

Тетяна Метельова

Світоглядно-антропологічні
основи західноєвропейської
філософії:

від архаїки
до модерну



Історія філософії потрібна нам не для «загальної ерудиції». Вона вчить нас мислити.

Здійснюючи разом з великими мислителями минулого світоглядні мандри крізь епохи і культурні простори, ми крок за кроком проходимо шлях осягнення себе і світу. Цей шлях підносить наш дух від турботливої зануреності в буденність до натхненного творення своєї долі.

Входження у світ історії філософії не лише збагачує духовними скарбами, не лише уможливорює наші власні творчі прориви, а й змінює наше буття, вивільняючи його приховані можливості й перетворюючи на усвідомлені власні потаємні змісти, що перебували в глибині підсвідомого. Це – шлях від мікрокосму світогляду до космосу світовідношення.

Звернення автора до широкого історико-філософського контексту в спробі роз'язати проблеми сьогодення, які, втім, є й завжди були вічними, не є випадковим. Несподіваний погляд на вже усталене й звичне, відкриття прихованого в тому, що здавалося прозорим – таким є авторський стиль мислення й викладу. Він не може не приваблювати.

Авторові вдалося розв'язати складне завдання: обережно провести читача звивистими стежками філософської думки між «Сциллою» абстрактного об'єктивізму і громіздких термінологічних конструкцій та «Харибдою» однозначної тенденційності і схематичної спрощеності. Підсилена увага до історико-філософської спадщини, здатність почути та передати унікальні голоси філософів різних епох у поєднанні з наскрізною логікою викладу дозволили авторові зробити книгу справді цікавою і для широкого читача і для фахівця-філософа: стилістичну прозорість тексту тут поєднано з глибиною авторського дослідження життєзначущих для людини проблем.

Тому ця книга вчить бути Собою і відкритися Іншому.

Назін ХАМІТОВ

Доктор філософських наук,

Президент Асоціації філософського мистецтва,

провідний науковий співробітник Інституту

філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Тетяна Метельова

Світоглядно-антропологічні основи західноєвропейської філософії:

від архаїки
до модерну

УДК 141.7 (4-15)

ББК 87(4)

М 54

Метельова Т.О. Світоглядно-антропологічні основи західноєвропейської філософії: від архаїки до модерну. — К.: Українська книга. — 280с.

Рекомендовано до друку Інститутом філософії Національної Академії наук України 1 жовтня 2002 року (протокол № 12)

ISBN 966-605-428-0

У книзі розглядається питання історичних трансформацій світогляду європейської людини від архаїчних часів до епохи Модерну включно. Виявлено світоглядні інваріанти кожної історичної епохи та генетичний зв'язок між ними. На широкому міфологічному та історико-філософському матеріалі автор доводить, що виниклі внаслідок незбігу родового ейде-тичного буття людини з її особисто-екзистенційним буттям, аксіологеми визначають не лише світоглядні особливості представників різних хронотопів, а й задають вектор розвитку соціальних систем.

Рецензенти:

Доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник Інституту
філософії НАН України

Кримський Сергій Борисович

Доктор філософських наук, професор,
головний консультант Інституту
стратегічних досліджень

Ситник Петро Кононович

Відповідальний редактор: доктор філософських наук,
провідний науковий співробітник Інституту філософії
НАН України

Хамітов Назір Віленович

ISBN 966-605-428-0

© Тетяна Метельова

ЗМІСТ

ВСТУПНЕ СЛОВО	5
---------------	---

Розділ 1. Світоглядно-антропологічна основа космогонічних міфів народів світу

1. Ейдетичне джерело архетипів архаїки	14
2. Від ейдосу до архетипу	25
3. «Спочатку було Слово...»	30
4. Від хаосу до порядку	37
5. Рада богів ухвалила	45
6. Майже як люди	51

Розділ 2. Ейдетичний світ античності: пошук різного в єдиному

1. Що ти, світе мій чужий?	58
2. Куди подівся день учорашній?	66
3. Гармонія, вимірювана алгеброю	73
4. Любов чи розум правлять світом?	78
5. Знайти у змінному незмінне...	83
6. Ліки від небуття	88
7. Від Космосу до Космосу	96
8. «Розумного доля веде, а дурного волочить»	101

Розділ 3. Європейське Середньовіччя: архетипи й аксіологеми

1. «Вертикальний» світ середньовіччя	111
2. Чи винний Бог у існуванні зла?	117
3. «Вірую, тому що абсурдно!»	124
4. Що в імені твоїм?	135
5. «Золота Доба» схоластики	141

Розділ 4. Приречена свобода Ренесансу

1. Волію, отже — творю	152
2. Свобода волі задля рабства волі	160

Розділ 5. Світоглядні колізії модернової людини

1. Комунікативні парадокси Модерну	163
2. Від чуттєвого досвіду до його заперечення	171
3. Cogito ergo sum	178
4. Пізнання переконливо засвідчує: світ існує	187
5. Від «гносео» до «аксіо»	190
6. Творю — отже існую	201
7. Від свободи до рабства	207

Розділ 6. Втеча від ratio — шляхами ratio

1. Релігійний матеріалізм?	217
2. Такий сучасний Маркс...	220
3. Жертва як акт визволення	246
4. Трагедія вічного повернення	251
5. Поле битви між «біо» й «соціо»	257

ЗАМІСТЬ ВИСНОВКУ	263
------------------	-----

ЛІТЕРАТУРА	272
------------	-----

Вступне слово

Навряд чи існує людина, яка хоч раз у житті, хоч у далекому дитинстві не ставила «граничних» запитань: звідки я? звідки людство? звідки світ? що собою являємо? куди прямуємо? Власне всі світоглядні пошуки людства від сивої давнини до сьогоднішніх днів зростають з єдиного кореня, спрямовані на розв'язання найважливішого для кожного питання — питання про сенс людського буття.

Питання повторюється, відповіді різні. Та й саме питання набуває в різних історико-культурних епохах найнесподіванішого вигляду, подеколи здавалося б жодним чином не пов'язаного із сенсом людського буття. Різні епохи, різні культури формулюють його по-різному, залишаючи незмінною суть: навіщо я?

Ще більше розмаїття являють відповіді на нього. Та хоч би якими наївними, фантастичними чи божевільними вони не здавалися нам сьогодні, вони — не наслідок фантазування «нерозвиненої людини» в умовах «нестачі знань». Їхній зміст — не довільний, за метафоричними образами криється глибокий і надзвичайно сучасний сенс. Залежно від того, як усвідомлювала, переживала, відчувала своє місце в структурі буття людина, осмислювався, конструювався й її Усесвіт.

Модель Усесвіту, вибудована людиною в силу давнину, як і найновітніші космологічні теорії, несе в собі велику істину передусім про структуру *людського* світу, що виникає, розбудовується, існує в міжлюдських стосунках. Нездарма найдавніші космогонічні концепції виводять виникнення світу з тіла божества.

В єгипетській «Книзі мертвих» бог Сонця Атум витворює інших богів через вимовляння найменування частин свого тіла. В індійській

міфології Пуруша, непорушний космічний дух, породжує компоненти світу також з частин власного тіла, з нього ж походять і різні суспільні верстви — з голови виникають жреці-брахмани, з рук — воїни-кшатрії, з тіла — селяни-вайшї, з ніг — слуги-шудри. Саме на такі верстви (варни) поділялося давнє індійське суспільство. Архаїчне мислення відчувало-схоплювало істотний зв'язок людини, чогось висхідно людського з виникненням-існуванням світу як такого.

У сучасній філософсько-антропологічній літературі визнаною характеристикою архаїчного мислення вважається його «магічність». За причинно-наслідковими зв'язками, що їх ми спостерігаємо повсякденно, давня людина прагнула знайти дію природно-неприродної, магічної сили, яка все спричиняє, без якої жодна подія не здійсниться. Та сила природна, оскільки справді існує; неприродна — оскільки дія її не є силовою, це радше сила думки про щось, ніж саме «щось». Та сама магічна сила під різними іменами і в різних образах фігурує в усіх народів як світотворча, її модифікації стають і богами і складниками світу, витворюють речі й явища.

Звідки ж таке дивовижне уявлення про навколишній світ? Чи є в ньому якийсь позитивний сенс, а чи це виключно фантастичні вигадки «розумово нерозвиненої» істоти, які з дійсністю не мають нічого спільного і мірою того, як істота з плином віків і тисячоліть «розумнішає», замінюються на більш «реалістичні» й відповідні реальному світові? Чи можна незвичність для нашого сучасного погляду уявлень давньої людини списати назагал на вади її розумового розвитку? Замість відповіді дозволю собі навести висловлені з цього ж приводу міркування видатного антро-

полога XX століття К.Леві-Стросса. «Соціологи, які підіймали питання про відмінність між так званим «примітивним мисленням» і мисленням науковим, — пише він, — бачили лише якісну різницю між ними. Те, що в обох випадках мислення аналізує одні й ті ж явища, ніколи не підлягало сумніву... Логіка міфологічного така ж невблаганна, як і логіка позитивна, по суті мало чим від неї відрізняється. **Різниця тут не стільки в якості логічних операцій, скільки у самій природі явищ, які підлягають логічному аналізу**» (виділено мною — Т.М.).¹

Леві-Стросс мав підстави для такого твердження. Припущенню про те, що причиною фантастичності поглядів архаїчної людини є її розумові чи психічні відмінності від людини сучасної суперечать факти.

Факт перший. Обсяг знань архаїчної людини аніскільки не менший, ніж сучасної. Інша річ, що знання ці — зовсім про інше — про інший світ, якщо хочете. Австралійські аборігени, наприклад, здатні розрізнити й виокремити до трьох тисяч рослин. Навряд чи на це спроможний хтось із сучасників, окрім, ясна річ, фахівців-ботаніків.

Факт другий. Людина не народжується свідомою й мислячою істотою. Розум і свідомість випрацьовуються внаслідок так званої соціалізації — оволодіння людською істотою способами вже раніше випрацьованої людської (соціальної) діяльності. Поза людським світом людське немовля вижити зможе. А от стати людиною — ні. І зміст, і «конструктивні особливості» мислення й свідомості особи «запозичено» нею з її соціального довкілля. (Інша річ, що «запозиченим» людина не вичерпується та й саме запозичення-засвоєння може проходити (і проходить) через

здійснюваний особистістю вольовий відбір. Однак до того, як такий відбір здійснюватиметься, має заіснувати саме «поле вибору»).

Факт третій. Переживання людиною світу, «поляризація» людського бачення світу має історичний характер. Не лише архаїчна людина мала свої дивовижні й неповторні погляди, а й високоцивілізована та висококультурна антична, й християнська людина у Середньовіччі, й модерна з її непереможною вірою в прогрес. Якраз наведене вище поширене припущення про «нерозвиненість архаїчного мислення», часто-густо висовуване в дискусіях і розмовах щодо зазначеного предмету, саме є ознакою певних неусвідомлюваних переконань — у невпинності прогресу як розвитку-ускладнення, наприклад.

Людина епохи Середньовіччя і, тим більше, мешканець будь-якої з давньосхідних держав, навряд чи поділяли б модернову впевненість у тому, що світ справді прямує до ускладнення і що кожний наступний етап існування світу складніший і в цьому сенсі «досконаліший» за попередній. Для християнина не однозначність поступу людства шляхом прогресу засвідчує передусім той факт, що вихідному моментові, з якого почала розгортатися людська історія, моментові гріхопадіння передуює значно більш досконалий стан «гармонійних стосунків» Творця і його творіння. А, отже, перехід до історичного буття від позаісторичного вже заздалегідь (і цілком у згоді із логікою хоч еманаційної, а хоч креаційної «космологічної моделі») є переходом від більш до менш досконалого, деградацією, «спрощенням».

Кожна культурно-історична доба, кожна епоха має певний набір власних уявлень про світ, які сприймаються беззаперечно, вони — своєрідні

світоглядні аксіоми епохи, що забезпечують певну спрямованість пошукових зусиль, задають вектор наших переживань світу й нас самих у ньому. Такі «поляризатори» світобачення у філософській літературі фігурують під різними іменами: архетипи, символи, метанаративи, системи цінностей тощо. Кожен з цих термінів має свій особливий смисловий відтінок. Та хоч би як сперечалися науковці й філософи з приводу природи й коректного позначення таких конститутивних щодо світогляду утворів, в одному вони згодні: цей світоглядний ґрунт, ця аксіоматична основа різних історико-культурних епох існує. До неї, як зазначає С.Б. Кримський, належать «нерефлексивний досвід, аксіоматичні основи, багаж емпіричної очевидності, парадигми й моделі світовідношення». Усе це «створює певний для кожної історичної епохи базис безсумнівності, фундуєчий предметну сферу культурно-історичної інтерсуб'єктивності, розуміння й взаєморозуміння всередині тієї чи іншої цивілізації».² Складна «конструкція» того базису відповідальна за зміну вектору світоглядного пошуку від епохи до епохи, від культури до культури. Звідки вона береться? З чим, дією яких «механізмів» у людському бутті пов'язане її існування? Чи можна виявити закономірності її виникнення і формування?

Чому антична людина понад усе прагнула довідатися, що являє собою Всесвіт в усій його цілісності, якою є спільна першооснова всіх речей, предметів, явищ, істот тощо? У тому, що така спільна основа існує, сумніву взагалі не виникало. Чому? Навпаки, ці ж питання були глибоко байдужими людині середньовічній, яку хвилювали передусім проблеми морально-етичного ґатунку — на кшталт пошуку того, хто (і що) від-

повідальний за існування зла у світі. У тому, що Бог не міг створити зло і, відтак, нести за нього відповідальність, не сумнівався навіть божевільний: адже світ створено всеблагим, усемогутнім і всезнаючим творцем, який просто не міг витворити зло тому, що це суперечило б його сутності.

На відміну від античної, середньовічна людина навдивовиж байдуже ставилася до Космосу, до величної і загадкової природи, яка займала всі помисли мисленників попередньої доби. Ні, онтологічні питання не зникли з пошукових обріїв Середньовіччя. Однак не вони на порядку денному. Онтологічні побудови ніби відсутнюто на другий план, вони втратили провідний статус і набули похідного, залежного від морально-етичної проблематики характеру. І вже не «конструкція світу» задає поведінкові правила індивідові, а етичний фундамент, на якому зростають світоглядні змісти епохи, визначає параметри і топологію світобудови.

Ще ґрунтуючись на аксіоматичній базі Середньовіччя, Епоха Відродження уже цілком по-іншому розставляє акценти. Вістря її уваги спрямоване вже не на стосунки Бога й світу, які поволі ототожнюються, не на виявлення меж свободної волі людини, а радше на творчі здатності самої людини.

Натомість модерна доба не переймається проблематикою своїх попередниць, її незрівнянно менше цікавлять і моральний пошук середньовіччя, і глобальна онтологія античності. Унаявлене, свідомо сформульоване «завдання» Модерну — виявити умови й можливості максимально ефективного пізнання, такого, що забезпечує істинність і об'єктивність знань. Пізнання — ось його предмет і проблема. Однак під цим явним шаром криється

свій набір аксіом: людина є суб'єктом, носієм активності, світ щодо неї — пасивний об'єкт, предмет прикладання її творчих зусиль.

У подальшому увага зсувається з пізнавальних проблем до найрізноманітніших форм взаємодії людини й світу з тим, щоб у системі Гегеля стосунки суб'єкту й об'єкту набули фундаментального характеру, а людина, втрачаючи свій одноосібний суб'єктний статус, який вона мала в пізнавальних процедурах, виявилася значущою лише тією мірою, якою вона є носієм усесвітньої закономірності, що в Гегеля отримала назву Абсолютної Ідеї.

З середини ХІХ століття світоглядні орієнтири щодалі більше зсуваються в бік намагання ствердити втрачену попередниками значущість одиничної людини. Цей вектор пошуків визначить світоглядну ситуацію ХХ століття. Водночас міцніше впевненість: оскільки кожна епоха працює в межах і на ґрунті своїх засадничих і апіорних переконань, її світоглядні здобутки не можуть претендувати на якійсь вищий за інші статус. Вибір тієї чи іншої світоглядної позиції — справа смаку. Усі вони рівноправні і усі — хибні, позаяк такі засадничі принципи світопереживання й світобачення є нав'язуваними, вони обмежують людську особистість, звужують поле її свідомого вибору. Отож під сучасну добу філософським гаслом стало невизнання усіх і усіляких світоглядних (мовних, мисленневих тощо) «стереотипів», боротьба проти них — задля розчищення «поля свободи».

Чи справді відмова від «стереотипів» є звільненням людини? Чи не буде перемога над ними пірровою, такою, що нищить саму людськість? Чи можна (і чи треба?) уникнути «нав'язуваних» суспільством, культурою, епохою певних «век-

торів» бачення світу? Відповідь на ці питання вимагає звернення до засадничої проблеми: чому виникає сама «аксіоматична» база світогляду? Що її спричиняє, що є її джерелом?

Чому стародавня людина, у яких краях вона б не мешкала, до якої б спільноти не належала, завжди за причинно-наслідковим зв'язком реальних подій шукатиме прихованої дії якоїсь природно-неприродної, магічної сили? Звідки береться уявлення про магічну силу, що забезпечує походження й існування світу? Чи таке вже воно безпідставне й казкове, як здається? Якою і в образі чого постає та сила в різних народів? Чому антична людина такої сили не шукає, а переорієнтовується на виявлення першооснови світу? Чому саме так, а не інакше? І як саме? Як змінюється погляди людства на світобудову впродовж його історичного шляху і з яким багажем «найсвіжіших» відкриттів у цьому питанні ввійшли ми в нове тисячоліття?

Описати, проаналізувати, витлумачити зв'язок різних духовно-культурних проявів між собою чи з якимось з обраних конституювальних чинників (серед яких фігурували «економічний базис», «прасимвол» тощо) — таке завдання не один раз ставили перед собою дослідники — філософи, культурологи, історики, правознавці. У річищі цих питань і рухатиметься наш розгляд світоглядних трансформацій, що мали місце в людській історії. Нас, однак, цікавитиме він під дещо іншим кутом зору, а саме: спробувати за особливостями історико-культурних світів відшукати, наскільки це можливо, закономірності їх виникнення-формування, їх змін, а, можливо, й відокремити «нав'язуваний» особі суспільний складник їхнього змісту від того, що належить виключно від унікального статусу самої людини як істоти, значущої своєю одиничністю,

не тотожністю з будь якими її суспільними визначеннями. Постаючи «як медіатор ідеального й матеріального, слова й речі, символічного й того, що *переживається життєво*»¹, людина через свою унікальність і завдяки їй, через те, що її включеність у буття нею не лише усвідомлюється за законами загалу, а й переживається індивідуальним чином, є й перетворювачем культурних змістів.

