1841 – 1895 рр.), Іван Франко (1856 – 1916 рр.), Ми­хайло Грушевський (1866 – 1934 рр.).** **Михайло Драгоманов** – складна й суперечлива постать в інтелектуальній історії українського народу. Для одних він – «ідеолог» вільної України, взірець досконалості, а для інших – *ідеолог* українського соціалізму, символ «духовної руїни».

Світогляд його справді складний, не позбавлений ек­лектизму – суміші ліберально-демократичних, соціаліс­тичних й українських патріотичних елементів з позитивіст­ським філософським підґрунтям. Основою його теоретич­но-аналітичних пошуків є ідея безупинного людського поступу, мета якого – досягнення добровільної асоціації гармонійно розвинених осіб з обмеженням до мінімуму еле­ментів примусу, усуненням авторитарних рис у суспіль­ному житті. Драгоманов відстоював пріоритет громадянсь­ких прав і вільних політичних установ над соціально-кла­совими інтересами та універсальних людських цінностей – Драгоманов був переконаний, що національність є не­обхідним будівельним матеріалом усього людства. Звід­си його інтерес до долі України, яка, за його словами, до XVIII ст. творила частину європейського світу, а впродовж XVIII – XIX ст. крок за кроком відхилялась від свого пер­вісного шляху і все відчутніше відставала від Європи. При­чина цього – її фатальне прилучення до Росії. Якщо ще у XVIII ст. Україна була носієм культури в імперії, а її кращі сини, виховані в дусі європейської культури, були законодавцями реформації і європеїзації Росії, то в XIX ст. вона стала глухою провінцією, відгородженою від світу російським державним кордоном, немов непрохідною стіною, і вже свіжі європейські вітри долітали до неї не прямо, а крізь далеке і вузьке петербурзьке вікно. Такий стан Укра­їни Драгоманов назвав «пропащий час».

Розуміючи ненормальність такого становища України, він активно прагнув віднайти шлях його радикальної змі­ни. Як прибічник позитивізму він, відшукуючи реальну політичну силу, здатну успішно виконати це завдання, спи­рався не на бажання і почуття, а на конкретні факти, реа­лії дня, тверезе врахування ситуації, моральні та матеріальні інтереси. А реальність була, за висновками М. Драгоманова, несприятливою для національних змагань: відсутність необ­хідних суспільних умов через брак національної свідомості і політичних сил, здатних очолити національно-визвольний рух. Однак це не означає, що і в майбутньому таких сил не буде. Тому реальним політичним завданням він вважав використання руху російських демократів в інтересах укра­їнського визволення, усвідомлюючи при цьому, що такі партнери досить непевні.

**Іван Франко** – людина багатогранного таланту й ен­циклопедичного інтелекту. Професійний філософ, поет і прозаїк, громадський діяч і політик, науковий дослідник проблем історії й тео­рії літератури, етнографії й фольклору, політичної й еко­номічної історії. Учений-поліглот: знав досконало 14 мов (польську, німецьку, грецьку, латинську, старослов'янську, чеську, російську, французьку, англійську, болгарську, угорську, італійську, ідиш), причому перекладав українською твори з 48-ми мов. Він спрямовував усе своє над­бання на «народне відродження», розвій української нації, збагачення української духовної культури. Франко був пе­реконаний, що будь-які розмови та дії, які ніби стоять над національним, які є «чистими» стосовно проблеми нації, насправді «або фарисейство людей, що інтернаціональни­ми ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчудження від рідної нації».

Розквіт нації, її прогрес у межах самостійного держав­ного утворення є основою основ суспільного життя. Але щоб ідеал національної самостійності, за Франком, став чинником цінності, він має бути не лише усвідомлений розумом, а й відчутий серцем. Цьому мусять бути підпо­рядковані усі наявні сили і засоби суспільства.

І. Франко, як і М. Драгоманов, актуалізував завдання загальнокультурного розвитку українського народу, про­будження його національної самосвідомості, що неможли­во «без власних шкіл і без виробленої освітньої традиції», «без популярного і вищого письменства», «без преси, яка б могла ясно держати і систематично боронити стяг національності». А все разом потребує національної мови, «без якої виховання народу не може зробити бажаного посту­пу», координуючої і спрямовуючої сили провідної верстви суспільства – національної інтелігенції, перед якою Фран­ко, на відміну від М. Драгоманова, ставить конкретніше за­вдання: «витворити з величезної етнічної маси українсько­го народу українську націю, суцільний культурний орга­нізм, здібний до самостійного культурного і політичного життя» і водночас здатний на «присвоювання собі в якнай­ширшій мірі і в якнайшвидшім темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жод­на хоч і як сильна держава не може остоятися».

У царині філософії І. Франко тяжів до позитивізму Г. Спенсера, йому було властиве етико-антропологічне ро­зуміння філософських проблем. Свою світоглядну пози­цію він визначав як раціоналізм, за основу існування і розвитку речей брав факти позитивних наук, описані, до­сліджені розумом. За соціально-політичною спрямованіс­тю І. Франко – соціаліст драгоманівського ґатунку. Його соціалізм ґрунтувався не на класових цінностях (як у Маркса), а на загальнолюдських, був позбавлений держави, оскільки їх функції передбачають наявність у ній приві­лейованого прошарку управлінців, які неодмінно узурпу­ють владу в суспільстві, поставлять себе над рештою народу, і замість декларованої рівності знову запанує нерівність. «І стара біда – нерівність, вигнана дверима, вернулась би вік­ном; не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманичів – усе одно, чи родовитих, чи вибраних – над мільйонами членів народної держави. А маючи в руках так необмежену власть хоч би на корот­кий час, як легко могли би ті керманичі захопити її назов­сім і як легко при такім порядку підтяти серед людності корінь усякого поступу і розвою і, довівши весь загал до певного ступеня загального насичення, зупинити його на тім ступені на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільстві, що пхають наперед, роблять певний заколот, бу­дять невдоволення з того, що є, і шукають чогось нового».

І. Франко дуже обережно підходив до способів реаліза­ції соціалізму як суспільного ідеалу, категорично висту­пав проти його штучного насадження, оскільки це, на його думку, може обернутись величезними економічними, полі­тичними і духовними втратами для народу. Досвід СРСР підтвердив правильність таких передбачень. Щодо ство­рення в майбутньому союзу вільних спілок, то Франко не заперечував можливість подібного: «колись надійде пора консолідування якихось вольних міжнародних союзів для осягнення вищих міжнародних цілей. Але все може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів».

Другу групу фундаторів національ­ної ідеї становлять прибічники радикальної форми націо­налізму – так званого *інтегрального націоналізму,* в осно­ві якого ідея формування нового типу українця, беззастере­жно відданого нації та справі незалежної державності, їх шлях до національної мети – шлях свідомого українства, для якого Україна – не засіб, а мета, самодостатня цінність, яка мусить забезпечити на своєму ґрунті реалізацію всіх, зокрема й найвищих духовних потреб. Яскравими носіями цієї орієнтації **були Іван Нечуй-Левицький (1838 – 1918 рр.), Борис Грінченко (1863 – 1910 рр.), Микола Міхновський (1873 – 1924 рр.), Юрій Липа (1900 – 1944 рр.) і «апостол українського се­паратизму» Дмитро Донцов (1883 – 1973 рр.).**

Для Д. Донцова націоналізм – це внутрішньо, органі­чно притаманне народові прагнення зберегти свою непо­вторну індивідуальність та духовність, тобто захистити й утвердити свою самобутність, своє осібне українське «Я». Це – світоглядний, українотворний, будівничий націона­лізм і аж ніяк не руйнівний. Він поклав початок новому типу української людини –«людини нового духу», що не лише «знає», «яка мета нації?», «як здобути свою мету?», але й «хоче» і здатна «довершити цей процес», реалізувати поставлену мету.

Широко апелюючи до філософських ідей Шопенгауера, Фіхте, Гартмана, Зіммеля, Ніцше, Донцов обґрунту­вав основні положення власної політичної філософії – *ін­тегрального націоналізму. Якщо* Т.Гобс визначав чотири завдання держави: 1) оборона від чужоземців, 2) мир удома, 3) збагачення підданих, 4) непорушність їхніх свобод. То Дмитро Донцов писав: «З цих чотирьох у нас розуміли лише три останні, а найважливішим завданням держави було забезпечення четвертого – “свободи”» [Націоналізм].

**Дмитро Донцов** є автором доктрини «*чинного націоналізму*». Націоналістичні погляди Д.Донцова викладені в числених його статтях та книгах «Націоналізм», «Дух нашої давнини», «Дух отари і дух просвітництва», «Голос Нації», «Московська отрута», «Дух Росії», «Хрестом і мечем» та ін.

Філософською основою світогляду чинного націоналіста було визнано уявлення про «Закон боротьби», відкритий ще Гераклітом, який він називав «початком усіх речей, закон вічного суперництва націй, який панує над світом тепер так само, як панував у початках історії народів і держав» [Націоналізм, 1926]. Донцов поставив за мету «усталити поняття українського націоналізму», вплинути на формування української національної ідеології, закликати до *створення нового типу українця*, беззастережно відданого нації та справі незалежної державності: «За Україну вільну від держави-тирана, вільну від колхозної панщини. За Україну не пацифічну, що ставить мир у рабстві понад усе, лиш за Україну, в якій віджив би давній войовничий дух нації, <…> лише за Україну стародавнього князівського Києва, Україну Хмельницького і Мазепи, Полуботка і Шевченка» [там само].

Донцов порівнює два протилежних світогляди в середовищі сучасних йому націоналістів, окреслює *різницю між націоналізмом і народництвом* у двох «діаметрально протилежних світовідчуваннях: світ, де панує *воля*, і світ, де панує *інтелект*». Він писав, що інтелектуали прагнули лише самою «просвітою» закликати народи до порозуміння між собою, бо «причиною міжнаціональних ворожнеч були для них не вічні закони конкуренції між расами, не перенесена зі світу органічного до над-органічного боротьба за існування; причиною національних свар <на їхню думку> була <роз>умова відсталість, боротьба ідей, а головне – непорозуміння». Вони вважали, що виною негативного ставлення росіян до українців є тільки “непоінформованість” чужинців, “прискорбное заблуждение, которое объясняется очень плохой осведомленностью” відносно українських національних змагань. Донцов піддає різкій критиці наївні утопічні погляди про те, що нібито колись на цілій кулі земній запанує братерство народів, як тільки вони відповідно “просвітяться” і зрозуміють “безглуздість” їхнього ворогування. Він вважав, що переконати противника арґументами логіки неможливо, бо кожен народ має свою власну логіку. І кожен народ, природно, повинен мати власну “волю” як головну «самостійну моторову силу в історії, яка творить “з себе самої”». Їхня інтелектуальна правда була не виявом українського “Хочу!”, а лише їхнього “3наю”. Таким чином, Д.Донцов доводить несамодостатність самої лише інтелектуальної сили націоналізму, позбавленого вольового чинника, що спонукає націю до дії, виступає тим внутрішнім вогнем (енергією), що рухає націю до утвердження в своїй власній державі. Отже, недоліки народництва й провінційного українофільства він вбачав «у вірі людей з ослабленою волею у всевладність розуму», які покладаючись на загальноприйняті закони, самі залишаються пасивними споживачами імперських стереотипів мислення. В такому хуторянському «універсалізмі» протягом нашої історії гинуло всяке національне почуття і прагнення до державотворчості – що засвідчує наявність в українців *атрофії національного вольового інстинкту*.

Саме тому Д.Донцов постійно вів боротьбу з космополітичними доктринами, такими як: «лібералізм, що ставив інтереси маси, як збиранини *одиниць*, понад інтереси *нації, як вищого цілого*; демократизм, що ставив інтереси “народу”, як неорганізованої безформеної юрби, понад інтереси нації, і соціялізм, що ставив понад інтереси нації – інтереси кляси. До них треба ще долучити пацифізм, і гуманітаризм, анархізм (роди лібералізму), і провінціоналізм (рід демократизму), який інтереси однієї провінції ставив понад добро цілої нації. Всі вони були в різкій опозиції до ідеї державности, як цінності в собі» [Націоналізм].

Для здорових націй вважається нормальним нічим необмежений вольовий інстинкт. Утвердження права на життя, продовження роду, – в таких націй має аксіоматичний характер і є найголовнішим морально-етичним принципом. Донцов стверджував, що нація – це абсолютна цінність, і немає вищої мети, ніж здобуття незалежної держави. Він чітко окреслює кредо *філософії національного волюнтаризму*, який знає “вічну” волю видів, а не тимчасову волю людських одиниць: «Для великих рас є щось, що є вище за життя одиниць. І для цього “Щось” готові вони жертвувати навіть життям одиниць. <…> Провінціями ж є нації, позбавлені державної самостійности, які не вміють або не хочуть завоювати її, здобутися на шукання власної великої ідеї, власних шляхів. Не можучи жити власною ідеєю, стають такі народи сателітами більших, яких воля до експансії не вмерла» [Націоналізм]. Саме в цьому виявилась близькість світогляду ідеолога українського націоналізму до проголошених ще в кінці ХІХ ст. ідеалів Фрідріха Ніцше, як «воля до влади», виховання «надлюдини».

**В. Липинський**, як представник українського макіавеллізму, був першим політичним мислителем, який трансфор­мував проблему сили у свою історіософію і продумав її основні засади. Його слова «ніхто нам на збудує держави, коли ми її самі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути» й сьогодні залиша­ються актуальними.

На початку XX ст. українська культура, як і культура Російської імперії в цілому, перебувала у стані бурхливого розвитку та оновлення. В Україні поши­рювались ідеї найновітніших західних філософських концепцій (неокантіанства, феноменології), виникали нові напрями розвитку гуманітарної думки. Проте, як відомо, цей процес був перерваний Жовтневим переворотом у Росії (за офіційною радянською версією – «соціалістичною революцією»).

Проголошення Української народної республіки (1918) створило небачені раніше можливості для розвитку української науки. Протягом 1918 р. одна по одній засновувались вітчизняні наукові інституції: Державний архів, Архео­логічний інститут, Археологічна комісія, Академія наук. У навчальних закладах були утворені кафедри української мови, історії, права. Усе це дозволило започаткувати на систематичних засадах гуманітарні дослідження, у тому чис­лі – й філософського спрямування. В цей час плідно працювали видатні діячі української науки *М. Грушевський, В.Винниченко, В.Вернадський, І.Огієнко, С.Єфремов, А.Кримський* та багато інших. Однак, цей період виявився дуже короткочасним. Встановлення радянської влади в Україні обірвало природний процес формування національної державності й відповідних їй наукових інсти­туцій. Значна частина вітчизняної інтелігенції була змушена емігрувати. У різних країнах Європи, в яких вони знайшли притулок (передовсім у Чехії, Австрії, Польщі, Німеччині, Франції), їм вдалося продовжити розпочаті на Батьківщині наукові дослідження.

Отже, у XX ст. українська філософська думка, переживши короткий період злету, надалі розвивалась трьома потоками: в Україні (радянській та Західній) та в діаспорі – за межами України. В цілому за межами України українцями було створено 46 навчальних та наукових закладів, у тому числі: Український вільний університет у Відні (1920 p.), пізніше перенесений у Прагу, а потім – у Мюнхен.

Серед мислителів, ідеї яких істотно вплинули на стан філософської думки в Україні, перш за все теба назвати **В. Зеньковського (1891 – 1962 рр.),** який читав у Київському університеті курси психології та логіки й зробив суттєвий внесок у вивчення історії руської філософії, у розуміння співвідношення філософії та релігії (у 1919 р. виїхав у Югославію); **Г. Флоровського (1893 – 1979 рр.),** відомого історика Церкви та релігійного світогляду (також виїхав за кордон); відомого філософа київського походження **Л. Шестова (1866 – 1938 рр.),** надзвичайно ціка­вого творця власної релігійної версії філософії екзистенціалізму; **О.Гілярова (1855 – 1938 рр.)** – у певний час професора Київського університету, видатного істо­рика античної філософії, історика західної філософії. О. Гіляров вважав дух ви­явленням внутрішніх можливостей та потенцій природного універсуму, тому саме через осмислення суті духовного ми можемо наблизитись до розуміння дійсності. Фундаментальне дослідження *О. Гілярова "Источники и софисты. Платон как исторический свидетель"* по сьогодні залишається одним із кращих досліджень на цю тему у світовій філософії.

Всесвітнього значення набули ідеї **Володимира Вернадського** (1863 –1945) – видатного українського природознавця, академіка, першого президента Української академії наук у 1919 – 1921 pp. Працював у галузі мінералогії, геохімії, біогеохімії, біології, гео­логії, гідрогеології. Результати наукових досліджень вчений вик­лав у численних працях (усього понад 400).

В.Вернадський створив принципово нове вчення про біосферу, яку він ви­значав як "організовану оболонку земної кори, нерозривно пов’язану із жит­тям". На його думку, близько 4 млрд. років тому геологічні утворення на Землі підпали під дію певних (катастрофічних) змін, унаслідок яких утворилась жива речовина. Завдяки цьому геосфера перетворилась у біосферу, що спри­чинило якісно новий стан земної оболонки. Завдяки новоутвореній живій ре­човині стало можливим ефективне засвоєння енергії Сонця, а це, у свою чер­гу, прискорило еволюційні процеси на Землі. Структурний елемент біосфери –*жива речовина*. Середовище її збереження становить собою так зване "поле існування життя ". Завдання науки полягає в тому, щоб визначити необхідні для фізичного збереження "поля життя" параметри. У ХІХ – ХХ ст. людство перетворилось у загальнопланетну силу, дія якої співмірна із дією геологічних планетних сил. Діяльність суспільно організованих розумних істот привела до утворення надскладної системи – "ноосфери" (від грецького слова "ноос" розум), центральною ланкою якої є наділена розумом людина. За цих умов вик­лючно загострилась ситуація в біосфері – постала проблема збереження біосферних процесів, які були і є головною умовою збереження життя на землі. Порушення цих процесів з неминучістю приведе до руйнування природних об’єктів. Саме цей процес лежить в основі сучасної екологічної ситуації й зо­бов ‘язує людство вжити всі можливі заходи для припинення нищення біосфе­ри. В.Вернадський передбачив у зародку ще одну проблему – виснаження при­родних ресурсів. Як можливий варіант розв’язування цієї проблеми вчений бачив розробку механізмів штучного виконання у стислі терміни тих гео­хімічних процесів, на які природа затрачує тисячі років (останні думки вче­ного набули реального значення лише сьогодні). Особливого значення за сучас­них умов набуло питання про моральну відповідальність вченого за наслідки своєї наукової діяльності. "Питання про моральний бік науки" самим жит­тям поставлене на порядок денний. Це, на думку В.Вернадського, зобов’яза­ний усвідомлювати кожен дослідник. Усвідомлення цієї обставини, розуміння того, що наука може служити "для блага людства", а може стати і засо­бом у руках соціально небезпечних сил, "повільно й неухильно змінює наукове середовище".

У радянській Україні філософія, як і інші гуманітарні на­уки, перебувала під особливим контролем партійних органів і була перетворена ними у засіб обґрунтування комуністич­них догм. Опрацювання класичної філософської проблема­тики стало неможливим. Філософію оголосили *"класовою наукою",* теоретичною і методологічною основою марксизму. Все, що не вписувалось у марксистську систему ідеоло­гічних координат, переслідувалось і радикально винищува­лось. Те саме стосувалося й усіх інших сфер духовного жит­тя. Красномовний приклад: за період між 1930 і 1938 рр. з 259 українських письменників публікувалися лише 36. Інші були репресовані, страчені, таємно знищені. Проте і за таких умов філософи, що залишились в Україні, продовжували розпочаті раніше дослідження. Перш за все вони вивчали погляди *Г. Сковоро­ди,* суспільно-політичні позиції *Кирило-Мефодіївського братства,* методо­логічні засади природознавства. Достатньо активно опрацьовували пробле­ми логіки та соціології. Далеко не всі вчені поділяли погляди фундаторів комуністичної доктрини. Значна частина університетської інтелігенції вислов­лювала незгоду з матеріалістичним розумінням історії, марксистськими зако­нами суспільного розвитку, а саме це й було визначене офіційними колами як предмет філософських досліджень. Провідними філософськими установами в Україні у 30-х роках стали: кафедра філософії Українського інституту марксизму-ленінізму, на якій працювали **В. Юринець, В. Асмус, Р. Левик, Я. Роза­нов***,* та кафедра соціології того самого інституту, співробітниками якої були **С.Семківський, Т.Степовий, Ю.Мазуренко, А.Хвиля, П.Демчук.**

Філософські пошуки пожвавились після того, як 1937 р. був створений Інститут філософії і природознавства, що проіснував до 1939 р. Проте доля більшості вчених скла­лася трагічно: вони були репресовані як фактично і май­же вся українська інтелігенція. Українська філософія, хоча її теорії у своїй більшості й не здобули світового визнання та поширення, органічно впи­сана в історію українського народу та його духовної куль­тури; вона була присутня на всіх основних етапах українсь­кої історії та відігравала важливу роль у розвитку громадської думки. Постаючи переважно внутрішнім культурним яви­щем, українська філософія щоразу стає концентрованою формою особливостей національного характеру та світо­сприйняття українців, їх суперечливих одвічних прагнень, їх самоусвідомлень та ціннісних орієнтацій. Внаслідок цього українська філософія має цілу низку особливостей, що, по­чавши формуватися за часів Київської Русі, зберігають свою значущість і до сьогодні.

**ІІ. ОНТОЛОГІЯ**

**2.1 ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ КАТЕГОРІЇ БУТТЯ**

Питання про те, як все існує, яке його буття, розглядаються в онтології. Онтологія – це вчення про суще, про першооснови буття: система найзагальніших понять буття, за допомогою яких здійснюється осягнення дійсності.

Термін "онтологія" запровадив у XVII ст. німецький філософ Р. Гоклініус. Під онтологією розуміється окрема галузь філософського знання, яка досліджує *сутність буття світу, основи всього сущого*: матерію, рух, розвиток, простір, час, необхідність, причинність та інше.

Майже всі філософські системи минулого присвячені розробці проблем онтології. Зокрема, в курсах метафізики, що читалися в Україні в Києво-Могилянській академії починаючи з XVII ст., висвітлювалися такі питання онтології, як відношення буття і сутності, сутності й існування тощо. Тоді вважалося, що буття має три основні визначення – єдине, істинне і добре.

Філософське життя Європи першої половини XX ст. характеризується рядом теоретичних пошуків, спроб створення загальної онтології. Про це свідчать не тільки неотомізм із його давніми теологічними трактуваннями буття, а й феноменологія Е.Г. Гуссерля з його відмовою від гносеологізму, і філософія М. Шелера, який прагнув слідом за Гуссерлем здійснити "прорив" до реальності. Найповніше вираження ці спрямування знайшли у неореалістичній "новій онтології" Н. Гартмана, де пізнання виступає вторинним началом. Екзистенціалізм, що набув значного поширення в 20-х – 60-х роках XX ст., розвинув суб’єктивну онтологію. Так, у центрі філософії М. Хайдеггера стоїть проблема "сенсу буття", яке розкривається через аналіз суб’єктивного людського існування. Свою "феноменологічну онтологію" прагнув створити і екзистенціаліст Ж.-П. Сартр. Всі ці філософи намагалися протистояти значному впливу неопозитивізму, який нехтував будь-якою онтологією.

У 60-ті роки Т. Адорно – філософський лідер старшого покоління Франкфуртської школи – розпочав діалог із неопозитивістами і запропонував "негативну діалектику", котра тлумачила онтологію як тотальну критику буття.

Для успішної теоретичної діяльності і для дієвого зв’язку онтології з політикою та життям існує гостра необхідність створення всеохоплюючої онтологічної концепції, вважав видатний угорський філософ Д.Лукач. Один із уроків історико-філософського процесу, писав він, полягає в тому, що будь-яка визначна філософія прагне дати загальну картину світу, щоб синтезувати у ній всі взаємозв’язки від космогонії до етики і виявити актуальні рішення, які визначають долю людства як необхідний етап його розвитку. Серед характерних рис соціальної дійсності Лукач виділяє: об’єктивну визначеність; єдність загального, особливого і одиничного, що забезпечує існування реальних конкретностей та історизм. У характеристиці буття він акцентує увагу на тому, що воно завжди змінюється і є незворотним, а також, що розглядати буття слід в конкретній єдності предметності і процесуальності. Ця єдність виявляється в тому, що старе в суспільстві "знімається" новим, а всі частини і елементи нового буття є складними і невичерпними за змістом комплексами, які перебувають один з одним у невичерпних взаємодіях і в яких формуються можливості виникнення нових можливостей. Опредметнення і оречевлення – це способи існування суспільного життя людини. Без опредметнення людське існування, його соціальність взагалі неможливі. Опредметнення почуттів, думок, мови й праці людини є олюдненням зовнішньої природи; поступове створення і все більше розширення "другої природи" як породження і результату праці, здатної зробити буття самої людини значно людянішим, цивілізованішим.

Сутність онтології виявляється в аналізі відношень, зв’язків та взаємодій між такими категоріями і поняттями: буття – небуття, сутність, кількість – якість, простір – час тощо.

Система зазначених вище понять відображає найсуттєвіші, найзагальніші властивості буття, або онтології. Вона дає змогу охопити єдність багатоманітного, універсального у зв’язках та взаємодіях, що реально і об’єктивно, ідеально і суб’єктивно існують у світі, відображаються у свідомості. Запам’ятаймо, що світ, який є, був і буде – набагато ширший, глибший, ніж знання про його сутність.

Важливе значення в розкритті діалектичного взаємозв’язку людини і світу, визначенні їхньої сутності та конкретних форм прояву в дійсності має категорія "буття". Щоб зрозуміти її значення, необхідно враховувати зв’язок буття з повсякденною мовною практикою.

Дієслово "бути" (не бути) в минулому, теперішньому, майбутньому часі, а також зв’язка "є" належать до числа найбільш уживаних слів у багатьох мовах ("єсть – у російській, "ist" – німецькій, "is" – англійській, "est" – у французькій мовах).

Розглядаючи проблему буття, філософія виходить із того, що світ існує. Філософія фіксує не просто існування світу, а більш складний зв’язок всезагального характеру: предмети та явища світу. Вони разом з усіма їхніми властивостями, особливостями існують і тим самим об’єднуються з усім тим, що є, існує у світі.

За допомогою категорії "буття" здійснюється інтеграція основних ідей, які виділяються в процесі осягнення світу "як цілого": світ є, існує як безмежна та неминуща цілісність; природне і духовне, індивіди і суспільство існують у різних формах; їх різне за формою існування –передумова єдності світу; об’єктивна логіка існування та розвитку світу породжує сукупну реальну дійсність, яка наперед задана свідомості.

Всезагальні зв’язки буття проявляються через зв’язки між одиничними і загальними відношеннями предметів та явищ світу. Цілісний світ – це всезагальна єдність, яка включає в себе різноманітну конкретність і цілісність речей, процесів, станів, організмів, структур, систем, людських індивідів та інше. За існуючою традицією їх можна назвати сущими, а світ в цілому –сущим. Кожне суще –унікальне, неповторне в його внутрішніх і зовнішніх умовах існування. Визначеність сущого характеризує місце і час його індивідуального буття. Умови цього буття ніколи не відтворюються знову і не залишаються незмінними.