Однак, таким чином визначений вектор пошукових зусиль не зменшує неосяжне поле пошуків, подорожуючи яким так легко заблукати й побіжно, задивившись на дивовижні культурні краєвиди, сприйняти деталі оздоблення за конструктивні елементи світоглядної споруди. Щоб убезпечити себе від безсумнівно цікавих, однак таких, що відволікатимуть від обраного напрямку, екскурсів, варто дороговказом у тому безмежному обширі обрати той світоглядний феномен, який є своєрідним «осередком згущення» аксіоматичних засад культури, її архетипів, переведення їх з не-явних форм організації свідомості у форми організації всесвіту. Як аргументована, структурована, систематизована частина світогляду, філософія є рефлексією світогляду над власними змістами, способом надання комунікативним структурам онтологічного статусу (і, між іншим, цілком правомірного надання). Отож фактуальну базу при аналізі трансформацій світоглядно-антропологічного ґрунту людського буття становитимуть, передусім, вибудовані в ту чи ту історико-культурну добу філософські концепції.

Так окресливши собі сегмент культурного простору, де й зосереджуватимуться наші пошукові зусилля, спробуймо прослідкувати, якими шляхами здійснює європейська людина свою світоглядну подорож крізь часи й епохи.

Розділ 1. Світоглядно-антропологічна основа космогонічних міфів народів світу

1. Ейдетичне джерело архетипів архайки

Яким знаходить свій світ первісна людина — людина, що перебуває цілком «вмонтованою» в життєдіяльність свого колективу? Що бачить вона в ньому очима, в яких уже світиться свідомість як віддзеркалення світу, але немає жодного вогнику знання свідомості про саму себе — самосвідомості?

Будучи ще безіменним, неіндивідуалізованим органом суспільного цілого, людина цілком розчинена в ньому, невичленована з загальної спільноти. Її потреби — це потреби спільноти, її дії визначаються спільним життям загалу. Вона підкорена, бо її ще нема. Пригадується, один з радянських філософів, оригінальний і на свій кшталт глибокий, словом, один із справжніх філософів того недалекого періоду — Б.Ф. Поршнєв називав той первісний стан людини абсолютним рабством. З ним варто погодитись. Свобода особистості ще не ввійшла у світ, який цілком перебуває в полоні природного.

На ранніх етапах свого існування людина як одинична істота, як жива особина ще нічим не відрізняється від свого «дикого родича» — тварини. Як і в тварини, її діяльність ще цілком забезпечено інстинктами і спрямовано на задоволення органічних потреб тіла. Для здійснення свого життя їй «немає потреби» бути свідомою. Єдине, що відрізняє її життя від життя інших тварин — самий спосіб його побудови: не «індивідуальний», а «колективний». У ньому й закорінено джерело виникнення «надорганічних надлишків» — свідомості, мислення, і, зрештою,

усього того, що видається найсуттєвішим для виокремлення людини з усього світу живого як істоти більшої, ніж просто жива.

У цій роботі я не зупинятимуся на закономірностях розгортання процесу антропо-соціогенези, розгляду яких присвячено значну частину іншої моєї роботи.⁴ Отож, не заглиблюючись у проблеми виникнення людини, у подальшому викладі я спиратимусь на зроблені раніше висновки і, зокрема, на те, що конститутивним чинником, якому завдячує своїм існуванням людина як соціально-системна істота, є комунікативність — цей виниклий в межах органіки істотно новий спосіб організації буття живого. Комунікативність, у яку з необхідністю включено осібне життя людської істоти, є тим єдиним об'єктивним світом, що його відображення породжує феномен людської свідомості. Не виникла внаслідок впливу чи збігу якихось чинників (яких саме в даному разі не важливо) свідомість по-новому, ніж будь-які інші способи відображення, відбиває незмінний довколишній світ, а динамічні новації об'єктивного світу, відображуючись, породжують свідомість.

Новацією тут є не спосіб відображення чи переживання, а чи усвідомлення одиничною істотою зовнішнього світу. Новим є *самий зміст об'єктивності*, що відображується. На початках людського світу до індивідуального емоційно-чуттєвого переживання свого існування, притаманного тваринам, ще не додається нічого нового. Нічого, крім змісту специфічної *об'єктивності*, даної і суб'єктивованої в такому переживанні. Його складають не події, явища, факти природного довкілля, з яким безпосередньо стикаються, у яке включені живі істоти, а мінливий,

мерехтливий плин буття особини в роді, родового буття, яке щодо довкілля *саме є відображенням*. І його, родове буття, а не природне оточення відбиває-переживає особина у своєму особному існуванні. Суб'єктивування-переживання особою своєї включеності в життєдіяльність спільноти, яка, ця життєдіяльність, сама щодо світу є його рухливим «відбиттям», динамічною моделлю, є відображенням відображення — чуттєво, наочно існуючим Ейдосом світу. З витоків ейдетичного відображення народжуються і всі «еволюційні прориви», «антропосоціогенетичні революції» тощо. З нього — сама людина.

Комунікативний світ, який суб'єктивується переживаннями живої істоти — це світ, де ця істота втратила свою життєву «незалежність», самодостатність і, відтак, ізольованість від собі подібних, це світ, де життєдіяльність окремої істоти є складником спільної життєдіяльності. Функціональний поділ всередині комунікативного утвору, хай би він був зорганізований на цілком органічних засадах, якщо він здійснюється за умов тілесної тотожності (крім статевих-вікових відмінностей) його носіїв, призводить до далекосяжних наслідків.

По-перше, сама життєдіяльність спільноти, за якої дія, розпочата однією особою, продовжується іншою, унеможливлює закріплення функціонального поділу в тілесній конструкції особин, унеможливлює генетичну передачу «інформаційних здобутків» роду. «Родова пам'ять» за таких умов має відірватися і відривається від органічних шляхів її передачі, виходить за межі органічних тіл особин (у приматів з високорозвиненою моторикою це, зрештою, призводить до того, що використовуваний у

діяльності коннектор «перебирає на себе» функцію накопичувача родового досвіду»).

По-друге, особина, включена до життєдіяльнісного «контексту» як його «перехідний» елемент, підпорядковуватиметься виниклій єдності; її дії визначатимуться не безпосереднім впливом природного середовища, а реакцією на нього з боку її спільноти. Відтак «пусковим гачком» афектації стає не чуттєво й одноосібно-тілесно сприймуване природне довкілля, а не менш чуттєво сприймувана цілісна й динамічно зреалізовувана реакція на нього спільноти. Ця реакція з погляду її походження є «органічною» родовою суб'єктивацією якоїсь ситуації, різноманітних ситуацій, які виникають у житті роду в природі, а з погляду змістовності — динамічною моделлю довкілля, співмірною йому передусім своєї ритмикою. Як така, вона являє собою чуттєвий, «буттєвий», однак відображувальний, «ідеальний» його образ. Єдність онтологічного й відображувального в ньому, єдність інваріантного змісту й варіативності разом з її межами, об'єктивний щодо окремого індивіда статус і дозволяють назвати таку витворювану самою життєдіяльністю спільноти модель світу Ейдосом.

Індивідуальне переживання Ейдосу, ейдетичного буття особи, її родового буття, *виокремленого з її тілесної конструкції*, переживання ще цілком вітальне, «тваринне», модифікує саму вітальність і складає підставу для виникнення свідомості. Хочу наголосити на цьому вкрай важливому моменті. Феномен свідомості не пов'язаний зі специфічною конструкцією тіла живої істоти, позаяк його джерело — поза межами тілесності. Суб'єктивація комунікативного середовища, у яке включене життя живої істоти, — будь-якої живої

істоти! — одноосібне переживання його формує принципово іншу структуру самого переживання. І тим самим витворює ґрунт для виникнення феномену свідомості незалежно від того, який рівень розвитку живого репрезентує істота.

Рівень тілесного («тілесно-мозкового») розвитку живої істоти є нездоланим бар'єром лише для виникнення комунікативного середовища природним шляхом, у самій органічній природі. Рід живої істоти, «закодований» в її тілі, є її тягарем на шляху до виходу за межі родового її буття до буття Іншого. Тільки той втілений рід, який потребує Іншого, щоб стати собою, відкриває вільний доступ до універсального буття. Через це «самочинно» переступити бар'єр власної тілесності і вийти на обшири над-органічного буття спромоглися виключно високоорганізовані істоти, життєдіяльнісне спілкування яких перетворилося на комунікацію.

Однак, якщо таке середовище сформоване (сформоване людиною, яка серед живих істот «монополює володіє» таким «правом»), рівень «тілесної організації» істоти лише накладає межі на можливості її втягнення до комунікативної системи, відіграє обмежувальну роль щодо її соціалізації, визначає міру можливої соціалізації. Та він *не є нездоланною перешкодою* на шляху до виходу тварини за власні тваринні межі. *Перехід на надорганічний щабель буття відкритий для кожної живої істоти.* Відкритий тому, що залежить він не від організації самої істоти, її тілесно-мозкової конструкції, а від організації її комунікативного середовища.

Надорганічне завжди і над-організмне, воно — за кордонами одиничної тілесності, воно — в організації динаміки буття, позбавленої «обов'язку»

структурного втілення, вивільненої від зрошення-ототожнення з тілом-носієм. Пусковим механізмом формування свідомості як суб'єктивованої моделі об'єктивного стає цілком чуттєвий, однак не предметно-речовинний, а об'єктивно-ідеальний подразник — ритмічна модель буття, Ейдос. Проте, свідомість, коли вона сформована, задля свого запуску вже не потребуватиме й такого подразника. І не потребуватиме тому, що, крім соціального, комунікативного і відповідного йому знаряддевого джерела (але завдяки їм), має своїм витокom ще один чинник — окремішню, одиничну вітальність живої істоти.

Кожна жива істота відчуває, переживає своє буття у світі (хоч і не відокремлене як своє — за відсутністю «відокремлювального кордону» в особі Іншого) на рівні чуттєвості. Чуттєвість є тим, що означає й «заповнює» буття одиничної живої істоти, з'єднує її з реальним світом і водночас замурує в стіни її ж одиничного буття, ізолює від Іншого, позаяк одиничний Інший — це завжди інша й неспівмірна чуттєвість, інший світ. Він тому й не суттєвий, не існує як інший, що до її світу не дотичний. Єдиний доступний для живої істоти Інший, співмірний з нею, це — її рід. Однак він — і не-Інший, позаяк тотожний з нею, з її тілом, даний їй як власне тіло, дія того тіла та його чуттєвість, що є її власними дією та чуттєвістю.

Для чуттєвості істоти, *втягненої в комунікацію*, складається ситуація нетотожності власного одиничного, тілесно-вітального буття й буття динамічного, яке здійснюється за межами її тіла. Інший як ціле, як Ейдос, який нею переживається, перебуває за межами її тілесності. *Об'єктивно вона не тотожна йому*. Тією мірою, якою її «зовнішнє» буття не задане констукцією тілесного,

відмінне від генетично зумовлених поведінкових моделей, жива істота відкривається до Іншого. Оволодіваючи життєдіяльними виявами Іншого, «моделями» його буття, жива істота розриває родову наперед заданість, долає межі особливого родового буття й, дозволю собі твердження, універсалізується.

Принципова відмінність людини від іншої живої істоти знову ж — не в її фізичній, нейрофізіологічній тощо «досконалості» і складності. Нейрофізіологічна складність забезпечує лише розвиненість її моторики, складність і свободу тілесних рухів, діапазон різноманітності поведінкових моделей, які можуть бути нею опановані. Сутнісна відмінність людини в тому, що, по-перше, Іншим, який перебуває за межами її тіла, є її ж рід як ціле, і його (своїми) «моделями буття» їй ще належить оволодіти, щоб стати самою собою. Через це комунікативне буття людини, буття-з-іншим може виникнути й свого часу виникає природним шляхом — унаслідок чергового ускладнення системного руху в межах органіки, яке й призводить до відділення тілесно-статичного родового від його динамічного змісту і, як наслідок, нетотожності одиничного та родового буття особини. Відкритість до Іншого є для людини, відтак, визначальною родовою ознакою.

Індивідуальне переживання власного буття як винесеного назовні, як факту реальності і самої реальності, змінює саму вітальність індивіда і тим перетворює її на lebenswelt. Пересаджені на ґрунт вітальності, індивідуально пережиті й тим суб'єктивовані ейдетичні конструкції соціалу (ситуативно визначені життєдіяльнісні моделі), стають конструкціями домовної свідомості і, тим

самим, уможлиблюють її як мовну, вербальну, знаково-поняттєву. Забарвлені вітальним змістом, одноосібно відчуті й пережиті та такі, що переживаються щомиттєво, ці конструкції перетворюються на архетипи. Якщо ейдос – це динамічний (ритмічний) першообраз, «малюнок» буття, колективний «архетип», здійснюваний цілком буттєво, то архетип як «упорядковувальний оператор і формуючий фактор у світі символічних образів»⁵ є тим самим ейдосом, лише пропущеним через осібність індивіда, пережитим ним як спосіб обов'язкової організації власного буття, що не є тотожним родовому. За своєю динамічною структурою, за своїм «ритмічним малюнком» ейдоси буття й архетипи психічного – позасвідомого й свідомого тотожні.

Як суб'єктивовані ейдоси буття, архетипи є досвідомими, вітальними утворами, однак навряд чи можна говорити про їх вродженість людини. Спосіб побудови ейдетичних моделей у філогенезі є комунікативно-діяльнісним способом не меншою мірою, ніж спосіб побудови предметності через оперування з предметом – в онтогенезі. На рівні емпіричної психології це чудово продемонстровано Ж.Піаже. «Знання, – висновує він, – від самого початку пов'язане зі схемами дії, з якими асимільовано предмет (від схем-рефлексів до схем, які є результатом різноманітних видів навчання)».⁶

Динамічна, здійснювана через ритмічну часово-просторову побудову руху тіла особи, основа інтерсуб'єктивної трансляції змістів, комунікації як такої виразно виявляє себе у факті існування ергативної мови як історично першого способу знакової комунікації. Вражаюча схожість дитячого світосприйняття зі світосприйняттям архаїчної

людини, зафіксована багатьма психологами й антропологами, не є випадковістю. Ейдетична тканина людського буття є тим глибинним, що лежить на поверхні, тим, що схоплюється-переживається в першу чергу, позаяк не потребує свідомості, а є її джерелом. Тим спільним джерелом мисленнево-понятійного й чуттєво-образного (кантівського «чуттєвого поняття»), яке водночас є й спільним же джерелом цивілізації (як системного буття людини, де особа похідна від загалу й підпорядкована йому) й культури (як такої, де ця похідність і підпорядкованість долаються у самоцінності й унікальності одиничного, як витвору за цією ознакою надсистемного).

Щоб стати архетипами, чинними для людського індивіда, ейдоси буття, яке від початку є виключно людським буттям, однак не відірваним від єдиного й породжувального щодо нього буття Універсуму, людиною мають бути засвоєні. І через засвоєння їх в систематично відтворюваній комунікативній акції вони «тчуть тканину» людської психіки й свідомості.

Свідомість індивіда, відтак, від самого початку має подвійне джерело — комунікативне середовище, соціальність як живу динамічну об'єктивну дійсність, яку свідомість відображує, і — «вітальну свідомість», вітальність, одноосібне переживання свого буття в роді як певним чином організованого життєвого руху.

Формування вітально-ейдетичної свідомості індивіда, каркас якої складають виниклі в самому бутті індивіда модули життєдіяльності роду, родового життя не є одномоментною акцією. Воно розтягнулося на вельми значний час, хоча поява нового типу організації життєдіяльності особини свого часу стала наслідком цілком природних про-

цесів, закономірностей, притаманних самій органіці й Універсуму в цілому. Однак, на всіх фазах формування свідомості вона, по-перше, від самого початку є суб'єктивацією індивідом виниклого в самому бутті об'єктивно-ідеального, і, відтак, узагальненого, багатомірного, в якому присутня не лише тут-і-тепер даність, а й мерехтять інші можливості. Роль історично першого ретранслятора об'єктивного в суб'єктивне (об'єктивно-ідеального Ейдосу в суб'єктивно-ідеальну свідомість) відіграє знаряддя, яке репрезентує не своє структурно оформлене «тіло», а ейдетичну структуру родового буття. Цей ейдетичний схематизм індивідуального буття-свідомості, ця «інваріантна основа явищ»⁷, через яку просвічує їхня багатомірність, полісемантичність (інваріантна варіативність!), коли вона переживається індивідом як примусова, стає схематизмом індивідуальних, однак загально значущих архетипів.

Архетиповий схематизм вітальності індивіда, відповідний ейдетичній архітектурі комунікативного буття роду, від самого початку є конститутивним чинником світосприйняття людини. Значущість *незбігу* осібного буття індивіда як живого й тілесного з його динамічним родовим буттям, значущість самої одиничності його буття для вибудови переживання світу і відтворення ним картини світу як заздалегідь сконструйованої його переживанням родових форм дозволяє говорити про відпочатковий, невикорінюваний і визначальний характер світоглядно-антропологічного складника в самому бутті людини.

Чи не цю подвійність людського джерела згадує Кант, коли, шукаючи відповідь на питання «як можлива синтеза чуттєвості й розсудку?», припускає можливість «деякої вищої, не-

осягненної сфери єдності чуттєвого розсудку й чуттєвої апіорності, випадкової необхідності, всезагальної одиничності»⁸, коли припускає єдиний корінь чуттєвості й розсудку, таке собі висхідне «чуттєве поняття», яке він називає «схемою»? «Певно, — пише він у «Критиці», — мусить бути якесь Трете, однорідне з одного боку з категоріями, а з другого — з явищами, те, що вможливорює застосування перших до других. Це посередницьке уявлення мусить бути чистим (без будь-чого емпіричного) і, проте, з одного боку *інтелектуальним*, а з другого — *чуттєвим*. Такою є *трансцендентальна схема*». Причому «образ є продукт емпіричної спроможності продуктивної уяви, а *схема* чуттєвих понять (як от фігур у просторі) є продукт і, так би мовити, монограма чистої апіорної уяви, через яку і відповідно до якої допіру стають можливими образи, які, одначе, зв'язуватися з поняттям завжди мусять тільки за посередництвом позначуваної ними схеми, і самі по собі збігаються з ним не повністю».¹⁰

Той «схематизм» підсвідомого, спільні певному гурту «єдиниці» якого Юнг називає архетипами, ті усталені психічні «конструкції», що послуговують своєрідними неусвідомлюваними «поляризаторами» людського світобачення й світопереживання, зароджуються тут — на стику одноосібної вітальності живої істоти зі специфічним чином організованим світом її перебування, з Ейдосом. Тут житиметься одноосібним чуттєвістю-переживанням і необхідними й загальними динамічними «схемами» буття «спільне коріння» образного й поняттєвого. Отож, починати пошук джерела особливостей людського світобачення та підстав

для його історичних трансформацій варто з розгляду того комунікативного світу, який дається їй в її одноосібному (а іншого в неї, як і в будь-якої живої істоти, немає) переживанні.

Тож спробуємо прослідкувати, що являтимуть собою ці утвори *ab ovo* — на початках їх зародження — в умовах архаїчного буття. Там, у глибинах спільного всьому людству, всім етносам «доісторичного», залягають і найглибинніші пласти архетипових утворів. Це їхнім відшукуванням — вихідних і тому надійно захованих в підсвідомому кожної людини архетипів — займалися представники структуралістської антропології в середині минулого століття. На відміну від здійснюваних ними «польових досліджень», однак з урахуванням їхніх безсумнівних здобутків, спробуймо в найзагальніших рисах реконструювати ті «модуси» буття архаїчної людини, що послугували для неї джерелом переживання свого життя і моделювали логіку цього переживання.

2. Від ейдосу до архетипу

Арахаїчна людина ще цілком підпорядкована спільному потоку життєдіяльності спільноти, до якої вона належить. «Сила» життєвої потреби спільноти «примушує» її відмовлятися від осібних потреб — заради спільноти: вставати й рухатись разом з усіма, коли це потрібно загалові (хоч би як було втомлене тіло і хотілося відпочити), не їсти й не пити, якщо це з якихось причин заборонено (хоч би як мучили голод і спрага). Ця дивовижна й нечутна сила немов організовує рухи тіла в часі й просторі попри власні бажання особи. І, перебуваючи під владою цієї «стихії», кожної миті всім своїм єством переживаючи своє підпорядкування чомусь вищому за неї, первісна людина, спираю-

чись на власне переживання свого становища у світі, цілком справедливо констатує: існує якась дивовижна сила, що розпоряджається людиною, примушує її до певних дій. Така сила — сила соціальної єдності є цілком природною — і тому, що вона складає природу самої людини, і тому, що це — все ще виключно природна сила, спричинена простим існуванням роду, життєдіяльність якого спрямована винятково на задоволення своїх природних, органічних потреб.

А, проте, та ж сама природна за своїм походженням сила, що забезпечує існування людини як родової, суспільної істоти, є водночас позаприродною, такою, що вивищує рід людський, а з ним і окрему людину, над усім іншим буттям. Сила потреб соціалу-роду людини, це природно-надприродна сила. Природна за своїм статусом, вона не є фізичною за способом дії. Її вплив забезпечено не силовими — «причинно-наслідковими» зв'язками, за якими попереднє визначає наступне, а минуле суцільно панує, творячи майбутнє. З нею все навпаки: тут те, чому ще належить з'явитися, цілком відчутно впливає на минуле, задає йому певну структуру. І саме ця неприродна сила, спричинюючи таки чи інші дії людини, керує нею.

Отже, існує сила, яка розпоряджається окремою людиною, — підставово висновує давня людина, і, як бачимо, не помиляється. Ба більше — ця сила **творює людину!** І такий висновок, якщо він зроблений, також не є помилковим — він відбиває реальний факт: хіба не існуванню «сили» спільного комунікативного життя (соціально-системної сили) завдячує людина своїм виникненням як людини? Без спільного-колективного буття неможлива сама людина. Щойно вже згадувалося, що

свідомість і мислення не є природною здібністю людини, вони набуваються шляхом включення людської істоти (і не лише людської, а й будь-якої живої) в комунікативне середовище, де самий процес комунікації є обов'язковим і де він заступає місце «об'єктивного світу» — світу природної предметності. Комунікативний чинник є визначальним для появи у світі людини з усіма її якостями, що виводять її за межі природно-органічного буття. Відтак, не природа як така, а окремий її витвір — особливий спосіб комунікації справді творить людину, «висмикує» живу істоту із суцільного потоку буття, з природної стихії нерозрізненості.

Через людину ця дивна сила творить і самий світ — надає йому нових якостей, структурує, формує, розрізняє й упорядковує його. Що б не побачили очі розумної істоти, чого б не торкнулася її рука, все набуває раніше не притаманних якостей, втрачає своє неvirізнене існування і стає узагальненим і олюдненим. Витворюючи людину і світ, розпоряджаючись своїм породженням, ця сила «несе відповідальність» за все, що відбувається.

Отож архаїчне мислення у цілковитій відповідності до реального стану речей висновує: існує сила, що творить світ і людину, відповідає за всі події і явища і є спільною глибинною основою всього існуючого. Відчуття існування світотворчої природно-надприродної сили формує, таким чином, перше глибинне переконання-висновок архаїчної свідомості, перший його архетип, тобто такий «схематизм» індивідуального переживання світу, формування якого на індивідуальному психічному рівні забезпечено реальними динамічними комунікативними зв'язками і суб'єктивна структура якого, відтак, відповідає структурі об'єктивного світу комунікації.

І ще одна небезінтересна деталь: усе те, що отримало назву магії, уся сукупність магічних уявлень, прийомів, вправ, саме «магічне мислення» ґрунтуються на переконаності чи припущенні щодо існування саме такої — природно-позаприродної, впливової й нефізичної сили, прихованої за звичним причинно-наслідковим зв'язком. Отож у нас є всі підстави описувану «силу соціальної єдності» або соціальної комунікації назвати магичною силою.

Людина як витвір, носій і представник соціальності є, таким чином, носієм і представником «магічної сили» соціальної єдності, магом за визначенням і покликанням. Усе, чого вона торкається, все, що бачать її очі, є співпричетним людині, не-енергетично пов'язаним з нею. Те, що відбувається за її присутності, може бути спричиненим нею. Зрозуміло, що кожне явище має свою природну причину. Магічна сила спільноти не підміняє фізичних закономірностей, вона...відповідає за їхній «запуск у дію».

Леві-Брюль наводить приклад з засудженням до страти за «магічний злочин» двох жінок з африканського племені.¹¹ На їхніх очах третю жінку, що знаходилася поруч, з'їв крокодил. На очевидців поклали провину за її загибель. З погляду відповідальності людини як носія магичної сили за все, що коїться навколо неї, такий вирок є цілком логічним і справедливим. Кожна людина — носій магичної сили, яка й складає сутність людини. Отож винного за нещастя слід шукати серед очевидців і близьких людей жертви: саме вони мали змогу й привід спричинити подію.

Інший приклад, наведений Леві-Брюлем, стосується збігу обставин, за яких відбувається загибель людини внаслідок падіння на неї даху

житла. Причини загибелі цілком наочні, видимі й природні. Однак їхній збіг у часі й просторі і перебування в тій же точці часу-простору людини, що загинула, з позицій логіки магічного світу спричинено не природними причинами, а впливом тієї світотворчої сили, яка визначає долю людини. З феноменом людськості і виключно з ним. Усе, що відбувається, якщо воно заторкує людську долю, спричинено нею.

У всіх етносів з різних частин світу, чия дійсність побудована за архаїчними зразками, чия дійсність є гуртовою, існує й глибинне переконання в наявності такої сили. Еміль Дюркгайм, проаналізувавши міфологію численних африканських, південно й північно американських та меланезійських племен, виділяє її спільні для всіх них ознаки: це — Сила безособова, світотворча й відповідальна за все, що коїться у світі.¹² «Це не визначена чи визначальна сила, яка дає змогу робити се або те, це — сила певною мірою абсолютна, без епітету й без будь-якого означення. Різні божественні сили порівняно з нею — це лише окремі вияви персоніфікацій; кожна з них може розглядатись як один з багатьох аспектів».¹³ Ця сила «розглядається первісним розумом людини як дієва причина всіх явищ, всілякої діяльності, що відбуваються довкола нього».¹⁴

Спільне джерело впорядкованого буття — буття людини й світу, єдина сила, що витворює обидва полюси взаємодії, одна й та сама їхня основа забезпечує їх глибинну тотожність, якої не скасовує світове розмаїття. Усі численні речі, що оточують людину, й вона сама завдячують існуванню тій силі-основі, творчому джерелу, без втручання якого у світову одиничність їх не існує. Переконаність представника магічного світу в цьому, по-

годьтєся, має цілком реальні, вагомї підстави. Магічне мислення, дивовижні особливості якого стали в наш час предметом соціологічної, психологічної й філософсько-антропологічної уваги, цілком адекватно відбиває фундаментальні основи людського буття. Магічного буття.

Світотворча сила є прихованою основою геть усього, отже — сутність усіх речей (і людини серед них) спільна, а різниця між предметами неістотна, поверхова. І за «бажання» цієї сили будь-що може змінити свою неістотну форму й перетворитися на що завгодно інше. У згоді з виявленим фактом безмежного панування у світі несилової магічної сили архаїчне мислення робить наступний висновок: за наявної тотожної основи всього те, що відрізняє одну річ від іншої, є неістотним, другорядним, тимчасовим, позірним. Світ речей, матеріально-тілесний світ, в якому речі відмінні одна від одної, — це майя, ілюзія. Той, хто прагне знати істину, мусить відкинути покривало різноманітності, щоб побачити спільну творчу основу. Через її дію існує все, що існує. Отже, за **втручання магічної сили** кожна річ може стати іншою, бути перетвореною на будь-яку іншу. Таким є друге архетипове переконання магічного мислення.

3. «Спочатку було Слово...»

Переконання у взаємній перетворюваності речей демонструють нам найдавніші космологічні міфи людства. Навіть боги у Ведах — найдавнішої художньо-філософської пам'ятки стародавньої Індії не мають усталеного образу, а перетворюються один на одного. Месопотамський бог Ану — вихідна магічна сила-влада, що існує до інших богів, водночас Ану — слово-наказ бога Мардука, наділеного вищою владою

над світом.¹⁴ Спільна основа забезпечує тожність речей і їхній зв'язок між собою.

Однак якщо основа — єдина для всього, то що убезпечує речі від «сутнісного склеювання», що їх урізноманітнює й надає їм особливої якості, особливого вигляду? Що утримує кожен річ у межах її родового буття? Що робить птаха — птахом, а дерево — деревом? Це має бути щось похідне від світотворчої сили, одно-рідне з нею, щось несилове, однак, на відміну від самої магічної сили, окреслене й визначене. І архаїчне буття підказує відповідь: за окремішне родові існування речі відповідає ім'я-поняття. Це воно, будучи соціальним-магічним за походженням, індивідуалізує речі. (Згодом, у античний час цю функцію виконуватиме число — в системі Піфагора.) В імені зашифровано інформаційну модель (платонівський окремий загальнозначущий ейдос-ідея) речі, втрата імені означає втрату особливості, визначеності, чітких меж індивідуалізованого буття. Відібрати ім'я — значить відняти сутність, те, що робить річ саме цією, а не іншою, знеособити, розчинити у стихії магічної основи.

Вгадати справжнє ім'я мага — значить знейтралізувати його магічну силу — у тисячах казок, у сучасній фентезі повторюється цей мотив. У сучасних східних країнах, де за специфічної статичної у своїх основах структури суспільного життя напрочуд добре збереглися архаїчні структури свідомості, зокрема — у Середній Азії, — найстрашніше можна образити незайману дівчину, написавши їй справжнє ім'я. За силою образи наочне відтворення імені чи не дорівнює згвалтуванню. За тою ж логікою є неприпустимим наступити на тінь або слід лю-

дини, зробити щось з її зображенням. Недарма в ісламі заборонене будь-яке зображування живих істот: відтворення індивідуального образу є відбиранням ейдосу, який утримує істоту в межах її відокремленого існування, й насильницьким оперуванням з ним.

Ім'я-слово-образ-ейдос структурує світ. Магічні заклинання, наговори тощо базовані на плетенні ритмічно-звукової мережі імен, перекодуванні спотвореної інформаційної моделі істоти або явища. У Ведах величезного значення надається максимально точному ритмічному відтворенню текстів. Збій ритміки слова здатний нанести шкоду основам світобудови, зафіксованої у ведичній літературі. Молитви теж побудовано першочергово на ритмічній тканині. Якщо взяти до уваги не довільність ритмічно-звукової основи мови кожної нації, діалектних етнічних особливостей, певну відповідність їхніх мовних конструкцій своєрідності і неповторності довкілля, просторовій архітектоніці того мікрокосму, в якому вони формуються, перебувають і який ритмічно відтворено в мові і створено-структуровано нею, то зрозумілим стає те поважне, обережне і бережливе ставлення наших предків до її використання. Зрозумілою стає й важливість мовної тотожності для націотворення і формування самосвідомості нації.

Ми й сьогодні не позбавлені тих архаїчних структур свідомості, які, попри свою архаїчність, зовсім не є віджилими й такими, що не мають зв'язків з дійсністю, такими, що, якби з ними боротися як слід, вони зникли б, забулися й перейшли у розряд історичної минувщини, культурного спадку. Архаїчні структури зобов'язані своїм існуванням не виховним куль-

турницьким традиціям, а цілком чинній до сьогодні «архаїчній» основі нашого об'єктивного людського буття. Їх виникнення й функціонування на індивідуальному рівні кожної людини, незалежно від її «хронотопної» приналежності, зумовлене фундаментальними, жодним чином нездоланими властивостями людського буття взагалі — його відпочатково вільною від речовинно-енергетичних обов'язків ідеально-інформаційною природою.

Багато хто з нас, говорячи про якийсь бажаний хід майбутніх подій, попри всю свою сучасність і освіченість, не побоїться виявити власну забобонність і постукати, скажімо, об дерево чи плюнути тричі через плече. Що саме зробити, до яких конкретно ритуальних дій вдатися, щоб знешкодити можливий негативний вплив несподівано для себе використаного мовного ейдосу майбутнього, — це справа дійсно довільна і в кожного народу різна, як різною є їхня ритмічна мовна картина світу. Проте потреба знешкодження можливого спотворення майбутнього через необережне сьогоднішнє використання його ейдосу властива геть усім народам.

Узагалі будь-який магічний обряд, ритуал пов'язаний з побудовою динамічної інформаційної моделі речі або ситуації й оперуванням з нею. Для того, щоб полювання було успішним, необхідно промоделювати ситуацію полювання, зняти з неї інформаційний зліпок, відтворити ейдос ситуації без самої ситуації. В ейдосі схоплена її квінтесенція, спресована вся її варіативність. Оперування з ейдосом — не лише своєрідна репетиція майбутньої дії, а й динамічне не енергетичне творення того майбутнього, яке здатне втілитись у реальність. Не підпадаючи під дію часу й

простору і будучи точкою єднання майбутнього, сучасного й минулого, інформаційна модель-ри-туал, — так само, як, раз виникнувши в природному світі, вона обов'язково знаходить свого носія, добирає його для себе, підтягує під себе, — може сформувати і формує, за глибоким переко-нанням магічної людини, реальне буття.

Отож ім'я-слово структурує світ. «Спочатку було слово...» Архаїчна, магічна людина існува-ла у світі, де слово було найдієвішою дією, а мислення і розгортання дійсності наочно де-монстрували свою змістовно-динамічну то-тожність. «Помислити» означало відтворити в русі, «намалювати» рухом власних тіл майбутню ситуацію, — зовсім так, як робимо ми сьогодні при необхідності порозумітися, коли потрапляємо до іншомовного середовища без знання мови й без перекладача. Магічний обряд у своїй основі — це мова жестів, колективна ергативна мова, яка, отримуючи свій звуковий еквівалент, не втрачає змістовної навантаженості й інфор-маційної однопорядковості з реальною дією.

Побудова динамічної, а вслід за тим і мов-ної, моделі ситуації є реальним, наочним, відчутним, об'єктивно існуючим відображен-ням ситуації, реальним, наочним, відчутним, об'єктивним мисленням магічної людини, ер-гативним мисленням. Як стихія її життя, пер-винний і єдино можливий людський спосіб її перебування у світі, — об'єктивному щодо неї, — це моделювання дійсності і було самим її бут-тям. Магія, таким чином, являє собою унікаль-ну колективну форму первісної єдності «дії-буття» й «дії-мислення», де тотожна за змістом дія в першому випадку здійснюється реально на природній ситуації, а в другому — не менш

реально, але поза ситуацією через зняття-відтворення її інформаційної структури.

Ба більше: магічна дія-ритуал становить ту форму колективної первісної «понятійної» свідомості, яка історично передує відділенню індивідуальної мовно-понятійної свідомості від ергативного мислення, отож — передує й становленню мови як вторинній загальній об'єктивації індивідуально-ергативно суб'єктивованого ейдосу. Не виключено, що саме в обрядово-ритуальній магічній дії треба шукати механізми виникнення мови.

Є тут ще один цікавий бік проблеми. Йдеться про колективний характер «поняттевої» («вторинно-ейдетичної») свідомості, що на індивідуальному рівні виявляє себе у вигляді неможливості усвідомлення себе людиною як істоти, відокремленої від загалу, а загалу, як чогось іншого, ніж вона сама. Лінгвістичний факт: у мові архаїчних народів не існує першої особи однини. Поволі зникає вона, витискується з громадського вжитку навіть у сучасних тоталітарних суспільствах, побудованих на засадах «колективізму», де людина цінна лише тою мірою, якою вона вплетена в спільне життя і підпорядкована його потребам і настановам.

Подібне перестає дивувати, якщо згадати про загальну системну закономірність: ніщо не з'являється статично, якщо воно ще не виникло динамічно. У стосунках «одиначна людина — її родове життя» саме людина «устатичнює», схоплює на рівні свідомості, зупиняє динаміку роду. Отже, мовлене можна перефразувати цілком «матеріалістично»: ніщо не з'являється як факт свідомості й мислення, якщо воно не існує як динамічна модель буття. Для виникнення індивідуального усвідомлення свого окремого, відмінного від інших існування необхідно, щоб одиначна

людина вже діяльнісно відокремилась від колективно-родового життя.