Визнання унікальності кожного сущого особливо важливе для вчення про людину, воно націлене на визнання в кожній людині неповторної істоти. Разом із цим пізнання та практика потребують того, щоб будь-яке одиничне явище знаходило своє місце в системі зв’язків,об’єднувалось у групи, узагальнювалось у всеосяжну цілісність. Визначаючи подібність умов, способів існування одиничних сущих, філософія об’єднує їх у різноманітні групи, яким притаманна загальність форм буття. Серед основних форм буття розрізняються:

1) буття речей (тіл), процесів, які у свою чергу поділяються на буття речей, процесів, стан природи, буття природи як цілого; буття речей і процесів, вироблених людиною;

2) буття людини, яке поділяється на буття людини у світі речей і специфічне людське буття;

3) буття духовного (ідеального), яке існує як індивідуальне духовне і об’єктивне (позаіндивідуальне) духовне;

4) буття соціального, яке ділиться на індивідуальне (буття окремої людини в суспільстві та в історичному процесі) і суспільне буття.

Виділяючи головні сфери буття (природу, суспільство, свідомість), слід враховувати, що розмаїття явищ, подій, процесів, які входять у ці сфери, об’єднані певною загальною основою.

Особливе місце в онтології посідає буття духовного та різноманітних форм його прояву.

Дух, душа, духовне, духовність, свідомість, ідеальне –поняття, вживані в різних значеннях і смислах в міфології, релігії, філософії.

Міфологія ототожнює дух із дією сил природи: вітру, переміщення повітря, грому, блискавки тощо, а також життєвого подиху, початку нижчого і вищого життя.

Релігії терміном "дух" визначають душі людей, які мають розум, волю, могутність, трансцендентні (або іманентні) сили Бога.

Філософський зміст поняття "дух" по-різному тлумачиться філософами, зокрема, як притаманна людині здатність мислити, відчувати, виявляти вольові зусилля, цілепокладати та творчо діяти. Часто термін дух вживають для характеристики суспільних явищ: дух народу, нації, дух солідарності тощо.

Геґель у праці "Філософія духу" зауважує, що "пізнання духу є найбільш конкретним і тому найбільш високим і складним". Він ґрунтовно аналізує суб’єктивний, об’єктивний і абсолютний дух. До форм існування абсолютного духу Геґель відносить мистецтво, релігію і філософію.

Продовжуючи думку Геґеля, марксизм доповнює вказані форми духу політикою, правом, мораллю, називаючи їх формами суспільної свідомості, які відображають стан суспільного буття. Буття суспільної свідомості неможливе без її носіїв – конкретно-історичних особистостей, індивідуальностей, які не дзеркально відображають дійсність, а перетворюють її на зміст власного духовного світу, свідомості.

Дух – це дивовижний світ, який ще називають внутрішнім світом людини. Носієм свідомості є конкретний індивід, людина, особистість, з притаманними їй психологічними особливостями. Як ми зазначали, завдяки взаємодії людини і світу відбувається процес відображення всього, що оточує людину в її свідомості. Свідомість – це здатність головного мозку людини цілеспрямовано відображати буття світу, перетворювати його в образи і поняття.

Свідомість опосередковує людське ставлення до навколишнього світу. Дослідники розрізняють: індивідуальну (належить окремій людині, індивіду), групову та суспільну свідомість.

Осмислення кожного структурного елемента свідомості створює можливість виявлення тих його сторін, на які не часто звертають увагу, – оцінити зміст свідомості кожної людини. Щоб з’ясувати, наскільки гармонійно розвинуті всі елементи свідомості як інструмента пізнання і перетворення світу, треба засвоїти основні функції свідомості: пізнавальну, комунікативну, орієнтаційну, цілепокладання, управління.

Дослідники духовного життя суспільства особливу вагу приділяють поняттям "духовне виробництво", "духовна культура" і "суспільна свідомість". Вони вказують на залежність, зв’язок суспільної свідомості і суспільного буття.

Свідомість стає суспільною завдяки узагальненню соціально-особистісного ставлення людей до цілей і результатів суспільного виробництва. Носіями суспільної свідомості є суб’єкти суспільної діяльності. Суспільна свідомість – це усвідомлене суспільне буття.

Світ, у якому ми живемо і частиною якого ми є, – це матеріальний світ. Він містить у собі предмети та процеси, які перетворюються, виникають і зникають, відображаються в нашій свідомості та існують незалежно від неї. Жоден із цих предметів, взятий сам по собі, не може ототожнюватися з матерією, але вся їхня багатоманітність разом з їхніми зв’язками складає матеріальну дійсність. Усі ці характеристики знаходять конкретне вираження у формуванні та розвитку поняття про матерію.

Початкове поняття "матерія" ототожнювалось із конкретним матеріалом, з якого складаються тіла і предмети (камінь, вода, земля, дерево, глина тощо). Подібне розуміння матерії зустрічаємо у філософії стародавнього світу; наприклад, у представниківдавньоіндійської школи локаяти або давньокитайських матеріалістів.

Перші філософські визначення матерії даються, власне, через узагальнення її побутового розуміння. Представники давньогрецької філософії в більшості випадків під матерією розуміли найдрібніші частинки – атоми, або корпускули, з яких складаються тіла і які є першоосновами буття.

Узагальнюючи здобутки минулих часів, Арістотель у книзі "Метафізика" писав, що "більшість перших філософів вважали початком усього лише матеріальні начала, а саме, те, з чого складаються всі речі, із чого, як першого, вони виникають і на що, як останнє, вони, гинучи, перетворюються, причому сутність хоч і залишається, але змінюється в своїх проявах, – це вони вважають елементом і початком речей. Фалес, засновник такої філософії, як стверджує далі Арістотель, говорить, що начало – вода, що сім’я всього за природою вологе, а начало вологого – вода". Звичайно, таке розуміння історично обмежене, але якщо вдуматись, то сьогодні, вирішуючи глобальні проблеми сучасності, чи не починаємо ми розуміти, що вода, земля, повітря, енергія – першооснови буття людини?

Якщо для філософів стародавнього світу матерія – це матеріал, з якого складаються тіла, предмети, а кожен предмет (тіло) складається з матерії та форми як духовного першопочатку, то для Р.Декарта (XVII ст.) матерія – це складова частинка предмета (тіла), а саме: тіло разом з формою. Оскільки предметів, тіл – безліч, то матерія – це сукупність тіл, предметів, які містяться у Всесвіті. Декарт розкриває зміст поняття матерії за допомогою трьох категорій: субстанції, атрибута і аксиденсу. При цьому під субстанцією він розуміє самоіснуюче буття – самостійне, самодіяльне: під атрибутом – невід’ємні, загальні, універсальні риси даної субстанції, а під аксиденсом – довільні, випадкові, необов’язкові риси субстанції.

Тому Декарт визначає матерію як субстанцію самоіснуючого буття, атрибутом якої є протяжність із її властивостями: займати певне місце, мати об’єм, бути тривимірною.

І. Ньютон додає до Декартового визначення матерії як субстанції ще три атрибути: протяжність, непроникність (непорушна цілісність тіла), інертність (пасивність, нездатність самостійно змінювати швидкість згідно із законами динаміки); вага, зумовлена дією закону всесвітньої гравітації. Причому інертність та вага потім об’єднуються ним у поняття маси, яка виступає основним атрибутом матерії і одночасно мірою її кількості.

Інший підхід у П. Гольбаха, який визначає матерію як все те, що пізнається чуттєво, при цьому джерелом чуттєвого знання є відчуття форми, кольору, смаку, звуку та ін. Він доводить розуміння матерії до гносеологічного узагальнення, піднімається на вищий рівень абстрагування, незважаючи нате, що прискіпливі критики дорікали йому за надмірну широту, неконкретність, а тому неадекватність цього визначення. Як на аргумент, вони посилалися на релігійні та філософські концепції, за якими Боги і духи (Бог-Сонце в єгипетській релігії або поняття Бога у філософії Д. Юма) – чуттєво пізнавані реалії.

Відповідний внесок до поглиблення поняття матерії зробив Г. Гельмгольц. За його словами, матерія –це все, що існує об’єктивно (незалежно від свідомості людини). Але Бог існує об’єктивно і від того не стає матеріальним.

Матерія як філософська категорія – не закостеніла, незмінна форма або вмістилище всього існуючого у світі. Вона визначає найбільш суттєві властивості об’єктивно-реального буття світу – пізнаного і ще не пізнаного. До таких суттєвих ознак належать: цілісність, невичерпність, мінливість, системна упорядкованість та інше.

Системність в організації матерії – не тільки її фундаментальна властивість, вона також визначає методологію сучасного наукового пізнання структурних рівнів матерії: неорганічний (мікро-, макро-, мегасвіти); органічний (організмений, підорганізмений, понадорганізмений); соціальний (особистість, родина, плем’я, народність, нація, клас, суспільство, людство).

Отже, поняття матерії проходить складний шлях, постійно уточнюється, поглиблюється, збагачується новими властивостями, відображає рівень розвитку пізнання людиною світу. Матеріальність світу, як зазначає Ф. Енгельс, доводиться не парою фокусницьких фраз, а довгим і важким розвитком філософії та природознавства.

Поширене визначення матерії як філософської категорії для означення об’єктивної реальності, що дана людині у її відчуттях, відображається нашими відчуттями та свідомістю й існує незалежно від них, певною мірою є обмеженим, оскільки зосереджується нагносеологічних аспектах матеріального, не враховуючи притаманний йому онтологічний зміст.

Справді, якщо не зосереджуватися тільки на гносеологічному визначенні матерії, а розглядати її, враховуючи розвиток сучасної науки і філософії, то можна виокремити:

1. Онтологічні складові: а) рух та його форми; б) простір; в) час; г) детермінація.

2. Гносеологічні принципи: а) пізнаваність; б) об’єктивність; в) реальність.

Таким чином, узагальнене визначення категорії "матерія" має базуватися на тому, що це – об’єктивно реальне буття світу в часі, просторі, русі, детерміноване і безпосередньо чи опосередковано пізнаване людиною.

Відповідей на запитання, як світ розвивається, існує багато: міфологічні, релігійні, наукові, ненаукові тощо. За діалектичного розуміння, розвиток –це зміна матеріального та духовного світу, його перехід від старого до нового. Розвиток має такі властивості:

1. Відтворення старого: незворотність, спрямованість, закономірність (необхідність);

2. Виникнення нового.

Розвиток є універсальною властивістю Всесвіту. Це саморух світу та розмаїття його проявів (природа, суспільство, пізнання тощо), самоперехід до більш високого рівня організації. Саморух і саморозвиток – важливі моменти діалектики як теорії розвитку. Саморозвиток світу виростає з саморуху матерії. Саморух відображає зміну світу під дією внутрішніх суперечностей. Самовідтворення як феномен можливе лише тоді, коли йому передує рух, зміна, бо без цього взагалі не може бути самовідтворення, розвитку.

Рух, зміна – це внутрішньо зв’язана єдність буття і небуття, тотожності і відмінності, стабільності і плинності, того, що зникає, з тим, що з’являється. Рух, зміну можна осягнути лише в тому разі, коли розглядати його суперечливі сторони в єдності та взаємодії.

Якщо взяти до уваги лише одну його сторону і проігнорувати іншу, рух, зміна стануть незрозумілими. Такий же результат буде тоді, коли ми станемо розглядати їх не у взаємодії, а відокремлено. Бо рух – це суперечність, це уявлення про те, що тіло може рухатись лише тоді, коли воно знаходиться в даному місці і водночас у ньому не знаходиться.

Рух, зміна є такою єдністю протилежностей, коли вони взаємно передбачають одна одну, коли немає однієї без взаємозв’язку з іншою. Постійне виникнення й одночасне вирішення даної суперечності і є рухом. Останній, як відомо, є абсолютним, невід’ємним атрибутом усього сутнього. Тому слід вважати розвиток вищою формою руху і зміни, точніше сутністю руху, а рух можна визначити як будь-яку зміну явища чи предмета. Рух – це зміна взагалі.

Історичний досвід людства, логіка пізнання світу переконують нас у тому, що світ – це рухома матерія, а пізнання форм руху матерії неможливе без знання про простір і час.

Простір і час – це філософські категорії, які відображають основні форми існування матерії. Просторово-часові характеристики має будь-яке явище буття світу. Якщо простір є найзагальнішою формою сталості, збереження змісту об’єктивної реальності, то час – це форма його розвитку, внутрішня міра його існування та самознищення. Єдність просторово-часових властивостей світу називають просторово-часовим континіумом, а їх універсальність і цілісність (континуальність) – формою організації всього розмаїття нескінченного світу. Кожна частинка світу має власні просторово-часові характеристики. Розрізняють соціальний, історичний, астрономічний, біологічний, психологічний, художній, філософський зміст простору і часу.

Історична еволюція поглядів на простір і час пов’язана з практичною, суспільно-історичною діяльністю людини. Змінюється, розвивається суспільство, змінюються і розвиваються просторово-часові уявлення про буття світу. Якщо для міфологічного світогляду час циклічно відтворює пори року, то в межах релігійного світосприйняття час набуває стріловидної форми: відтворення світу через тимчасове теперішнє до райської або пекельної вічності.

Філософські просторово-часові уявлення розвиваються разом із розвитком філософських теорій. (Докладніше див.: Філософія. Курс лекцій: Навч. посібник. – К., 1993. – С. 350–369).

Узагальнюючи історико-філософський досвід осягнення категорій простору і часу, слід зазначити велику кількість їхніх визначень, неосяжне багатство все нових і нових властивостей, їхню дискусійність та гіпотетичність. Значна частина дослідників простору і часу (темпоралістів) солідарна в тому, що простір – це така форма існування матерії, її атрибут, яка характеризується співіснуванням об’єктів, їхньою взаємодією, протяжністю, структурністю та іншими ознаками. Час – це внутрішньо зв’язана з простором і рухом об’єктивна форма існування матерії, яка характеризується послідовністю, тривалістю, ритмами і темпами, відокремленістю різних стадій розвитку матеріальних процесів.

Історико-філософський досвід людства свідчить також про те, що кожне покоління людей створює таку світоглядну картину світу, яка задовольняє його потреби. Тому до завершеності, достатньої повноти теорії буття онтології, яка відобразила б Всесвіт як ціле, із всіма відношеннями, взаємодіями і зв’язками, ще надзвичайно далеко.

Спроби усвідомити закономірності походження світобудови існують сьогодні у вигляді цікавих гіпотез. Ось одна з них.

Людство на порозі відкриття законів руху зірок, планет, супутників та електронів у атомі, оскільки все в малому і великому збігається. «...Зірки зростають та викидаються ядром галактики і рухаються навколо його центру. Поступово збільшується відстань між ним та зірками, збільшується також період їхнього обертання за рахунок зниження лінійної швидкості. Молоді зірки з температурою плюс 35 тис. градусів починають вирощувати та викидати повторну зірку, майбутню планету, та її супутників. Чим більше у зірки планет, тим повільніше її обертання навколо своєї осі і нижча температура її поверхні. Аналогічні процеси відбуваються в ядрах атомів, які також вирощують та викидають електрони. Термоядерні вибухи та спалахи на поверхні ядер галактик, нових зірок та ядер атомів свідчать, що вони зростили та викинули чергові зірки, планети, їхні супутники чи електрони атомів. Тільки в нашій галактиці десятки мільярдів зірок мають планети, на двох-трьох із яких, ймовірно, існує органічне життя з людиною, яка в умовах постійного народження нових та загибелі старих планет, зірок і навіть галактик служить переносником життя. Людина, тваринний та рослинний світ, як і Всесвіт, існують безмежно, а тому збереження та примноження всього органічного –смисл життя людини…».

Завдяки наполегливим дослідженням космосу людство набуває знання про будову Всесвіту. Ми уже звикли до ідеї про те, що він завдяки першовибуху протягом кількох мільярдів років розширився від першоатома до галактики, і що галактики продовжують розбігатися у безмежному просторі космосу.

Отже, знання про світ мають конкретно-історичний зміст, а їхня глибина зумовлююється суспільно-практичними потребами. Онтологія – окрема галузь філософського знання про сутність буття світу, дає загальне розуміння фундаментальних властивостей, форм та способів існування Всесвіту в діалектичній єдності з його духовним осягненням. Фундаментальність онтології визначається постійним збагаченням змісту категорій: буття, матерія, простір, час, рух, матеріальне, ідеальне, свідомість, дух тощо.

Кожне покоління людей прагне створити цілісну картину світу, визначити закономірності його розвитку, пізнати його сутність та оволодіти його просторово-часовими вимірами. Знаменно, що духовні пошуки людства відбуваються постійно – думка рухається від загальних суджень про світ, до конкретизації уявлень про Всесвіт та його будову.

**2.2. СВІДОМІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА**

Людина володіє прекрасним даром – розумом з його допитливим польотом як у віддалене минуле, так і в прийдешнє, світом мрії і фантазії, творчим вирішенням практичних і теоретичних проблем, нарешті, утіленням самих сміливих задумів. Уже з глибокої стародавності мислителі напружено шукали розгадку таємниці феномена свідомості. Наука, філософія, література, мистецтво, техніка – словом, усі досягнення людства об’єднали свої зусилля, щоб розкрити таємні таємниці нашого духовного життя.

*Свідомість* – це вища, властива лише людині форма відображення об’єктивної дійсності, спосіб її відносин до світу і до самого себе, що становить собою єдність психічних процесів, що активно беруть участь в осмисленні людиною об’єктивного світу і свого власного буття і визначається не безпосередньо її тілесною організацією (як у тварин), а здобуваються тільки через спілкування з іншими людьми навичками предметних дій. Свідомість складається з почуттєвих образів предметів, що є відчуттям чи уявленням і тому володіють значенням і змістом, знання як сукупності відчуттів, відбитих у пам’яті, і узагальнень, створених у результаті вищої психічної діяльності, мислення і мови. Таким чином, свідомість є особливою формою взаємодії людини з дійсністю і управління нею.

Протягом багатьох століть не змовкають гарячі суперечки навколо сутності свідомості і можливостей її пізнання. Богослови розглядають свідомість як крихітну іскру величного полум’я божественного розуму. Ідеалісти відстоюють думку про первинність свідомості стосовно матерії. Вириваючи свідомість з об’єктивних зв’язків реального світу і розглядаючи його як самостійну і сутність буття, об’єктивні ідеалісти трактують свідомість

як щось споконвічне: воно не тільки не з’ясовано нічим, що існує поза ним, але саме із себе покликане пояснити все що відбувається в природі, історії і поведінці кожної окремої людини.

*Свідомість* в широкому значенні цього слова є сферою людської духовності, яка включає в себе світ думок, світ почуттів і волю. Людина є єдиною істотою на Землі, якій притаманна свідомість, духовне життя. Джерело свідомості коріниться в особливостях людського буття у світі.

Людина здійснює свій зв’язок зі світом в трьох" формах –практичній, пізнавальній і духовно-практичній. Вона не просто пристосовується до навколишнього середовища (як природного, так і соціального), але й активно перетворює, освоює світ і опановує його закони. Таке активне опанування світом як об’єктом відбувається в формі практичної діяльності (матеріально-предметного перетворення дійсності) і теоретичної, пізнавальної діяльності, засобом і вищою формою якої є мислення. *Пізнавальна діяльність,* і зокрема мислення, спрямовані на нейтральне, суто об’єктивне зображення світу і людини (людина так само може розглядатися по аналогії з об’єктом зовнішньої дійсності). Проте людська духовна активність не обмежується лише спрямованістю на об’єкт, на реальність «поза себе». «Яка ж користь людині, що здобуде весь світ, але душу свою занапастить?» (Мв.:16.26). Є й інша форма ідеальної діяльності, яка спрямована саме на перебудову людської душі. Це –*духовно-практична діяльність, ціннісна форма свідомості.* Людську свідомість не можна ототожнювати тільки зі знанням, з пізнанням, мисленням. За своєю сутністю свідомість є здатністю людини не лише пізнавати світ, але й усвідомлювати його, наповнювати його сенсом і суб’єктивним значенням, співставляти свої знання з цілями власного існування, оцінювати світ не лише в його об’єктивних характеристиках, а як світ свого життя. Свідомість є усвідомленням своїх вчинків, їх наслідків, вона нерозривно пов’язана з совістю, з відповідальністю людини за свої стосунки зі світом природи і світом людей.

Отже, *свідомість,* з одного боку, є формою об’єктивного відображення, формою пізнання дійсності як незалежної від людських прагнень та інтересів. Результатом і метою свідомості як пізнавальної діяльності є отримання знань, об’єктивної істини. З другого боку, свідомість містить в собі прояв суб’єктивного ставлення людини до дійсності як до світу свого життя, його оцінку, усвідомлення свого знання і себе. Результатом і метою духовно-практичного, ціннісного ставлення до світу є осягнення сенсу існуючого, міри відповідності світу та його проявів людським інтересам та потребам, сенсу власного життя. Якщо мислення, пізнавальна діяльність потребує здебільшого тільки ясного вираження знання, дотримання логічних схем оперування ними, то духовне ставлення до світу і його усвідомлення вимагає особистих зусиль, власних роздумів і переживання істини.

*Духовний світ людини* – це не лише її розум, мислення, але й почуття, емоційні стани, віра, воля, світогляд, самосвідомість, що спирається на сукупність ціннісних орієнтирів і духовних смислів. Свідомість не дорівнює мисленню та знанням, вона є одночасно і переживанням, усвідомленням, оцінкою дійсності. Будь-який прояв духовності відбиває в собі (з різною мірою вираження) обидві форми ідеального ставлення до світу – і пізнавальну, і ціннісну (духовно-практичну).

Сутність людського духу, походження свідомості містять в собі багато таємничого, і навряд чи людство коли-небудь знайде остаточне вирішення цих проблем. Загадка людського духу завжди буде викликати надзвичайний інтерес і спробу нових варіантів її розкриття. Але певний досвід в пізнанні свідомості вже є. В історії людської думки сформувалися і набули певного теоретичного обґрунтування різні підходи до цієї проблеми. Свідомість є предметом вивчення не лише філософії, а й соціології, психології, фізіології, генетики, медицини. Очевидним є той факт, що людська свідомість має певні біологічні передумови, вона нерозривно пов’язана з матеріальним носієм –головним мозком. Очевидним є і те, що біологічні закони і генетична програма є невід’ємною умовою життя і діяльності кожної людини. Психічне життя як відображення дійсності притаманне не лише людині, але й тваринам. Але тільки у людини виникає вища, специфічна форма психічного відображення об’єктивної реальності – мислення, свідомість.

Якщо розглядати свідомість з суто психологічної точки зору (як вищий рівень організації психічного життя і відображення дійсності у формі психічних образів), то в складі свідомості можна виділити такі *форми психічного відображення:* підсвідоме, форми чуттєвого споглядання, емоції, почуття, волю, мислення, самосвідомість. Сфера підсвідомого включає в себе сукупність психічних явищ і процесів, прихованих від самоспостереження, не представлених в явній, усвідомленій формі. Вона охоплює широке коло явищ – від елементарних (інстинктів, навичок, автоматизмів, типових емоційних станів) до найскладніших процесів, що впливають на художню творчість, на інтуїтивні акти пізнання тощо. Формами безпосереднього чуттєвого споглядання виступають відчуття, сприйняття і уявлення. Більш складним елементом психічного відображення дійсності є емоції і почуття. Вони обумовлюють вольові процеси людської психіки. Вищою формою психічного відображення дійсності є логічне мислення як засіб понятійного осягнення сутності речей і розкриття закономірностей оточуючого світу. Мислення як вища форма пізнавальної діяльності має свої рівні, від елементарної діяльності розсудку, яка притаманна і тваринам (процеси аналізу і синтезу, індуктивні і дедуктивні способи міркування, експериментальна діяльність) до вищих форм понятійного пізнання дійсності, творчого , мислення. Суб’єктивно-психологічні особливості індивіда впливають і на таку складову свідомості, як самосвідомість, або рефлексія (вона має свої рівні і форми – самопочуття, самопізнання, самооцінка самоконтроль).

Але свідомість не є лише суб’єктивно-психологічною здатністю індивіда, не є проявом лише психічної сфери життя. З позиції специфіки психічної організації і суб’єктивно-психологічних особливостей внутрішнього світу людини неможливо розкрити сутність свідомості. Проблема полягає в тому, що витоки духовності людини не зосереджені в самому індивіді, вони мають зовнішні щодо нього джерела. Людина в своєму розвитку спирається на певні форми духовності, які існують незалежно від її індивідуальної свідомості. Філософські системи по-різному визначали факт об’єктивного існування духовних формоутворень. Релігійні концепції апелюють до Бога, що наділив людину духовністю. Системи об’єктивного ідеалізму (Платон, Геґель та ін.), констатуючи об’єктивність форм духовності, факт їх існування в просторі людської культури, пояснюють це наявністю поза- і надлюдської духовної субстанції – абсолютного духу, світу, ідей, духовної космічної енергії тощо. Сучасний матеріалізм, на відміну від релігійних і ідеалістичних концепцій, основи духовності вбачає саме в людському суспільстві, в особливостях соціально-практичного і культурно-історичного буття людини у світі. Згідно з матеріалістичною концепцією, свідомість породжується всім розвитком матеріального світу, його еволюцією. Але людська духовність виникає не шляхом стихійного розвитку матерії взагалі, а внаслідок розвитку такої форми матеріальності, як людська практична діяльність, що відбувається за певних соціальних умов.

Духовний світ людини сформувався у процесі антропосоціогенезу на основі суспільної праці і спілкування індивідів. Особливість людського способу буття полягає в тому, що людина діє не за біологічною програмою, інстинктивною схемою поведінки, вона не пристосовується до навколишнього середовища, а активно перетворює його в процесі суспільної практики, предметної діяльності. Причому перетворення, зміна зовнішньої діяльності можливі лише у відповідності з власними закономірностями природи. Тому в процесі суспільної практики людина відображає ці закономірності, сутності речей і явищ. На цьому ґрунтується здатність людського мислення до об’єктивності відображення. До того ж людська діяльність не обмежується відтворенням, реконструкцією наявного стану речей. Вона є активною, творчою діяльністю. Людина здатна створювати щось нове, змінювати природні речі (але дотримуватись законів природи), продукувати нові форми, відсутні в природі. Тому практиці притаманна і така риса, як універсальність, тобто потенційна можливість діяти за логікою нескінченної природи. *Активність, творчість, універсальність* притаманні і свідомості як ідеальному аналогу, відображення практичної діяльності. Людина потенційно, в принципі здатна пізнати і відтворити будь-який предмет природи, бо відноситься до існуючого з точки зору всього людського суспільства.

В процесі суспільної життєдіяльності формується соціальний тип спадковості. Суспільний досвід акумулюється не лише у формах спілкування, в суспільних відносинах, не лише у засобах і знаряддях праці, але також і в мові. *Мова* виступає зовнішньою оболонкою думки, засобом пізнання, спілкування, збереження і передачі суспільного досвіду та інформації. Незважаючи на те, що не всі елементи духовного життя можуть мати мовний вираз (наприклад, потреби, емоції, переживання, підсвідомі явища), свідомість як продукт суспільного життя нерозривно пов’язана з мовою, опосередкована нею.

Джерело людської духовності міститься (всупереч примітивно-матеріалістичній точці зору) не в нервовій системі, не в генній організації, і не в структурах головного мозку. Щоб зрозуміти акт народження свідомості, потрібно вийти за межі людської голови й тіла взагалі. Людина не, народжується з готовою соціальною програмою, з готовою здатністю до мислення, до свідомості. Все це вона отримує завдяки включенню в суспільно-практичну діяльність, у певне суспільне середовище, в історію людської культури. Особливість суто людської форми відображення дійсності, яким є мислення, полягає саме в тих соціальних умовах, які змушують мозок людини в одну епоху сприймати так, а в іншу – інакше.