Як і завдяки чому відбувається відокремлення — це тема іншої розмови. Зараз же варто звернути увагу на наступне. Колективний характер понятійної свідомості не виключає можливості феномена самосвідомості, але... теж як колективної. Звернення до засад власної свідомості, обґрунтування її істинності доступними їй засобами, порівняння дійсності з її відображенням (змістом свідомості), в якому дійсність і відображення справді змістовно тотожні, — хіба не це є «роботою» й ознакою самосвідомості? А хіба не це є завданням філософії, яка, використовуючи набані гносеологічні знахідки, з них будує картину світу, працює в галузі онтології? Зрештою, хіба не це й здійснює так звана міфологія в архаїчні часи?

Як часто доводиться чути, що філософія має свій специфічний предмет — зв'язок «людина — світ». Цілком погоджуючись із цим, нагадаю, що в найзагальнішому вигляді такий зв'язок можливий лише у двох взаємно обернених формах — як практично-перетворювальний і як відображувальний, споглядально-креативний. Проте, утім то й річ, що обидві форми змістовно тотожні, а на ранніх етапах тотожні ще й за всіма чуттєвими ознаками. Отже, працюючи з панівною історичною формою гнозису, філософія розшифровує істинний зміст практичних стосунків людини зі світом, тобто — об'єктивну онтологію цього світу.

І це — ще один доказ на користь нетлінності, неперехідності, неспростовності філософських істин.

А що ж міфологія? Так вона й виконує на певному історичному відтинку суто філософські завдання: порівнює зміст свідомості й того, що вона

відображує, переконується в їхній адекватності й буде відповідну онтологічну картину доступними їй ще наочно образними засобами. Звідси випливають два незвичні висновки. По-перше, в архаїчних суспільствах існує колективна самосвідомість у вигляді міфології. І, по-друге, філософія не «походить з міфології й генетично пов'язана з нею», а на певному етапі суспільного розвитку, а саме — на тому, де магія є водночас колективним і мисленням і буттям, — міфологія є філософією. Тому розгляд світоглядних метаморфоз, зафіксованих і «зкристалізованих» у філософських концепціях — філософемах варто розпочинати з міфологічних побудов архаїчної людини.

4. Від хаосу до порядку

Порівнюючи міфологічні картини народів світу, можна побачити деякі спільні для всіх них принципи побудови й єдині закономірності розгортання космологічного процесу. По-перше, космологічний процес здебільшого є заразом теогонічним і антропосоціогонічним. Він, по-друге, є процесом об'єктивації й урізноманітнення єдиної спільної і необ'єктивованої основи, що існує до всякої процесуальності й не є світом як таким чи його наповненням. І, по-третє, об'єктивація ця здійснюється передусім через виникнення бінарних опозицій всередині самої основи.

Міфи різних народів, у яких ідеться про першопочаток світу (для термінологічного спрощення назвемо їх «міфами першопочатку»), якщо з метою вичленовування певної інваріантної конструкції спробувати звести їх до спільного знаменника, до єдиної космо-тео-антропогонічної схеми, демонструють не лише напрямок процесу світовиникнення — від невизначеного єдиного

через бінарні опозиції до різноманітності, у якій складники цілком у згоді з принципами магічного мислення й магічної побудови світу є взаємозамінними й взаємоперетворювальними. Демонструють вони також і збіг бінарного поділу **Єдиного** з початком космологічного, теогонічного та антропосоціогонічного процесів.

У тому немає нічого дивного: адже бінарний характер первісного мислення й світосприйняття, описаний і проаналізований Леві-Строссом¹⁵ і певною мірою Леві-Брюлем¹⁶, є природним з огляду на життєво значущий поділ діяльнісно-комунікативної структури світу давньої людини, що виражається в координатах «свій» — «чужий». Як зазначає Леві-Стросс, бінарна структура мислення первісної людини є висхідною. А проте, варто ще раз нагадати, що «дивовижним» (бінарно організованим, магічним) є не лише мислення архаїчної людини, а радше світ, у якому вона здійснює своє життя і який формує «архітектоніку» її світосприйняття. Відтак, вихідна біполярність світобудови є тією засадничою рисою, що притаманна всім без винятку міфологічним, а затим і філософським концепціям стародавнього світу.

Архаїчна спільнота через свою органічну цілісність, у якій, проте, лише й уможливорюється існування кожного з її представників як уже надприродної (магічної) істоти, до всього, що лежить за її межами, ставитиметься як до нелюдського, лише спорідненого з людським за витоками, але протиставленого йому за статусом. Рід є тим цілим, у межах якого вирує «магічна сила» — сила соціальної спільноти, завдяки якій і через яку самий світ набуває нових змістів і сенсів, узагальнюється, ідеалізується. Усе, що не входить до

складу роду, позбавлене власного світотворчого джерела і вже тому є чужим, іншим і ворожим.

Об'єктивно-наочна динамічна природа світовідображення як органічного процесу самого життя роду робить його тим відчутним, доступним, однак позбавленим обов'язкового втілення ідеальним, яке становить стихію й умову виникнення-існування окремої людської істоти. За межами спільного родового життя лежить «територія» нелюдського, тілесно-одиночного, інертного до перетворень і ворожого буття, позбавленого життєдайної магічної сили. «Протирід» завжди є нижчим за статусом і вже тому призначеним для «запліднення» родовою силою, яка й «оживляє» його, підносить до нової якості буття. Зустріч-поєднання двох світів — «на-роду» та «проти-роду» — можлива лише як вороже зіткнення-поглинання, опанування Іншого, якими б природними чинниками воно не було спричинене.

Отож не дивно, що опозиція «свій — чужий», «плюс — мінус», «активна сила й пасивний матеріал» є для вже антропоморфізованого, олюдненого світу базовою й вихідною. Не дивно, що й осмислюється вона в гендерних координатах запліднення й породження, чоловічого й жіночого. Питання полягає в з'ясуванні меж чинності такої опозиції: чи застосовувана вона як універсальна і чинна в осмисленні долюдського стану буття? Чи є взагалі можливим неантропоморфізоване міфологічне відображення долюдського стану світу, позбавленого бінарності?

Аналіз міфологічних текстів та схематизація змальованих у них космо-, тео- тощо «-гоній», а також зіставлення їх з виявленими в дослідженнях вітчизняних та зарубіжних учених

світоглядними особливостями, притаманними людині «магічного світу», дає підстави для позитивної відповіді на останнє питання.

Не лише чужерідність і протиставленість «зовнішнього» нелюдського світу переживає архаїчна людина, не лише його абсолютну ворожість фіксує її свідомість. Попри свою «чужість», до-родовий світ, коли на нього поширено дію родової магічної сили, піддається олюдненню і стає рідним. Він існує, є, а отже — є не зовсім чужим. Він — природний, доданий до роду тією ж світотворчою силою, без якої немає нічого, не було б і його. Отож самий факт існування «чужого світу» споріднює його зі «своїм». Основа споріднення — та сама світотворча сила, безособова, природно-надприродна, єдина для всього. Ця сила, як така, що не має внутрішнього поділу, не має протиставлень, не потребує й жодного «видового» маркірування.

У «міфах першопочатку» стверджено: висхідним «дещо», тим, що лежить на початку світу і до світу, є первісна невизначеність, яка немає жодних ознак, окрім своєї «першопочатковості». Назва, яку їй здебільшого надають — «Океан», «Хаос» — це лише зручне маркірування цієї невизначеності, такий собі образно-чуттєвий еквівалент «логічного початку», приблизно такий, як вогонь Геракліта, що виконує функцію образного заступника Логосу.

Найдавніша з вед, міфопоетичних збірок індійської давнини, «Рігведа» змальовує вихідний стан світу, звертаючись до образу «золотого яйця». Воно виникає в первинному океані, де ще:

«Не було ані смерті, ані безсмертя тоді,

Не було й примари дня, ані ночі.

Дихало, не колихаючи повітря,

за своїм законом Дещо Єдине.

І не було нічого іншого, окрім нього».

Єдине, що згодом перетворилося на Брахму, і є тим безособовим першопочатком, який не знає ані розрізнення, ані розвитку. Розвиток-«спотворення» єдності починається лише з виникнення золотого яйця (брахманди). У ньому, у першозародку, закладені боги і прообрази всіх істот. Однак і яйце ще позбавлене опозицій. Воно є концентрацією аж до тілесно-образної відчутної конкретності життєтворчої здатності Єдиного. Виникнення яйця, таким чином, є першою його об'єктивацією, самопротиставленням.

Здійснений єдиним і жодним чином не означеним Тваштрі, який являє собою уособлення породжувального руху, поділ яйця на напівкулі породжує небо і землю — першу опозицію, що, як така, набуває гендерних ознак. Подальші трансформації викликають до життя всі незчисленні форми — виникає світ у всьому його розмаїтті.

Щоправда, було б некоректно стверджувати, що така космогонічна модель є єдиною для давньоіндійської міфології чи хоча б провідною. Назагал ведична космологія пропонує кілька варіантів походження світу та його структури. Поруч зі «світовим зародком»-яйцем фігурують і інші, як видається, пізніші за походженням¹⁷, джерела світотворення. Виникнення світу пов'язується і з принесенням у жертву космічного велетня Пуруші, з частин тіла якого виникають божества та істоти. Однак виразні соціальні аналогії, притаманні міфам про Пурушу, дозволяють говорити, що в даному разі має місце опис не так космо-, як соціогенези.

Ще одна космогонічна версія на початок усього пропонує «космічний жар» — тапас. Той же та-

пас пізніше посяде місце вихідної якості мертвої і непорушної першоматерії — пракриті, стане уособленням чогось темного, важкого і сповненого жаги. Слід, однак, зауважити, що міфи, пов'язані з образом Пуруші чи тапасу, «описують» сценарії світотворчого процесу з моменту виокремлення складників і опозицій з Єдиного, тобто з моменту початку процесу структурування світу, полишаючи за його межами стан досвітової єдності. На користь цього свідчить і час виникнення цих міфів — пізніший за час існування міфу, пов'язаного з безособовим єдиним «Океаном».

Для всіх індійських міфологічних моделей світотворення спільне одне — прагнення пояснити, як з чогось цілковито невизначеного, позбавленого якостей і ознак виникає різнобарвне багатство світу:

*«Не було несущого, і не було сущого тоді,
Не було повітряного простору, ані неба над ним.*

Що рухалося туди й сюди?

Що то за вода — глибинь безодні?

Спочатку сповнилося воно бажанням.

І це було першим іменем думки»

Так описує виникнення світу знаменитий Космогонічний гімн з «Рігведи». Отож загальна схема світобудови, спільна усім міфологічним концепціям стародавньої Індії, виглядає таким чином: від чогось настільки без'якісного, єдиного і неподільного, що воно не піддається описові, через поділ його навпіл і руйнації єдності — до світового розмаю. Боги — теж наслідок процесів руйнації. Вони відповідають за конкретні явища, стихії, витвори, якості, стани, однак вони не досконалі й не всемогутні і персоніфікують лише окремі риси, якості, здатності того Єдиного, що на початку всього, ніколи не дорівнюючи йому повністю.

Після виникнення всі боги «компонуються» на кілька груп, які відповідають трьом сферам Усесвіту: небу, землі та проміжку між ними — простору, заповненому Індрою. Саме простір-посередник між небом і землею був серед них найбільш значущим, оскільки, розділяючи «протилежності», він водночас послуговує і зв'язком двох первнів, не дозволяє їм остаточно відірватися одне від одного і тим утримує рештки світової єдності. До групи богів, пов'язаних з повітрям, належали Ваю — бог вітру, Рудра — бог грози та Індра — бог блискавки, грому й руйнівних стихій. Небесною цариною опікувалися Сур'я — денне сонце, Ушас — ранішнє сонце, зоря та Варуна — бог води й світопорядку. Уособлювали сили земної сфери жертковий вогонь Агні, священний напій Сом та деякі інші.¹⁸

Індра, поборювач сил хаосу й темряви створений тим же Тваштрі і був головним серед цього пантеону. Ця властивість — бути впорядковувачем світу, відповідати за його структуру — дозволяли йому ототожнюватися з богами з інших груп, зокрема, з Рітою — космічним принципом світопорядку, з вогнем-Агні як тим, хто підтримує світло вночі, з полуденним сонцем, яке не рухається, не змінює свого місцеперебування на відміну від сонця ранішнього чи вечірнього, навіть із Варуною, який наглядав за тим же світопорядком, був знаряддям Ріти й здійснював контроль над нею. Зауважмо, що й після появи гендерно позначеної бінарності вона не набуває визначального характеру, позаяк головною здатністю міфопостатей є їхня здатність до взаємоперетворення.

Головне заняття Індри — здійснювати подвиги. Він убиває чудовисько, яке закривало шлях воді, і звільнює воду, цей символ першої єдності. Цікаво,

що у двобоях він використовує магічну силу майя. Пізніше «майя» означатиме світову ілюзію, несправжність того світу, який людина сприймає за реальний, довіряючи своїм почуттям.

Ідея поділу світу на три частини, дві з яких є протилежними і витворилися під час руйнації вихідної єдності, а третя — зв'язком між ними, проходить через усю історію індійської (як, утім, і інших) космологічної думки.

Однак найцікавішим моментом цієї, ясна річ, спрощеної в даному викладі, міфоконструкції є початкові «рольові» функції сил, що хронологічно виникають раніше за богів. Внутрішня бінарність персоніфікованої життєвої сили, що відбита у подвійній природі виниклих раніше за богів Асур, маркірована через опозицію «зв'язаність» — «незв'язаність». До Асур належать і Адіті — сини Адіти, доброго жіночого первня, який уособлює незв'язаність, і Данави — сини Дану, також жіночого первня, який, однак, є тим, що зв'язує, обмежує. Найважливіший серед Данав — Вритра, зла сила з функцією приховування, покрову. Індра ж — сила, призначенням якої є звільняти зв'язане (воду зокрема), очолює сили добра Адіті.

Добро, породжене жіночим первнем і об'єктивоване в діючих чоловічих образах, протиставлене злу, також породженому «жіночою силою» й відповідно чоловічо об'єктивованою. Цікаво, що індійська міфологія надає породжувальній силі жіночих ознак, за якими чоловіче виступає бінарною опозицією жіночості, однак не за лінією «добро-зло», які «обидва» є «жіночими», а за лінією «необ'єктивоване (сила) — об'єктивоване (носій сили)». Відтак, для індійської міфології в цілому характерно, що в основі первинного

бінарного поділу єдиної життєвої сили на складники лежить принцип, вельми близький до морального, однак онтологічно навантажений.

5. Рада богів ухвалила

Месопотамська міфологія демонструє ті самі закономірності, хоч і модифіковані дещо іншим чином. Усесвіт мешканця Месопотамії IV-II тис. до р.х. постає перед ним як добре організована держава, «громадянами» якої були всі явища й утвори природи, наділені власним характером, з виразними особистісними рисами. У стосунках людини з будь-якою річчю — каменем, деревом, травинкою, звичайною сіллю — речі виявляли свою особистість, якості, волю, поставали не як «Воно», а як «Ти»: дружне чи вороже, добре чи зле, лагідне чи підступне. З кожної скелі проглядає темна, тяжка, непохитна душа Скелі, за кожною стеблиною очерету криється тендітна, надзвичайно мелодійна, грайлива й працелюбна душа Очерету — богиня Нідабу. Ніжну й тужливу музику, що ллється з пастушої сопілки, від початку закладено-приховано в кожній очеретині, з якої сопілку зроблено; візерунки значків, що під рукою писця складаються в текст — чи то в поетичні рядки чи в буденний запис про господарські справи — теж завдячують своїм виникненням очеретині, з якої виготовлено знаряддя письма — стиль. І музика, і поезія є, відтак, виявом одних і тих самих сил, що живуть в очереті й проявляють себе у вправних руках людини.

Кожне «я», приховане в речі, належить певній силі, що пронизує собою всі подібні речі. Однак, за законами магічного світу, у якому перебувала стародавня людина, ці сили-душі-особистості можуть зливатися одне з одним, ото-

тожнюватися, передаючи властивості свого «я» іншій речі або людині:

«Я — небеса, не торкнешся мене!

Я — земля — не зачаруєш мене!» —

ось типовий приклад месопотамського заклинання, за допомогою якого людина намагалася злитися в єдине ціле з небом і землею, щоб набути їхньої неприступності.

Пізнати світ, різноманітні його явища, означало зрозуміти ті особистості, що діють через явища, їхній характер, взаємостосунки, спрямованість волі і межі можливостей. Досвід людини свідчив: у світі, заповненому різноспрямованими волями, діє чіткий порядок. Яким чином об'єднуються різні сили, щоб досягти впорядкованості власних дій? Що забезпечує злагодженість їхнього співіснування? І Космос месопотамця вимальовувався як космічна держава зі своїми повноправними чи позбавленими прав і політичного впливу громадянами. «Загальні збори» богів забезпечували світовий порядок. Тут зі зверненням до всіх «за» й «проти» обговорювалися майбутні шляхи світового розвою і долі живих істот та ухвалювалися важливі для існування світу рішення.

Головою зборів був бог неба Ану. Поруч із ним знаходився його син, бог грози Енліль. Один з них зазвичай відкривав збори, проголошував перелік справ, що мали обговорюватися. Під час таких засідань (мешканці Месопотамії називали їх «запитувати один в одного») боги випрацьовували спільну думку з того чи того питання і, коли досягали цілковитої згоди, проголошували: «Хай буде так!». Ану виголошував ухвалу, на Енліля покладалася виконавча функція — він забезпечував втілення рішень у життя. Найбільший вплив на прийняття відповідальних рішень мали наймогутніші

боги, що «визначали долі», серед яких, окрім уже названих Ану й Енліля, фігурують Мати-Земля (Кі) — людська благодійниця, цариця богів на ім'я Нінмах або Нінхурсаг (третя космічна сила). Вона ж як джерело животворних вод була водночас і чоловіком — Енкі (четверта сила).