Таким чином, будучи функцією мозку, свідомість перебуває поза сферою біологічних закономірностей, вона є суто соціальною за своїм походженням і змістом. Більш того, вищі прояви людської духовності – безкорисливий пошук істини й сенсу, моральність, свобода, самосвідомість, релігійно-духовний досвід, переживання краси, творчість – не можуть бути пояснені лише необхідністю функціонального забезпечення суспільного життя, вони не є утилітарними засобами суспільно-практичної життєдіяльності. У цьому розумінні духовність має надсоціальну природу.

Саме ця обставина – наявність духовних абсолютів, вищих цінностей в свідомості людини – є найважливішою в розумінні сутності свідомості. Поряд з релігійно-філософськими та ідеалістичними версіями, які не можна ігнорувати, існує і матеріалістична позиція щодо цього феномену. Вона полягає в розумінні обумовленості людини та її свідомості не лише конкретним суспільством, соціально-економічними обставинами, приватними цілями та інтересами, а всією історією людства, що втілена у світ культури. Людська культура постає як складний і суперечливий процес історичного «олюднення» самої людини, як процес самостворення нею своєї сутності. Саме в культурі концентруються історично сформовані людські цінності. Людина, будучи культурно-історичним суб’єктом, виходить за межі будь-якої даної соціальності. Її свідомість виявляється ширшою й багатшою за будь-яку історично-обмежену форму відображенню дійсності. Саме в цьому виявляється надсоціальний, культурно-історичний характер свідомості. Як культурно-історична істота, людина у своїй свідомості дивиться на світ очима суспільного цілого, намагаючись побачити в ньому те, що має загальнолюдське значення й цінність. Безумовно, свідомість визначається конкретно-історичною формою суспільного буття, вона є відображенням суспільно-практичних умов життєдіяльності людей, але вона є й відносно незалежною від цих умов. Навіть – точніше буде сказати – наскільки людина здатна підноситися над безпосередніми умовами свого життя, виходити за межі конкретного соціуму, визначати своє життя не готовими стереотипами і пануючими в суспільстві уявленнями, а духовними цінностями людської культури, настільки вона є вільною особистістю, настільки її життя має дійсно усвідомлений характер.

Прилучення людини до світу людської культури та його сенсів не є автоматичним. Воно обумовлено не лише суспільним середовищем, певною епохою, даним суспільством, етносом, соціальною спільнотою, до якої належить індивід, але й його особистими зусиллям, внутрішньою роботою, власними уподобаннями та моральною позицією. В такій площині проблема суспільного характеру свідомості постає як проблема співвідношення індивідуальної і суспільної свідомості.

Свідомість, як уся сукупність духовної творчості людей, є єдністю індивідуальної і суспільної свідомості. *Індивідуальна свідомість* – це духовний світ кожної особистості. Людина як суспільна істота бачить світ скрізь призму певного соціуму – суспільства, нації, класу, епохи в цілому. В індивідуальній свідомості відбиваються суспільні ідеї, цілі, ідеали, знання, вірування, що народжуються та існують у соціальному середовищі. Свідомість є відображенням суспільного буття індивідів, вона завжди виявляється в суспільній формі. В одному випадку людина відображає світ і усвідомлює своє буття в формі міфологічної свідомості, в іншому – філософської, наукової, у третьому – художньої, релігійної тощо. Свідомості як такої, без і незалежно від конкретної суспільної форми, просто не існує. Суспільна свідомість і є існуванням свідомості у суспільній формі, у вигляді певного сукупного результату людської діяльності, у формі спільного надбання, здобутку суспільства.

Суспільна свідомість не є простою сукупністю індивідуальних свідомостей. Особливістю суспільної свідомості є те, що вона, пронизуючи індивідуальну свідомість, оформлюючи її, набуває об’єктивної, незалежної від індивідів та їх свідомості форми існування. Вона втілюється в різноманітні *об’єктивні форми духовної культури людства* – в мову, в науку, філософію, в мистецтво, в політику і право, мораль, релігію і міфи, в народну мудрість, в соціальні норми і уявлення соціальних груп, націй,людства в цілому. Всі ці елементи духовного світу людини існують відносно незалежно від індивідуальної свідомості і суспільного буття, вони відносно самостійні, мають власні особливості розвитку, успадковуються, передаються від покоління до покоління. Кожний індивід формує свою свідомість через освоєння суспільної свідомості.

Але індивідуальна свідомість так само, як і суспільна, є відносно самостійною системою, вона не є абсолютно визначеною лише суспільною свідомістю. Духовний світ людини має індивідуально-неповторну форму. Індивідуальні риси свідомості індивіда пов’язані не тільки з конкретними особливостями його життєдіяльності. Вони залежать від його нейрофізіологічних структур, особливостей психіки, генетичної організації, від рівня його власних сил і здібностей.

У своєму розвитку індивідуальна і суспільна свідомість опосередковують одна одну: кожний індивід розвиває свою свідомість через творче осягнення духовних здобутків минулих поколінь і сучасності, а розвиток духовності людства здійснюється через індивідуальні досягнення, духовні відкриття окремих особистостей.

Отже, можна зробити певні висновки щодо *закономірностей і особливих рис свідомості:*

* свідомість є вищою формою відображення дійсності і способом ідеального ставлення до світу; її особливості і закономірності обумовлені суспільно-практичним і культурно-історичним способом людського існування;
* свідомість існує в двох формах ідеальної діяльності – теоретичній (пізнавальній) і духовно-практичній (ціннісній);
* людській свідомості притаманна здатність до об’єктивності відображення дійсності; вона є активною, творчою та універсальною діяльністю;
* свідомість опосередкована мовою, яка є засобом пізнання, спілкування, збереження й передачі інформації;
* свідомість існує в єдності індивідуальної й суспільної форм, які взаємопов’язані, взаємообумовлені, але, одночасно, існують як самостійні, відносно незалежні одна від одної.

Суспільна свідомість має складну структуру – різноманітні рівні і форми. Попередньо вже було зазначено, що свідомість виявляє себе в двох формах ідеального освоєння світу – як пізнавальна діяльність і як духовно-практична, ціннісно-мотиваційна сфера свідомості. За пізнавальними можливостями і особливостями відображення суспільного буття виділяють *рівні суспільної свідомості* – *емпіричний (буденна свідомість) і теоретичний.* Сфера ціннісного ставлення до дійсності, соціальне бачення буття з позиції окремих соціальних груп і суспільства в цілому представлені *соціальною психологією і ідеологією.* Крім цих елементів, виділяють форми суспільної свідомості, які є формами пізнання дійсності і, разом з тим, духовно-практичними формами усвідомлення світу і людини (мораль, право, релігія, мистецтво, філософія тощо).

*Емпіричний рівень суспільної свідомості* є відображенням дійсності в межах повсякденного життя. Часто емпіричну свідомість називають буденною свідомістю, або здоровим глуздом. Буденна свідомість формується стихійно в процесі безпосереднього життя. Вона включає в себе накопичені за віки емпіричний досвід, знання, норми та зразки поведінки, уявлення, традиції. Це є розрізнена і несистематизована система уявлень і знань про явища, що лежать на поверхні життя й тому потребують обґрунтування і доведення.

*Соціальна психологія* за рівнем відображення є часткою буденної свідомості. Але пізнання не є її основною функцією. Соціальна психологія здійснює регулятивну функцію безпосереднього життя людей. В ній відбиваються психологічні риси і почуттєві стани соціальних груп і суспільства взагалі. Можна говорити про особливості національної, класової психології, психології релігійних груп тощо. Суспільна психологія охоплює всю різноманітність почуттєвих станів суспільства: релігійних, моральних, естетичних, станів симпатії і антипатії, страху, відчаю, незадоволеності, надії, злагоди тощо. Проявами соціальної психології є такі явища, як соціальна воля, громадська думка, традиції, звичаї, чутки, мода та інші.

*Теоретична (раціональна) свідомість* виходить за межі повсякденності. Це є системна, теоретично оформлена сукупність ідей, поглядів, переконань. Вони узагальнюють досвід практичного життя і буденної свідомості, відрізняються послідовністю, логічністю, потребують теоретичного обґрунтування і доведення, пов’язані з філософсько-світоглядними принципами і настановами.

*Ідеологія* так само, як і соціальна психологія, спрямована на регулювання суспільних стосунків. Вона є певним виразом суспільних цінностей, орієнтацій, інтересів і норм поведінки. Але на відміну від соціальної психології, ідеологія є упорядкованою і теоретично оформленою системою, тобто в пізнавальному плані виступає на рівні теоретичної свідомості.

Традиційно ідеологію вважали теоретичною формою вираження і захисту соціально-класових інтересів. Справді, для певного класу або соціальної спільноти притаманні свої цінності й інтереси. Соціальна психологія є їх безпосереднім і стихійно сформованим виразом, ідеологія ж створюється цілеспрямовано, певними групами людей, зайнятих в сфері духовного виробництва. Вона прагне в систематизованій і обґрунтованій формі представити часткові, приватні інтереси, що притаманні лише певному класу або соціальній групі, як спільні, загальнолюдські. Кожна ідеологія намагається захистити свої власні інтереси, виправдати їх, протиставити їх інтересам інших соціальних спільнот. Але такий виразний вузько-класовий характер ідеологія виявляє не в будь-якому суспільстві.

Ідеологія служить не лише приватним інтересам певної соціальної спільноти, а й суспільству в цілому. Ідеологія виступає певним утилітарним засобом культури, що забезпечує інтеграцію суспільства, його відтворення, нормальне функціонування. Вона організовує, консолідує соціальні сили, стимулює і спрямовує соціальну активність членів суспільства. В будь-якому суспільстві існують і позаідеологічні культурні зразки й норми (цінності, суспільні цілі та ідеали, норми життя), які регулюють соціальні стосунки. Але в разі слабкості соціуму, ці засоби не спрацьовують і виникає необхідність у певного роду штучному способі інтеграції суспільства. Саме таким суспільствам, які втратили внутрішній потенціал для консолідації та інтеграції своїх членів, притаманна вузько-класова ідеологія. Саме тут коріниться можливість гіпертрофії, абсолютизації ідеології, яка перетворюється в своєрідний аварійний механізм захисту цілісності суспільства – в державну ідеологію.

Державна ідеологія є спробою влади сформувати особливі моральні, культурні основи інтеграції, яких не вистачає в масовій психології та буденній свідомості суспільства. Держава з достатньо сформованою правовою системою не потребує класової ідеології, бо тут править вже не один клас, а масовий суб’єкт. Саме в правовій державі виникає явище масової ідеології. Вона спрямована не стільки на захист політичних інтересів певного класу, а на масове духовне, виробництво, на продукування ідей, значень, образів і символів, що надають життю індивідів певний сенс існування саме у цьому суспільстві. Сучасна ідеологія все більш орієнтується на релігію, мораль, мистецтво, спирається на культурні і загальноцивілізаційні основи цілісності суспільства.

Проте не потрібно забувати про негативний вплив будь-якої (класової чи масової) ідеології на свідомість індивіда. Свідоме ставлення до життя, свобода індивіда потребують власних, особистих зусиль розуміння існуючого, усвідомлення сенсу своїх вчинків, суспільних подій. Ідеологія ж продукує і пропонує готові для споживання смисли і значення. Вона нав’язує, рекламує і пропагує масові стереотипи, панівні упередження, уніфіковані колективні думки і поширені переконання. Тим самим ідеологія завжди готова зняти з індивіда тягар відповідальності за самостійний вибір, позбавити його свободи мислення і діяльності. Тому ідеологізація сприймається особистістю як несвобода, як позбавлення права самостійно мислити, як маніпулювання власною свідомістю з боку суспільства та його масової культури.

*Форми суспільної свідомості* виникають внаслідок розвитку різних форм діяльності (моральних, правових, релігійних тощо) і є їх ідеальними відтвореннями. Кожна форма суспільної свідомості відображає світ у всій його цілісності, але відповідно до своєї специфіки і свого призначення.

Першою нерозчленованою формою свідомості була *міфологія.* Вона виникла і була єдиною формою духовності на початкових стадіях розвитку суспільства. Нема жодного народу в світі, який би не мав своєї міфологічної системи. Міфологія є своєрідним началом людської духовності, в синкретичному, нерозчленованому вигляді вона містила зародок всіх майбутніх форм і способів духовного освоєння світу. З розподілом праці на матеріальну і духовну (що відбулося в період становлення класового суспільства) сталася диференціація міфологічної свідомості. Виникає система моралі, релігія, мистецтво, філософія, політична і правова свідомість, наука.

*Наука* як форма суспільної свідомості спрямована на відображення об’єктивних закономірностей і зв’язків природного і соціального світу. Вона систематизує об’єктивні знання про дійсність інтелектуально-понятійним (раціональним) способом. Результатом і основною цінністю її є істина. Наука має теоретичний і емпіричний (експериментально-досвідний) рівні дослідження і організації знання, спирається на спеціально зроблену систему наукових методів пізнання і доведення знань. Як соціальний інститут наука оформлюється у XVІІ – XVIII століттях. За своїми видами наука поділяється на гуманітарні, технічні науки і природознавство.

*Естетична (художня)* свідомість спрямована на пробудження людини до творчості, на піднесення людської чуттєвості. Вона відображає дійсність у формі художніх образів. Основною цінністю художнього відношення до дійсності є краса як символічне-чуттєве відображення реальності, як прояв доцільності і досконалості певного явища, його відповідності ідеалу, як відповідність художньої форми змісту. Професійною формою естетичної свідомості і певним соціальними інститутом є мистецтво.

*Політична свідомість* є сукупністю ідей, що відображають соціально-групові, класові відносини в суспільстві, центром яких є певне ставлення до влади. Саме поняття влади є ключовим для політичної свідомості.

Воля державної влади трансформується в право і виступає як юридичний закон. *Правова свідомість* регулює соціальні стосунки з позиції закону; вона є сукупністю принципів і норм поведінки, що санкціоновані державою. Правова свідомість забезпечує громадський порядок, регулює суспільні відносини, виходячи зі сформульованих і утверджених правовими установами і закладами вимог належної з точки зору закону поведінки. Правосвідомість на рівні індивіда є усвідомленням і відстоюванням своїх прав, визначенням і дотриманням відповідних обов’язків.

Право не може регулювати всі без винятку суспільні відносини, воно регулює лише найважливіші з точки зору держави стосунки. Решта суспільних відносин регулюється мораллю (а також звичками, традиціями, ритуалами, громадською думкою, які частково входять в мораль). Моральна свідомість є сумою правил суспільно схваленої поведінки індивідів. Вона охоплює дійсність у формі моральних норм – вимог, яких повинна дотримуватися людина згідно з суспільним і власним усвідомленням добра і зла. Вимоги моралі не мають підтвердження в певних установах чи закладах, вони підтримуються громадською думкою, владою звичаїв, усталеними нормами, оцінками суспільства і соціальних груп. Моральна свідомість на рівні суспільства – це ті вимоги, які приписуються індивіду і які він повинен виконувати в силу соціального обов’язку. Таким чином, суспільна мораль є способом адаптування до суспільного середовища, сферою суспільної необхідності. Але є й вища форма моральної свідомості, яка виявляє себе на індивідуальному рівні – моральність особистості. Моральність, що заснована не на зовнішніх вимогах суспільства, а на внутрішніх чинниках – совісті, співпереживанні, на власному усвідомленні добра і зла, – є проявом людської свободи.

Є дещо спільне між *філософією і релігійною свідомістю.* І релігія, і філософія спрямовані на усвідомлення граничних смислів людського буття, на пошук глибинної єдності і зв’язку людини з світовим універсумом. Але здійснюються ці цілі різними способами, різними шляхами. Так, філософія є теоретичним, поняттєвим міркуванням над проблемами сенсу людського існування. Це наближує її до науки. Але на відміну від науки, філософія слугує не лише цілям теоретичного пізнання, а, насамперед, цілям людського самовизначення в світі, цілям злагоди між людиною і світом її буття. Тому вищою цінністю філософського пізнання є мудрість, як переживання і усвідомлення істини, як особистісне осягнення смислів і значень існуючого, шляхів творчого саморозвитку людини. Релігія, спираючись не на знання, а на релігійну віру, вказує на духовно-практичні шляхи для осягнення і здобуття сенсу життя. Вона дає духовні орієнтири для подолання людиною своєї скінченності, для досягнення безсмертя, має свої специфічні форми усвідомлення і переживання єднання людини і світу.

**ІІІ. ГНОСЕОЛОГІЯ**

**3.1.СУТНІСТЬ ТА СТРУКТУРА ПІЗНАВАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ**

Філософська теорія пізнання (гносеологія) вивчає проблеми природи пізнавальної діяльності та її можливостей, відношення знань до реальності, визначає умови достовірності та істинності знань, аналізує форми та методи пізнання.

*Пізнання* – це процес взаємодії об’єкта і суб’єкта, сутністю якого є перетворення предметного змісту у зміст мислення (отримання знань), а кінцевою метою – досягнення істини. Предмет теорії пізнання-знання в цілому, яке служить людству в його практичній діяльності.

Умовою і об’єктивною основною пізнання є суспільно-практична діяльність. Теоретико-пізнавальна функція практики полягає в тому, що вона служить основою пізнання (дає матеріал пізнанню, визначає характер його засобів, рівень і особливості відображення дійсності, обумовлює формування об’єкта і суб’єкта), його метою, а також критерієм істинності знань. Практика не лише породжує пізнавальні здібності людей, але й створює ту соціальну атмосферу, що сприяє отриманню знань, їх накопиченню, забезпечує передачу їх інших поколінням. На основі практики розвивається потреба в подальшому розвитку знань. Із практичної потреби виникають теоретичні науки (математика, астрономія, фізика тощо). Отже, практика з початку і до кінця обумовлює пізнання, надає йому суспільного характеру.

Процес пізнання є відображенням об’єктивної дійсності в людській свідомості. Але об’єктивна реальність, «природа, матерія, не тотожні об’єкту, предмету пізнання. *Об’єкт* – це лише частина об’єктивної реальності, лише той фрагмент, який включений в людську діяльність і пізнання. Об’єктивна реальність існує незалежно від людини, суб’єкту. Проте у якості об’єкта вона знаходиться в єдності, у взаємозв’язку з суб’єктом. Таким чином, об’єкт –це те, що виділено суб’єктом з об’єктивного взаємозв’язку природи і суспільства, це те, на що спрямована людська діяльність.

*«Суб’єкт»* у загальному розумінні – це той, хто діє, впливає на об’єкт. Людина не є суб’єктом сама по собі. Вона стає і усвідомлює себе суб’єктом тільки в процесі предметної діяльності і спілкування. Під суб’єктом потрібно розуміти людину як історичну істоту, індивідуальне втілення людського суспільства, як відбиток суспільної здатності до пізнання. Логічний склад мислення, система понять і категорій, форми і методи пізнання –все це формується і розвивається всередині суспільства, має суспільно-практичний характер.

Процес пізнання як взаємозв’язок і взаємодія суб’єкту і об’єкту має опосередкований характер. У якості посередників виступають засоби зізнання як матеріального характеру (знаряддя праці, прилади, інструменти, ЕОМ тощо), так і ідеального (поняття, категорії, художні образи, моральні норми, наукові теорії, концепції тощо).

*Пізнання* є складним процесом, що має певну структуру. Виділяють основні форми пізнання – *чуттєву та раціональну,* а також рівні пізнання –*емпіричний і теоретичний.*

*Чуттєва форма пізнання* є єдністю відчуття, сприйняття і уявлення. *Відчуття* – це відображення за допомогою органів чуття окремих властивостей, певних сторін речей. *Сприйняття* – це синтетичний комплекс різного роду відчуттів, що дає можливість створення єдиного образу предмета, отримання інформації про об’єкт в його цілісності. *Уявлення –*це образ речі чи явища, що виникає на основі минулого чуттєвого досвіду. Чуттєве відображення не механічно відтворює реальність. Ідеальні чуттєві образи – це завжди поєднання минулого і наявного чуттєвого досвіду, вони обумовлені не лише самим об’єктом відображення, але й особливостями суб’єкта, а також формами раціонального пізнання.

*Раціональне (астрактно-логічне) пізнання* здійснюється у формах понять, суджень і умовиводів. Акт пізнання – це завжди єдність чуттєвої і раціональної його форми. Чуттєве пізнання здійснює безпосередній зв’язок з об’єктом, раціональне – відображує загальні, істотні властивості предметів і явищ, які не доступні чуттєвому пізнанню. Своєрідною формою єдності чуттєвого і раціонального знання є інтуїція.

Але яким же чином мислення в змозі охопити те, що не дається в почуттях? Це стає можливим завдяки тому, що мислення, раціонально-логічна форма пізнання є аналогом і відображенням практичної діяльності. Саме практичне перетворення об’єктів виявляє їх внутрішні потенції і властивості. Змінюючи предмети, формуючи їх, створюючи нові об’єкти, які не дані природою, людина осягає їх суттєві ознаки, сталі зв’язки, постійні форми, тобто те, що залишається відносно незмінним, стійким у зміні зовнішніх форм предмету. Так виникають поняття – форми мислення, що відображають загальні, істотні, суттєві властивості і відносно сталі, стійкі відношення предметів, явищ, процесів. Поняття втілюють в собі не лише знання про об’єкти пізнання, але і знання про суб’єкт, його активність, про рівень розвитку практичної діяльності. В образах дійсності, що виникають на основі чуттєвого і раціонального пізнання, відображаються потреби і інтереси, реалізуються мотиви і цілі, ідеали і настанови людини і людства.

Розвиток пізнання відбувається на двох рівнях –*емпіричному і теоретичному,* що відповідає руху мислення від знання явищ до знання сутності. Явища – це окремі відношення предметів, їх зовнішнє буття. Сутність – основа відношень, зв’язків предмету, його внутрішній зміст. Емпіричне знання є відображення явищ, окремих відношень, безпосередніх зв’язків предмету. Одиниця емпіричного знання – *факт.* Теоретичне знання є відображенням сутності, на основі якої пояснюються різноманітні явища. Основним елементом теоретичного знання є *теорія* як форма логічного мислення, в якій найбільш повно реалізуються знання про предмет.

*Істина* у суто гносеологічному (пізнавальному) плані є відповідністю знання дійсності, адекватним відображенням об’єктивної реальності в свідомості людей. Сутність проблеми істини полягає у можливості отримання об’єктивної істини, тобто такого змісту нашого знання, який не залежить від людини та людства. Іншими словами, це питання про те, чи мають наші знання об’єктивний зміст. Розуміння мислення, пізнавальної діяльності як таких, що обумовлені практикою, дає можливість позитивної відповіді на це питання.

Проте потрібно зазначити, що в нашому знанні завжди є певна невідповідність пізнавального образу об’єктивній дійсності. По-перше, це обумовлено нескінченністю самого об’єкту пізнання, по-друге – наявністю в об’єктивному змісті істини суб’єктивної сторони. Істинне знання завжди є знанням певного суб’єкта – індивіда, соціальної групи, людства в цілому. Суб’єкт пізнання, його пізнавальні можливості обумовлені певним рівнем розвитку суспільства та його практики, обмежені рамками набутого досвіду людства на даний час. Але це не означає, що людина неспроможна отримати об’єктивну істину як такий зміст наших знань, що не залежить від суб’єкту. Потрібно лише пам’ятати, що істина є процесом, її не можна розуміти як готове знання, незмінне і дане раз і назавжди. Істина, за висловом Геґеля, не є відкарбованою монетою, вона не дається в готовому вигляді й її не можна в такому ж вигляді покласти в кишеню. Істина є нескінченним процесом наближення до об’єкту, який сам знаходиться в розвитку. Об’єкт розкриває все нові грані завдяки людській суб’єктивності, людській практиці. Тому суб’єктивна сторона істини не є чимось таким, що лише заважає пізнанню об’єктивного змісту. Насправді ж суб’єктивна діяльність є формою виявлення і формою розвитку самого об’єктивного змісту. Істина як процес є *об’єктивною* за змістом, але *суб’єктивною за своєю формою.*

*Об’єктивна істина* є єдністю *абсолютного і відносного* моментів. *Абсолютність* істини не може розумітися як абсолютно завершене і остаточне знання. Абсолютність істини означає її стійкість, сталість, неспростовність. Маємо на увазі, що будь-яке знання, яке претендує на істинність, містить в собі дещо таке, що знайдене на віки, що є безумовним і безперечним надбанням людства.

Разом з тим, світ є нескінченним і невичерпним, нескінченним, невичерпним і неостаточним є і його пізнання. Тому будь-яке істинне знання буде уточнюватися, доповнюватися, поглиблюватися. *Відносна* сторона істини полягає саме в такій неповноті, неостаточності.

Таким чином, істина с суб’єктивним образом об’єктивного світу, вона є єдністю абсолютного і відносного, об’єктивного і суб’єктивного. По своїй природі, характеру і цілях пізнання є необмеженим і може давати об’єктивне і точне відображення світу. Але істина завжди конкретна, тобто історично обумовлена і має певні межі застосування. Саме тому за своїм конкретним змістом і наявний досягненнями вона є обмеженою, відносною. Процес пізнання істини –постійна боротьба за подолання обмеженості людських можливостей досягнення істини.

Під *методом у* найзагальнішому значенні розуміють певний спосіб, прийом, шлях вирішення якоїсь проблеми чи задачі. Методи наукового пізнання – це не проста сукупність правил і прийомів, яка конструюється дослідниками свавільно. Наукові методи мають об’єктивний характер, основою їх формування є закономірні зв’язки і відношення предметів. Філософське вчення, що досліджує методи пізнання, називають *методологією.*

Сучасна система методів науки досить різноманітна, як і сама наука. У методології існує безліч класифікацій наукових методів. Йдеться, наприклад, про методи експерименту, методи обробки емпіричних даних, про методи побудови наукових теорій та їх перевірки, методи викладення наукових результатів. Крім того, розрізняють методи емпіричного пізнання (вимірювання, експеримент, спостереження тощо), та теоретичного (формалізації, аксіоматичний, теоретичного моделювання тощо).

З позиції сфери застосування методи поділяються на *загальні і часткові.* Часткові, спеціально-наукові використовуються в окремих науках (наприклад, в математиці – метод математичної індукції, у космології – метод радіоактивного розпаду, в економіці – метод економічного аналізу, економічної статистики тощо). Загальнонаукові методи використовують всі, або майже всі науки. До таких методів відносяться аналіз і синтез, індукція і дедукція, узагальнення і абстрагування метод експерименту і аналогії, моделювання, формалізації, аксіоматичний метод та інші.

**3.2. ОСНОВНІ КОНЦЕПЦІЇ**

**ФІЛОСОФСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ**

Оскільки філософія зорієнтована на пізнання і пошук істини, її слід трактувати як процес філософування (мір­кування, роздумування на філософські теми), як вміння філософувати. Для філософа процес пошуку істини ва­жить не менше, ніж сама істина. Навчання філософії позлягає не в засвоєнні десятка філософських думок, висловлювань, хоч і це важливо, а у виробленні вмінь підніматись до філософських узагальнень. Таке вміння набувається в процесі читання філософських творів. Однак його можна формувати і свідомо, засвоюючи філософські методи мислення.

Метод ґрунтується на знанні, він, зрештою, і є знан­ням, трансформованим у певні правила дії. Оскільки фі­лософія є найбільш загальним знанням, то своїми мето­дами вона намагається з’ясувати спосіб, яким набувається це знання, розкрити механізм його формування. Йдеться саме про методи, а не про один метод філософу­вання, оскільки різна інтерпретація (тлумачення) вихід­них принципів, найзагальніших понять передбачає різні методи. І в цьому теж виявляється схожість філософії та мистецтва. Філософи, як і митці, мають різне бачення загального і формують різні методи його осягнення.