Для месопотамця закони природи були законами, що їх проголосив Ану, який персоніфікував необмежену владу й волю. Він установлює порядок у світі і через Енліля — бога могутності й сили примусу підтримує його. Нінмах — сила народження, плідності, творення. Однак активний складник творення уособлювався в постаті Енкі, який був водночас носієм темного, підземного первня.

Стрункого систематизованого вигляду месопотамська космологія й космогонія набрали в середині II тис. до р.х. у величній пам'ятці культури тих часів — ассірійській поемі «Енума еліш» («Коли згори»). Тут місце Енліля уже заступає Мардук, який і впорядковує хаотичний до того Всевіт.

*«Коли згори небеса не були поійменовані,
А назва суші внизу ще не мислилася,
Коли лише першородний Апсу, їх творець,
І Мумму, і Тіамат — та, що дала всім
породження,*

*Воедино свої змішували води,
Коли не було жодного багнища,
Жодного острівця ще не виникло,
Коли жодного з богів не було створено,
Ніщо на Ім'я ще не було названо,
нікому не було визначено долі,
Тоді сотворилися всередині їх боги.*

Отож на початку світів існує лише Хаос-Океан, складений з трьох взаємопроникних елементів — Апсу-прісних вод, Тіамат — солоних морських вод та їхнього «опосередковувача»

Мумму — пари, хмар і туману. Крім прив'язаності до речовинно-стихійних відповідників, жодних морально-етичних, гендерних чи будь-яких інших «видових» ознак ці боги не мають. З трискладникової водної суміші виокремлюються Лахму і Лахаму (сутності, щодо яких до сьогодні немає певності, що вони собою уособлювали). І лише вони вже породжують чоловічий та жіночий аспекти обрію — Аншар і Кішар. А вже від поєднання цих первнів народжується Ану — верховний бог неба і Нудіммуд (інше ім'я Енкі — бога вод землі). Таким чином Небо й Земля є першими серед довгої вервечки породжень і взаємопороджень маркірованими утворами, зокрема, гендерно маркірованими. Вони являють собою два великих диски, спочатку поєднані, а пізніше відділені один від одного вітром. Вони є водночас і силами: законодавчою та породжувальною. Законодавча має чоловічі ознаки як божество, однак як сила вона потребує об'єктивації, що має також чоловічу приналежність. Породжувальна сила як оформлений утвір, річ є Землею — божеством жіночого роду. Однак щоб діяти, сила потребує окремої об'єктивації чоловічого роду.

Подальший конфлікт між силами хаосу, з якого народилися сили порядку, призводить до торжества порядку, підпорядкування йому хаотичних Апсу, Тіамат і Мумму і народження від Енкі головного бога Мардука. Після кількох космічних воєн з не до кінця впокореними силами Хаосу, Мардук одержує перемогу і перебирає на себе функції встановлювача законів, а світ набуває того вигляду, який ми й спостерігаємо сьогодні.

Отож космогонічний процес доволі довго розгортається антропологічно не маркірованим чином. Єдиний Хаос-Океан спочатку подвоюється

на «рівноправні», рівнозначущі складники, стосунки між якими є породжувальним початком для ще двох антропологічно не маркірованих первнів. І лише їхнє поєднання дає перший поділ на жіночий та чоловічий аспекти єдиного обр'ю. Їхня «матеріалізація», яка на цьому етапі дорівнює наочному узовнішненню, має наслідком виникнення «чоловічого» неба (Ану) та «жіночої» Землі (Кі, Ніннмах, Нінхурдсаг). Обидві сили — чоловіча й жіноча мають свої наступні об'єктивації, однак не породжують їх. Енліль, хоч і фігурує під іменем «сина Ану», є радше його, Ану, рухливим «знаряддям», уможливорює дії Ану. Теж стосується й Енкі — «сина» Землі, який є її рухливою, енергетично насиченою іпостассю. Водночас Енліль, аналогічно індійському Індрі, роз'єднує-поєднує небо й землю.

Відтак можна виснувати, що для Месопотамської міфології характерним є певне «розведення в часі» процесів космо- й теогонії та антропо-соціогонії, а перших видових ознак — гендерних — бінарність набуває в момент, коли перший перетворюється на другий.

Подібна до месопотамської й єгипетська міфологічна картина. Невизначений першопочаток Океан є джерелом подальших об'єктивацій і розрізень. Він же під іменем Птах набуває дуальності й є батьком і матір'ю всього суцього. Його першим узовнішенням стає Атум-Ре (Хор). Лише подвоєння Атуму-Ре дає перший поділ висхідних сил на Шу — повітря, сонячне світло з чоловічим маркіруванням та його жіноче доповнення Тефнут. Остання під іменами Хатхор та Маат фігурує ще й як «Око Ре» («Око Хора», «Око Атума») і забезпечує світовий порядок, закон. Згадаймо, що аналогічну функцію виконувала й індійська Ріта.

Подальше шлюбне поєднання Шу й Тефнут призводять до виникнення «олюдненого» світу з явними гендерними ознаками, інверсованими щодо міфологій інших народів: виникають Геб-земля чоловічого роду та Нут-небо жіночого роду.

Китайська міфологія, складності вивчення якої та її фрагментарний характер відзначають дослідники, також у найзагальнішому вигляді змальовує наявність нерозрізненого в собі первинного Хаосу — хунь-дунь, такого собі першозародку-яйця, у якому Небо й Земля були злиті в єдності. Лише їх роз'єднання також призводить до їх гендерного маркірування.

Хаос-Океан, що має своєю першою іпостассю яйце, фігурує і в міфології Японії. З яйця породжено Річ як пагіння. Боги — сім не рольових і безстатевих пар виникають після Речі. Лише восьма пара — Ідзанагі та Ідзанамі отримують якісь антропоморфні ознаки — і знову гендерні.

Вельми оригінальним є «міф першопочатку» в автохтонних народів Південної Америки, зокрема народів групи науатль, до яких належали й ацтеки. Початковий Верховний Бог, що існував до початку світу, був єдиним, але дуальним богом. Він — і матір і батько всього. Першим проявом його реального буття була його множинна об'єктивація у вигляді чотирьох «синів», кожен з яких ототожнювався з певним кольором, порою року, стороною світу і навіть епохою. До витворення «синами» — Тезкатліпоками — сучасного світу минуло чотири епохи, що позначалися пануванням і творчими потугами одного з «синів». Усі вони виявилися невдалими і кожна закінчувалася руйнацією витвореного світу. Людський — п'ятий світ постав як наслідок компромісу між Тезкатліпоками та їхніх злагоджених дій. Для

витворення світу було спільно створено жіночу страхітливую потвору — богиню землі. З неї, після того, як її розчавили, утворилися дві половинки — власне земля й небо. Щоб витворити світила — сонце й місяць, які б рухалися, усі «сини» послідовно принесли себе в жертву (як бачимо, має місце перехід космогенезу в соціогенезу).

6. Майже як люди

Стародавня людина, органічно вплетена у світобудову, відчувала цю свою спорідненість зі світом. І, відшукуючи пояснювальну модель впорядкованості світу, вона жодним чином не протиставляла себе світові. Джерело буття було однаково рідним і для явищ природи й для самої людини з її по-людськи організованими стосунками. Від первісного хаосу до наявної впорядкованості — шляхом вицлювання протилежностей: верх і низ, світло й темрява, небо й земля — усе складніше й складніше. Однак, як уже видно на прикладі індійської, месопотамської та інших міфологічних картин світу, космогонічні моделі, відрізняючись конкретикою опису, глибинно «замішані» на спільній — соціоантропній ї водночас магичній основі.

На тлі східних та південноамериканських міфологій дещо модернізовано спрощеною виглядає давньогрецька картина світовиникнення. Вихідна біполярність світу архаїчної людини, зорганізованому передусім за принципом поділу на «своїх» і «чужих», є тієї засадничою рисою, що притаманна всім без винятку міфологічним, а затим і філософським концепціям стародавнього світу. Не становить тут винятку й давньогрецька міфологія, хоч згодом і зросте з неї напрочуд оригінальна й багато в чому протилежна всім

східним світоглядна система античної філософії — система, уже майже позбавлена ознак магічного мислення, надзвичайно структурована й вельми наукоподібна, через що й видається вона сучасній людині більш звичною і «ріднішою».

Найдавніші античні міфи змальовують величну й жорстоку картину виникнення світу. Вічний, безмежний і темний Хаос самоструктурується на перші дві полярності: Гею (Землю) і Уран (Небо). З Хаосу ж оформлюються могутня, всестворювальна сила Ерос (Любов), і вічний морок Ереб, і жахлива, сповнена вічної темряви безодня Тартар. Від шлюбу Урана й Геї народжено титанів — шість синів і стільки ж дочок, які є персоніфікаціями різних стихій і космічних утворів. А ще народилися від Землі й Неба велетні-циклопи, неприємні потвори з жахливою силою, великою настільки, що їх почав побоюватися їхній батько. Уран наказав заточити велетнів у надрах самої Землі. Земля, змучена страшною ношею, підбурювала синів повстати проти батька. Та лише молодший з них — Кронос (час) відважився на це.

Віднявши в батька владу, Кронос зацарював. Богиня Нюкта (ніч) народила йому ще страшніших дітей — Танатоса (смерть), Ериду (розбрат), Керу (знищення), Апату (оману), Гіпноса (сон).

З огляду на власний учинок і на не зовсім привабливі риси свої нащадків, Кронос мав підстави не бути впевненим, що з ним не зроблять щось подібне до того, що зробили з Ураном. Відтак, наказав він своїй дружині Реї приносити йому дітей, що народжувались, і безжально з'їдав їх. П'ятьох він устиг проковтнути — Гестию (богиню домашнього вогнища), Деметру (богиню родючості), Геру (богиню мудрості), Аїду (боги-

ню потойбічного світу) і Посейдона (бога морів). Прагнучи зберегти останню дитину, вагітна Рея втекла на острів Крит і там народила сина Зевса (наймогутнішого бога серед усіх богів і людей). Коли хлопчик подорослішав, він проробив з батьком те саме, що і його попередник — скинув. І примусив батька повернути проковтнутих дітей. Боротьба дітей з батьком була довгою і страшною. Та зрештою перемогли «позитивні» боги і поділили між собою «сфери впливу». Подеколи, щоправда, між їхніми нащадками вчинялася боротьба за перерозподіл влади. Що не надто добре відбивалося на житті людей, які самі походили від далеких нащадків богів-героїв.

Мешкали боги на горі Олімп, воювали між собою, закохувалися й народжували дітей, і від людських істот, між іншим, також. Їм не були чужими пристрасті — заздрість і ненависть, жага помсти й велике кохання, роздратованість і зачудованість. Отож світ богів і світ людей не були ізольованими один від одного. Взаємопроникні, вони існували за однаковими законами і мали більше спільних ознак, ніж розбіжностей.

Увага античної людини до не-божественного, природного світу з'явилася дещо пізніше, коли структури «світу богів» уже було докладно описано в міфологічних текстах. Зміна цілком поцейбічних міжлюдських стосунків в античному суспільстві, виникнення класичної форми рабства й товарного обміну призвели до формування нової, більш відповідної до новопосталого людського світу пояснювальної світоглядної моделі. Магічну єдність усього з усім, де будь-яке дещо через те й дорівнювало будь-чому іншому, що мало глибинну спільну основу, було зруйновано виникненням єдності

іншого гатунку — єдності Різного, принципово різноманітного. Такого звиву долі не знав східний світ, і цей новий шлях вивів його за межі магічно-міфологічної конструкції буття.

Навіть побіжний огляд міфологічних картин світовиникнення, дає можливість зробити висновки: поява маркірованого поділу міфообразів збігається з початком процесу структурування виниклого світу, якому передують немаркований стан єдності. Перші фази світотворення чи, радше, світовиникнення є об'єктиваціями невизначеного Єдиного, що саме через це отримує визначеність, яка майже одразу набуває бінарного характеру. До початку «соціогенези» ця висхідна бінарність не має антропоморфних ознак, однак **аксіологічно навантажена**.

Породжувальне і — чинне, «законодавче» і — «виконавче», джерело й — дія, генерувальне, що за способом своєї дії нагадує хвилю, вплив якої не має якогось вектору і поширюється «на всі боки, і — «знаряддєве», зі спрямованим на впорядкування, ускладнення вектором дії, «незв'язане» і — «зв'язане» — такими є опозиції початкової бінарності. Від моменту появи позбавлених антропоморфного маркірування опозицій щодалі виразніше спостерігається їх аксіологічне забарвлення. Причому аксіологічне маркірування має подвійний вигляд, здійснюється за двома критеріями.

Перша аксіологічно окреслена опозиція — це «законодавче і виконавче», «породжувальна сила» та її представник чи носій. У цій опозиції «винним» (негативно оцінюваним) є «носій», «знаряддя», те, що безпосередньо несе відповідальність за об'єктивацію безмежного й «апофатичного» єдиного і його «корпускулярізацію», розпад на обмежені, визначені складни-

ки. Будучи лише «виконавцем» ініційованого не ним процесу, «знаряддя» отримує ярлик з негативною позначкою. Натомість «ініціатор» руйнівного щодо єдиного процесу залишається з «добрим іменем».

Друга опозиція — «енергетичні» та «структурувальні» сили. «Енергетичні» іпостасі єдиного, які є джерелом буття, однак не «відповідальні» безпосередньо за структурування світу (вони, чи їх подальші перетворення зрештою виявляють здатність до «роз'єднання зв'язаного», вивільнення «поневоленого» й руйнації об'єктивованого), посідають місце на позитивному моральному полюсі. «Сили структурувальні» чи то образи єдиного відповідальні за «наведення ладу», впорядковування і, відтак, об'єктивацію першопочатка безпосередньо чи опосередковано, проходять значну кількість трансформацій і отримують негативне навантаження.

Лише пройшовши через довгу низку онтологічних протиставлень, бінарність набуває антропоморфного вигляду. Чоловіче й жіноче — наслідок розвиненої об'єктивації першопочатку. Причому чоловіче здебільшого виступає знаряддєвим втіленням сили, яка залежно від рольового призначення і наближеності до першопочатку може маркіруватися як чоловіча, жіноча, дуальна чи гендерно не означена. Верховна законодавча сила, яка ініціює і «встановлює обов'язковість» структурування світу через породження складників та їх роз'єднання, вивільнення одне від одного (і робить це чи то сама, як ото Індра, а чи через енергетичного посередника-реалізатора чоловічого роду, як Атум-Ре і Шу, Ану й Енліль) окреслена як чоловіча. Заслуговує на увагу те, що згаданий по-

середник — об'єктивоване «знаряддя» законодавчої сили — не лише віддаляє небо від землі, а й, заповнюючи вивільнений простір, пов'язується з повітрям.

Сила, що забезпечує світовий лад через встановлення обмежень і зв'язків, яка своєю чергою має діючу чоловічу іпостась, маркірована як жіноча (Ріта й Варуна, Нінхурсаг і Енліль, Маат). Чоловіча об'єктивація цієї сили пов'язана з водою, однак не тією, що, невизначена, «заповнює» первісний «океан», а з водами «звільненими», конкретними, рухливими. І в цій ролі бог вод стає тотожним богу повітря, породженому чоловічою законодавчою силою (Варуна та Індра, Енліль та Енкі). До речі, саме під цим кутом зору варто зрозуміти твердження єгипетської міфології, що Шу «живе Маат».

Негативне навантаження жіночого первня не властиве логічно першим гендерно означеним силам. Його появу можна зафіксувати не раніше стадії виокремлення впорядковувальної сили обмеження й зв'язування і відтак — матеріалізації того, що і до і після неї існує в рухливому, динамічному вигляді. Хронологічно пізніші спрощення ранньоміфологічних картин світотворення призводять до того, що зв'язане редукується до матеріально-тілесного і його негативне позначення автоматично приписується тілесності, у якій сенс зв'язаності, жорсткої впорядкованості вже не є очевидним.

Відтак, з певною мірою термінологічного та ідейного осучаснення можна говорити, що в найдавніших міфологічних уявленнях гендерна бінарність притаманна процесу розгортання вже об'єктивованого, реального світу, де втілення (зупинення, остатичнення) динамічного (інформа-

ційних процесів) та його вивільнення співіснують і змінюють одне одного. За межами будь-яких оцінок і тим більше гендерного поділу лежить «логічна» позачасовопросторова основа — Єдине. Гендерний же поділ, у якому наочно виявляється антропоморфний зміст міфологічних картин світу, пов'язаний з часово-просторовим характером існування реального світу та його розвитком-урізноманітненням.

Однак і з появою гендерно маркірованої бінарності негативно оцінюється не жіноча, часто густо відповідальна за втілення, сила, а будь-яка об'єктивація, навіть коли вона має всі ознаки чоловічого. Подолання об'єктивації, яке відбувається як звільнення від зв'язаності, набуває позитивної оцінки.

Як зазначалося раніше, індивідуально пережиті особою чуттєво сприймувані динамічні моделі родового життя — ейдоси, формують структуру її вітальності, її світопереживання. Як виявилось, **конститутивну щодо оформлення світоглядних змістів роль відіграють архетипи, що мають аксіологічне навантаження.** Такі аксіологічно змістовні архетипи, на відміну від аксіологічно нейтральних ейдетичних схем індивідуального психічного, ми надалі називатимемо аксіологемами.

У подальшому світоглядні трансформації також виявлятимуть кореляції зі зміною змістовного наповнення позитивного й негативного полюсів аксіологічного виміру онтології. На виявленні архетипів-аксіологем як конститутивних щодо світоглядних змістів і заразом трансформативних, своєрідних аксіологічних алгоритмів, за якими розгортається світопереживання людини, ми надалі й концентруватиме увагу.

Розділ 2. Ейдетичний світ античності: пошук різного в єдиному

1. Що ти, світе мій чужій?

«Усе з води і все у воду...»

Фалес Мілетський

Східний і Західний світи різні не лише за способами бачення світу й пошуковими орієнтирами людини. Відмінні вони передусім своєю «динамічною конструкцією» життєвого світу людини.

Східний (зокрема, давньосхідний), ґрунтований на вертикальних зв'язках влади, зберігає в майже недоторканому вигляді архаїчну модель буття, модифікуючи її так, що переживання особою її підпорядкування вищій за неї силі лише посилюється, як і відчуття наявності спільної для всього сущого основи — світотворчої сили. Давньоіндійські філософські течії — аджівіка, джайнізм, санкх'я (у такому її різновиді як йога) виходять у своїх посиленнях з існування безособової вищої сили, що творить світ (Брахми), приєднання до якої є найвищою метою життєвого шляху. Для кожного джайна досягнення стану єднання з Брахмою — мокші (аналогу буддистської нірвани), яке є результатом звільнення душі — дживи від кармічно сформованого зв'язку з тілесною оболонкою (через що душа, не здатна вивільнитися, страждає), становить сенс добродійного життя за принципом ахімси — не нанесення шкоди живому. Навіть така розвинена в сенсі поцінування індивідуальної дії й вольового зусилля філософема як буддизм уповні демонструє всі типові для архаїчного світовідчуття ознаки: предметний світ для неї є лише ілюзорним виявом єдиної світотворчої основи, усі одиничні й видові

відмінності існуючого неістотні, а звільнення від страждань, завданих приреченістю на перебування в ілюзорному світі тілесного, відбувається шляхом зречення власної одиничності, відокремленості від спільної основи світу.

Конфуцій, один з найвидатніших мислителів стародавнього Китаю, також виразно продемонстрував типове для архаїки ставлення до світовпорядковувальної місії імені, закликавши послідовників до «виправлення імен»: світ поганий тому, що речі в ньому зрадили своїм іменам, якщо їх повернути до стану відповідності іменам, то світ знову буде впорядкований і правильний. З архаїчних часів і до сучасної доби Східний світ шанобливо зберігав і розвивав конститутивні щодо світогляду ідеї архаїки.

Інша ситуація склалася в регіоні Середземномор'я, який подарував людству античну цивілізацію. З її появою спільне до того річище людської історії немов розпалося на два окремі потоки.

Західний світ, виниклий в цілком інших, ніж Східний, географічних і кліматичних умовах, уможливив виникнення систематичного міжгуртового обміну, що згодом послугував підставою для формування не знаного Сходом феномену особистого рабовласництва. А це, своєю чергою, призвело до такої ситуації, коли життєдіяльність мешканця античного світу будувалася на ґрунті інформаційних обмінів з іншим рівноцінним йому громадянином. За ситуації, коли «дійовими особами буття» ставали самочинні індивіди, кожен з них щодо іншого виступав як суттєво не тотожний першому.

Обидві особи, що вступали між собою в обмінні стосунки, обмінюючись в акті купівлі-

продажу закодованою у виробленому товарі інформацією про власний спосіб життя, виступали одна щодо одної як рівнозначущі сторони, вільні (бо обмінні стосунки здійснювалися кожною з власної волі, а не з примусу) й, головне, різні. Адже, якби вони були внутрішньо тотожні (за способом життя), то й потреба в обміні не виникла б — обмінюватися інформацією можуть лише ті, хто «володіє» власною (іншою!) інформацією. Отож кожен з учасників обміну відчував і усвідомлював себе вільним, рівним і різним з іншим.

Людина, раптом ніби прокинувшись від магічного сну всеєдності, побачила перед собою нетотожну їй іншу людину і здивувалася розмаїттю світу. Якщо світ — не те саме, що й я, то **що він є?** Що таке світ у всій його різноманітності? Адже й кінь, і дерево, і камінь, і зоря — це все вияви світу, яким не є я самий. Що ж поєднає коня, глечик і хмаринку в небі в їхній протиставленості мені? Лише те, що вони є проявами Світу, а отже Світ має, мусить мати якусь спільну для всього основу. Пошук спільної першооснови буття — це й є те питання, яким не могла не зайнятися новонароджена давньогрецька філософія в першу чергу. І вже тут постали перед нею й проблеми опису і пояснення структурованості зовнішнього щодо людини, природного буття. Космологічні моделі, у яких богам відведено цілком другорядне, похідне місце (якщо взагалі його відведено) — породження виниклої постміфологічної думки нової епохи, епохи античної класики.

Зіткнувшись зі світом, що мерехтів і грав усіма барвами різноманітності, однак був єдиним цілим щодо дослідника-спостерігача, і зовнішнім, навіть протилежним щодо нього, ан-

тичний мислитель не міг не ставити питання: що, яка основа робить світ єдиним і що, яка сила уможлиблює його розмаїття, його постійну змінність і плинність. Отож уся антична думка, зорієнтована на дослідження зовнішнього світу, його устрою, передусім мала «добрати» щось придатне для того, щоб бути глибинною основою, спільною всім явищам світу — неживим утворам і живим істотам. Причому основа, яка б уможлиблювала існування найрізноманітнішого живого й неживого, мала б до того ж здатність змінюватися. Бо ж як інакше пояснити таке багатство існуючих витворів буття, як не вихідною здатністю спільної всьому основи змінюватися?

І розпочався пошук. Цікаво, що поле дослідження першого питання, яке історія вносить на порядок денний в межах нової світоглядної аксіоматики, завжди охоплює набір найближчих людини наочностей. У подальшому ми ще не раз матимемо змогу переконатися в цьому. Античну ж думку з її онтологічним пошуковим вектором спроба виявити спільну для всього сущого першооснову штовхає до царини чуттєвої речовинності. Речовина ж — будь-яка речовина — може перебувати в кількох вельми різних станах — агрегатних: твердому, рідкому, газоподібному й плазменному. Ці стани мають наочні й буденні відповідники: землю, воду, повітря й вогонь. От серед них і обиратимуть власну відповідь піонери нового світогляду.

А ще цікаво, що антична думка (утім, не лише вона: практично всі давньосхідні філософськи школи теж проводять поділ світу на живе й не живе, згадаймо, лишень, дживу й адживу в джайнів і адживіків) від самого початку вбачає суттєву різницю між живим і не живим.

І відшукана першооснова має передусім уможливлувати існування живого.

Першу в історії постміфологічної думки концепцію світобудови було висунуто одним з шести славетних давньогрецьких мудреців, представником **Мілетської школи Фалесом** (бл. 625-547 до р.х.). Що спільне, — імовірно запитав він себе, — присутнє і в неживій речі, і в живій істоті? Яка така речовина здатна сприяти існуванню життя і водночас демонструвати власну здатність змінюватися? Відповідь була простою до геніальності. — Вода! Без неї немає життя, а якщо добряче пошукати, то її можна знайти в усьому, навіть у камені — звісно, згущену, сконцентровану до твердості. Адже й твердий лід, коли розтане, виявляє, що він всього-на-всього затверділа вода. І саме вода наочно демонструє власну здатність рухатися, текти, можливість набувати будь-яких форм у залежності від «посуду», в якому міститься. Отже вода — першооснова всього і вона ж є рушійна сила змін! «Усе годується вологою; навіть теплота походить від вологості, і сама істотність усіх речей — волога. Якщо вода загусне, вона стає землею».¹⁵

А що ж тоді являє собою світ у цілому? Він, ясна річ, мусить складатися з води. Тоді яке місце займатиме у «водному світі» житло людини — Земля? Наша твердиня Земля має перебувати у водах світового океану, плавати у його «хвилях». Інші космічні тіла — Місяць, Сонце, зорі подібні до землі за своєю щільною структурою, і вони теж перебувають у космічній воді. Непорушні тіла — зорі повинні знаходитися ближче до Землі, а рухомі, наприклад, Сонце, трохи далі.

Та вже учень Фалеса **Анаксимандр** (бл. 610-546 до р.х.) помітив слабіну в міркуваннях учителя. А чому вода, а не, наприклад, повітря чи вогонь?

Адже й без повітря неможливе існування живого. А щодо здатності змінюватися, то й ті ж повітря та вогонь саморухаються не гірше за воду. То, може, усі ці речовини, що до них з рівним ступенем вірогідності можна звести все існуюче, мають єдину спільну основу, для якої вода — надто конкретна, надто тілесна й відчутна, щоб бути висхідним матеріалом усього, — лише один з проявів? А спробуймо «видалити» з води її «водяність»! Позбавимо воду (і повітря, і вогонь) конкретних ознак, що залишиться? — А щось... Таке «щось», яке немає ознак, невизначене. І як таке, що не має кордонів, котрими лише й забезпечується визначеність, це «щось» — безкінечне. Давньогрецькою мовою це безмежне звучить як «а-пейрон».

Апейрон в основі всього. Так-от просто. З нього все походить, набуваючи ознак, прикмет, якостей, поділяючись, як заведено, навпіл, розпадаючись на протилежності — гаряче й холодне, сухе й мокре, темне й світле. Світле й гаряче стає небом, тверде й холодне — землею. Так утворюється світ. Тверде, щільне (Земля) займає центр світу. Навколо неї розташовано все інше, усі ті зорі й Сонце. А живе (треба віддати належне вчителєві!) справді походить з води, що є однією з уже визначених видозмін невизначеного. І люди й тварини утворилися в процесі висихання води, найімовірніше — з дна морського.

Усе, що зреклося своєї єдності з першоосновою, уособилося — винне своїм уособленням, позаяк воно зухвало «захотіло» існувати окремо, виокремитися із загального й стати одиничним. Через те все одиничне приречене нести покарання — зникати, знову перетворюючись на першооснову. «А з яких [первнів] речам народження, у ті самі й загибель здійснюється за

роковою заборгованістю, позаяк вони сплачують одна одній правозаконне відшкодування неправди [шкоди] в призначений термін часу».

Яка витончена, довершена концепція! Та є в неї одна істотна й фатальна вада. Вада, притаманна всім без винятку теоретичним конструкціям, які намагаються вивести розмаїття світу з невизначеної, без'якісної, одноманітної першооснови — у тому числі й передусім — так званому матеріалізму. Якщо у вихідному пункті світотворення ми маємо щось невизначене й без'якісне, то за рахунок чого (яких «якостей»?) воно набуває визначеності? Щоб відповісти на це безвихідне питання, треба або «ввести» якусь сторонню силу, що уможлиблює таке несподіване диво (другу першооснову?), або відмовитися від твердження, що першооснова — без'якісна.

Анаксимандр опинився перед цією ж дилемою. У спробах якомось «викрутитися», він проголошує здатність апейрона до змін. Однак окреслити підстави такої здатності і виявити її «механізми», спосіб «роботи» він (як і будь-хто інший на його місці, як значно пізніше — мине понад дві тисячі років — не зможуть цього зробити і його «ідейні нащадки» — матеріалістичні просвітники XVIII ст.) не спроможний.

Свого часу давньоіндійська школа Санкх'ч дотепно розв'язала цю проблему, проголосивши непорушну, незмінну і тому мертву матеріальну першооснову «пракриті» відпочатково поділеною на три «гуни» — якості: «чорну» (інертну, тяжку, щільну, «зв'язану», народжувальну — «жіночу»), «червону» (енергійну, рухливу, легку, не зв'язану, впроваджувальну, військову — «чоловічу») та «білу» (синтетичну, врівноважувальну, найвищу). Така концепція не позбавлена внут-

рішньої логіки. Однак, на погляд античної людини, яка вже звільнилася від фантазувань з приводу структури світобудови, надто соціоморфна. Антична людина відмовляється від аналогій і уважно вдивляється у світ, що вирує навколо неї, щоб у ньому самому, у його чутливо-наочному існуванні віднайти підстави для здатності змінюватися. Отож анаксимандровим послідовникам довелося передусім відштовхуватися від нерозв'язаної попередником проблеми «руйнації рівноваги без'якісного».

Учень Анаксимандра — **Анаксимен** (бл. 585-525 до р.х.) ніби робить крок назад від знайденої вчителем максимально загальної першооснови. Ну, не підходить на цю роль «невизначене»-апейрон! Не підходить саме тому, що через власну однорідність, одноманітність, ізотропність він є врівноваженим. А спробуйте щось врівноважити! Ту ж воду, наприклад чи вагу на терезах. Хіба врівноважене саме собою розпочне рухатися? То що ж є таке, щоб водночас бути значно «тоншим», менш тілесним за воду, однак таким, що зберігає за собою якусь висхідну, початкову якість, спроможну забезпечити повсякчасну рухливість? Може це повітря?

Повітря! Еврика, знайшов! Звісно, повітря. Це воно проникає всюди, у найменшу щілину, просякає собою все. Без нього немає життя! А живе — неодмінний елемент світобудови, це засвідчує самий світ. Повітря, хіба воно не теж саме, що порожнеча, лише жива й животворча? Його не схопиш і не зупиниш (а воду зупинити можна...), однак воно — відчутне і відчутно рухливе. Та якщо першоосновою є повітря, то відповідно має змінитися й картина світобудови, має зазнати змін і космологічна модель.

Усесвітній космічний океан замінить усепо-
никне повітря, у вічному потоці якого вільно ко-
ливатиметься — немов те листя на вітру — наша
Земля. Світила — Сонце й зірки — це краплини
ще більш розрідженого повітря, цебто вогню. Че-
рез свою розрідженість вони віддалені від Землі.

Логічно? Без сумніву. Вичерпно? Аж ніяк.
Адже заміна води на повітря нічого, власне, не
розв'язує. Одну *особливу* форму замінено іншою,
теж *особливою* формою. І що з того? На тлі всеза-
гального й фундаментального анаксимандрівсь-
кого апейрону логічна кваліфікація такого «рішення»
очевидна. Та й наочно демонстрована водою й
повітрям здатність до змін, їхня рухливість ще не
є проясненням ані природи такої здатності, ані
«механізму» її реалізації.

Єдине, що довела Мілетська школа у своїх
пошуках пояснень структури світобудови, це —
довільність і рівноймовірність постульованої
вихідної першооснови, якщо вона є особливою
формою. Нею з не меншим успіхом може бути
і вода, і повітря, і без'якісне «невизначене». І,
як ми побачимо в подальшому, інші агрегатні
стани речовини: вогонь і навіть земля. А де ж
тоді істина? Що ж «насправді»?

2. Куди подівся день учорапній?

Відсутній рух! — сказав мудрець старенький.

Промовчав інший. Устав собі й пішов.

Він краще б доказу, напевне, не знайшов.

О. С. Пушкін

Найпершим результатом на шляху встанов-
лення достеменного знання про світобудову, як
довела Мілетська школа, було визнання не-
обхідного, обов'язкового існування вихідної
спільної основи всього суцього. Що саме вона со-

бою являтиме, якими будуть її ознаки — то справа довільна. Головне, щоб мала вона таку властивість, яка б уможлиблювала подальші її зміни, виникнення й зникнення речей і істот, неживого й живого — усіх її формоутворень, видимих і невидимих, сущих і ... не сущих. Адже вчорашній день — він був? А чи були в ньому «частинки буття» — дрова, що ввечері були спалені в каміні, з'їдений за вечерею хліб, дощ, що закінчився вночі? — Певно, що були. А де вони нині?

Адже завтрашній дощ, це — не дощ вчорашній. Той уже закінчився. Не стало його, пішов у небуття, із сушого перетворився на не-суший. То ж не-суще, воно є, виходить, існує? А якщо так, то його ж і нема! Бо все, що **існує**, від того є *сушим*. Якщо *не-суще* існує, то воно — існуюче, **суще**. Звідси прямий і простий висновок: несущого — нема. Є тільки суще. То де ж учорашній день подівся?

Отой минулий день явно не давав спокою наступникам мілетців. З буттям попередники вже розібралися — таку-сяку спільну основу всього знайшли, чи, радше, якщо не таку, так сяку. А що ж тепер з небуттям робити, куди, у яку шпарину світобудови його засунути? Є воно, кляте, чи немає його? Як було б добре, коли б можна було отак просто ствердити, що його нема. Однак не дозволяє відмахнутися від зовсім не безглузлого питання, задовольнитися удаваною простотою відповіді сама думка про небуття.

Від думки нікуди не подітися, адже думка — Є! І коли я думаю (пригадую) вчорашній день, уявляю свою бозна-скільки років як зниклу дитячу іграшку, згадую вірного пса, що давно помер, у моїй думці всі вони — Є, позаяк є сама думка зі своїм змістом. Адже яблуко в думці й

справжнє яблуко — обидва за замістом тотожні, обидва — Є, і різняться між собою лише способом буття: реальне нинішнє яблуко існує речовинно-тілесно, а уявлюване — існує не як тіло, а як зміст моєї думки, ідея, отожд — ідеально. Однак обидва *існують*. Виходить, що думка про дещо й саме дещо є одним і тим самим (за винятком їхньої різної тілесної наповненості). «Відніміть» у яблука його тілесність, що залишиться? Отожд бо. Залишиться ідея про нього, інформаційний зміст, думка-згадка. Такий висновок — про тотожність змісту предмету й думки про нього й зробили представники Елейської школи — Ксенофан бл. 570-478 до р.х.), Парменід (кінець VI — початок V ст. до р.х.), Зенон (490-430 до р.х.).

А справді, якщо йдеться не про ту лише маленьку частку світобуття, яку ми спостерігаємо крізь призму сьогодення, а про геть увесь Всесвіт у всій його повноті (а саме про нього, його будову й питання стоїть), то на якій підставі ми вилучаємо з нашого розгляду вчорашній день (минуле) або ж день завтрашній (майбутнє)? І минуле, і майбутнє, і нинішнє однаково є складниками усього-усього-усього Всесвіту. То й виходить, що минуле у безмірному Всесвіті-бутті не зникає, а всього лише змінює форму існування. І майбутнє також уже існує. Вони, щоправда, не присутні в нинішньому дні, однак у всесвіті-бутті перебувають напевне.

Якщо мілетці зробили зведення розмаїття до єдності, то елеати спробували подати ту єдність у часовому зрізі буття. І вималювався в них світ дивовижний, неможливий з погляду здорового глузду, але єдино правильний, логічно побудований. Світ, у якому до буття, що розглядається, введено й часовий зріз, а самий розгляд не обмежено виключно цариною живого й неживого з

їхньою наочною тілесністю. До світобудови вписаний ще й такий дивний утвір як думка, яка теж безсумнівно існує, але «тіла» немає. У тому світі немає ані виникнення, ані зникнення, ані змін, ані руху. Бо що таке «виникнути»? З небуття перейти в буття. Зникнення ж — це зворотній перехід з буття до небуття. Однак, як уже було з'ясовано, небуття немає. У минуло-сучасно-майбутніх космічних обширах є лише буття.