Філософія, як відомо, оперує найзагальнішими понят­тями (матерія, закон, прогрес, живе, техніка тощо), сут­ність яких не є предметом дослідження конкретних наук. Якщо вона використовує готові поняття науки чи інших сфер життєдіяльності людини, тоді вона не привносить нічого нового, і закономірно постає питання доцільності такої філософії.

Насправді філософ виробляє свої методи пізнання, свої способи бачення загального, які відкривають нові смис­лові горизонти загальних понять, дають їм особливу ін­терпретацію. Все відбувається, звичайно, з урахуванням наукових та інших даних.

Філософи ще з часів Френсіса Бекона (1561–1626) і Peне Декарта (1596–1650) намагалися досліджувати проблему методів наукового пізнання – індукцію, дедукцію, аналіз, синтез та ін. Часто ці методи вони вважали методами самої філософії. Однак багато з них розробляли особливі філософські методи, відмінні від методів конкретних наук: *діалектика* (Геґель, Маркс), метод *трансцендентального ана­лізу* (Іммануїл Кант, неокантіанці), *феноменологія* (Гуссерль та ін.), *герменевтика* (Вільгельм Дільтей (1833 – 1911), *Мартін Гайдеґґер* (1889 –1976).

**Діалектика.** Це один з методів філософії, згідно з яким будь-яке явище перебуває у процесі зміни, розвитку, в основі якого – взаємодія (боротьба) протилежностей. Він найпоширеніший серед філософських методів. Термін по­ходить від давньогрецького *dialektike* – мистецтво вести бесіду, полеміку, діалог. Ще давні греки розглядали діа­лог (зіткнення різних, навіть протилежних думок) як плі­дний спосіб досягнення істини. А сам термін змінював свій зміст, але з часів Геґеля за ним міцно закріпилося значення філософського методу, який визнає єдність про­тилежностей, розглядає поняття і предмети в розвитку. Спосіб мислення попередніх філософів, який будувався на незмінності понять і виключенні суперечностей, Геґель назвав метафізикою*.* Зрештою особливого метафізи­чного методу мислення не існує, тому що не існує особли­вих метафізичних прийомів, підходів. Метафізика – це недіалектичний, а точніше, за Геґелем, не філософський спосіб мислення. В цьому розмежуванні суто філософського методу в філософії і методу, який не піднявся до філософського рівня, і полягає суть протиставлення діа­лектики і метафізики у Геґеля.

Недолік марксистської інтерпретації діалектики і ме­тафізики, яка, по суті, мало чим відрізняється від геґе­лівської, полягає в тому, що вона, по-перше, ставила ме­тафізику як метод на одну площину з діалектикою, а по-друге, не визнавала права на існування будь-яких інших філософських методів, крім діалектики.

Філософія, як відомо, намагається сформулювати зміст найбільш загальних понять («необхідність», «жи­ве», «прогрес», «добро» тощо), який неможливо строго послідовно вивести з досвіду чи іншим способом. Вико­ристовуючи принцип єдності протилежностей, діалек­тика стверджуватиме, що «необхідність – це не випад­ковість», «живе – не мертве», «прогрес – не є регрес», «добро – є запереченням зла». Завдяки такому протиста­вленню ці поняття набули певної змістовності. А взяв­ши до уваги твердження, що кожне з цих понять міс­тить у собі свою протилежність, що в необхідному є ви­падкове, в живому – мертве, у прогресі – регрес, у добрі – зло, розкривши особливості перетворень одно­го на інше, можна побачити діалектичний метод в усій його незвичайності для буденного мислення і плідності для філософського.

Діалектика плідна при аналізі таких найзагальніших понять мислення, які відтворюють універсальні власти­вості речей, тобто категорій. До них належать категорії «необхідність – випадковість», «простір – час», «кіль­кість – якість», «явище – сутність», «одиничне – зага­льне», «частина – ціле» та ін. Вони функціонують як протилежні пари, в яких зміст однієї протилежності роз­кривається через іншу.

**Феноменологічний метод**. Головним своїм завданням вбачає формування понять, якими оперує філософія. На думку його прихильників, це відбувається шляхом інтуїтивного вбачання (схоплення) сутностей (загального) в оди­ничному. Наприклад, феноменолог визначатиме сутність живого, споглядаючи конкретну живу істоту; він зміню­ватиме в ній все можливе; те, що не піддаватиметься ва­ріації (чого не можна буде змінити або відкинути) і скла­датиме сутність живого. Рослини, тварини, бактерії, гри­би можуть набувати найрізноманітніших зовнішніх форм, однак усьому живому притаманні інстинкт самозбереження (обмін речовин із середовищем, доцільна поведінка, роз­множення), певні фази розвитку і смертність. Якщо не знайдеться живої істоти, яка б у нормальному стані від­хилялась від цих ознак, то сутність живого схоплено.

Феноменологічний метод найбільш плідно спрацьовує в естетиці, філософії культури, філософській антропології психології – там, де загальні поняття, типи, види не виводяться логічно одне з одного і не мають чіткої, як у науці залежності від фактів. Вадою цього методу є довільність інтуїції. Часто його прихильники на основі інтуїції вбачають відмінні сутності.

**Трансцендентальний метод**. Запроваджений у філосо­фію німецьким мислителем І. Кантом. Сутність полягає в тому, що визначення сущого дається через розкриття суб’єктивних умов (засад) його конституювання (формоутворення). Наприклад, коло в геометрії визначають як неперервну сукупність точок, рівновіддалених від центра, але його суть можна розкрити і через спосіб його побудо­ви людиною (суб’єктом). Художній твір можна трактува­ти як щось об’єктивне, як певну гармонію частин тощо, але його можна аналізувати і як витвір художнього смаку (суб’єктивна передумова) творця і глядача. Оскільки лю­дина (суб’єкт) певною мірою причетна до існування будь-якого сущого, є своєрідним співтворцем його, цей метод також може мати універсальне значення. Але він перед­бачає певний ракурс бачення – суб’єкт виступає «творцем» сущого, що часто межує із суб’єктивізмом.

Якщо звернутись, наприклад, до визначення суті «живого» з позиції цього методу, можна зазначити, що «живе» дане людині (сприймається нею як щось відмінне від неживого) завдяки такій суб’єктивній здатності, як симпатія (співчуття). При сприйманні вона ніби відчуває біль і радість живого саме тому, що вона сама жива. Механіч­ний робот не здатний відчути живе. Отже, «живе» як щось відмінне від неживого конституюється в сприйманні за участю симпатії.

Це оригінальний, незвичний ракурс, під яким людина аналізує суще. А сам метод плідно застосовується в дослідженні діяльності свідомості. Його вади полягають у тому, що, повернувши суще до суб’єкта, він залишає поза увагою об’єктивний зв’язок, який існує між сущим і су­щим, не бачить логіки розвитку сущого.

**Герменевтика**. Цей метод набув значного поширення останнім часом. Він передбачає проникнення в смисл деяких феноменів на основі з’ясування їх місця та функції в культурі, тобто в контексті культури. Скажімо, смисл поняття «живе» з’ясовується на основі функціонування його в певній культурі (у Греції, наприклад, весь космос мислився як щось живе, механістичний світогляд зводив його до механізму тощо). Дух культури (ціле) є основою розуміння окремого (частини).

Аналіз усіх філософських методів спростовує застарілі уявлення про тет що існують тільки два методи – діа­лектика і метафізика, утверджує думку про множинність філософських методів. Існування різноманітних шкіл і на­прямів у філософії пояснюється саме різноманітністю фі­лософських методів.

**Національно-екзистенційний метод.** В Українітаку методологію, хоча й не називали цим терміном, протезастосовували вже **Г. Сковорода, “Руська Трійця” (М.Шашкевич, І.Вагилевич, Я.Головацький), Т. Шевченко, Ю. Федькович, І.Франко, Л.Українка, Д. Донцов, В.Шаян** та багато інших мислителів, письменників, які стояли на виразних національно-патріотичних позиціях. Наукова дефініція національно-екзистенційної методології в українській філософії належить теоретику літературознавства професору *Василю Іванишину*: “Гуманітарна методологія націозахисного типу, яка являє собою іманентну українській герменевтичній традиції систему регулятивних принципів національного мислення, ідейно-наукову базу національного світогляду, що випливає з класичної філософії національної ідеї та онтологічно-екзистенційної інтерпретації сенсу національного існування і спрямована на освоєння, вивчення і захист буття нації” [Іванишин В. Тезаурус до курсу “Теорія літератури”. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2007. – С.58]. Недоліком концепції В.Іванишина, на наш погляд, є те, що він надто переоцінив значення християнства в українській історії (що й донині є стереотиповим в українській філософії), не врахував його "загальнолюдських" декларацій, за якими насправді стоїть нехтування національними відмінностями та створенням єдиної "глобальної нації християн" (як людей об'єднаних однією церквою), по суті виховання "покірних рабів божих". Тим паче, що ці проблеми в українській філософії вже були розглянуті видатними мислителями, такими як напр., І.Франко, В.Шаян.

Ось як потужно заявляв про шкідливість “загальнолюдських” цінностей, силоміць нав’язуваних інтернаціоналістами, професійний український філософ Іван Франко: «Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими “вселюдськими” фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації» [Поза межами можливого].

Національно-екзистенційна методологія українського філософа В. Шаяна вперше в Україні відкрила нам саме *постхристиянську модель національно-екзистенційної методології.* Філософ, санскритолог, професор Львівського університету, він уперше висловив ідею відродження рідної віри українців як найголовнішої складової в екзистенції тріади: *Рідна Земля – Рідна Мова – Рідна Віра* (відповідно як *тіло – душа – дух*). Таким чином, на думку В.Шаяна, лише рідна релігія здатна по справжньому відображати дух народу, наснажувати його на боротьбу за вільне повноцінне життя. Слідом за К.Юнгом, В. Шаян робить висновок про втрату рідної релігії як найбільшу національну трагедію: «Що втратив нарід зі своєю вірою? Він утратив найбільшу свою цінність, свою героїчну літературу, а враз із нею – свої героїчні ідеали; своє усвідомлення окремішности, свій відмінний і єдиний шлях власного розвитку, найглибшу основу, джерело власної культури. Чи можна втратити більше?» [Віра предків наших]. З працями В.Шаяна українська національно-екзистенційна методологія отримує свою повноту.

**3.3. КУЛЬТУРА І ТВОРЧІСТЬ**

Поняття «культура» виникає одночасно з формуванням науки Нового часу і зародженням буржуазних відносин. Цей латинський термін спочатку означав культивування, обробку землі, щось таке, що має штучний характер на відміну від природних речей. Саме у XVI ст., коли здійснилися величезні зміни у соціально-економічному становищі людини, в її взаємозв’язках з природою, з’являється ідея людини-творця як володаря природи. Саме тоді виникає уявлення про культуру як про штучний світ соціуму в протилежність природному світові. Культура постає як світ людини, її творчої діяльності.

У буденному розумінні культура – це сукупність цінностей, духовного і матеріального багатства людства. Дійсно, певним чином всі предмети матеріального і духовного виробництва є сферою культури, предметним втіленням здібностей людини, її сутнісних сил та відносин. Але культуру не можна розуміти лише як емпіричну сукупність результатів людської діяльності, це – лише її зовнішня, предметна сторона. У філософії проблема культури розкривається як проблема зміни, розвитку самої людини. *Сутність і сенс культури* полягає у реальному історичному процесі самостворення людини. Культура є способом і засобом саморозвитку здібностей індивіда, його матеріального й духовного світу. Вона є мірою «олюднення» самої людини, мірою людяності її відношень до природи, до суспільства, до інших людей, до самої себе. Культура є тим виміром людського буття, який відповідає саме за розвиток людини як Людини. Усе, що створене, будь-який предмет цивілізації зберігає в собі людські здібності і властивості, має людську форму, відображує історичний досвід, знання, смисли, значення, потреби, цінності. Саме в процесі предметної діяльності в історичному процесі соціального життя створюється тіло цивілізації і культури – світ людини, світ її сил, можливостей, здібностей. Світ людської культури – це і природа, і суспільство, уся навколишня дійсність. Культура відбиває смисли і значення людського існування, вона є проявом самовиробництва, саморозвитку людини. Тому культура не починається там, де закінчується природа, вона не є певною надбудовою над природою.

Культура є способом і формою людського ставлення до природи, що передбачає відношення до природного середовища як до суверенної цінності. Кульутра є, разом з тим, способом і формою «олюднення» суспільства і індивіда. Саме в ній складається надбіологічна програма поведінки, спілкування, діяльності, що в сукупності створює соціальний досвід (знання, зразки, навички, соціальні цілі і ідеали, цінності і норми). Культура зберігає, транслює і продукує ці програми як результат людської творчості. Тільки по культурі ми можемо судити про те, хто ми є в цьому світі, якими є межі і масштаби нашого існування, що взагалі означає – бути людиною. Культурою є весь світ як поле людських смислів і значень. У дзеркалі культури людина знаходить саму себе, саме в культурі містяться передумови і необхідні засоби по-справжньому людського існування і самотворчості.

Світ предметів, в якому живе людина, створений нею і тому їй небайдужий. Людина вкладає в речі свою працю і свою душу, надає їм значення і сенсу. *Цінність* – це людський вимір речей, це ставлення до них людини з позиції своїх потреб та інтересів. Чим більше витратила людина своїх фізичних та духовних сил на освоєння того чи іншого предмету, тим більш небайдужим, небезстороннім є її ставлення до нього. Цінність існує об’єктивно як властивість предмету. Але це неприродна властивість, а суспільна. Самі по собі предмети – ні позитивні, ні негативні. Вони отримують ціннісну характеристику лише по відношенню до потреб людини, оцінюється не фізичний, природний зміст предметів, а їх суспільна функція. Тому цінність – поняття, яке визначає позитивне чи негативне значення об’єкта саме для людини. Цінності об’єктивні за своїм змістом, але вони завжди переживаються і сприймаються суб’єктивно.

Цінності можуть бути *предметними і суб’єктними. Предметні цінності* – це ті сторони будь-яких об’єктів людської діяльності, які викликають суб’єктивне відношення до них людини. Предметні цінності – це природне благо і зло, споживча вартість предметів праці (корисність), культурна спадщина, корисний ефект пізнання, моральне добро і зло, естетичні характеристики природних і суспільних об’єктів, предмети релігійного поклоніння тощо. Людський світ, тим самим, не є простою сукупністю об’єктів пізнання або перетворення. Він набуває суб’єктивного значення, переживається людиною як частина її самої, на нього розповсюджуються людські якості і властивості. Предметні цінності і є відображенням значення предметів в людському житті, вони оцінюються людиною в поняттях «позитивного» і «негативного»: добра і зла, істинного і хибного, дозволеного і забороненого, справедливого і несправедливого, правди і брехні, прекрасного і потворного, доброго і поганого тощо. Способом і критерієм оцінки виступають *суб’єктні цінності.* Вони є сукупністю настанов і оцінок, імперативів і заборон, ідеалів і принципів, цілей і проектів, які виконують функцію норм, усталених орієнтирів поведінки людини, її життєдіяльності. Здатність цінностей бути регуляторами і орієнтирами людських відносин і поведінки індивідів обумовлена їх суспільним характером. Цінності є продуктом колективної діяльності людей –соціальних груп, націй, класів, суспільства. Тому будь-яка цінність формується як суспільна цінність.

Цінності різноманітні і розповсюджені нерівномірно серед всіх членів суспільства. Можна виділити такі рівні цінностей: *загальнолюдські, загальносоціальні, соціально-групові і індивідуально-особистісні.* Загальнолюдські можуть співпадати з загальносоціальними (цінності життя, любові, добра, істини, краси, свободи, творчості тощо), але можуть і відрізнятися. Наприклад, в одних суспільствах вищою цінністю може бути дотримання традиції, авторитету роду чи общини, а в іншому –індивідуальне самоутвердження особистості. Людські цінності мають конкретно-історичний зміст (розуміння свободи в епоху середньовіччя, наприклад, відрізняється від змісту цього поняття в наш час). Соціально-групові цінності – це цінності певного класу, соціальної групи чи спільноти (молодіжні цінності, етнічні тощо). Індивідуальні цінності завжди залежать від рівня матеріального і духовного розвитку суспільства, від особистої культури індивіда.

Сукупність цінностей, притаманних особистості, відмежовує для неї у її власній життєдіяльності суттєве від несуттєвого, важливе від неважливого, спрямовує її потреби і інтереси у певному напрямку. *Ціннісна орієнтація* – це спрямованість усіх проявів життєдіяльності людини на певну систему цінностей, що надає життю сенс і значення. Основним змістом ціннісних орієнтацій особистості є політичні, філософсько-світоглядні, моральні переконання, глибинні й усталені симпатії та прихильності, моральні принципи поведінки. У своєму житті особистість завжди здійснює вибір духовних цінностей, що само по собі є проявом людської свободи.

*Творчість* у загальному розумінні – це діяльність, яка породжує щось нове, такі матеріальні і духовні цінності, які ніколи раніше не існували. Традиційно по-справжньому творчими процесами вважали наукову і художню творчість. Певні підстави для цього є, тому що в цих сферах творчий акт має найбільш явний і яскравий вираз. Але за своєю сутністю вся людська діяльність як така, у всіх її проявах має творчий характер. Творчість бере свої витоки у соціально-практичному способі буття, у цілеспрямованій діяльності. Творчість виявляється в праці, соціальній, моральній, правовій діяльності, у філософії, у сфері релігії тощо. Іншими словами, вся людська культура як відбиток сутнісних сил людини є проявом творчості.

Творчість є найскладнішим явищем, яке містить у собі психологічні, соціальні, моральні, педагогічні, філософські аспекти тощо. Але два аспекти творчості можна вважати головними – це психологічний і філософський аспекти. Психологія аналізує процес творчості з боку його психологічного механізму, філософія ставить питання про сутність і сенс творчості.

Психологічні дослідження дають змогу окреслити основні особливості, характерні риси творчо-обдарованої особистості. Серед них можна назвати такі: величезна продуктивність праці, вміння зосередити увагу і довго утримувати її на одній проблемі; гнучкість розуму, широта і оригінальність мислення; незалежність думок і оцінок, вміння критично ставитись до своїх і чужих ідей; готовність до ризику, мужність і сміливість духу і розуму; підвищене прагнення до самоутвердження; схильність до гри, наявність естетичного почуття і почуття гумору.

Творчий акт як психічна діяльність складається з усвідомлених і неусвідомлених (підсвідомих) процесів. Так, наприклад, свідомі етапи наукової творчості включають в себе накопичення знань і навичок, освоєння логічних правил і алгоритмів вирішення задачі, саме формулювання проблеми, а також перевірку і логіко-теоретичне обґрунтування нової ідеї. Проте творчість не можна розуміти лише як результат свідомого задуму, як тільки раціональну діяльність. Психіка суб’єкта творчості включає в себе численні компоненти несвідомого, серед яких головне місце належить інтуїції, раптовому осягненню сутності проблеми. Підсвідомі процеси мають настільки вагоме значення в творчості, що психологи шукають спеціальні засоби розгальмування і стимулювання несвідомої психічної діяльності. Але це не означає, що творчий потенціал індивіда зосереджений здебільшого у сфері підсвідомого, у стихії неконтрольованих біологічних сил, потягів і спонукань. Та й взагалі продуктивна, творча діяльність не може бути розкрита лише як психічна діяльність в єдності її свідомих і несвідомих компонентів. Вона має своє коріння в культурно-історичній сфері, саме тому творчість часто називають надсвідомою діяльністю.

Так, дослідники виділяють дві найістотніші характеристики творчого процесу: величезну значущість у ньому *сфери несвідомого і естетичний характер будь-якого творчого акту.* Обидві ці особливості можуть бути зрозумілі лише у контексті культурно-історичного буття людини. *По-перше,* підсвідоме (інтуїція, зокрема) не є якоюсь «таємницею» ізольованої індивідуальної психіки людини. Джерело несвідомих потенцій психіки знаходиться у загальному досвіді людства. Усі накопичення і здобутки суспільної життєдіяльності, людського досвіду мають безпосереднє відношення до сфери підсвідомого. Саме вони є підґрунтям психіки і формують сферу несвідомого.

*По-друге,* будь-яка творчість у своїй глибині має естетичний характер, вона є діяльністю за законами краси. Творити – означає здійснювати вільний вибір серед безлічі можливостей і відкидати неприйнятні варіанти. Логічно-раціональним шляхом це зробити практично неможливо, як і неможливо «перерахувати» весь нескінченний числовий ряд. Тому в процесі творчості здійснюється підсвідомий вибір, яким керує почуття краси. У науці, наприклад, одним з критеріїв істинності є естетичний критерій – краса ідеї, гіпотези, теорії (їх гармонії, симетричності, ритму, пропорційності, досконалості, співмірності, доцільності). Краса ж не є відображенням лише природно існуючих форм і властивостей предмету, вона пов’язана з культурною творчістю, з перетворенням оточуючого світу у світ людини. Явищам і предметам об’єктивної реальності притаманна властивість краси тою мірою, якою вони є суспільно-історичними, культурними цінностями. Краса є назвою для найбільш оптимального і розумного розвитку людини та її світу, є проявом культури, міри «олюдненості» людини і світу, міри співпричетності предметів і явищ об’єктивного світу життєвому і духовному світу людства.

Культура надає своєрідну програму творчості. Завдяки культурі творчість індивідів спрямовується на отримання загальнозначущих результатів. Культура викликає проблемну ситуацію, що стимулює творчість, створює «попит» на вирішення певної проблеми, необхідні для цього умови і засоби. Саме у точці перетину індивідуального світу і світу культури виникають всі основні типи і стилі мислення, ціннісні орієнтації творчої діяльності, засоби та критерії творчості. Продукти творчості з самого початку створюються як культурні цінності, співмірні існуючим у культурному середовищі зразкам і нормам.

Отже, можна говорити про людську здатність до творчості, що знаходить своє відображення в історії культури. Культура постає як скарбниця результатів людської творчості і, разом з тим, як спосіб пробудження індивіда до творчості.

**IV. СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ**

* 1. **ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СУСПІЛЬСТВА**

Соціальна філософія, як одна з галузей філософського знання, визначає специфіку і тенденції розвитку людського суспільства, механізми його утворення та закони існування, місце в ньому людини, соціальну будову суспільства, рівні і форми його організації, спрямованість та сенс людської історії, духовні основи суспільства.

Суспільство є надскладною системою, яка формується в міру розвитку здатності людей відокремлювати себе від природи. Філософія визначає три основні *групи факторів, які обумовлюють розвиток людського суспільства: праця* (специфічно людська доцільна діяльність), спілкування (колективний характер діяльності і життя), *свідомість* (пізнання, інтелект, духовний зміст людської діяльності).

Суспільство (соціум) можна визначити як сукупність усіх форм і способів взаємодії та об’єднання людей. У такому широкому значенні суспільство включає в себе все, що відрізняє цю систему від природно-космічних явищ, дозволяє розглянути створену людиною реальність як особливу форму руху матерії. Суспільство як система взаємодії людей визначається певними внутрішніми суперечностями – між природою і суспільством, між різними соціальними спільнотами, між суспільством і особистістю. Ці зв’язки стали основою для розробки різноманітних соціологічних концепцій суспільства. Одні з таких теорій нехтують якісною різницею між суспільством і природою (натуралістичні концепції), інші – абсолютизують її (ідеалістичні вчення). В певних теоріях визначається первинність індивідного начала в суспільстві (М. Вебер, Т. Парсонс, П. Сорокін), в інших – вихідними є надіндивідні соціальні структури (Е. Дюркгейм, К. Маркс). В сучасній соціальній філософії усвідомлення поняття «суспільство» пов’язане з інформаційною революцією, з новим баченням світу. Формується загальнопланетарна цивілізація на засадах, з одного боку, єдності і неподільності світового співтовариства, з другого – множинності, відносної незалежності і різноманітності народів, культур.

В розумінні поняття «суспільство» потрібно виділяти два аспекти, два виміри – індивідуальний і соціальний. По-перше, суспільство – це самі люди в їх суспільних відносинах. Всі суспільні явища є врешті-решт результатом дій індивідів, їхніх цілей, бажань, думок, вільного вибору. Причому діють ці індивіди не відокремлено один від одного, тому суспільство є не просто сукупністю індивідів, а відкритою системою їх спілкування, взаємозв’язків і взаємодій. По-друге, суспільство є такою *системою, що здатна до саморегуляції.* Процес упорядкування та організації суспільних відносин породжує відносно самостійні й незалежні від індивідів форми суспільної інтеграції та регулювання відносин між індивідами, між соціальними спільнотами, між людиною й природою (виникає система норм і правил, прав і обов’язків, заборон і дозволів).

Саме така суперечлива особливість суспільної реальності – бути продуктом взаємодії індивідів, відбитком їх суб’єктивності (цілей, інтересів, бажань) і разом з тим незалежним від них надіндивідним, об’єктивним утворенням – обумовлює *специфіку соціальної закономірності (соціальної детермінації),* що якісно відрізняється від закономірностей природи. Суспільне буття та історія людства, навколишній предметний світ складаються із зусиль конкретних індивідів, є результатом їхньої діяльності, продуктом конкретно-історичної форми ставлення людей до природи. Проте саме цей результат стає об’єктивною умовою людського існування. Незважаючи на те, що люди самі творять свою історію та суспільне життя, форма «включення» їх в суспільно-історичний процес обумовлена не тільки ступенем освоєння ними культурної спадщини, не тільки їхніми суб’єктивними прагненнями, свободою вибору, а й об’єктивними умовами матеріального виробництва, досягнутим рівнем суспільного розвитку, в тому числі – рівнем суспільної свідомості. Отже, те, що має назву «соціальної детермінації», є фактом залежності людей від продуктів та результатів їх власної діяльності. Із сукупної діяльності індивідів розвиваються нові об’єктивні історичні обставини, які, в свою чергу, визначають наступний розвиток людей. Тим самим, не існує закономірних тенденцій історії без діяльності людей. Люди є залежними від об’єктивних умов і обставин життя, але разом з тим створюють і змінюють ці обставини.

Суспільство як система взаємозв’язків і взаємодій індивідів має певну структуру. *Структура суспільства* має два аспекти. По-перше, це те, що має назву «соціальної структури суспільства», тобто сукупність «мікросоціумів» – соціальних груп, спільнот, котрі є суб’єктами суспільного життя. *По-друге,* це є *система основних сфер життєдіяльності суспільства* (матеріально-економічна, соціально-політична і духовно-культурна) і відповідних до них суспільних відносин (економічних, політичних, правових, моральних, релігійних тощо).

Суб’єктами суспільного життя є самі люди, саме вони творять історію. Творцями соціального процесу вони є разом з іншими людьми, у взаємозв’язку з ними. Кожна людина включена в певну соціальну спільноту чи групу (або в декілька соціальних груп). Тому суб’єктами історичного процесу є не тільки індивіди, але й соціальні спільноти, що формуються на засадах єдності історичної долі, обставин життя, інтересів та цілей індивідуального та суспільного розвитку. Сукупність різноманітних соціальних спільнот та зв’язків між ними складають *соціальну структуру суспільства.*

Серед факторів, що обумовлюють формування соціальних спільнот та груп, є і природні (ознаки статі, віку, раси), і соціальні (професійні, культурні та інші ознаки). Так, можна виділити соціально-територіальні спільноти (мешканці міста і мешканці села), соціально-демографічні (чоловіки, жінки, діти, молодь, пенсіонери), соціально-етнічні (сім’я, рід, плем’я, народність, нація, етнос). Для К.Маркса основним критерієм соціального структурування було відношення до засобів виробництва, до власності. На цьому ґрунтується класовий поділ суспільства – на рабів і рабовласників, селян і феодалів, пролетаріат і буржуазію. У сучасній соціології поряд з поняттям «клас» вживається термін «страта». Теорія стратифікації виділяє певні верстви і спільноти (страти) за ознаками культури, освіти, стилем життя, родом занять тощо. Так, М. Вебер включає в число таких ознак, крім відношення до власності й рівня прибутку, належності до влади і соціальний престиж.

Вирішальним моментом, що визначає власне структуру соціуму, є фактори, завдяки яким стало можливим саме його народження й існування: праця, спілкування, свідомість. Вони лежать не тільки в основі визначення трьох сфер життєдіяльності людей, але й – відповідних до них суспільних відносин.

Суспільне життя відбувається в трьох *основних сферах,* або реальних процесах життєдіяльності, – в *матеріально-економічній, соціально-політичній і духовно-культурній.* Потрібно підкреслити, що визначення трьох основних сфер суспільного життя має певною мірою відносний, умовний характер, тому що реальна людська життєдіяльність – це тісний взаємозв’язок і взаємовплив цих сфер. Абсолютизація якоїсь однієї сфери суспільного життя веде до створення деформованої моделі суспільства.

В процесі багатогранної життєдіяльності людей складаються певні *суспільні відносини.* Вони охоплюють всі сфери суспільного життя та діяльності. *Матеріально-економічні* відносини включають в себе виробничі відносини, технологічні, відносини розподілу, обміну; *соціально-політичні* – політичні, правові, моральні, класові, національні, соціально-групові; *духовно-культурні* – моральні, релігійні, художньо-естетичні, наукові відносини. Суб’єктами суспільних відносин є індивіди та соціальні спільноти, саме їх інтереси та потреби лежать в основі суспільних відносин.

Суспільство як єдність соціального й індивідуального спрямоване, по-перше, на забезпечення умов для збереження і розвитку самого соціуму і, по-друге, на забезпечення умов для реалізації й розвитку здібностей індивідів, для задоволення ними своїх потреб. Основні сфери людської життєдіяльності обумовлюють *основні функції суспільства:* забезпечення й відтворення матеріально-економічних умов життя (зростання добробуту, матеріального достатку); регулювання й організацію суспільних відносин (соціально-політичні, етичні гарантії виживання людства, упорядкування і нормалізації політичних, правових, моральних відносин); духовно-культурний розвиток людей.

Суспільне життя в своїй сутності є творчим процесом створення і розвитку людиною, як суспільно-історичним суб’єктом, соціальних умов свого життя. В цьому процесі розвивається і сама людина, збагачуються її можливості, вдосконалюються здібності. Така особливість людського буття визначається в соціальній філософії поняттям *«суспільне виробництво».* Суспільне виробництво не обмежується лише економічною сферою (матеріальне виробництво), воно є разом з тим і розвитком різноманітних суспільних відносин та соціальних інститутів (виробництво форм спілкування) і процесом формування і розвитку духовної сфери людства, суспільних форм свідомості (духовне виробництво). Отже, основні сфери життєдіяльності в їх взаємозв’язку – це і є реальний процес суспільного виробництва як виробництва життя, його соціальних умов і його суб’єкта – суспільної людини.

Матеріально-економічна сфера є процесом перетворення і освоєння природи з метою створення матеріальних умов і засобів життя. Характер і рівень матеріального виробництва визначається способом освоєння природи, тобто способом виробництва. Спосіб виробництва – це конкретно-історична єдність продуктивних сил і виробничих відносин.

*Продуктивні сили* відображають активне ставлення людей до природи, вони є системою суб’єктивних і речових факторів, які здійснюють «обмін речовин» між суспільством і природою. До складу продуктивних сил входять люди в єдності їх фізичних і духовних сил, з їх історично набутим досвідом виробництва, уміннями, навичками, з їх знаннями, різними формами об’єднання виробничих зусиль. Другим елементом продуктивних сил є *засоби виробництва.* Засоби виробництва – це сукупність *засобів праці* (серед яких основними є знаряддя праці) і *предметів праці* (продуктивних сил самої природи). В історичному розвитку знарядь праці, як основного елемента засобів виробництва, виділяють три етапи. Перший з них – епоха інструменталізації, епоха панування ручної техніки. Другий етап пов’язаний з появою машин, він набув назви епохи індустріалізації. Сучасний етап розвитку продуктивних сил обумовлений процесом науково-технічної революції, перетворенням науки в безпосередню продуктивну силу і підвищенням ролі суб’єктивних, духовних здібностей людей в процесі виробництва (йдеться про епоху комп’ютеризації і інформації).

*Виробничі відносини* – це сукупність матеріально-економічних відносин між людьми в процесі виробництва і руху суспільного продукту від виробництва до споживання. Вони є історично-конкретним способом поєднання людей і засобів виробництва на основі певного *характеру власності,* або способом привласнення людиною умов своєї праці. Саме через спосіб і процес привласнення умов праці реалізуються відносини власності, які є суттєвою характеристикою всієї системи виробничих відносин. Від виробничих відносин відрізняються так звані *технологічні відносини,*які так само складаються в процесі виробництва, але обумовлені не формою власності на засоби виробництва, а *потребами технології і організації виробництва.* Це, наприклад, відносини між робітниками різних спеціальностей, між організаторами та виконавцями тощо.

Джерелом розвитку способу виробництва є суперечність між продуктивним силами, що постійно розвиваються, і виробничим відносинами, які мають стабільний характер. Зміни в продуктивних силах зумовлюють потребу змін і у виробничих відносинах. Саме цей закон – закон відповідності виробничих відносин характеру і рівню розвитку продуктивних сил – К. Маркс вважав основним загальносоціологічним законом, що лежить в основі соціально-політичних революцій і історичного розвитку.

*Соціально-політична сфера життєдіяльності* – це сфера продукування способів і форм спілкування, правил взаємостосунків між людьми. Вона пов’язана з формуванням в процесі історії соціальних спільнот (конкретно-історичних суспільств, держав, класів, націй, етносів, різноманітних соціальних груп) і соціальних інститутів – форм організації і регулювання стосунків в суспільстві. Однією з найважливіших функцій суспільства є функція організації, упорядкування, нормалізації суспільних відносин. Саме регулятивну функцію виконують соціальні інститути. Вони «обслуговують» всі сфери суспільства, забезпечуючи соціальну консолідацію і стабілізацію життя всього суспільства. *Соціальні інститути* – це і певні установи, і сукупність соціальних норм та культурних зразків, і система поведінки, відповідна до цих норм. Залежно від сфер життєдіяльності виділяють такі соціальні інститути: економічні (розподіл праці, власність, заробітна плата), політичні, або інститути влади (держава, армія, суд, партії, профспілки тощо), інститут права, освіти, сім’ї, церкви, інститути в сфері культури (традиції і звички, мораль тощо).

*Духовно-культурна сфера* є процесом духовного виробництва, процесом формування і функціонування об’єктивних форм духовного життя – мистецтва, моралі, релігії, філософи, науки, культурних цінностей, суспільних цілей, ідеалів, а також таких явищ культури, як виховання, освіта. В марксистській філософії духовно-культурна сфера традиційно розглядалася як похідна від матеріально-економічної сфери, як така, що виконує роль несамостійного елементу «другого порядку». З цього приводу потрібно зазначити, що духовне начало є основою самоорганізації й самозбереження суспільства. Кожне суспільство в своєму розвитку ґрунтується на певній системі цінностей, норм, ідеалів. Якщо ідеали суспільства, його культура, форми менталітету, свідомості підпадають під загрозу ерозії, то змінюються і суспільні відносини, трансформується сама цивілізація. Суспільне життя в будь-якій формі і на будь-якому рівні визначається духовно-культурними чинниками, які не можна ігнорувати.

Суспільна свідомість, духовна сфера суспільства існує у формі певного спільного сукупного результату людської діяльності. Досвід міжлюдського спілкування, взаємин з природою, раціональних та почуттєвих способів освоєння світу відображається в суспільних формах свідомості, набуває об’єктивного, надіндивідного характеру і може передаватися іншим людям, транслюватися від одного покоління до іншого. Саму людську історію, за думкою С.Франка, можна представити як втілення, розгортання в часі й у зовнішньому середовищі духовного життя людства. Щодо сутності та структури духовності суспільства, суспільної свідомості, то вони розглянуті детальніше в темі «Свідомість».

Досі у філософії майже не говорять про  *ет­но­с­фе­ру,* теорія якої лише починає створюватися, і на яку власне й спирається вся духовно-культурна сфера, про яку йшлося вище. Як відзначила низка учених ХХ ст., з біосферою і соціосферою тісно пов'язане поняття етнос, що становить собою природне явище як великий суспільний організм. На думку акад. В. Вернадського, етнос має спеціальне призначення в будові біосфери Землі. На думку Л. Гумільова, схема розвитку етносу «*рід – плем'я – народ – нація*» розкриває саме суспільний, а не етнічний бік цього явища. Суспільне може існувати як у межах етнічного, так і в межах міжетнічного. Наприклад, кожна особа у межах свого етносу має коло «своїх» і «не своїх», які однак, по відношенню до іноземців стають в цілому «своїми». У межах одного етносу можуть існувати різні станові, професійні, релігійні, громадські, політичні об’єднання. На міжетнічному рівні також можуть існувати суспільні об’єднання на зразок екологічних, гуманітарних та інших міжнародних організацій. Однак, родо-плем’яні етнічні групи (родичі) завжди виявляються стійкішими від суспільних. Політичні ж утворення (держави), як можемо простежити протягом багатьох тисячоліть, відрізняються від етнічних і мають меншу стабільність.

Людство як "жива речовина" за В.Вернадським складає етносферу в контексті всієї біосфери. Поділ землян на народи, як відомо, – природна форма існування людства.

Отже, *етносфера*(від грец. *Ethnos* – плем'я, народ, *sphaira* – куля) – земна оболонка, що становить собою мозаїчну в етнічному відношенні антропосферу, яка складається з усієї сукупності *етноценозів* Землі (за Л. Гумільовим). Си­ла ет­но­су, на думку В. Вернадського, – в ене­р­ґії жи­вої ре­чо­ви­ни біо­сфе­ри. Цей новий напрямок філософської думки в контексті глобалізації виступає як альтернатива *омніциду* – втраті природної різноманітності людства й у кінцевому підсумку, його самознищенню. Отже, ці наукові проблеми мають міждисциплінарне значення – вони цікавлять як філософів, так і етнологів, і лінгвістів, і біологів, і екологів. Існує гостра необхідність в обізнаності з ними й сучасних політологів. А починати треба зі створення теорії народів (теорії етносфери), яка:

* пояснювала б, чому людство складається з різних народів, чому існує етнічна структура людства, і яка ця структура;
* відповідала б на питання: чи будуть народи існувати й далі чи в майбутньому етносфера людства зникне? Чи може етносфера є лише продуктом певного історичного етапу в розвитку людства;
* пояснювала б, чому існують національні характери, описувала б їх і пояснювала б, чому характери конкретних народів саме такі, а не інші;
* пояснювала б, чому відносини між різними народами складаються по-різному: одні народи дружать між собою (мають природжену компліментарність), мирно співіснують, а інші – живуть у безперервній багатовікової ворожнечі (яку подолати неможливо);
* пояснювала б, як народи виникають, і чому вони іноді зникають (вимирають, винищуються внаслідок геноциду чи асимілюються) та ін.

**4.2. ОСОБА, СУСПІЛЬСТВО, ІСТОРІЯ.**

**СУБ’ЄКТ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ**

У сучасній філософії проблема взаємозв’язку особистості і суспільства є однією з найгостріших проблем. Величезні зрушення нашої епохи привели до кардинальної зміни становища людини в суспільстві, до зростання цінності свободи, потреби і необхідності вільного вибору своєї долі і, разом з тим, до більшої проблематичності та ризикованості такого вибору. Через світові війни, революції, тоталітарні режими та інші соціальні катаклізми, через загрозу всесвітньої воєнної катастрофи, екологічної кризи, через протиріччя науково-технічного прогресу народжується нова епоха, нова цивілізація з принципово іншим типом соціальних зв’язків. Це потребує нового вирішення «вічної» проблеми – чи в змозі індивід бути володарем своєї долі, чи може він створити сам себе і своє життя?

Досить неоднозначною є роль суспільства в цьому процесі. Взаємовідношення суспільства і особистості мають конкретно-історичний характер. Суспільство може створювати як сприятливі, так і несприятливі умови для розвитку особистості. У свою чергу, від конкретних індивідів, від їх активності, моральної і громадської позиції залежить становище суспільства і міра його «людяності».

Факт залежності людини від суспільства є очевидним. Індивід нескінченними зв’язками з’єднаний з суспільством, залежить від нього, визначається його соціально-історичними і культурними особливостями. Саме в суспільстві знаходяться матеріальні, духовні, соціальні умови для розвитку людини. Лише в суспільстві людина може виділятися як індивід, лише через спілкування, через відносини з іншими людьми вона може формуватися як особистість. Але саме поняття «особистість» передбачає наявність самодетермінації, самовизначеності людини, її спроможність робити власний вибір життєвої позиції і своєї долі, а це означає – бути відносно незалежною від суспільства. Міра свободи людини, її самореалізації залежить від двох взаємообумовлених факторів: внутрішнього – від ступеню розвитку особистісного начала в людині і зовнішнього – від типу і характеру суспільних відносин.

У філософії для усвідомлення особистості та її зв’язку з суспільством використовують поняття *«індивід», «індивідуальність», «особистість».*

Поняттям *«індивід»* позначають загальнотипове в людині як представникові не лише біологічного виду «людина розумна», але й певної соціальної спільноти. Індивід – одиничне буття соціального, певний «атом» соціуму, один з множини подібних індивідів, що складають соціальну групу, верству, націю, суспільство. Будь-яка людина як соціальний індивід є фрагментом, обмеженою часткою, локальним відображенням суспільного цілого. У цьому розумінні людина виступає соціально-обмеженою істотою, що знаходиться в залежності від середовища, соціальних умов свого життя. Саме соціальний статус людини виступає такою умовою, що обмежує її індивідуальні можливості.

Однак, кожний індивід є не просто фрагментом цілого, але й фрагментом неповторним, своєрідним, унікальним, тобто виступає як індивідуальність. За своїм походженням *поняття «індивідуальність»* є ренесансним поняттям. Саме на епоху Відродження приходиться розквіт яскравих, оригінальних, унікальних в своїй неподібності до інших індивідуальностей. Виключність, обдарованість, геніальність виходять тут на перший план. За словами Ф.Енгельса, то була епоха, яка потребувала титанів і яка народила титанів за силою думки, пристрасті і характеру, за багатогранністю вченості. Індивідуальність і є тою сукупністю якостей і властивостей, які відрізняють одну людину від всіх інших. Кожний індивідум – носій неповторного внутрішнього складу, обличчя. Він може і повинен виявляти свою виключність, неподібність до інших, він може і повинен прожити лише йому притаманне неповторне життя.

З поняттям *«особистість»* пов’язана фундаментальна, істотна риса людини бути не просто залежною від суспільства, не просто пасивним продуктом обставин, а виступати суб’єктом, діючою істотою, якій притаманна свобода волі і вибору, здатність до творчості у всіх її проявах. Особистість – це людина, що розвивається на основі власних обдарувань і власної ініціативи. Вона – суб’єкт вільної діяльності, творець власної біографії. Своїми досягненнями вона зобов’язана насамперед самій собі, своїм власним зусиллям. Бути особистістю означає не бути маріонеткою суспільства, не грати нав’язану суспільним середовищем роль або функцію. Бути особистістю – означає вибирати свідомо і вільно своє місце в житті, свою лінію поведінки, а звідси – і бути відповідальною за свої вчинки. Бути особистістю – означає не посилатися на різноманітні життєві обставини, на соціальне середовище, а брати на себе всі наслідки своїх вчинків. У всьому цьому проявляється автономія, самостійність особистості, її детермінованість не зовнішніми обставинами, а внутрішніми принципами моральності, абсолютними, безумовними цінностями, вічними заповітами. Отже, основною рисою особистості є свобода, проявами якої є автономія людини, її самостійність, моральність, здатність до творчості.

З плином історії змінюються суспільні відносини, типи взаємозв’язку людини і суспільства, а звідси – і соціальні типи особистості, ступінь її розвитку. Історія знає *три основних типи соціальності,* що визначають історичний тип особистості: відносини *особистої залежності,* відносини *речової залежності і вільна асоціація індивідів.*

*Відносини особистої залежності* були притаманні традиційним суспільствам (період докапіталістичного розвитку). Для них характерні повна або часткова залежність індивіда, всіх сторін його життя від общини, роду, касти, стану, середньовічного цеху. І реально, і в усвідомленні індивідом самого себе він виявляється часткою певного соціуму. «Я» для нього – це «ми», певна спільнота, соціальна група. Його свідомість і його діяльність, мотиви поведінки, цінності, цілі його життя здебільшого зумовлені традицією, авторитетом, звичаями, нормами групової моралі. Індивід у традиційних суспільствах – не особистість, не індивідуальність, а лише «групова людина».

З розвитком історії відносини особистої залежності перестають бути пануючими, але зовсім не щезають. В індивідуальному житті кожна людина сама здійснює вибір між свободою і несвободою. І часто вона йде на зречення, на втечу від свободи. Належність до певної спільноти, невідокремленість від неї надають людині гарантію безпеки і впевненості. За індивіда хтось вирішує, він радіє безпеці, теплу, близькості до свого оточення, але за те він сплачує занадто високу ціну. Йому не вдається стати повноцінною людиною, розвинути свої здібності до самостійних рішень, мислення, дій. Він залишається залежним, не вільним. Така людина відчуває почуття симпатії до знайомих, до своїх, до тих, від кого залежить її безпека (сьогодні це може бути раса, нація, держава, клас, політична партія тощо). Але вона не здатна на людські стосунки з «незнайомцем» – з іншою культурою, з іншою релігією, з іншою людиною, неподібною за своїми поглядами і переконаннями. Для таких відносин характерним є поєднання нетерпимості до інших і беззастережне прийняття цінностей обмеженої спільноти. Вибір тут означає не вибір між істинним і хибним, між добром і злом, а між своїми і не своїми. Людина відчуває симпатію до своєї соціальної групи, але, за словами Е. Фромма, це є тваринна симпатія, тепло хліва, а не людська любов, яка передбачає свободу і незалежність як свою умову.

Християнство вперше протиставило відносинам особистої залежності принципово інші засади людської єдності – почуття любові й духовної спорідненості. Слова Ісуса «Вороги чоловікові – домашні його» (Мв. 10:35) декларують необхідність розірвати зв’язки особистої залежності, щоб стати вільною, тобто "справжньою" людиною. Хоча іноді це сприймається двозначно як виправдання байдужості до свого власного роду, своїх родичів на догоду самому ж Ісусу чи його вченню. Саме в цьому вже простежується перший крок до розриву споріднених зв'язків у ім'я інтернаціонального братерства всіх християн.

Техногенна цивілізація, що виникає разом з формуванням буржуазних відносин, ґрунтується на мобілізації творчого потенціалу, ініціативи, заповзятливості окремого індивіда. Необхідність свободи індивідуальної діяльності вимагає більшої автономії щодо соціальної групи. Безпрецедентне розширення меж власної свободи, поля реалізації творчих здібностей дозволило індивіду відчути себе володарем світу, творцем власної долі. Але свобода індивідів у межах техногенної цивілізації не набула самоцінного значення, вона перетворилася на засіб економічного зростання. Виникає атомізоване суспільство, де кожний індивід – сам по собі, соціально й морально ізольована одиниця суспільства. Він переслідує свій власний інтерес, намагаючись використати інших у своїх цілях. Саме тут відносини між людьми набувають характеру *речових відносин, тобто відносин товаровиробників,* кожний з яких ставиться до інших як до засобу досягнення своїх економічних цілей. Звідси – панування духу відчуження, індивідуалістичної самотності, тотального роз’єднання. Звільнившись від цехових, корпоративних та інших традиційних зв’язків, належність до яких надавала людині почуття впевненості й безпеки, вона опинилась у полоні вузькоегоїстичних відносин, віч-на-віч зі створеним нею світом товарів, де сама вона виступає лише як товар.

Людина не є самодостатньою істотою, її життя має сенс лише у тому випадку, якщо вона співпричетна до надособистого (суспільного чи божественного) цілого. Атомізована людина, яка втратила свої групові зв’язки, почуває себе вкрай самотньо і незручно всередині бездушних і байдужих відносин. Поряд з конформістами, з тими, хто цілком успішно пристосувався до сучасного соціуму (*що потребує певної примітивності, пересічності, приглушення особистісного начала*), збільшується, кількість тих, хто вибирає «етику неучасті», свідомо «емігрує з бізнесу», стає аутсайдером у суспільстві. Саме такі духовно-знедолені, одинокі нонконформісти прагнуть сформувати і включитися в спільноту, яка відповідає їхнім смакам, уподобанням, потребам. В умовах кризи техногенної цивілізації все відчутнішими стають тенденції до створення вільних асоціацій індивідів – творчих об’єднань, малих груп, співтовариств, неформальних рухів і спільнот, які засновані на товариських, дружніх, глибоко особистих відносинах і прихильностях. Нові форми комунікації створюються на основі «позасоціального», вільного часу, збільшення якого є характерною особливістю розвитку техногенної цивілізації, результатом науково-технічного прогресу. Саме в цих умовах з’являється можливість для вільного створення спілок і співтовариств, можливість для здійснення індивідами свого самостійного й вільного вибору форм спілкування, які не запрограмовані, не визначені наперед існуючим суспільством, обумовлені не його масовою культурою, а особистісною культурою індивідів.

Однією з фундаментальних потреб людини є потреба в творчості, в свободі самореалізації, в прагненні вийти за межі суспільної необхідності, самовизначитися в своєму житі. Володіння свободою – це критерій розвиненої особистості, критерій розвитку суспільства. Як для особистості, так і для суспільства згубним є обмеження свободи, зведення людини до рівня «гвинтика» в соціальних і технологічних процесах. Але свобода не є простим усуненням залежності від того, що обумовлює людину ззовні. Неможливо говорити про абстрактну, абсолютну свободу. Свобода, яка виступає лише в своєму негативному значенні, з її запереченням влади й авторитету, обов’язково веде до свавілля й анархії. Людина з народження є членом сім’ї, нації, громади, суспільства, держави. Тому її поведінка й діяльність завжди регулюються загальновизнаними нормами й законами, умовами економічної діяльності. Свобода особистості неможлива без економічної й політичної свободи, без свободи суспільства. Правове суспільство саме і є таким суспільством, де за особистістю визнаються права на життя, свободу, щастя, де всі соціальні інститути забезпечують ці права. Проте чим більше у людини свободи, тим більше у неї повинно бути й відповідальності. Свобода і відповідальність обумовлюють одне одного. Наша свобода залежить від свободи інших, а свобода інших – від нашої свободи. Однак, свобода волі – це завжди вибір добра чи зла, вона завжди приховує в собі можливість свавілля. Право і закон у суспільстві – це механізми приборкання, засіб подолання гріховного начала в людині.

Розрізняють *негативне визначення свободи* (як «свободу від») і *позитивне* («свободу для»). У першому випадку маємо на увазі зовнішні рамки і обмеження, що перешкоджають вільній діяльності людини, від них людина намагається позбутися. Потреба свободи в цьому плані має універсальний характер і властива, певною мірою, всім живим істотам. Однак, люди не вільні у виборі об’єктивних умов свого життя. Історична необхідність – це і є сукупність об’єктивних обставин і умов життєдіяльності людини, які створюються всіма попередніми поколінням шляхом практичної діяльності. Тому свобода не є абсолютною незалежністю від історичної необхідності, вона є вибором з уже існуючих можливостей. Люди не вибирають об’єктивні умови свого існування, але вони вільні у виборі своїх цілей та засобів їх реалізації. Стикаючись з необхідністю, люди намагаються її пізнати і потім приймати рішення із знанням справи. Але свобода як пізнанна необхідність і відповідна до цієї необхідності діяльність – це ще не справжня свобода. Вона є підпорядкованою зовнішній необхідності, є проявом історичної необхідності.

*Позитивне визначення свободи* як «свободи для», як свободи самореалізації особистості, передбачає наявність не зовнішньої, а внутрішньої необхідності. Свобода – це те, що містить необхідність в собі, це те, що здійснюється по власній необхідності. Людина як вільна істота завжди чинить опір соціальній необхідності, зовнішньому середовищу, певному соціуму, якщо вони заважають її особистісному існуванню, не збігаються і навіть суперечать її совісті, власній позиції, принципам моральності, ідеалам, вічним заповідям і цінностям, які вона сповідує. Саме вони й виступають тією внутрішньою необхідністю, на яку вона спирається, якій вона підкоряється, через яку не може переступити, і якою вона не хоче поступитися. Соціально-економічні, політичні, моральні засади будь-якого суспільства завжди є обмеженими, вони ніколи не збігаються з принципами справжньої моральності, з ідеалами добра, свободи, творчості. Проте свобода особистості коріниться саме в цих цінностях. Індивід, який завжди спирається лише на моральні норми певного суспільства є конформістом, вдало адаптованою до даного суспільства істотою. Індивід, який виходить з принципів совісті, моральності – завжди нонконформіст, він – «не як всі», дивак, який, якщо не осуджується суспільством, то принаймні не схвалюється. Але наскільки людина спроможна виходити за межі конкретної соціальності, даного соціуму в простір усієї історії й культури людства, настільки вона є вільною особистістю.

**4.3. СУСПІЛЬНЕ ВИРОБНИЦТВО ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ.**

**ПРОБЛЕМА СПРЯМОВАНОСТІ ІСТОРІЇ**

З давніх часів склалось уявлення про історію як про вчителя життя, чиї уроки дозволяють здобути мудрість, здатність орієнтува­тись у стрімкому вирі суспільних колій. Охопити історію поглядом, з’ясувати її рушійні сили, зрозуміти її спрямо­ваність і гуманістичний зміст – проблема, яка не перестає хвилювати людей. Вона ніколи не може бути вирішеною до кінця: пульсація подій сучасного життя, можливості май­бутнього постійно змінюють горизонт бачення історичного минулого, розуміння якого не може бути однозначним і відкривається лише в полемічному діалозі епох і культур. Як відомо, вже у філософсько-світоглядних пошуках античних мислителів, що започаткували європейську тра­дицію раціонального пізнання, вели пошук субстанціональних визначень буття,простежувалося бажання виявити вихідні духовні начала суспільного життя. Природа для філософів античності була моделлю для історії, а не навпаки. В їх уяві все у світі рухається, але врешті-решт все й перебуває в спокої в межах кулеподібного космосу.

Таке уявлення про рух не дуже навертало древніх до чистого історизму, тобто до такого розуміння життя, коли окремі його моменти уявляються небувалими й унікальни­ми, коли мислиться та чи інша мета й спрямованість істо­ричного розвитку. Одна і та ж картина світу відтворюється тут завжди: все індивідуальне, все особисте, взагалі все оформлене, то утворюючись, то руйнуючись, вічно по­вертається до самого себе, і від цього коловороту воно ні­чого нового не отримує.