А що таке рух? Ось лежав олівець на столі. Я його зрушив, і упав він на підлогу. Що сталося внаслідок його руху? А сталося те, що на столі тепер маємо «небуття олівця», а на підлозі — виникнення його буття. Однак немає, немає ж небуття, виникнення й зникнення. Те, що сталося, стає незнищеним, саме тому, що викреслити факт його присутності в бутті в якійсь проміжок часу, вилучити його з Усесвіту вже ніхто неспроможний. Отже, наші органи чуттів нам дещо прибрехали. Це лише з нашого, людського погляду олівець покотився й упав. А в масштабах Усесвіту все це вже існувало, падіння олівця і вже було, і ще буде. Відтак у цілому бутті нічого не змінилося.

Виходить, довіряти органам чуттів можна лише до певної міри, пам'ятаючи, що вони надають нам інформацію про світ у вимірі дуже вузькому, обмеженому рамками «миттєво-нинішнього» існування людини. Якщо ж ми намагаємося вирватися з царини надзвичайно обмежених почуттів, які так спотворюють істинне буття, то мусимо покладатися лише на міркування, свідчення розуму.

Дивовижний світ елеатів: щільний, без проміжків (бо проміжки — це відсутність чогось, небуття), застиглий у своїй вічності й безсмерті. І — яке щасливе диво! — смерті в ньому в принципі бути не може. А єдиною спільною основою

живого, неживого й думки є не тілесність, не матеріальна основа (думка ж не матеріальна, однак є, існує), а саме буття! Вічне й непорушне, незмірне й незмінне Буття — джерело всього. Через такі-то його абсолютні якості і назвав Ксенофан буття Богом. І, ясна річ, має той Бог-Буття довершену, усеохопну форму. Форму кулі, яка увінчує собою трансформації усіх геометричних форм. Лише сфера є довершеною, позаяк однаковою в усіх своїх напрямках.

А за те, що дійшов він такого висновку, зажив Ксенофан за життя сумнівної слави безбожника. Адже якщо єдиний справжній Бог жодних схожих з людиною чи живою істотою рис не має, то всі античні боги — вигадка самих людей: таким і лише таким міг бути і був його висновок.

*«Якщо б руки мали воли, або леви чи коні,
щоб малювати руками,*

різьблення творити, мов люди,

*«оні тоді б на конів, а воли на волів дуже схожих
намалювали богів і такими ж тіла їх різьбили,
саме такими, яким є у кожного вигляд».*

Абсолют незмінний. Змінний лише його миттєво-тілесний вигляд. «Усе з землі і все — в землі» — це Ксенофан висновує щодо «миттєвих» істот з їхніми органами чуттів, що спотворюють істину. Якою є матеріальна першооснова — несуттєво, у будь-якому разі нею не вичерпується буття. Для матеріального світу можуть бути чинні всі чотири першооснови — вогонь, вода, повітря, земля. Остання навіть має перевагу якраз завдяки своїй стабільності, малорухливості і відтак — незмінності.

Парменід, наслідуючи Ксенофану, розроблює докладну систему доказів на користь зма-

льованої частини світобудови. Це йому належить міркування про тотожність змісту думки й речі, висновок про неможливість небуття. А Зенон додає кілька неспростовних і єнтончених логічних побудов («апорій»), закликаних наочно переконати в тому, що руху не існує, оскільки протилежне твердження приводить до суперечності з фактами. Наведу лише найвідоміші.

Апорія під назвою «Дихотомія» (поділ навпіл) доводить, що будь-яке тіло не може зрушити з місця, позаяк перед ним весь час стоїть нерозв'язуване завдання: перед тим, як пройти весь шлях, тіло повинно спочатку пройти його половину. А перед тим, як пройти половину, треба перетнути половину від половини. І так далі. І хоч би якою маленькою не була та половина, однак потреба зробити спершу щось, щоб затим здійснити повне пересування, не дозволить тілу навіть зрушити з місця.

Апорія «Ахілл і черепаха». За грецькою міфологією Ахілл — найпрудкіший за всіх на світі. Однак він не спроможний наздогнати черепаху, навіть коли відстань між ними у вихідній точці не більше, скажімо, метра. Нехай Ахілл пробіжить цей метр за якусь десятку частку секунди. За цей самий відтинок часу черепаха проповзе якусь дуже дрібну, але відстань і знову буде попереду. Поки Ахілл долатиме цю значно меншу відстань і за менший від попереднього час, черепаха все одно проповзе хай зовсім незначну, але відстань, і знову випередить прудкого бігуна. І так далі.

В апорії «Стріла, що летить» ідеться про те, що в кожному мить стріла в польоті займає в просторі місце, рівне її довжині. У цьому місці вона не порушена. У наступному — також непо-

рушна тощо. Та якщо весь шлях стріли складається з точок непорушності, то про який рух можна говорити? Де ж та стріла рухається?

Звідси висновок: руху немає тому, що його не може бути, як свідчать наші цілком логічні міркування. Ну, що тут заперечиш? Хіба, за прикладом героя-мудреця з відомого вірша Олександра Пушкіна, встати з гора й собі походити.

Однак жарти жартами, а побудована елеатами картина світобудови, не є вислідом довільної гри фантазії. Парменід та інші звернули увагу на кілька фактів, надзвичайно істотних для подальших людських пошуків свого місця у всесвіті. Вони, по-перше, довели **нетотожність інформації про світ, надходження якої забезпечують нам наші органи чуттів, з тією, яка є наслідком людських міркувань, пізнавальної роботи розуму.** По-друге, вказали на **невичерпуваність форм буття лише живим та неживим і величезну необхідність рахуватися з існуванням думки як факту того ж буття, думки, яка не є матеріальною, однак є.** По-третє, елеати першими спробували **ввести в світобудову уявлення про час як її невід'ємний складник.**

Та за всієї розробленості їхньої картини Всесвіту, надто вже неузгодженою з нашим досвідом вона виявилася. Надто неспроможною дати відповідь на те саме питання, над яким билася вся антична думка: що є світ у його протиставленості людині; що являє собою єдина основа всього; і, головне, як, завдяки чому з її одностанітності може зрости розмаїття світу?

Після елеатів вельми нагальним став пошук тих механізмів, через які єдине урізноманітнюється. Саме це завдання припало розв'язувати їхнім наступникам.

3. Гармонія, вимірювана алгеброю

«Числу всі речі подібні...»

Піфагор

Суворий, загадковий і... дотепний. Таким постає в нашій уяві дві з половиною тисячі років потому, як жив він, мудрував і розігрував співвітчизників **Піфагор** (бл. 580-500 до р.х.). Той самий Піфагор, про чию теорему в молодших класах школи складалися жартівливі віршики. Збагачений мудрістю сивого Сходу, де, як стверджують легенди, довгі роки він проходив «стажування» в єгипетських жерців, він після повернення додому заснував таємниче товариство посвячених. Вступ туди був вельми ускладнений: попередньою вимогою було, зокрема, цілковите кількарічне мовчання претендента. Замкнений характер піфагорійського гуртка спричинив майже повну відсутність інформації про його діяльність ще за життя Піфагора й сприяв міфологізації його постаті. Утім, самий Піфагор був аж ніяк не проти власного обоження і дотепно долучався до справи міфотворення навколо власного імені.

Основний напрямок пізнавальних пошуків товариства було спрямовано на відшукування таких закономірностей світобудови, які можна було б виразити через числові залежності. Та не лише чисті математичні вправи займали помисли Піфагора. Не відмовляючись від світоглядних здобутків попередників, він погоджується з думкою Парменіда про буття як єдино можливу першооснову, однак на цьому не зупиняється. Після засиглого, вічного й незмінного світу, вибудованого елейською школою, нагальною стала потреба «перекинути місток» від нього до світу, щодо якого наші чуття, нехай недосконалі й помилкові, однак засвідчують його змінний, перехідний і вельми

різноманітний характер. Адже в разі, якщо шановних добродіїв, глибоко впевнених у недостовірності людської чуттєвості, узяти за ніженьки, та протягнути голівонькою по сходинах, то навряд чи їхня переконаність у брехливості почуттів збережеться у недоторканому вигляді.

Наші зір, слух тощо не зовсім брешуть, і світ таки різноманітний, принаймні у тій його вузькій чарунці, яка доступна пізнанню через органи чуттів, принаймні в «тут-і-тепер» крапочці буття. А отже, питання — вког্রে! — залишається: завдяки чому єдиний у своїй основі світ урізноманітнюється? Яким є механізм того урізноманітнення? Після елеатів, які включили до фактів буття і феномен думки, цієї обставини також не можливо проігнорувати. Зважаючи на засадничу для Парменіда й цілком справедливую ідею про змістовну тотожність думки про річ та самої реальної речі, Піфагор шукає такого переходу від сталого одноманітного буття-першооснови до усього багатства речей, живих істот — усього того, що перебуває, який би однаково уможливллював існування і тілесних предметів, і думок про них. Ясна річ, що чинники такого переходу не можуть мати речовинну природу, а лише таку, що позбавлена речовинності, ідеальну. І тут у нагоді стали «знаряддя» професійного інтересу математика — числа.

Так, буття є глибинною основою всього, позаяк і камінь — є, існує, і собака — є, і думка про них — існує. Однак і камінь, і собака усе ж являють собою дещо відмінне одне від одного — адже змістовно камінь (і думка про нього) є відмінним від собаки (і думки про нього). А забезпечує цю відмінність існування числа. Число не присутнє у світі як дещо тілесне: немає самих по собі одиниць, двійки чи трійки, а є один стіл,

два стола, три стола, одно дерево, два дерева і так далі. Отож воно — ідеальне. Число не витворює речі, але — надає їм якостей. Будь-яка якість є наслідком певного співвідношення, пропорції.

Світ — єдиний, один. І **кожна річ в ньому тим-то відмінна від інших, що вона — одна, виокремлена з суцільності буття.** Річ — одинична локальна структурованість буття, зміна «топології» буття в певному локусі. Оцей стіл — один, і той — також один. Вони не «зливаються» один з одним завдяки своїй «одності». Отож окремішність кожної речі забезпечує одиниця. Вона — початок усього, щось невимірне, найпростіше й позитивне.

Тоді двійка означатиме вихід за межі одиниці до іншої одиниці, щось за ознаками протилежне — вимірне, складне й... таке, що перебуває за межами позитивного, негативне. Одиниця «живе в злагоді» сама з собою, а двійка як заперечення злагоди (вихід за межі злагоди) — це напруга й розбрат. А трійка? Вона є поєднанням одиниці й двійки, а отже — гармонізацією протилежностей, єдністю початку і продовження, незмінного й зміни. Трійка — цілісність чогось в його процесуальності. А четвірка — сума одиниці й трійки, початку й цілісності, початку, процесу й результату, означатиме реальну річ у її розвитку, в її незмінній змінності.

Мудро. І переконливо, чи не так? Та це ще не все. Не був би Піфагор давнім греком, якби не прагнув з допомогою відкритої «магії» чисел пояснити пластичну, тілесно-геометричну конструкцію світобудови. Завважте, античне мислення — пластичне й «тілесне» — тяжіє до знаходження геометричних аналогів будь-яким поняттям, уявленням, явищам. У тому числі — й першооснові, хоч би що нею послуговувало. «Для античності

характерне, — влучно характеризує цей потяг елліна С.Б. Кримський. — розуміння Космосу як художнього цілого, побудованого на системі паралелей між, за словами А.Ф. Лосева, музично-акустичними пропорціями, фізико-геометричними тілами й числовими структурами».²⁰

І вже Ксенофан, підшукавши годящу геометричну форму для Абсолюта — сферу, продемонстрував античний потяг до пластичності. То й Піфагорові належало зробити дещо подібне — знайти різним «модифікаторам» першоосновибуття — числам — відповідну геометрию.

Що ж таке одиниця, ця суцільна і невимірنا позитивність, як геометрична фігура? Крапка, яка справді немає виміру. Тоді двійка — вихід за межі крапки. Протягніть крапку за її межі, що отримаєте? Правильно, лінію, фігуру одномірну, яка має лише довжину й позбавлена широти й висоти. Щоб отримати трійку, повторіть процедуру, надайте лінії ще один вимір, протягнувши її. Матимемо двомірну — з довжиною та шириною — площину. Найпростіша фігура на площині — трикутник. Тому й стверджує Піфагор, що трійка є трикутником, а трикутник «відповідає» за цілісність речей.

А щоб віднайти точний числовий аналог нашого тримірного простору, треба ввести до площини ще й висоту, прокрутивши отриману з трійки площину навкруг себе. Отримаємо, зрозуміло, циліндр, який і буде четвіркою. Світ як єдність трьох вимірів, як одномоментне, дане нам у нашій недосконалій чуттєвості тут-і-тепер буття являє собою циліндр, стверджує Піфагор. І, як бачимо, не дуже й грішить проти істини, принаймні тієї, яка цілком узгоджується з логікою його міркувань.

А якщо спробувати знайти числовий (і гео-

метричний) відповідник світовому розмаїттю в усій його безкінечності, у тому числі і в його часових координатах, тобто — розв'язати головне завдання Піфагора, як він сам собі його поставив, то — треба просто скласти до купи отримані до того фігури-числа, адже їх сукупністю світові виміри й вичерпуються. Прасумуємо: $1+2+3+4 = 10$. Десять — число досконалості, магічне число світу. Воно й буде відповідником буття-сфери, того абсолюту, про який стільки торочив Ксенофан. Хіба не правий дядько Піфагор?

Ця ж логіка міркувань привела його до прийняття східного вчення про переселення душ. Чим може бути одиничність кожної людини, те суттєве, що відрізняє її від іншої, як не душею людською? Душа — як аналог одиниці — неподільна й незнищенна. Тому й невмируща. Значить, після смерті тіла має кудись переміститися. І куди ж іще, як не в інше матеріальне тіло? Логічно...

Та за всієї піфагорівської логічності й правоти отой механізм урізноманітнення, над виявленням якого він начебто працював, виявився підзабутим. Якось важко наочно уявити, як примарна, безтілесна двійка, трійка чи п'ятірка «вмонтовуються», «вбудовуються» в якийсь цілком тілесний предмет, перетворюючи його на те, чим він є. Та й не зводяться геть усі якості, що їх нам демонструють предмети й живі істоти не лише до виявлених фундаментальних геометричних матриць, а й до геометрії як такої. До того ж зовсім уже незрозумілими виглядають «стосунки» без'якісної «апейроністої» першооснови-буття й чисел, що її урізноманітнюють. Однак, зрадівши своєму величному відкриттю щодо чарівної природи чисел та їхньої величної функції світооформлювачів, не відчуває Піфагор потреби з'ясовувати ще й такі «дрібниці».

І знову, знову, знову треба битися комусь над набридлим уже питанням: як пояснити багатотформінсть і багатоякісність світу, якщо все, що існує, має єдину й фактично без'якісну спільну основу, хоч би що вона собою являла — апейрон, буття чи ще щось невизначене? Якого дідька вона, однаковенька в усіх своїх частинах, існує собі, існує спокійненько так і непорушно, та раптом бере й урізноманітнюється, народжуючи речі й явища?

Наступники веселого дядька Піфагора, сумно зітхнувши, стали до роботи.

4. Любов чи розум правлять світом?

*«Любов поєднує різнорідне і роз'єднує однорідне.
Розбрат роз'єднує різнорідне і поєднує однорідне»*

Емпедокл

Що встановлення якогось особливого характеру пластичної, здатної до змін першооснови є справою довільною, було зрозуміло вже після мілетців. Філософсько-математичні вправи Піфагора додали до переліку подібних очевидних речей ще кілька. І, зокрема, те, що головною метою пошукових зусиль відтепер є не визначення властивостей першооснови, а відтворення можливих механізмів перетворення однорідного на різнорідне і народження множинності речей і явищ. Тому сприяло б і збереження віднайденної мінливості, неоднорідності самої першооснови.

Однак числовий містицизм, узятий піфагорейцями за пояснювальний принцип світового розмаїття, попри всі демонстровані ним дивовижні збіги у цілком незалежних, далеких один від одного явищах, не пояснював підстав для таких збігів. Ну, повірили ми, що одна береза й один собака існують самі по собі завдяки тому, що підста-

вою для їхньої окремішності є одиниця. А далі що? Як не крути, а й береза, і собака — утвори цілковито різні. Чому? Як сталося так, що вони за всієї спільної одиничності єдині хіба що в тілесному своєму існуванні, а все інше в них різне?

А може різницю забезпечено поєднанням якихось матеріальних, речовинних складників тіл у різних пропорціях? Якщо припустити таке, то, з одного боку, з'являється можливість і піфагорові надбання, тобто — визначальну роль числових пропорцій зберегти, і від туманних математичних побудов повернутися до звичного тілесно сприймануваного світу...

А справді, міркував собі далі **Емпедокл** (бл. 490-430 до р.х.), чом би не припустити, що першооснова (яка в кінцевому підсумку, ясна річ, є буттям як таким — спасибі Парменіду!) від початку у своїй проявленості існує виключно як різноманітна? Пішла ж санкх'я таким шляхом... І не треба вигадувати чогось хитромудрого: чотирма коренями буття є все ті ж вода, повітря, вогонь і земля (спасибі відповідно Фалесові, Анаксимену, Гераклітові й Ксенофану!).

Усе геніально просто! Варто лише поміркувати, завдяки чому й яким чином чотири початкові корені буття змішуються між собою, утворюючи речі, чому зрештою речі руйнуються і що відбувається після їхньої руйнації з коренями буття. Варто, відтак, змалювати механізм світотворення від простого стану завмерлого й роздільного перебування «коренів» окремо один від одного до виникнення складних речей завдяки поєднанню «шматків» коренів у різних пропорціях. Наслідком роздумів Емпедокла стала вельми проста система.

Початковий, мертвий стан світу, коли всі частки вогню злиті у вогняну єдність і «лежать» собі ок-

ремо від так само поєднаних у цілісну стихію води її часток, коли окремо знаходиться земля й окремо — повітря, цей «вироджений» стан спричинено пануванням сили, відповідальної за руйнацію, за розпад структурованого, за смерть, розбрат, ворожнечу. Він так і назвав цю силу — «Розбрат». Однак суцільне панування негативної сили означає, що всю можливу для неї роботу вона проробила, зруйнувала все й усюди, а отже — вичерпала свою потугу. І знесилася. І тоді у світотворчу гру вступає сила протилежна — сила творчості, структурування — «Любов». Це вона змішує між собою різнорідне, витворюючи речі. Це Любов відриває шматок від води, шматок від вогню, кидає їх в обійми один одному і народжується Щось, чії властивості залежать від пропорції складників. Знесилений Розбрат під натиском Любові відсувається на околиці буття. Любов набирає могутності, її витвори ускладнюються, вона породжує живе.