Спроба розглядати історію як таку, що має певний ці­лісний смисл, характерна для пізнішого етапу розвит­ку античної філософії та історії. Як зазначають дослідни­ки античної думки, греки та римляни не мали особливого слова для позначення того, що ми називаємо «історією» (в однині).

Вони знали лише «історії». Це характерно для таких істориків античності, як Геродот, Фукідід, Тацит, Свєтоній та ін. Лише у творах видатного історика Полібія виникає новий тип загальної історії. Є підстави вважати, що два великих мислителі давнього світу (Полібій в ан­тичному Середземномор’ї та Сима Цянь у Китаї) незалеж­но один від одного створили філософсько-історичну концепцію розвитку суспільства, в основі якої була ідея круговороту.

*Натуралістичний історизм* античності не порушує проб­леми початку людської історії й цілком дотримується циклізму, хоча всередині нього уже вимальовується протистав­лення невмолимо біжучого часу («хроносу») історично благому часу «кайросу», що згодом стає надбанням хри­стиянського мислення.

*Християнське тлумачення* людської історії визначається усвідомленням як особливого роду цілісності, єдності. Характерна його особливість – провіденціально-есхатологічне тлумачення діалектики соціального розвитку, орієн­товане на віру у внутрішньо притаманну історії мету. «Священна» історія, центральною подією якої християнські філософи й богослови вважали постання Христа, одночас­но постає і як ключ до розуміння світської історії. Історія – то таке звершення, що має внутрішній смисл, це містерія, що має свій початок і кінець, свій центр, своє внутрішньо пов’язане дійство. Історія йде до факту – появи Христа і від факту – появи Христа. Цим визначається глибокий динамізм історії, рух її до серцевини світового процесу й від серцевини цього процесу.

В лоні християнського тлумачення природи суспільного життя зароджується субстанційний підхід до розумін­ня змісту історії. Бачення історії визначається такою особливістю: визначається спрямування історичних подій до певного фіналу, причому ця спрямованість наперед ви­значена, має своє підґрунтя.

Це не що інше як пошуки єдиної субстанції суспільного життя, що розкривається в часі. Саме тут треба шукати витоки і пізнішого субстанційого підходу до трактування історії в західноєвропейській історіософії Нового часу.

**За доби Відродження**релігія була позбавлена монополії на створення універсальної картини суспільства. Відродження дало новий імпульс розвитку універсалістських кар­тин світу. Передумовами для їх створення стали розвиток книгодруку, політичний процес, що виражався в розвитку республіканських ідей та відкритті нових материків.

**Філософи Нового часу**бачать у людині істоту, що здат­на осягнути будову універсуму і свідомо творити своє су­спільне життя за канонами розуму. Важливе досягнення мислителів цього періоду – ідея «природного закону», що спрямовує історичні діяння людей (Т. Гоббс, Дж. Локк та ін.). У суперечках про «давні й нові часи» ще в XVII ст. обговорювалася проблема прогресу. Детально вона про­роблялась у працях німецького філософа И. Г. Гердера, французьких мислителів А. Р. Ж. Тюрго, Ж. А. Кондорсе та ін. Віра в торжество суспільного прогресу, гуманістич­них начал у житті людей базувалася на впевненості в не­відворотності фінальної перемоги цих начал. Філософи-просвітники були переконані в необмеженості можливостей прогресу людства.

**Просвітництво,**у свою чергу, принесло віру в ідею про­гресу та експансію європейської культури, яка пробуджу­вала рефлексії про універсалізм світу. Тут можна згадати І. Канта з його картиною «всесвітньої держави», Й. Г. Гердера, який підкреслював значення держави у створенні всесвітнього суспільства й універсальної цивілі­зації.

**Німецька класична філософія**ніби резюмує пошуки західноєвропейської думки Нового часу, пропонуючи новий ракурс розгляду людської історії. Уже в працях Канта по­рушувалось питання про можливість співвіднесення погля­ду на історію як єдиний, спрямовуваний закономірністю процес з утвердженням індивідуально-особистісного начала; що пов’язане з реалізацією вільного саморозвитку лю­дини. Свобода людини мислиться Кантом як така, що височить над феноменальним світом, протилежна йому. В да­ному випадку постає питання про взаємозв’язок цілей природи й вільної самореалізації індивіда. Кант справед­ливо при цьому зазначає, що прогрес людського роду часто купується дорогою ціною – ціною краху прагнень сподівань окремої особи: «між тим, цей рух, котрий для роду є прогресом, переходом від гіршого до кращого, не має того ж значення для індивідуума».

І. Кант вірив у можливість створення кращих умов інди­відуального існування, разом з поступом, вдосконаленням роду людського. Проте для нього залишається не вирішеною дилема – необхідність чи людська свобода, що позна­чається на пропонованому ним бачення сенсу історії. Заслу­говує на увагу, що погляд Канта на сенс історії мав зна­чення відправної точки для трактування цієї ж проблеми у творах Фіхте, Шеллінга й особливо Геґеля.

Геґель вважав, що всесвітня історія є взагалі проявом духу в часі. Він поділяв історію на п’ять великих епох іс­торичного процесу:

1) первісне суспільство;

2) давньосхідні деспотії;

3) античність;

4) середньовіччя;

5) епоха усвідомленої свободи.

На його думку, епоха усвідомленої свободи починається з Великої Французької революції. При цьому всесвітня історія постає як цілісність у пер­спективі необхідного саморозгортання абсолютної ідеї, що веде людство до поступу, досягнення нових рівнів свободи. Геґель сформулював досить жорстку схему історії з напе­ред визначеним фіналом. Як слушно зауважив російський філософ С.Л. Франк, «роль кінцевої мети відіграють цілі сьогоднішнього дня, і цим здійснюється потворне, наївно-упереджене викривлення світової історичної перспективи. Геґель вважав вищим досягненням всесвітньої історії ста­нову монархію Пруссії свого часу та свою власну філосо­фію...».

Для XIX ст. характерна поява соціальних утопій (Р. Оуен, Ш. Фур’є). О. Конт висунув ідею «Всесвітньої респуб­ліки», передбачив розпад колоніальних імперій. Виника­ють також націоналістичні ідеології, французька «цивілізаційна місія» та британська ідеологія «англосаксонської спадщини», яку пізніше підхопили американці, розвинувши її в доктрині «американського віку».

Розуміння людської історії, запропоноване К. Марксом, з одного боку, перебуває в межах силового поля новоєвропейської класичної філософії, з іншого – радикально критикує цю традицію, намагаючись вийти за її межі. Про­довжуючи традицію гуманістичної думки, Маркс успадковує ідеї Просвітництва та німецької класичної філософії. Одночасно в центрі його уваги – тема критичного заперечення підсумків усієї попередньої історії, яка інтерпретує­ться крізь призму людської практики. Філософія історії стає, засобом обґрунтування радикальної соціальної дії, що орі­єнтується на зняття відчуження, пригнічення людини умовами її соціального буття, утвердження більш доскона­лих суспільних відносин, які мають дати можливість ство­рити раціонально побудований соціальний порядок, забез­печивши таким чином широкий спектр можливостей роз­витку особи.

Заперечуючи субстанціалістські конструкції попередньої філософії історії, яка шукала єдине духовне начало, що породжує багатоманітність суспільного життя, Маркс виходив із визначальної ролі практики, на базі якої утворюються інші види діяльності. Своє бачення розвитку людства він будує, виходячи з положення про існування формацій­них історичних суспільних утворень, що закономірно змі­нюють одне одного в процесі універсалізації суспільних зв’язків. Критерієм прогресу в розвитку суспільства для нього є зростання продуктивних сил, а також ті можливості, котрі відкриваються для особистісного саморозвитку в плинності історії. У своєму розумінні смислу історії К. Маркс багато в чому йшов услід за Геґелем, але намагався інтерпретувати його розуміння прогресу з позицій матеріалістичного розуміння історії, шукаючи передумови зростання міри людської свободи в розвитку суспільного виробництва життя.

У своїй концепції історичного розвитку Маркс не вихо­дить за межі основної ідеї європейського раціоналізму та просвітницької філософії XVIII ст., згідно з якою людство може й повинно на основі розвитку раціонального науково­го мислення швидко вдосконалювати і поліпшувати своє життя. Так, якщо у філософів Просвітництва центральною фігурою вдосконалення суспільного ладу постає освічений, раціонально діючий Правитель, то в марксистській концеп­ції – практикуючий теоретик, або теоретизуючий практик. При цьому для забезпечення можливості такої діяльності потрібна *месіанська функція пролетаріату*, що усуває пе­решкоди на шляху до найдосконалішого, порівняно з по­передньою історією суспільства, шляхом класової боротьби.

Така, дещо *спрощена, модель* історичного прогресу не враховувала всієї багатоманітності й різноплановості люд­ського існування, того факту, хоча б, що люди не завжди спираються на раціональні орієнтири у своїй діяльності, що навіть наявність знання про ті чи і інші об’єктивні тенден­ції історії може і не спонукати людей діяли відповідно з цими тенденціями.

Задовго до Маркса, який стверджував, що причина будь-чого є також і кінцевою метою руху, було узаконене поняття прогресу як цінного блага, до якого прямує цивілізація. Соціальна еволюція визнавалася лінійним розвитком, що веде через все більш складні стадії до прогресу.

Під впливом Дарвіна мислителі XIX ст. створили мо­дель соціальної еволюції, яка спрямовувала культурний прогрес у бік все більш складних форм суспільної органі­зації – від дикості через варварство до цивілізації.

*В теорії соціальної еволюції,* що утвердилась у XIX ст., можна виділити чотири основних елементи: визнання при­родності змін у кожному соціальному інституті чи системі, положення про спрямований характер змін, віру в необ­хідність змін у кожній суспільній системі (необхідність, що символізує прогрес) і, нарешті, впевненість у тому, що зміни викликані дією одноманітних, постійно діючих сил.

Проте досвід XX ст. показав, що докорінно змінився сам характер діяльності (її масштаби та результати обер­таються для людей найжахливішими руйнівними наслід­ками). Тому, як стверджують видатні представники су­часних філософських течій, необхідні нові духовні орієн­тири, які б стримували людей від нездійсненних надій та небезпечних спокус.

Для сучасної філософії, попри всі суттєві відмінності, властиві різним напрямам, спільним залишається тверджен­ня, що в об’єктивному розгортанні світового процесу (як природного, так й історичного) не міститься ніяких гаран­тій для здійснення суто людських цілей. Панування об’єк­тивності стає неминучим наслідком практично-утилітарних проявів суб’єкта. Це пов’язано з тим, що спрямування на оволодіння навколишнім світом передбачає побудову та ор­ганізацію людської життєдіяльності згідно з законами й логікою цього світу. Активістські претензії людини призво­дять, на думку сучасних мислителів, до того, що закони зовнішнього світу стають нормами її поведінки. За Ж. П. Сартром, об’єкти стають німими вимогами, в яких не­має нічого, крім пасивного підпорядкування цим вимогам.

**Сучасна філософія**ставить завдання жити у сфері історичних можливостей, бачити відкритий світ, перебувати в ньому, а не над ним. Мислителі XX ст. не відмовляються від тези про активність людини. Більше того, як ніколи раніше в їх працях підкреслюється спонтанний характер людської життєдіяльності. Саме тут у бачення буття лю­дини як суб’єкта вноситься ряд теоретичних змін. По-перше, ця активність позбавлена будь-якої об’єктивної норми, відповідності закономірностям, загальнозначущості. Людське буття розуміється як абсолютно суб’єктивне, оскільки воно виявляє свою дійсну природу лише тоді, коли вільно визначає себе із самого себе. Але самій цій вільній самовизначуваній суб’єктивності не притаманні ніякі наперед задані норми та форми діяльності. Свобода й буття суб’єк­та тотожні, і в цьому вбачається основна ознака людської реальності на відміну від решти світу.

По-друге, навіть вільно здійснений акт не може стати основою для наступних дій, не може їх причинно зумовити. Ніщо у виключно людській реальності не здійснюється ав­томатично й не може бути вираженим у термінах причинно-наслідкової залежності. Людська реальність у цьому розумінні є ланцюгом актів, які пов’язані між собою лише вільним рішенням і постійно діючим особистим зусиллям. На цій основі заперечується можливість створення будь-яких програм діяльності, формулювання загальнозначущих норм поведінки та систем їх типізації.

**Специфіка екзистенціально-антропологічної філософії***,* на відміну від її попередників у класичній європейській традиції, полягає в тому, що вона відмовляється бути на­ставником і помічником людини в її пошуках істини. Лю­дина в цій філософії, на думку її творців, дійсно стає суб’­єктом, що творить свій світ, але в дуже специфічному ро­зумінні. Звільнена від всієї історії, соціальних установок і моральних приписів, вона виявляється абсолютно вільною у творчості свого буття.

XX ст., століття криз, змінило свідомість європейців і Нового світу. Після перемоги жовтневої революції в Росії частина західноєвропейських лівих сил виходила з твер­дження про виникнення всесвітньої Республіки Рад. Ко­муністичні ж і робітничі партії перетворювалися, по суті, в секції єдиної всесвітньої партії (створеного в 1919 р. Ком­інтерну).

Другий напрям, пов’язаний з іменами таких видатних інтелектуалів, як Р. Роллан, Т. Манн, Р. Дж. Уеллс, Ф. Знанецький, орієнтував на розв’язання проблем сепа­ратизму за допомогою ідеї пан’європеїзму та федералізму, а також глобальної етики. Польський соціолог Ф. Знанець­кий був переконаний, що міжнародна громадськість при­йде до думки про необхідність *глобального синтезу культур*, а гуманізм і гармонія стануть ознаками цивілізації майбутнього. У свою чергу, В. І. Вернадський став творцем основ науки про біосферу, в якій людська ноосфера як ціле стає могутньою геологічною силою. Ноосфера, в розумінні Вернадського, – це матеріальна та духовна оболонка Землі, тобто цивілізація й культура.

Після другої світової війни виникли нові картини уні­версальної цивілізації. Атомна доба перетворила Землю на один великий космічний корабель. На світову арену вийшло кілька десятків нових держав, перед якими поста­ла проблема пошуку шляхів розвитку і віднайдення влас­ного місця у світі. Водночас, на думку деяких, вчених, дер­жава має зникнути (це фаза розвитку соціокультурних систем, які стануть частинами планетарної системи, що формується). Лояльність щодо держави розглядалась як релікт історії.

Ідея наднаціональних спільнот, яку називають *комунітаризмом*, розвивається сьогодні в найзаможніших західних державах, продовжуючи тим самим традицію «все­світньої держави» І. Канта. Так, П. Сорокін віщував *ерозію ідентичності Росії та США* аж до її повного зникнення. Таке бачення майбутнього світу піддавалося критиці як на сході, так і на заході. Проте ідеї *конвергенції* («сві­тового Уряду», «світового парламенту», «світового громадянства») існують і сьогодні, хоча в них є й багато опонентів.

Цікаву *ідею нової глобальної етики*, в основу якої має бути покладений етос відповідальності за світ, було обґрунтовано в другому звіті Римському клубу М. Месаровичем та Е. Пестелем. Подібні ж ідеї нової світової етики висувають представники сучасних екуменістських рухів, які частково розвивають ідею «громадської релігії».

Інший напрям *–* **функціоналізм (Д. Мітрані, Є.Б. Хаас)** ґрунтується на інтеграційних концепціях, котрі є підґрунтям механізмів інтеграції у світовому та регіональному масшта­бах. Функціоналісти переконані: якщо світ будь-коли об’­єднається, то це відбудеться, напевне, шляхом еволюційного зміцнення політичних, економічних та культурних взає­мин. Концепція універсалізації пов’язана з індустріалізмом, а його найповнішим різновидом є картина *інформаційного суспільства*. В цих теоріях інформація – не частка знань, а вся їх сукупність, що забезпечує функціонування суспільст­ва. Без неї індивіди та групи не могли б чітко й цілеспрямо­вано діяти, ефективно керувати складними соціальними про­цесами. Бурхливий розвиток інформаційних технологій при­вів до промислової революції, згущення інформації та зростання швидкості її поширення в масштабі планети. Та­ким чином, виникає нова надія на створення в майбутньому єдиного світового суспільства – інформаційного.

Існує й альтернативне щодо універсалізму мислення. Ви­хідним його пунктом є припущення, що якби сутність циві­лізації зводилась тільки до масштабів перетворення приро­ди, то це б означало, що історія людства досягла свого апогея і що вже неможливо йти далі цим шляхом безборонно, якщо, звісно, ми не бажаємо цілковитої деградації переходу від «світу націй» до «нації Світу» (Г. Хан, К. Тамінага, Р. Арон та ін.) Більшість концепцій про майбутнє світу виникло у США. Як правило, в цих концепціях проголошуєть­ся торжество західної цивілізації у світовому масштабі. Нерідко такі погляди викликають заперечення, як, наприклад, у японського вченого К. Тамінаги, який вважає, що можна говорити тільки про універсальну промислову цивілізацію; а не про саму лише західну.

Американський учений К. Райт вважає, що світова спіль­нота могла б виникнути за умов її розбудови на діяльній культурі, котра була б результатом конвергенції національ­них переконань, норм, цінностей. Проте внаслідок розмаїття культур і умов життя народів світова культура ніколи не бу­де внутрішньо однорідною, а світові інституції залишаться відносно слабкими. Великі надії К. Райт покладає на кому­нікацію між культурами та революцію в галузі механізмів міжнародної комунікації.

В основу теорії М. X. Маклюена та його картини «все­світнього села» покладений *комунікативний детермінізм*. Електронні візуальні засоби масової інформації створюють колективну свідомість у масштабі всього світу, а *візуальна культура* стає абстрактом традиційного мислення, заснованого на природних і символічних мовах.

Уявлення про те, що ми перебуваємо в критичній точці розвитку цивілізації, характерним для якої є виникнення так званої «планетарної людини», породжує віру в конвергенцію і прогрес, а також у революцію в способі мислення. Йдеться про зникнення у віддаленій історичній перспективі держав­но-національної структури світу, оскільки вона містить у собі "загрозу сучасному людству". Це пов’язано з тим, що на­ціональні держави вважають своїх сусідів ворогами, а емі­грантів підозрілими особами.

На думку прихильників ідей плюралізації, конфлікти ідей і цінностей, що відбуваються в локальному і світовому мас­штабі, утворення природних культурних сфер, ренесанс ет­нічно-культурної ідентифікації істотно впливають на хід ін­теграційних процесів, стримують їх. Держави все ще досить сильно диференціюють міжнародне співтовариство, а тому важко говорити про об’єднання людства поза державами, релігіями, ідеологіями, про утворення універсальної людини. Мабуть, культурні відмінності мають поки що перевагу над тим, що людей поєднує. Отже, мав рацію К. Леві-Строс, коли вважав, що *найбільшою небезпекою, що загрожує ро­ду людському, є уніфікація цивілізації*.

Останнє десятиліття другого тисячоліття проходило під знаком наростаючої переоцінки цінностей, коло яких стрім­ко звужується. Сьогодні говорять, що кульмінаційним пунк­том цього руху є *інтелектуальна, духовна революція*, яка готує прихід нового устрою суспільного життя, нового світового порядку, більше того – нової світової цивілізації. Ма­шинна цивілізація надала розвиткові людства вкрай однобічного характеру. З одного боку, вражаючі досягнення в галузі науки й техніки, що дозволили суттєво змінити пред­метне середовище людини, задовольнити численні її потре­би, з іншого – глобальна екологічна криза, збіднення духов­ного життя, мілітаризм, загроза знищення людського жит­тя взагалі.

Водночас, загроза людству викликала до життя й іншу тенденцію – становлення *багатовимірного світу*. Ця тенден­ція означає заперечення багатьох цінностей машинної циві­лізації, не стільки продовження старих тенденцій і законо­мірностей, скільки виникнення нових. Для сучасної історії характерні такі риси, як *багатомірність і багатоваріантність* еволюції суспільства. Все голосніше і впевненіше лунають голоси тих, хто обстоює необхідність заміни індустріальної парадигми суспільного процесу на постіндустріальну, інфор­маційну, що означає входження в нову світову цивілізацію. Заслуговує на увагу, що марксизм, по суті, був логікою та теорією розвитку машинної цивілізації.

Сутнісні сили людини, опредметнені в речовому змісті продуктивних сил машинної цивілізації, ставлять перед нею (людиною) все нові, більш високі вимоги, які вона мусить задовольняти, стаючи, по суті, їх заложницею. Сама ж об’­єктивна логіка матеріального виробництва цьому зовсім не суперечить, навпаки, вона сягає могутності об’єктивної не­обхідності, виростаючи саме з таких співвідносин суб’єкта й об’єкта.

У багатовимірній картині суспільної системи такі її час­тини, як культура, наука, економіка, політика тощо, не тіль­ки не менші від цілого, а й рівнопорядкові з ним. Нині ви­словлюється припущення, що, мабуть, слушно було б ви­значати продуктивні сили як все суспільство, взяте в аспекті його виробничого потенціалу, а виробничі відносини – як всі соціальні відносини, взяті в аспекті тієї ролі, яку вони відіграють у виробництві.

Поняття багатоваріантності розвитку має кілька зна­чень: а) вибір одного варіанта з потенційно існуючих у пев­ний історичний період; б) реалізація неоднакових варіантів розвитку суспільства одного і того ж типу в різних умовах; в) наявність у потоці розвитку якісно неоднорідних нашару­вань, що рухаються паралельно або в різних напрямах.

У сучасному світовому розвитку на перший план почи­нають виходити закони системно-циклічної динаміки, які знімають асиметрично-лінійний характер формаційного про­цесу, в основі якого лежать традиційні типи суспільного зв’язку. Це – загальні закони становлення багатовимірного світу, що визначають його *ритм і поступ*. У них виражається певна конфігурація нових відносин, що складаються між різними сторонами суспільного організму.

**Смисл постісторії.** Варто зазначити, що у третє тисячоліття людство увійшло з величезними здобутками і не меншими прорахунками. У лексиконі людини з’явилося нове слово, яке не тільки пасивно супроводжує інтенсивний розвиток людської цивілізації, а й бере в цьому процесі безпосередню активну участь. Глобалізація... Вона стала чи не найзагальнішим явищем сучасності; об’єктивною реальністю, без якої важко уявити політичний, економічний, соціальний чи культурний шлях суспільства. Як і будь-який інший всеохопний і впливовий процес, глобалізація має свої „за” і „проти”, та незважаючи ні на що, глобалізаційні тенденції продовжують проявлятися у найрізноманітнших сферах життя. Та все ж шалені ритми нового світу не можуть не акцентувати увагу на людині, яка водночас є генератором нових ідей, нового світобачення.

Парадокси глобалізації відчутно вторгаються в сферу інтелектуального та культурного життя. Відкриваються унікальні можливості для взаємного збагачення культур, вдосконалення системи освіти, обміну результатів наукових відкритів. Водночас глобалізаційні процеси породили багато проблем для людства: збільшується розрив між багатими й бідними країнами в рівні життя населення, в технологічній та інформаційній сферах; безпрецедентним є демографічний розрив, екологічна деградація планети. Реальністю стали глобальні виклики, які несуть загрозу міжнародній безпеці (тероризм, транснаціональна організована злочинність тощо). Тому необхідно створити глобальну систему протидії цим викликам і загрозам, об’єднати зусилля всіх народів і держав для нейтралізації негативних наслідків глобалізаційних процесів.

Актуальною залишається тема *антиглобалізму*. Це соціальний рух, у більшості спрямований не проти глобалізму як такого, а проти негативних явищ, породжених глобалізмом.

Глобальні процеси торкнулися й нашої країни. Соціально-культурна трансформація, якої зазнає Україна, пов’язана з процесом становлення постіндустріального суспільства. Тому актуальними постають нові механізми гуманізації людських відносин, що засновані на повазі до природи, до загальних прав людини, прав нації, національної безпеки.

На думку сучасних українських дослідників філософії історії вже в кінці XX сторіччя виникли події, які свідчили про перелом історії. Людство усвідомило ліміти практики, межі використання енергії, конечність природних ресурсів, небезпеку екологічних катастроф, обмеженість фінансування науково-технічного прогресу, моральні норми експериментального втручання в таїни буття та духу. Посилилося відчуття трансформаційної напруги історичного руху та набуло масштабу епохального переходу до нового періоду іменованого *постісторією*. Відтак доречно постає пропонована типологія самого історичного процесу людської присутності у світі. Отже, зазначимо наступні типи історичного буття:

1) *Передісторія* – починається з освоєння вогню та завершується неолітичною революцією, тобто виникненням виробництва. Її змістом є використання "соціальної машини" первісних колективів.

2) *Історія як цивілізаційний процес* у межах металургічної ери. Вона характеризується людською діяльністю, що пов'язана з пріоритетами використання металів та їх сполучень (на­самперед бронзи а потім заліза та інших елементів), а завершується штучним виготовленням трансуранових елементів атомної енергетики.

3) *Постісторія*, яка засвоює вже не окремі сили природи, а інтегрує планетарні (земні), космічні та субатомні світи діяль­ності людини як громадянина ноосфери, володаря інформаційного універсуму.

Першопочатком постісторії можна вважати появу першого в людській діяльності універсального знаряддя виробництва – комп'ютера, з допомогою якого в третьому тисячоріччі набуває глобального масштабу інтелектуалізація техносфери планети. Комп'ютерні мережі визначають планетарність комунікацій, що дозволяє розкривати загальну людську значимість істотних подій у соціально-економічній та інформаційній сферах. Супутникові системи комунікацій та Інтернет виявляють глобальний інформаційно-семантичний простір історичних дій. Він є свого роду пневмосферою постісторії. Саме Інтернет став знаменною подією в розгортанні цих процесів, його поява позначила ще небачений у людському бутті вірту­альний вимір історії. Перед людством відкрилися неосяжні потенційні світи формоутворень віртуальної реальності. Мас­штаб цих можливих формоутворень вийшов далеко за межі тих нових обріїв історичних мрій та дій, що були окреслені трасами каравел під час Великих географічних відкриттів. Адже віртуальна реальність позначає нові "материки" спілкування людей, задає безмежне поле творчих зусиль та актів підприємливості й пасіонарності, модельних задумів нових сценаріїв діяльності, бізнесового використання людських ресурсів, розвитку інтернетекономіки. У цьому контексті відомий польський економіст Г.Колодко зазначає: "На даному етапі розвитку цивілізації Інтернет має таке саме значення для економічного розвитку, як відкриття Аме­рики п'ять віків тому, бо він додає до відомого виміру "старого світу відносно більше нового економічного простору, в якому можна досліджувати і впроваджувати, інвестувати і черпати прибутки, виробляти і надавати послуги, продавати і купувати, нагромаджувати і споживати, викладати і навчатись, писати і читати".

Також вагомим фактором втіленням суттєвих характеристик цивілізаційних процесів пост­історії виступає глобалізація в її розгорнутих формоутвореннях. Тут маємо на увазі насамперед мобілізацію історичної діяльності щодо формування нового світопорядку інтегративної цілісності, яка спирається на мережеві патерни і загальні комунікативні струк­тури. Оперативно глобалізація здійснюється через універса­лізацію результатів науково-технічного прогресу в тих га­лузях розвитку цивілізації, які пов'язані з утворення світового ринку товарів та капіталів, інтернетової економіки, планетарних комунікацій та застосуванням електронно-інформаційних систем. Глобалізація, проте, не зводиться до технологічної сфери, а має істотні суспільно-політичні аспекти. З цього боку її ви­значають як стратегію *вестернізації*, що здійснюється транснаціональними корпораціями.

Відтак постісторію характеризують формоутворення планетарного масштабу. Виникає світова соціальність. Ґлобалізуються демократичні процеси та правові структури. При цьому особливість світової соціальності епохи постісторії полягає в тому, що вона не конституюється у вигляді "світового уряду", а виступає як певна міжнародна політика солідарності країн, членів ООН у розв'язанні глобальних проблем людства. Така політика та солідарна діяльність втілюється як у функціюванні ООН, Світової організації торгівлі, ЮНЕСКО, організації охорони здоров'я (ВОЗ), а також інших міжнародних інституціях на зразок Світового банку. Діяльність формоутворень світового загалу і вказує на нові механізми здійснення світового процесу в епоху постісторії.

Класичний Геґелівський погляд на загальноісторичний розвиток людства, який репрезен­тований лише одним з регіонів державно окресленого центру світової історії та розгортався в русі від сходу до заходу. Такими центрами були у відповідній послідовності Шумер, Єгипет, Китай, Індія, Греція, Римська держава та деякі європейські країни, що здійснювали представництво історичного руху від Середньовіччя до Ренесансу, а потім Реформації, Модернізації, Просвітництва, лібералізму.

На рівні постісторії можна констатувати іншу картину, коли світобудову репрезентують вже не стільки окремі країни, скільки політичний та культурний консенсус міжнародного співтовариства, який і рухає світовий історичний процес. Але цей процес не є однорідним, однозначним, односпрямованим. Постісторія не позбавлена суперечностей та полярних тенденцій.

Насправді, глобалізація не ска­совує дію національного чинника історії. Йдеться лише про те, що в нашу епоху розвиток національних держав залежить від їхньої здатності до вироблення діянь "загальнолюдського" значення. Сучасний світ збурюється імміграційними потоками небаченої потужності. Вони руйнують можливості збереження мононаціональних держав та змінюють демографічну структуру планети новими ситуаціями вавілонського стовпотворіння. Але цей процес *не веде однозначно до інтеграції мігрантів з народами* регіонів, що приймають переселенців. Усупереч сподіванням на інтернаціоналізацію планети, в світі виникають особливі *недержавні соціоетнічні об'єднання*, так звані діаспори, які зберігають побут, мову та ментальність мігрантів серед інших націй. Конгломерати діаспор з корінними націями певних країн виявляють ще одну особливість постісторії.

Показовим щодо цього є процес розгортання соціальної па­м'яті людства, що йде від кам'яного літопису до рукописної книги і далі до друкованої продукції з переходом у нашу епоху до електронних текстів Інтернету. А такі тексти підключені до Глобального інформаційного поля планети.

Таким чином, у трансформаціях історичної пам'яті можна вба­чати показники руху до підсумування можливостей цивілізації. Невипадково формування ранніх цивілізацій знаменувалося появою писемності, а перехід до Нового часу відкриттям друкарського верстата. Відповідно, Інтернет вписується у форму­вання постісторії, що звершує концентрацію духу.

В епоху апокаліпсису історії XX сторіччя і тотальних режимів, перетворення Землі у криваву планету дух завжди залишався під загрозою розпорошення. І саме постісторія покликана стати системною концентрацією духу. Вона покликана розкрити новий вимір затвердження духовних основ людського існування, стати свідченням того, що *осьовий час* був трасою до абсолютного, до розуміння людини як вертикальної істоти, зверненої до Універсуму.

 Зазначимо, що попри всі процеси глобалізації, такі країни, як, наприклад, Китай, Індія чи Франція та багато інших регіонів планети, не втрачають своєї самобутності. Мапа світових культур не змінюється з часів нової ери світової історії. Середземномор'я та Європа з їхньою світоглядною домінантою Логосу, частина Євразії з її ідеологемою Софії, Південно-Східна Азія та Далекий Схід з архетипами Дао та Дхарми утворюють свого роду материки культури. Не кажучи вже про африканське підґрунтя виникнення цивілізації.

Отже, глобалізація не є однотипним процесом, а має різні вираження. Зараз вона реалізується у двох формах: вестернізації та локально-цивілізаційних процесах. Та які б не були її форми, для неї характерна одна головна тенденція – рух до *макроцивілізаційної інтеграції як ентелехії*. Така ентелехія, будується як означення вірту­ального завершення репертуару подій. Через таке означення постісторія виступає у вигляді можливих форм підсумування історичного руху в напрямі свободи та розв'язання глобальних проблем людства. Це підсумування передбачає висунення на передній план системоутворюючих чинників історичних спіль­нот. Ними й виявляються імперативи толерантності у мирному співіснуванні націй, стандарти світового консенсусу та етика солідарності у глобальних справах народів. Саме ці орієнтири оптимізують у XXI сторіччі здійснення історії
як демократичного процесу. Реальним проявом постісторії вважають останню, 14-ту енцикліку Папи Івана Павла II, що проголошувала ідеал "цивілізації любові". Згідно з цим проектом сучасна цивілізація підійшла до практичного затвердження імперативу анормальності зла та егоїзму, вироблення в суспільстві табу його громадян *ідіосинкразії* до підлості, на­сильства та ненависті в людських стосунках, усвідомлення краси моральних вчинків та соціального конституювання принципу любові як вищої цінності. В раціональному загальнофілософському ракурсі проект цивілізації любові означає розбудову світопорядку, який розширює духовно-соціальний контекст демократії, пов'язує її не лише з формуванням моральної політики, а й з внутрішніми правами особистості.

Тим самим виходить, що розвиток людської макроцивілізації, світової соціальності, глобалізація економіки, кому­нікацій, людського спілкування, інтелектуалізація техносфери планети і поява всесвітнього інформаційного поля результуються у формування людини як планетарного суб'єкта. Річ у тім, що проблема формування планетарного суб'єкта змінює акцент проголошення цінностей з однобічного затвер­дження персоналістських якостей, самостояння індивідуальності на їхній прояв через трансперсональний статус особистості. Важ­ливо, проте, підкреслити, що тут ідеться не про обмеження самого принципу пріоритетності особистості та фундаментальності її статусу, а про розкриття трансперсональності в надрах індивідуальності.

Ще К.Юнгом було показано, що чим глибше ми занурюємось у психіку індивідуума, тим більше постає в ній спільнолюдських феноменів. Людське "Я" (що є концентрацією особистісних характеристик) виявляється верхівкою спільнолюдських глибин у його психіці. Інакше кажучи, центральною фігурою суспіль­ного буття залишається особистість, але з переважанням її трансперсональних цінностей. Це й знаходить вираження в концепції *монадності людини*, тобто її здатності репрезентувати Універсум. Як приклад вагомих якостей, що можуть набувати трансперсонального вираження в індивідуальній психіці, можна на­вести феномени свободи, кохання, права бути іншим. Адже кохання – це феномен трансляції особистостей одна в одну, завдяки якій ближній стає абсолютним центром, перетворю­ючись на внутрішній стан суб'єкта кохання. Свобода виступає як простір самодіяльності особистості та її вільного вибору. А право бути іншим визначається здатністю протистояти загрозі поглинання особистості зовнішньою соціальністю. Зрозуміло, ці трансперсональні феномени пов'язані з прин­ципами політичної соціальності (зокрема толерантності, со­лідарності, консенсусних рішень тощо). Але в цілому вони ви­значають внутрішні та зовнішні стимули становлення людини як планетарного суб'єкта. Це становлення і виражає нову епоху постісторії.

**Концепції суспільного прогресу.** Огляд уявлень щодо спрямованості розвитку людства дає підстави для висновку про їх незводимість до розуміння суспільства як нескінченно прогресуючого. «Прогресистська ідеологія», типова для пев­ного історичного періоду, пов’язана з відповідним типом культури і характеризує процес розвитку індустріального су­спільства до певних меж. Водночас світоглядним уявлен­ням і життєвим орієнтаціям людини поняття прогресу влас­тиве як таке, хоча воно й постійно потрапляє в трагічні колізії: від безмежної віри в нього до беззастережного осу­ду. Так або інакше питання, чи існує сходження людства до кращого, здавна постає перед мислячим розумом.

Розв’язання проблеми спрямованості розвитку суспіль­ства, як і відповідь на питання про її наявність неможливі без з’ясування потенцій розвою людської духовності, а отже, й культури суспільства. Поняття «прогрес» вичерпно пояснюється на матеріалі технічного й почасти наукового розвитку. Дійсно, постійне нарощування технічних досяг­нень людства не потребує доказів. Досить очевидні й успі­хи науки, хоча щодо їх позитивного впливу на історію люд­ства виникають і певні сумніви. Вихідний розвиток науки сприяє технічному прогресу, зростанню суспільного багатства, спричинює науково-технічні революції. Відкриття на­уки поповнюють й інтелектуальний арсенал суспільства. Водночас науковий арсенал сьогодення має змогу зробити такі наукові відкриття, які загрожуватимуть існуванню та розвиткові людства, зокрема в галузі генної інженерії, біотехнології, радіофізики.

Зрозуміло, виникає питання, чи ж є наукові здобутки показником піднесення людства, чи ведуть вони його до за­непаду та деградації. Передусім це питання стосується технічного прогресу, котрий нерідко вступає в суперечність з тенденціями розвитку подальшої історії. Відомий соціо­лог П. Сорокін проблему обгрунтування прогресивного розвитку сформулював так: «Чи можна вважати прогресом будь-який з вище зазначених принципів, якщо він прямо чи опосередковано веде до зменшення щастя й до збільшення страждань?»

На подібних підставах наявність прогресу як такого, що характеризує функціонування суспільства, взагалі запере­чується. Зокрема, висловлюється думка, згідно з якою лише певний тип духовності (за Вебером, це раціоналізм) забез­печує висхідний поступ людства, який стає, зрештою, за­грозою його власному існуванню. Якщо пов’язувати спря­мованість суспільного розвитку з нарощуванням духов­ності, то передусім треба переконатися в її наявності. На тлі цих світоглядних пошуків варто з’ясувати, яких змін в історії зазнає людська духовність, чи властивий їй прогрес, яким внутрішнім механізмом розвитку вона підпорядкова­на. Це досить складні питання, оскільки щодо прогресу та­ких суспільних духовних форм, як мораль, мистецтво, філософія тощо, існує більше заперечень, ніж переконаності в їх «просуванні вперед».

Надзвичайно складним завданням постає визначення критеріїв розвитку мистецтва, філософії, релігії, моралі. Очевидно, не можна застосовувати часові виміри: немає жодних підтверджень того, що кожен новий рік, а можли­во й ціла епоха приносять людству нові досягнення в цих галузях духовності. Все, що виникає пізніше, не завжди є кращим і прогресивнішим. Якщо говорити про духовний про­грес у цілому, то досить виправданими є сумніви в його наявності. Свого часу їх висловлювали Ф. Ніцше, такі за­хідні філософи, як Р. Арон, Р. Нісбет та ін. Часто давні духовні системи видаються глибшими, філософськи змістовнішими, ніж ті спрощені (або явно спримітивізовані), що прийшли їм на зміну. Тому й виникають спроби переоцінки духовних надбань та наявні спроби повернутися до них на новому щаблі культурного розвитку суспільства.

Звернімося до історії мистецтва, де зазначені сумніви мають найбільше підстав. Як писав В. Гюго, «мистецтво за своєю суттю не рухається ні вперед, ні назад... Мистецтву не властивий поступальний рух. Від Фідія до Рембрандта є шлях, але немає поступального руху». Справді, довес­ти, що мистецтво прогресує, спираючись на творчість окре­мих митців, неможливо. Чи не безглуздо ставити питання, хто з митців прогресивніший – Шекспір чи Гете, Пушкін чи Достоєвський, Березовський чи Мусоргський, Рембрандт чи Гоген? Можна звернутися до такого показника, як вплив творчості на історичні події, чи порівнювати, наприклад, силу мистецького хисту, своєрідність зображувальних засо­бів тощо. Проте жоден з цих показників не дасть відповіді на запитання, хто з них найпрогресивніший. Тому, мабуть, варто говорити про нарощування кількості вершин на мис­тецьких плато, незалежно від їх висоти. Адже кожний твір мистецтва – це вияв емоційно-чуттєвого змісту людського життя з його різнобарвністю та багатогранністю. Сила твору – і в глибині вираження, і в різнобічності виявлено­го. Кохання до жінки в сонетах Петрарки, громадянська відповідальність поета в поезіях Пушкіна, глибина любові до знедоленої батьківщини у віршах Шевченка – все це неповторні поетичні здобутки. Одначе мистецьке багатство людства вимірюється не окремим поетичним твором, а їх сукупністю.

Аналогічний підхід варто застосувати й щодо філософії, у витлумаченні прогресивності якої існують, як відомо, край­ні точки зору. З одного боку, відповідно до гегелівської традиції, прогресу у філософії надають вигляду висхідної поступовості, де один філософський-напрям долає, знімає попередній, перевершує його, піднімаючись на вищий ща­бель філософської думки. Якщо Геґель вважав вершиною цього сходження свою філософію, то догматизований марк­сизм продовжив цю лінію до марксизму-ленінізму, оголо­сивши останній найвищим досягненням філософії.

Насправді філософія розвивається приблизно за тим же принципом, що й мистецтво. Її школи та напрями є виявом різноманітних духовних пошуків людства, які да­ють змогу в діалозі доповнювати один одного, розширюючи тим самим горизонти людського бачення й розуміння дійс­ності. Аристотель, Платон, Гоббс, Локк, Спіноза, Кант, Гегель, Дільтей, Маркс, К’єркегор – це вершини на філо­софському плато. А філософський прогрес, є постійним нарощуванням вершин (великих і малих), їх взаємодією, а не руйнуванням одних для звеличення інших.

З іншого боку, філософію позбавляють здатності до розвитку, мотивуючи це тим, що вона з часу свого виник­нення відповідає на одні й ті ж питання. Так, на думку Уайтхеда, "сучасна філософія є лише коментарем до творів Арістотеля". Якщо ж при цьому філософію ототожнюють з наукою, то на підставі цього їй відмовляють у прогресив­ності. Філософ, мовляв, не відкриває нових законів, не зба­гачує новими знаннями. Навіть у пошуках критеріїв про­гресивності філософію орієнтують виключно на обслуго­вування науки, вважаючи при цьому, що лише в ході осмис­лення істотно нового в науці й відбувається значне прирощення філософського знання. Насправді ж філософ­ське сходження означає й ґрунтовні відповіді на одвічні питання, й розширення горизонтів бачення того світу, в яко­му живе та діє людина, й пошук основ мислення, й збагачен­ня самої людяності. Без філософії не може бути й духов­ності.

Духовність не обмежується філософією, але надихається нею. Адже філософія – це завжди пошук того, що за ме­жами наявного життя, це високий політ духу. *Сходження філософії* – це звернення до одвічних проблем людського буття, пошук відповідей на них, а також розгортання нових сенсожиттєвих питань у певний відтинок історичного часу. Особливого значення ці проблеми набувають у переломні періоди людської історії.

Зигзагоподібно розвивається й мораль, котра то сягає вершин людської величі, то падає в безодню людської ницості. Такі злети й падіння мають місце як у моралі сус­пільства в цілому, так і в моралі індивідів, що живуть в одному історичному вимірі. Не виключені вони й у житті кожної людини зокрема. Першопричини цього незбагнен­ного руху то вгору, то вниз з’ясувати важко. Виявити в цьому русі певний поступ надзвичайно важко, оскільки мораль не може оцінити сама себе. Користуючись своїми вимірами, вона завжди з упередженням ставиться до мо­ральних змін: старше покоління звинувачує молодше у втраті моральності, все, що було раніше, здається йому кращим, моральний осуд чекає будь-яку новацію. Мораль, за образним висловом української поетеси Ліни Костенко, «стереже скарби прадавні», на відміну від розуму, що «ці­нує вигуки прогресу».

Разом з тим і людській моралі властиве сходження, бо вона є однією з сутнісних сил людини. Пошук критеріїв її прогресивності триває. Наприклад, його вбачають у зро­станні людяності, гуманізації моралі. Очевидно, мораль не слід розглядати лише як комплекс певних імперативів, ви­мог, норм. Адже це і дії людини, спрямовані на збереження спільностей, до яких вона належить (і в цьому розумінні час від часу зростає свобода морального вибору). Вже не спільність людей (клас, стан) жорстко програмує моральну поведінку особи шляхом регламентацій і заборон, а са­ма людина обирає спрямування власного вчинку, зберігаю­чи при цьому спільність. Вона дедалі більшою мірою може діяти так, як вважає за потрібне, не порушуючи при цьому права іншого діяти самочинно.

У межах наших нещодавніх уявлень не зовсім корект­ним здається таке питання: «Чи прогресує релігія – один з могутніх проявів людської духовності?» Позитивно відпо­вісти на це питання можна, посилаючись на зростання чи­сельності віруючих, підвищення ролі церкви в сучасному світі, нарешті, на спроби дедалі повнішого використання релігією досягнень інших сфер духовності, зокрема науки. Водночас ці посилання не є доведенням прогресу в релігії. Кількісні показники ще не є ані свідченням про якість віровчень, ані показником якостей людини. Факти історичних, військових, духовно-культурних і морально-етичних релігійних протистоянь, навпаки, засвідчують неспроможність світових релігій покращити людину.

З часу свого виникнення релігія існувала й розвивалась як певна духовна сила, протилежна раціональному, науко­вому самовизначенню людини у світі. Саме в релігії зосе­реджувалось все те, чому не було місця в раціоналізова­них поясненнях світу. Вона втілила в собі такі прояви духовності, які відторгали від себе раціоналізовану науко­вість, доцільність, прагматизм, що були несумісними зі страхом перед смертю, з безкорисливістю, необґрунтованою вірою і т. п. Релігія діє як певний духовний комплекс, в якому спресовані й взаємно доповнюються моральні, есте­тичні, світоглядні, ціннісні компоненти. На тлі вкрай раціо­налізованого життя культова атмосфера, що єднає мис­тецтво та мораль, викликане особливий стан душі, звеличує її.

Сила й джерело розвитку релігії зумовлюються двома обставинами. По-перше, світ, до якого належить людина, містить у собі багато незбагненного, непізнанного, того, що потребує репрезентації в людській свідомості. По-друге, людина сприймає релігію як спосіб особистісного співвіднесення вічним, позачасовим, надлюдським. І навряд чи є сенс від цього відмовлятись. В цілому існування та розвиток релігії не суперечать прогресу духовності. Таким чином, всі ду­ховні надбання людства, сконцентровані у формах суспіль­ної свідомості, зазнають прогресивних змін. Водночас об’єктивовані форми духовності, про які йшлося, самі є породженням людської душі.

Справді, індивідуальна духовність формується під впливом зазначених форм духовності, проте кожен крок уперед, змі­на існуючих порядків, нові відкриття в науці, збагачення культурних здобутків, пошук нових вимірів дійсності тощо здійснює особистість. Саме тому й виникає ключове питан­ия цієї проблеми: чи прогресує сама людина як індивід, що є основою цього прогресу? Дійсно, культурний потенціал, на який вона спирається у своєму становленні та життєді­яльності, постійно нарощується. Але ж чи досить цього, щоб бути абсолютно переконаним у тому, що людина в цьому світі нарощуваної духовності стає мудрішою, емоційнішою, душевнішою? На жаль, досить часто ми стикаємося з фактами відторгнення культури від особи, а подекуди й здичавіння індивіда. Своє розгорнуте теоретичне пояснення ці факти знайшли в працях П. Сорокіна, Ортеги-і-Гассета, К. Ясперса, М. Бердяева і багатьох інших.

Вибіркове ставлення до культури, надання переваг різ­ним способам життя, вибудова життєвих пріоритетів – процес, який не припиняється в душах людей. Чи ж прогре­сує людська душа, чи йде вона шляхом невпинного вдоско­налення, чи постійно долає в собі «грішне», зле, «диявольське» на користь праведного, доброго, «ангельськи святого»? Річ у тому, що життя кожної людини – вічний двобій «натури і культури», добра і зла. Людська досконалість лежить не за далекими горизонтами неосяжного майбут­тя, виникає не тоді й потім, коли негативне начебто оста­точно подолано.

Будь-який злет духовності, кожний феномен культури має особистісний вимір. І сягнути вершин порядності, від­ваги, чесності, самовідданості можна не лише за межами існуючого. Це досягається повсякчас. Більше того, якщо в суспільстві не буде розумних, чесних, справедливих, відда­них справі благородних людей, воно ж стане неспроможним у всіх сферах своєї діяльності. Вершини людського духу не належать лише майбутньому, вони існували, існують і не можуть не існувати. Найвищі прояви духовності існують в арсеналі людства, вони мають своїх носіїв і дістають уза­гальнення внаслідок наявності в багатьох людей. У сус­пільстві завжди знаходились особистості, що сягали вер­шин духовності, поповнювали скарбницю духовних над­бань, збагачували й підносили людство щаблями духовного прогресу.

Боротьба добра і зла в людині нездоланна. Значною мірою вона є виразом суперечливої сутності людини, ре­зультатом одвічного конфлікту суспільного та індивідуаль­ного, безсмертного й смертного і т. п. Особисте самовдоско­налення сприяє подоланню сил зла, нарощуванню куль­турних начал, просуванню щаблями свободи. Воно конкре­тизується також у свідомому обранні й побудові таких форм суспільної організації, які найбільшою мірою спри­яють збереженню індивідної неповторності та реалізації її внутрішнього невичерпного потенціалу.

Сучасне суспільство має у своєму розпорядженні достатню кількість матеріальних і культурних благ, щоб забезпечити духовне зростання кожного, точніше – життєву переорієнтацію на самореалізацію. Для цього необхідно вектор свого розвитку, здійснювати його не в напрямі безконечного нарощування технічного потенціалу та речових багатств (в цьому разі есхатологічні прогнози не безпідставні), а в напрямі сфери людської душі з метою її невпинного розвитку. Це не можна зробити декретуванням, наказами, реформами тощо. Єдиний шлях до цього – самоусвідомлення. Можливо, його початок саме у філософській рефлексії.

Спрямованість суспільного розвитку шляхом піднесення, а не занепаду визначається передусім людськими вимі­рами. Майбутнє людства значною мірою залежатиме від того, як визначиться щодо нього кожен зокрема і всі разом.

**4.4. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

**ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**

Не менш важливим є питання про критерій суспільного прогресу. Яке сус­пільство можна вважати більш прогресивним у порівнянні з іншим? Чи існують об’єктивні критерії порівняння? Традиційний марксистський підхід головним критерієм суспільного прогресу вважав рівень розвитку продуктивних сил і виробничих відносин. Цей критерій, на думку марксистів, не лише не виключає людину, а передбачає її у вигляді «необхідного компонента саме цього крите­рію». Здавалося б, критерій визначився досить ясно: є продуктивні сили, суспільні (і виробничі) відносини і людина. Залишається пристосувати його до реально­го історичного процесу і порівнювати соціально-економічні формації між собою. Власне, так і було зроблено. Завдяки абстрактно визначеному, надзвичайно загальному об’єктивному критерію соціалізм оголошувався вищим щаб­лем суспільного розвитку у порівнянні з капіталізмом тоді, коли реальні фак­ти суспільного життя (ефективність виробництва і рівень споживання, органі­зація соціального управління й розв’язання побутових проблем, розвиток на­уки та культури, рівень правового захисту людини) свідчили про інше.

Традиційний марксистський критерій суспільного прогресу має ще одну до­сить суттєву ваду. Людину він визнає як «свій власний компонент», тоді як у цивілізованому суспільстві все має бути навпаки: так званий об’єктивний

критерій має бути компонентом більш високої міри – людини як самоцінності, як першої й найбільш відповідної «міри всіх речей».

Соціальні системи порівнюють сьогодні й за такими критеріями, як рівень споживання людиною матеріальних та духовних благ, якість продукції, що випускається, рівень розвитку соціальної інфраструктури, характер функціонування інформаційних систем, зайнятість населення, можливість оперативної пере­кваліфікації трудящих, рівень розвитку науки, культури, виховання тощо.

Про рівень розвитку (ступінь прогресу) тієї чи іншої нації, народу чи держа­ви можна говорити й з точки зору її незаперечного внеску в розвиток світової культури й цивілізації. Підкреслюючи безсумнівний соціально-економічний і політичний злет США після другої світової війни, відомий політолог З. Бжезінський писав: «Якщо Рим дав світу право, Англія – парламентську діяльність, Фран­ція – культуру і республіканський націоналізм, то Сполучені Штати дали світу науково-технічний прогрес і масову культуру».

Порівнюючи показники споживання у різних соціальних системах, амери­канський дослідник У. Ростоу ще в 60-х роках ХХ ст. сконструював нову теоре­тичну модель соціуму – стадії економічного зростання. Вперше в світовій прак­тиці відверто й обґрунтовано він визначив місце СРСР у світовій динаміці як таке, що нижче США на цілу історичну добу. Дослідник враховував такі показ­ники, як розвиток промисловості, господарства, науки і особливо частки накопичення капіталу в національному прибутку. Головну увагу У. Ростоу приді­ляв чиннику споживання.

Більш прогресивною буде така соціальна система, яка відкриває широкі мож­ливості для задоволення людських життєвих потреб, піднесення добробуту, забезпечення рівня і структури споживання матеріальних, соціальних та культур­них благ, що найповніше відповідають природі, сутності й призначенню людини, створюють сприятливі умови для самореалізації її як особистості, розкриття індивідуальних обдарувань, реалізації духовної свободи.

Цікаві роздуми щодо перспектив, людства викладені в працях А. Швейцера, Р. Арона, Дж. Гелбрейта, Д. Белла, У. Ростоу і З. Бжезінського. У російськомов­ній літературі другої половини ХХ ст. оригінальні судження і практичні пропо­зиції висловив А. Сахаров.

Соціально-філософська теоретична спадщина А.Сахарова, лауреата Нобе­лівської премії миру, за обсягом невелика. За глибиною ж змісту, характером постановки питань і суттю сформульованих пропозицій вона підносить автора до рівня визначних мислителів ХХ ст. «Відійти від краю всесвітньої прірви, збе­регти цивілізацію й саме життя на планеті – нагальна необхідність сучасного етапу світової історії. Це, як я переконаний, – писав А. Сахаров, – можливе лише в результаті глибоких геополітичних, соціально-економічних та ідеологічних змін у напрямі зближення (конвергенції) капіталістичної і соціалістичної систем й відкритості суспільства... Потрібне нове мислення людства».

Як фахівець і конструктор у галузі термоядерного синтезу, А. Сахаров володів безпосередніми даними щодо руйнівної сили того потенціалу, який має планета: термоядерний потенціал, свідчив учений, загрожує існуванню цивілізації. Війна не може розглядатися як продовження політики військовими засобами, вона є засобом всесвітнього самогубства.

Другою проблемою, перед якою стоїть цивілізація, на думку Д. Сахарова, є загроза голоду, зокрема, у таких регіонах світу, як Індія, Індонезія, країни Латинсь­кої Америки і Африки. Відсутність техніко-економічних резервів, дійових кадрів і культурних навичок, соціальна відсталість та високий рівень народжуваності – все це систематично підточує харчовий баланс і погіршуватиме його в найближчі роки. Вчений пропонує взяти ситуацію під загальнолюдський контроль. Він закликає до милосердя, створення раціональних програм обмеження приросту населення, до допомоги слаборозвинутим народам з боку індустріально міцних націй і держав.

А. Сахаров добре розумів роль інтелектуального забезпечення прогресу і тих руйнаційних імпульсів, що виходять з ідеологічно обмежених, однолінійних про­грам і настанов. Війна, злиденність і терор – безпосередні чинники руйнації свободи особистості та сенсу її життя. Проте існують більш потаємні руйнаційні процеси. Один з них – обтесування людини масовою культурою (з опорою на розваги та утилітарні цінності), або тоталітарною пропагандою.

Другий руйнаційний прогрес пов’язаний з системою освіти. Підпорядкуван­ня її державі, відокремлення від церкви, безкоштовність освіти має не лише по­зитивні, а й серйозні негативні наслідки: ці процеси призводять до надмірної уніфікації викладання програм, особливо з гуманітарних дисциплін (література, історія, суспільствознавство, географія). Хоча тут, звичайно, проявився і російсько-імперський менталітет вченого щодо негативності "відокремлення школи від церкви", за яким традиційно вважається, що релігія ("православіє") є корисною для мперії.

Третя загроза інтелектуальній свободі виходить з системи контролю за наро­джуваністю, біохімічного управління психічними процесами, радіоелектронно­го контролю психічних процесів. Зупинити прогрес науки і техніки неможливо, – розмірковує вчений, але треба обмежити його негативний вплив на людину. Варто заборонити будь-яке використайся новітніх досягнень науки і техніки для кон­тролю над поведінкою, духовним життям, почуттями та діями людей.

Застосування кібернетичних систем в усіх галузях виробництва, звичайно, підносить виробничий потенціал людини, підвищує його ефективність. Неконтрольоване нарощування кібернетичної могутності може обернутися, на думку А. Сахарова, своєрідною пасткою, коли машина «видасть поради», незбагненні з точкою зору можливостей людського розуму. Цій загрозі інтелектуальній сво­боді треба запобігти.

**Екологічний та моральний імперативи виживання людства.**Серед чисельних характеристик нашого часу значну увагу приділено екологічним кризам, яка виливається в суспільну занепокоєність деградацією природних систем життєзабезпечення, заміщенням природних екосистем штучними утвореннями та зниженням якості довкілля, виснаженням джерел природних ресурсів, втратою біологічного та ландшафтного розмаїття. За цими тривожними ознаками сучасного буття, які набули глобального характеру, вбачають втрату гармонії між людиною та природою, суспільством і довкіллям.

Екологічна та гуманітарна кризи, які безпосередньо взаємопов’язані, спонукають до роздумів щодо тенденцій природної еволюції, подальшої долі розвитку людства, існування цивілізації та критеріїв її прогресу, і стосовно того, чи здатна людина вжити вагомих заходів заради збереження життя на Землі та власного буття. Відповідями на ці виклики є спроби сучасних мислителів збагнути ситуацію, що склалася, якомога точніше визначити діагноз і віднайти ефективні засоби зцілення.

Незважаючи на те, що питання взаємодії людини і природи, суспільства і довкілля здавна турбувало людство й ставало темою для філософських роздумів у різні історичні часи, саме ХХ століття дає нам найбільше взірців переосмислення засад людського буття, взаємин людини і природи, еволюції біосфери й переоцінювання перспектив еволюційного розвитку. **Серед них чільне місце посідають етика життя (А.Швайцер) та етика землі (О.Леопольд); вчення про Ноосферу (П.Тейяр де Шарден, В.І.Вернадський), глибинна екологія (А.Наесс), гіпотеза Геї (Дж.Левлок) та принцип біофілії (Е.Вілсон, С.Келерт), парадигма спільносвіту (К.Маєр-Абіх), концепт „екологічного несвідомого” (Т.Роззак), концепція ко-еволюції (М.Моїсеєв), принцип відповідальності (Г.Йонас) та принцип надії (Е.Блох),** а також такі напрями як екологічний (інвайронментальний) прагматизм, екологічний фемінізм, біорегіоналізм, соціальна екологія, екомарксизм та інші.

Визначальна роль у формуванні засад екологізму належить ідеям, розроблюваним представниками Римського клубу **(Б.Гаврилишин, Р.Діес-Гохлайтнер, А.Кінг, Д.Медоуз, М.Мессерович, Е.Пестель, А.Печчеї, Дж.Форрестер, Б.Шнайдер),** насамперед концепції меж зростання; важливого значення набувають концепція збалансованого (сталого) розвитку (Г.Брундтланд, 1987) та завдання розвитку тисячоліття (Millennium Development Goals, 2000).

Очевидність зв’язку глобальної екологічної кризи зі зростаючим техногенним тиском людини на природу по-новому висвітлило проблему місця людини в природному світі. Питання, якими мають бути засади людської діяльності, щоб не впливати деструктивним, руйнуючим чином на довкілля, постало вже не перед природничою наукою, якою була класична екологія, а перед філософією. Ідеї розширення сфери людської моральності до включення в неї природи й потреба формування нового — екологічно орієнтованого світогляду зараз оцінюються дослідниками як умови руху людства до нової цивілізаційної парадигми.

У філософському осмисленні деструктивного впливу людини на культуру і природу наука, техніка й технологія розглядаються як чинники занепаду як культури, так і природи. О. Шпенглер був впевнений у тому, що, беручи на себе роль творця, спираючись на техніку, людство стає силою, що руйнує культуру, духовність, людське в самій людині. Натомість М. Гайдеггер розглядав проблему техніки як проблему людського існування. За виразним висловом М. Бердяєва, “техніка хоче оволодіти духом і раціоналізувати його, перетворити в автомат, в раба”. Це і є титанічна боротьба людини і технізованої нею природи. Техногенна цивілізація визначила таку форму раціональності, яка і спричинила кризовий екологічний стан. У техногенній цивілізації формується специфічна система цінностей, відповідно до якої виникає особливе розуміння влади і сили. Влада розуміється не лише як влада людини над людиною, а й як влада над об’єктами природи і соціальними. Саме таку владу забезпечує людині наука. Таким чином, відповідно до засад техногенної цивілізації формується ставлення до світу як існуючого для людини, а до природи — як до того, чим людина має оволодіти, що підкорити. Не дивно, що останніми роками досить чутно лунають голоси дослідників, які вважають, що в ХХ ст. виявилися межі техногенної цивілізації і що наука є джерелом багатьох глобальних проблем, у тому числі й екологічної. В. Хьосле глибинною причиною екологічної кризи вважає дисбаланс між різними формами людської раціональності. На його погляд, деякі форми раціональності, особливо технічна, розвиваються досить швидко, тоді як інші, котрі традиційно називають мудрістю, регресують. Невідповідність між цільовою і ціннісною формою раціональності, між владою і мудрістю і є, на думку дослідника, причиною екологічної кризи. Відтак якщо класичні концепції ноосфери будувались на вірі в безмежні можливості розуму й побудову на його основі раціональної екосистеми “людина – природа – суспільство”, то сучасна *онтологія ноосфери загрожує самому існуванню людства*. Діяльність людини, що відповідала традиційним класичним канонам раціональності, призвела людство до можливості термоядерної катастрофи, спричинила сучасну екологічну кризу.

Отже, розв’язуючи глобальні проблеми, людству потрібно звертатися до “іншої, гуманної, культурної науки” відповідно до міркувань І. Пригожина. Пошук такої науки в сучасній філософії науки відбувається в дослідженнях нового типу наукової раціональності, орієнтація на який не спричиняє кризового стану культури, природи і людини. Новий тип раціональності зараз стверджується в науці й технологічній діяльності зі складними системами, що розвиваються і є *людиновимірними*. Він проявляє себе через такі суттєві риси.

По-перше, на відміну від новоєвропейської науки, сучасна наука розглядає природу як цілісний організм, у який включено й людину, а біосферу – як глобальну екосистему. По-друге, вивчення системних об’єктів, що розвиваються і є людиновимірними, потребує нових стратегій діяльності. Так, синергетичні підходи доводять, що суттєву роль у таких системах відіграють несилові впливи, а теорія біфуркації передбачає можливість декількох сценаріїв поведінки системи. По-третє, суттєву роль починають відігравати моральні засади. В діяльності зі складними системами орієнтирами є не лише знання, а й моральні принципи, що є заборонами на небезпечні для людини і природи дії.

Сучасний стан екології як науки може кваліфікуватися як становлення постнекласичної науки. М. Кисельов зазначає, що дослідження екологічних систем, які є нерівноважними, складнодинамічними, комплексними, зі складним переплетінням соціально політичних, економічних, технологічних та природних виявів, потребує орієнтації на статистичність, нелінійність, поліваріантність, полісемантичність, плюральність. Отже, об’єктивізм, однозначність, аналітичність, жорстке кваліфікування, що є вимогами класичного природознавства, втрачають свою вагомість. Класичні біолого-екологічні уявлення про біосферу приводять до погляду, що на Землі в даний момент існує біосфера, в межах якої виникло, функціонує і розвивається людство. Насправді з появою людини і розвитком культури біосферна стадія розвитку ландшафтної оболонки Землі закінчилась.

Сукупність людських культур створює нову якість ландшафтної оболонки, яку сучасні вчені визначають як антропогеосферу. Ця об’єктна реальність відображається пізнавальними особливостями постнекласичної екології, що працює з категоріями, пов’язаними з суб’єктивністю. Тому в світлі постнекласичної науки дихотомія природне – штучне, природне –культурне є анахронізмом. Класичне екологічне бачення не відповідає реальній ситуації тому, що Земля вивчається так, мовби людина на ній не існує або її діяльність – лише шкідливий фактор. І це тоді, як з розвитком суспільства планету Земля творить культура, яка й робить антропогеосферу більш різноманітною порівняно з біосферою. Отже, з точки зору постнекласичної науки філософські й світоглядні орієнтації стають тим, що визначає отримання вченими самого об’єктивного знання. Екологічна проблема постає перед нами не в зв’язку зі стосунками людини і природи, а в зв’язку з зіткненням *різних людських інтересів* і різних позицій щодо можливостей використання територій і матеріалів. Тому екологічна ситуація розкривається як ситуація конфлікту між представниками різних позицій.

Однією з центральних етичних проблем сучасної науки є проблема *відповідальності* за наслідки втілення результатів науки. К.-О. Апель, оцінюючи екологічну кризу як наслідок технічної цивілізації, констатує, що результати науки постають сьогодні для людства “моральним викликом”. Оскільки екологічна криза впливає на людство глобальним чином, то “люди опинилися перед завданням прийняття солідарної відповідальності за наслідки їхніх дій у планетарному масштабі”. В умовах конструювання світу природи на основі новітніх технологій, таких як генна інженерія, комп’ютерна технологія, постає проблема створення нового етносу науки. Адже сучасна наука глибоко втручається в природу речей, у людську природу, що потребує відповідей про міру такого впливу, про формулювання тих етичних орієнтирів, які дозволяють або забороняють людині, вченому ХХІ ст. конструювати світ згідно “зі своїм бажанням”, спираючись на науку. Людина також прагне здоров’я і відсутності страждань, у чому може покладатися на мудрість свого організму. Отже, виходить, що в сучасному науковому пізнанні потрібно акцентувати увагу на врахуванні спонтанності та автономії більше, ніж на передбаченні й зовнішньому управлінні. Щодо пізнання людини це стосується ще й суб’єктивного відчуття свободи, яке має осмислити наука. За висновком А. Маслоу ціннісно нейтральна класична філософія науки є не лише помилковою, а й дуже небезпечною. “Вона не лише позаморальна, вона може бути антиморальною… Тому я знов підкреслюю, що наука створюється людьми; виходить з людських пристрастей та інтересів, як це блискуче пояснив М. Полані в книзі “Особистісне знання”. Наука і сама має бути деяким етичним кодом… Дійсно, якщо визнається *іманентна цінність істини*, то всі результати отримуються тому, що ми віддаємо себе на служіння цій іманентній цінності… Наука може шукати цінності, і я можу відкривати їх у самій природі людини”. Таким чином, сучасна наука можлива за умови врахування природи людини, цінності пізнання та моральних орієнтирів.

Зрозуміло, що морально кращий світ – це світ незабрудненої природи, де немає екологічних криз і катастроф. Інакше, чи може людина вважатися моральною, бути спокійною, впевненою, якщо вона існує як руйнівник, завойовник, тобто всупереч мудрості живого? Очевидно, що таке ставлення до природи примушує піддати сумніву моральність людини. Отже, за умов техногенної цивілізації моральний закон у нас, на якому наголошував І. Кант, має бути узгоджений з моральним ставленням до природи, до біосфери, бо це і є умовою морального ставлення людини до самої себе. Така широко зрозуміла моральність є умовою виходу з екологічної кризи і взагалі розв’язання глобальних проблем людства.

Отже, сьогодні гостро постає питання про нову систему моральних цінностей сучасного людства. Втім, можливо, для виходу з екологічної кризи не потрібно шукати абсолютно нової моралі, нових цінностей, а доцільно *відродити такі вічні цінності*, як розсудливість, справедливість, стійкість і помірність.

У поєднанні з раціональним страхом як біологічною функцією, необхідною для виживання, людина проявляє свою цілісність як єдність усвідомленого і безсвідомого. Слідування екологічній сутності речей за такого підходу до екологічної етики стає фундаментальною метою. Сама єдність людини з її оточенням визначає основу для людських цінностей. Зрозуміло, що, створюючи свої цінності, людина виходить за межі екологічних настанов.

Але вона має узгоджувати свої цінності з екологічними законами. Не впливати на природу деструктивним чином в умовах екологічної кризи є моральним обов’язком людини.

Якщо засади нового світогляду мають виходити з самоцінності живого, то вони мають стосуватися й людини. Очевидно, що людина, як будь-яка жива істота, намагається розвиватися відповідно до своєї природи. Але в умовах технологізації людської життєдіяльності вона мусить відмовитись від більшості своїх дійсних бажань, інтересів, волі та сприймати світ і діяти відповідно до стандартів техногенного суспільства. За таких умов внутрішні особистісні потреби не знаходять реалізації й замінюються іншими типами стосунків, неадекватними природі та орієнтаціям духовного світу людини. Е. Фромм розглядає таке порушення людської природності через форми існування людини, доходячи висновку, що в техногенному суспільстві потреба існувати “за принципом буття” витісняється існуванням “за типом володіння”. Перспективною в цьому аспекті може бути орієнтація на принцип *коеволюції природи і людини*. Це не означає відмови від впливу на довкілля.

Сьогоденна ситуація загрожує розв’язатися через ряд цивілізаційних претворень катастрофічного характеру. Кінець кінцем, людина втратить своє пануюче положення. Вона не є “вінцем творіння”, а залежала й буде залежати від природи.

Можливо, ще не пізно звільнитися від залишку ілюзій та утопічних надій, що “якось усе обійдеться”, на початку ХХІ ст. людство має визначитися остаточно, а роль світоглядно-філософського підґрунтя у майбутньому сьогодення постає специфічною біфуркацією.

Так, шляхами виходу з екологічної кризи вважаються цілеспрямовані зміни соціоекономічних і політичних вимірів людського буття, суттєві зміни людського буття в природі, а саме – гармонізація взаємовідносин суспільства з природою на підставі включення всіх продуктів промислової діяльності людини в природний колообіг речовин.

Отже, тільки відновлення “ідеальної будівлі”, яка б поєднувала автономію розуму із самодостатньою гідністю природи, допоможе людині зберегти планетний дім і довго жити в ньому.

**СПИСОК ПЕРШОДЖЕРЕЛ**

1. Аристотель. Метафизика. Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль., 1976. – Т.І.– С.–550.
2. Арістотель. Нікомахова етика.– К.: Аквілон, 2002. –480 с.
3. Арістотель. Політика. – К.: Основи, 2003. – 239 с.
4. Бэкон Ф. Новый Органон // Соч., в 2-х т. – Т.2. – М., 1972.
5. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К., 1996. – С.194–250.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
7. Бердяєв М. Комунізм і християнство // Антологія християнства. Хрестоматія з релігієзнавства та культурології. Серія: «Пам’ятки релігійної думки України-Русі». / За загальною ред. докт. філос. наук Г.Лозко. – Тернопіль, 2013. –С.330–333.
8. Вернадський В.І. Українське питання і російська громадськість // Антологія християнства. Хрестоматія з релігієзнавства та культурології / За загальною ред. докт. філос. наук Г.Лозко. – Тернопіль, 2013. –С.319–327.
9. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001.– 422 с.
10. Габермас Ю. Структурні зміни сфери відкритости. – Львів, 2000.
11. Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. – У 2-х т. – К., 2000.
12. Ґадамер Г.-Ґ. Герменевтика і поетика. – К., 2001.
13. Геґель В.Ф. Феноменологія духу. – К.: Основи, 204. – 548 с.
14. Гусєв В.І.Вступ до метафізики. – К., 1999.
15. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. К.: Основи, 1996.
16. Декарт Р. Рассуждения о методе // Сочинения: в 2-х т. – Т.1. – М., 1989.
17. Добронравова І.С., Білоус Т.М. Комар О.В. Новітня філософія науки / Підручник К.: «Логос», 2009. – 243с.
18. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1992.– 342 с.
19. Дрогобич Ю. Годы и пророчества / Наук. ред. і укладач проф. В.М.Вандишев. – Харьков, 2002.
20. Еліаде М. Священне і мирське. – К.: Основи, 2016.
21. Енгельс Ф. Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії // Маркс К., Енгельс Ф. – Твори.– Т.21.
22. Історія Західної філософії. Бертран Рассел; перекл. з англ. Лісняк. Ю., Таращук П. – К.: Вид. ОСНОВИ, 1995. – 689 с.
23. Кант І. Критика практичного розуму / Пер. з нім., прим. та післямоваІ. Бурковського; наук. Ред. А. Єрмоленка. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
24. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1977.
25. Кьеркегор С. А. Болезнь к смерти // Этическая мисль. – М., 1990.
26. Липа Ю. Призначення України. – Львів: Просвіта, 1992. –270 с.
27. Лой А. М., Толстоухов А. В. Практична філософія сьогодення: предмет і перспективи. // Практична філософія. – 2000. -№1. – С. 6 – 19.
28. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К.: АТ Обереги, 1992.–80 с.
29. Мор Т. Утопія. Кампанелла Т. Місто Сонця. – К.: Дніпро, 1988.
30. Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные Лондонском Королевском институте в феврале – марте 1870 г. М.: Книжный дом "Университет": Высшая школа, 2002.
31. Ніцше Ф. Так казав Заратуштра. – К.: Основи, Дніпро, 1993.– 414 с.
32. Ницще Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения в 2 т. – Т.2. – М., 1990.
33. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
34. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1, 2, 3. - M.: Мысль,1990 — 1994. (Философское наследие, т. 112, 116, 117).
35. Сартр Ж.-П. Екзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М,. 1989.
36. Сковорода Г.С. Ікона Алківіадська або Ізраїльський Змій; Діалог: потоп Зміїн // Антологія християнства. Хрестоматія з релігієзнавства та культурології. Серія: «Пам’ятки релігійної думки України-Русі». / За загальною ред. докт. філос. наук Г.Лозко. – Тернопіль, 2013. – С. 265–288.
37. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія. – К., 1996.– 428 с.
38. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.
39. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв.– Т.1. – М., 1955.
40. Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. – К.: Наук.думка, 1986. – Т.45.– С.300–348.
41. Франко І. Біблійне оповіданнє про сотвореннє світу в світлі науки. – Вінніпег, Канада, 1918 (або Поема про сотворення світа . – К.: МАУП, 2003. – 120 с.).
42. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии.– 1990. – №3.
43. Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М.: АСТ, 2003.
44. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993.
45. Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій? // Філософська і соціологічна думка .- 1996. – №1.-2.– С.9-29.
46. Чижевський Д. Філософія і національність // Філософська і соціологічна думка.- 1992. – №10.
47. Шаян В. Біблія як ідеологія // Антологія християнства. Хрестоматія з релігієзнавства та культурології. Серія: «Пам’ятки релігійної думки України-Русі» / За загальною ред. докт. філос. наук Г.Лозко. – Тернопіль, 2013. –С.150–170.
48. Шаян В. Віра предків наших. Вибрані твори. – К.:ФОП Стебеляк, 2018. – 400 с.
49. Шпенглер О. Закат Европы. В 2 т. – М.: Мысль, 1998.
50. Юркевич П.Д. Мир з ближнім як умова християнського співжиття: Докази буття Божого // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 10.

**ПІДРУЧНИКИ ТА НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНІ ПОСІБНИКИ**

1. Андрущенко В. Г., Михальченко М. Сучасна соціальна філософія: Курс лекцій. – 2-ге вид., випр. й доп. – К., 1996.

2. Антологія християнства. Хрестоматія з релігієзнавства та культурології. Серія: «Пам’ятки релігійної думки України-Русі» / За загальною ред. докт. філос. наук Г.Лозко. – Тернопіль, 2013. – 376 с.

3. Арендт Х. Джерела тоталітаризму. – К.: Дух і літера, 2002.– 539 с.

4. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.

5. Вільчинський Ю.М. Філософія історії: теорія взаємопроникнення часу і вічності. – К.: Поліграфкнига, 2009. –360 с.

6. Гатальська С.М. Філософія культури. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.

7. Герасимчук А.А., Тимошенко З.І. Курс лекцій з філософії: Навч. посіб. – 3-е вид., допов. – К., 2005.

8. Горак Г.І. Філософія: Курс лекцій. – К., 1997.

9. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. – К., 1996.

10. Горський В. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. – К.: КM Academia, Пульсари, 2000.

11. Історія філософії: Підручник / Бичко і.В., Бичко А.К., Табачковський В.Г. – К., 2001.

12. Історія філософії: Підручник / За ред. В.І.Ярошовця. – К., 2002.

13. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К.: Знання України, 2004. – 214с.

14. Історія філософії України. Xрестоматія: Навч. посібник для студентів вищ. навч. закладів /Упорядн. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І.В. Бичко та ін. – К., 1993.

15. Історія філософії України: Підручник для студентів вищ. навч. закладів / М.Ф. Тарасенко, М.Ю. Русин, І.В.Бичко та ін. – К., 1994.

16. Касьян В.І. Філософія. Відповіді на питання екзаменаційних білетів. Навчальний посібник. П'яте видання. – К.: Знання, 2008. – 347 с.

17. Кралюк П. "Білі плями" в історії української філософії. Наукові нариси. – Луцьк: ПВД Твердиня, 2007. –164 с.

18. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В.Г Кремінь, В. В. Ільїн. – К.: Книга. – 2005. – 528 с.

19. Кремень В.Г., Ільїн В.В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. –К.: 2005. – 528 с.

20. Лозко Г.С. Етнодержавознавство: Філософсько-теоретичний вимір. – Тернопіль: Мандрівець, 2012. – 384 с.

21. Лозко Г.С. Філософія науки. Конспект лекцій для аспірантів. Навч.-метод. вид.– Тернопіль: Мандрівець, 2011. – 48 с.

22. Максюта М.Є. Вступ до філософії: Навчальний посібник. – К., 2001.

23. М.К.Мамардашвили. Лекции по античной философии. Под ред. Ю.П.Сенокосова М.: "Аграф", 1999.

24. Мозговий Л.І., Бичко І.В., Додонов Р.О. та ін. Філософія. Кредитно-модульний курс. – К.: Центр учбової літератури, 2009. – 456 с.

25. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини. Навчальний посібник для студентів вищих учбових закладів. – К., 1995.

26. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні Курс лекцій. Навч. посіб. – К., 1999.

27. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. – Київ-Львів, 2000.

28. Саух П.Ю. Філософія: навчальний посібник. – К., 2003.

29. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін.– К., 2001.

30. Філософія: Навчальний посібник /І.Ф.Надольний, В.П.Андрущенко, І.В.Бойченко, В.П.Розумний та ін.; За ред. I.Ф.Надольного. 2-ге вид., випр. й доп. – К., 2001.

31. Філософія: Навчальний посібник / За редакцією С.П.Щерби, М.Г.Тофтула. – К., 2003.

32. Філософія. Підручник /За загальною редакцією Горлача М.І., Кременя В.Г., Рибалка В.К. – Харків, 2000.

33. Философский энциклопедический словар / Ред.-сост. Е.Ф. Губский, Г.В. Королева, В.А. Лутченко. – М.: ИНФРА, 2000. – 576 с.

34. Читанка з історії філософії: у 6-ти книгах. Книга І: Філософія стародавнього світу / Під ред. Г.І Волинки.– К.: Довіра, 1992. –207 c.

35. Ящук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.

**ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА**

1. Європейський словник філософій. – К.: Дух і літера, 2009. – Т.І. –570 с.

2. Історія філософії: Словник / За заг. ред. В.І.Ярошовця. – К., Знання України, 2005. – 1200 с.

3. Філософія: ідеї, ідеології, персоналії. Ілюстрований енциклопедичний довідник / Укладач Ю.В.Омельченко. – К.: Ракша, 2009. – 296 с.

4. Філософія ХІХ – ХХ ст: імена: Біографічний словник / Укладач Ю.В.Омельченко. – К.: Фенікс, 2011. – 212 с.

5. Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник /Авт. кол.: В.С.Горський, М.Л.Ткачук, В.М.Нічик та ін. – К.: Унів. вид-во „Пульсари”, 2002. – 224 с.

6. Філософський енциклопедичний словник. – К.:Абрис, 2002.– 742 с.

**ЗМІСТ**

***Вступне слово***

**Частина І.**

Тематичний план та Програма курсу філософії

**Частина ІІ.**

Виклад основних філософсько-теоретичних питань

**І. Історичний розвиток світової філософії**

1.1.Філософія стародавнього Сходу – Індія та Китай

1.2. Філософія давньої Греції

1.3. Філософія Середньовіччя та Епохи Відродження

1.4. Західноєвропейська філософія Нового часу і Просвітництва ХVІІ – ХVІІІ ст.

1.5. Німецька класична філософія

1.6. Виникнення і розвиток некласичних філософських учень кінця ХІХ – ХХ ст.

1.7. Сучасна світова філософія

1.8. Українська філософія

* Філософська думка дохристиянської Русі-України
* Філософська думка часів Київської Русі
* Філософія Українського Відродження та Бароко
* Філософія Григорія Сковороди
* Філософія Просвітництва й романтизму в Україні
* Філософія української національної ідеї

**ІІ. Онтологія**

2.1.Філософський зміст категорії буття

2.2.Свідомість як філософська проблема

 **ІІІ. Гносеологія**

3.1.Сутність та структура пізнавального процесу

3.2. Основні концепції філософської методології науки.

3.3. Культура і творчість

 **IV. Соціальна філософія**

4.1. Філософський аналіз суспільства

4.2. Особа, суспільство, історія. Суб’єкт історичного процесу

4.3. Суспільне виробництво людського життя. Проблема спрямованості історії. Смисл постісторії. Концепції суспільного прогресу

4.4. Філософський аналіз глобальних проблем цивілізації. Екологічний та моральний імперативи виживання людства

***Наукове видання***

**ФІЛОСОФІЯ**

**НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК**

**ДЛЯ АСПІРАНТІВ ТА СТУДЕНТІВ**

Підписано до друку \_\_.\_\_.201\_ р. Формат 60х90 1/32.
Папір офсетний. Обл.-вид. арк. \_\_\_. Ум. друк, арк. \_\_\_.
Тираж 300 прим. Замовлення № 000\_\_.

Видавничо-поліграфічний центр «Візаві»
20300, м. Умань, вул. Тищика, 18/19
Свідоцтво суб’єкта видавничої справи
ДК № 2521 від 08.06.2006.
тел. (04744) 4-64-88, 4-67-77, (067) 104-64-88
vizavi-print.jimdo.com
e-mail: vizavi008@gmail.com