Цілком у згоді із загальною логікою такого світу — від простого до складного — спочатку з'являються частини живих істот. У бурхливому світі блукають-літають окремі хвости, очі, рога й копи-та, руки й ноги, зуби й вуха. Зіштовхуючись, вони під дією тієї ж Любові поєднуються. Так виникають монстри: очі на спині, ніс на череві, замість зубів — пальці, а рогатий хвіст метляється спереду, зростаючи з чола. Монстри, у яких органи поєднано недоцільним чином, не здатні вижити й помирають, не лишаючи потомства. Ті ж, де випадково все поєдналося вдалим чином, живуть непогано. І, знову в згоді з логікою, різностатеві життєздатні істоти, поєднуючись, народжують собі подібних. Так виникає знайомий нам світ живого, світ, що дивує нас своєю доцільністю.

Любов творить світ. І, нарешті, витворює йо-

го. Все проструктуровано, все поєднано. Далі нема чого робити. Усе гармонізовано з усім. «Мети» досягнуто. А отже — будівну силу вичерпано. Настав час пробудження Розбрату. Поволі, дедалі більше набираючи силу, вповзає він з периферії буття на світову сцену, витискаючи Любов на своє нещодавне місце. Світ розпадається. Поодинокі шматки повітря, землі, води, вогню ліпляться один до одного — однорідне до однорідного. Вода — окремо, повітря — окремо... Фінал. Після якого прийде доба Любові.

Підсумуємо. За Емпедоклом, єдине вихідне і нематеріальне буття у своєму об'єктивованому речовинному вигляді має чотири вже названі корені — «агрегатні стани речовини». Існує також дві полярно спрямовані рушійні сили буття. Їхня зміна-взаємодія й забезпечує необхідний механізм урізноманітнення єдиного.

Стривайте, а чому першооснов — чотири? Ми шукали єдину! Чи «чотири» — це данина Піфагорові, у якого четвіркою вичерпано геометрику світу? Чи це вплив загального архетипу четвериці, що час від часу вигулькує в усіх народів і в усі часи? Так «архетип», скажімо трійці чи сакральної сімки нічим за них не гірший, чи не так? А якщо четвірка різних якостей нам потрібна для того, щоб увести різноманітність у саму першооснову, то обрання такої, а не іншої кількості «коренів» усе одно не виглядає переконливо. Адже якостей насправді значно більше, ніж тих, що досягаються через суміш означених «коренів». Хіба можемо ми «кам'яність» каменя розкласти на вогонь, воду тощо? Чи в «дерев'яності» дерева угледіти пропорцію тих самих чотирьох складників? А чому сили існують окремо від першооснов? Ми ж хотіли віднайти механізм змін, а не

ще якісь субстанційні сили, що самі можуть претендувати на звання додаткових першооснов. Ні, щось тут негаразд, щось тут надмірне...

«Евріка!» — мабуть заволав улюблене слівце Архімеда бородань **Анаксагор** (бл. 500-428 до р.х.), коли після тяжких роздумів про негаразди емпедоклової системи ковтнув свіженького пива. Чи молока. Чого саме ковтнув, і чи ковтав він хоч щось на момент прозріння, а чи може ногою ступив у багнюку — несуттєво. Суттєво те, що одного разу дійшов Анаксагор глибокої впевненості: не може бути в основі буття лише чотири якості. Першооснов стільки, скільки, якостей у бутті! Є окремо першооснова-якість молока, а є — пива, своя якість у волосся і своя — у нігтів. А позаяк кожна першооснова є подільною на все дрібніші й дрібніші шматки, то таких шматків — носіїв якостей є безліч. Кожна річ являє собою результат поєднання різних за якостями шматків. У дереві є частки каменю, золота, скла, крові тощо. А виглядає воно для нас деревом тому, що кількісно переважають у ньому саме частки дерева. Отож — усе в усьому! (Пригадується, у тому було переконане й первісне мислення).

Та це ще не все. Ті часточки-якості, що їх назвав Анаксагор подібночасними, чи давньогрецькою — «*гомеомеріями*», теж здатні ділитися на все менші й менші складники. І виявляється, що їхніми складовими є, у свою чергу, інші частки-якості. Ціле складається з часток, які складаються... з цілого. (Між іншим, нинішня «теорія будстрапа» щодо складу елементарних часток має такий самий вигляд.) А процесами поєднання-роз'єднання часток «керує» одна-єдина сила. Власне, вона й не сила як така. «*Нус*», ота «керівна сила», не виступає в мислителя як рушійна сила

буття, він радше є виразом закономірності, логіки змін. Тому він і «нус», себто — розум.

От і прийшли ми разом з Анаксагором до уявлення про частки-якості, що є водночас і першоосновою і, разом з тим, різноманітними. Від цього лишилося пів-кроку до тієї концепції, що справедливо вважається завершувальним витвором докласичного, досократичного періоду античної доби. Однак ці пів-кроку ще треба було зробити.

5. Знайти у змінному незмінне...

«Світ не створено ніким ані з богів, ані з людей, однак він завжди був, є й буде вічно живим вогнем, що мірами розгоряється й мірами затухає»

Геракліт

Засновника атомістичної концепції світобудови **Демокрита** (460-370 до р.х.) за легкий характер та прозорість і стрункість розробленої концепції Усесвіту сучасники охрестили «тим, який сміється». Демокритові не важко було здійснити остаточне розв'язання проблем, що впродовж століть хвилювали геть усіх античних мислителів. Відшукуючи першооснову й умови, за яких вона може демонструвати розмаїття буття, його попередник Анаксагор проголосив: скільки якостей, стільки ж і першооснов-часточок («гомеомерій»), взаємодію яких підпорядковано «нусові»-розуму, тобто — загальній закономірності.

Демокрит, перейнявши від нього естафету, здійснив лише те, що задовго до нього зробив з фалесівською водою Анаксимандр — такий собі філософський стриптиз. Він обережно «роздягнув» гомеомерії, зняв з них їхню якісність. І отримав «голісенькі», без'якісні частки тілесного буття. Єдиною їх ознакою була подальша неподільність.

Звідки й назва — «а-томи», «не-подільні», ті, що не мають складників, внутрішнього устрою.

Позбавлені якостей і внутрішніх проміжків, атоми надто нагадували замкнене й однорідне буття Парменіда. Однак ззовні, з боку взаємодії з іншими атомами, ці найдрібніші частки буття мали тілесні ознаки — форму, розмір, вагу, «і всі ті ознаки, що пов'язані з формою».

Слід зауважити, що формальна й довільна різниця між частками не надавала їм якісних ознак. Лише їх поєднання, здійснюване в певній пропорції (слава Піфагору й Емпедоклу!), народжувало те, що люди сприймають як певні якості. Власне, **якості, наявність яких дає в підсумку світову багатобарвність, не існують від початку, як щось окреме, самостійне, субстанційне. Вони виникають унаслідок зчеплення атомів.** Тому людське уявлення про світ, сформоване чуттєвим сприйняттям, націленим на сприйняття якостей, є доволі хибним.

«Це лише в спільній гадці існує солодке, у гадці — гірке, у гадці — тепле, у гадці — холодне, у гадці — колір, насправді існують лише атоми й порожнеча», — висновує Демокрит. Людські почуття — брехливі, вони — ненадійне джерело інформації. Вони б таки порозумілися — елеати з атомістами: лише розумом можна досягнути істинну картину світу. **Протиставлення розуму й чуттєвості, надійного й заздалегідь хибного знарядь пізнання, уперше проголошене елеатами, оформилося в Демокрита в струнку концепцію, яка не втратила значення й по сьогодні.**

Позбавлена жодного якісно-тілесного змісту порожнеча, що в ній перебувають атоми, це аналог того ж таки парменідівського небуття, яке, за Демокритом, усе ж існує реально. На

доказ її існування Демокрит наводить здатність тіл до розширення й стиснення, які були б неможливими, якби між частками буття не містилися проміжки — ясна річ, небуттеві.

У небутті нема нічого... крім атомів-буття, отож зачепитися тим атомам нема за що. Ось вони й летять собі, доки не наштовхнуться один на одного. Летять (за дещо дивним висловом самого автора концепції — «дрижать», «смикаються») не тому, що на них діє якась окрема сила, а тому що не можуть не летіти. Це ж так природно — падати в порожнечі! Завдяки різниці у формах атоми мають змогу зчеплюватися, з'єднуватися між собою й витворювати тіла. І для того не потрібно будь-якої додаткової сили — усе відбувається через природну необхідність.

До речі, через надання необхідності визначальної ролі в будь-яких подіях і заперечення випадковості Демокрит відомий як фундатор позиції жорсткого детермінізму (від латинського *de-termino* — обмежувати, визначати). Випадковості немає. І якщо нам здається, що якийсь випадок стався лише внаслідок збігу обставин, то це лише здається — адже почуття нас зраджують. Насправді все, що відбувається, має своє підґрунтя і вже тому — необхідне.

До нас дійшло кілька наведених Демокритом прикладів невинного випадку, серед яких найбільш яскравим, аж до кумедності, є «Лисий». Ішов собі лисий добродій пустелею. Раптом йому на голову з неба впала... черепаха. І загинув чоловіча, здавалося б, від майже неймовірного збігу обставин. Та все ж його смерть — не наслідок нещасного випадку, не випадкова. Адже саме в пустелі живуть орли, які годуються черепахами. Щоб з'їсти здобич, завжди піднімають її високо вгору й

прицільно кидають на камінь. Орел помилився, прийнявши блискучу голову лисого за потрібну каменюку, однак поцілив у неї з необхідністю.

Отож, нема окремої сили, є сама в собі урізноманітнена і водночас однорідна першооснова -- атоми, спроможна витворювати все інше без втручання зайвої сили. Відтак головну проблему першого, досократівського етапу античності — віднайдення першооснови, здатної до ускладнення і видозмін, виявлення механізму врізноманітнення світу й виникнення речей розв'язано. І розв'язано так, що здобутки всіх попередніх концепцій знайшли в ній своє належне місце.

Однак Демокрит був не єдиним, хто здійснив розв'язання грандіозного завдання. Інший варіант поєднання першооснови та рушійної сили, варіант переходу від єдності до різноманітності представлено Гераклітом Ефеським.

Повна протилежність Демокритові, Геракліт (бл. 544/540-483 до р.х.) за незрозумілість його вчення (згадати лише його таємничий вислів «Вічність, то дитя, що грає в шашки») отримав прізвисько «Темний», а ще — «той, хто плаче». У побудові власної картини світу він виходив з дещо проігнорованого попередниками, неістотного для них факту постійної змінності всього, що існує.

«Усе тече... І двічі не ввійти в одну й ту саму ріку» — цей вислів відомий нині всім. Це йому він належить, Гераклітові. Не ввійти тому, що води, які набігають на того, хто входить, щомиттєво нові. Води нові, а ріка, яку вони складають — одна й та сама. Ріка, отож, весь час і тождна собі, незмінна, і змінювана, весь час різна. І ріка в тому не самотня. «Не лише щоденно нове сонце, але сонце постійно, безперервно

оновлюється», а «шлях угору й шлях униз — один і той самий шлях». Усе — подвійне, незмінно-змінне, самосуперечливе.

Однак якщо все, геть усе змінно-плинне, то що ж у такому мінливому, нестійкому світі може слугувати за стійку першооснову? І Геракліт знаходить виключно геніальне рішення. Єдине, що не змінюється у вирі загальних змін — самі зміни. Єдиним непорушним у рухливому світі є самий рух. Рух — ось першооснова!

Жорсткі й доцільні за наслідками закони руху-розвитку дозволили Гераклітові дорівняти його до Логосу, до розуму-слова, що встановлює закон і є ним. «І сонце не переступить [належної йому] міри. У протилежному випадку його наздоженуть Еринії, наглядачки за дотриманням правди». Логос — рух, що розгортається закономірно, за певними законами, спільними з тими, за якими відбувається рух думки. Не лише «інформаційна насиченість» речі і думки про неї тотожні. Тотожними є передусім закономірності їхнього існування — перебування в бутті. Вони й становлять першооснову.

А як же вогонь, який, за поширеною здавна думкою, відіграє в гераклітовому вченні роль першооснови? Справді, «світ є вічно живим вогнем...» Чому ж саме вогнем? Не землею, не водою і навіть не повітрям (адже Геракліт молодший сучасник мілетців і було б зрозуміло, якби він запозичив в них речовинний відповідник першооснови) — вогнем. Стабільна змінність, стійка нестійкість — хіба не вогонь як дещо наочне, відчутне, хіба не він один і лише він може символізувати їх? До того ж, світ *Є* вогнем, а не *породжений* ним і з нього! «Усе обмінюється на вогонь і вогонь на все, як товари на золото, а зо-

лото на товари». У речах немає вогню, рівно як у товарах немає й грана золота. І те, і те — лише речовинний еквівалент існуючого.

Отож Логос, розумний, закономірний рух — першооснова. Як і Демокриту, Гераклітові немає потреби шукати ще якусь рушійну силу — нею є усе той же рух. Синтезу основи й сили здійснено. У підсумку маємо світ, який водночас постійно змінюється й залишається собою, світ єдиний і різноманітний.

Завдання розв'язано. Що ж далі? А далі маленька духовно-космічна катастрофа, що її спричинили світоглядні здобутки досократиків, і передусім — відкриття Геракліта й Демокрита. Далі — софісти, для яких плинність світу й недостовірність його чуттєвого образу набули визначального характеру.

6. Ліки від небуття

*«Людина є мірою всіх речей:
існуючих — у тому, що вони існують,
і неіснуючих — у тому, що вони не існують»*

Протагор

Якщо реальний світ, який ми можемо пізнати лише розумом, цілком відмінний від того, який змальовують нам чуття, то оцей стіл, за яким я щодня обідаю, зовсім не такий, яким мені видається, та й не стіл він, а казна що. І моя дружина, красою якої я звик милуватися, цілком можливо, потвора. А що ж я маю на увазі, коли стверджую, що на вулиці сяє сонечко, якщо ані сонечка, ані вулиці насправді немає, а є лише атоми й порожнеча? Ой, Демокрите, це ти з нас сміявся! Що ж ти, Демокрите, наробив!

А ти, Геракліте, не даремно плакав: як не заплакати, якщо такий стабільний, такий звичний світ раптом зрушив з місця й потік, змінюючи форми,

обертаючи день на ніч, правду на брехню, світло на темряву... Як жити у світі, де все подвійне, де нічого сталого немає? Ти дряпаєшся в гору, а потрапляєш донизу, прагнеш здійснити геройський вчинок, а виявляєш лише власну нікчемність і жалюгідність — як жити в такому відносному світі? Якщо насправді все тече, то й одного разу не ввійти в одну й ту саму ріку. Адже поки ти в неї входитимеш, на тебе вже набіжать інші води.

Який же зміст відбито в словах-поняттях, якими ми користуємося, називаючи речі, якщо все, геть усе насправді нестійке? І поки ми вимовляємо слово «стілець», маючи на увазі саме оцей, біля вікна, зручний для відпочинку стільчик, він за ці секунди вимовляння вже змінився. І він уже не той стілець, яким був, коли ми почали його означати словом... І взагалі не стілець, а знову ж — зібрання атомів, розбавлених порожнечею. Божевілля якесь, чи не так?

Може й божевілля, однак на ньому, на тому незбігу використовуваного слова-поняття й ним означеної речі-явища, на «проваллі», що виникло між ними, можна непогано заробити, демонструючи звиклим до усталеного довілля пересічним громадянам, які ще й наївно довіряють своїм почуттям, оті чудернацькі метаморфози речей і понять. І софісти, «мудреці-за-гроші», узялися до справи.

«Якщо ти щось не загубив, то воно в тебе є. Ти не губив роги. Отже, вони в тебе є». І не треба «хі-хі», чоловіче, а почухай краще свої незагублені роги і заплати гроші за науку. Або ще: якщо в тебе на голові усього одна волосинка, то ти лисий, чи не так? А якщо десять? — Теж лисий. А якщо сто? — Здається, лисий. А якщо тисяча, ти лисий чи волохатий? То яка ж волосин-

ка — тисячна, тисячоперша чи дві тисячі двісті тридцять восьма відділяє лисого від волохатого?

Так само й із зернятком, що лежить на підлозі: одно зернятко ще ніяк не купа, десять — теж не купа. А сімсот двадцять три? Коли ж «некупа» перетворюється на «купу», починаючи з якого зернятка? Усе тече... І міра речей відносна.

«Людина є мірою всіх речей: існуючих — у тому, що вони існують, і неіснуючих — у тому, що вони не існують», підсумував **Протагор** (бл. 490-420 до р.х.). А **Горгій** (бл. 480-380 до р.х.) додав міркування, що в ньому сконцентровано уявлення щодо абсолютної відносності світу. «Нічого не існує. А якщо щось таки існує, то пізнати його неможливо. Та якщо й пізнати можливо, то неможливо пізнане висловити й знання про нього передати іншому». І усе це однаковою мірою можна довести.

Отак **софісти**, доводячи до логічного завершення розпочате Гераклітом і Демокритом, зруйнували некритичне сприйняття світу. І на звільненому від самодостатніх речей місці постала Людина — якщо не центром світобудови, то принаймні такою, що зі складника буття перетворилася на рівний цілому світові полюс.

Змісти, що ними сповнена людина, поняття, якими вона оперує, чи справді вони нічого не відбивають? Чи, як полюс світобудови, людина якраз і віддзеркалює в поняттях щось надзвичайно істотне, якусь незмінну сутність, що прихована за змінними речами? Ту сутність, яку в потоці буття не побачиш, не почувеш, на смак не спробуєш, а, проте, розумом до неї дійти можна.

Що приховане за поняттями? Чи мають вони буттєві відповідники? Що таке, наприклад, мужність? А любов? Адже пальцем у них не тиць-

нути, не сказати: оце, дивися, мужність, а оте — ні, оце любов, а там — лише її подоба. А що таке краса? Не гарна річ — кінь, глечик чи дівчина — а краса сама по собі, те дещо, яке, приєднуючись до речі, робить її прекрасною. Адже, погодьтеся, спільного між гарною дівчиною й гарним конем чи гарним глечиком є лише те, що всі вони гарні.

Босоніж, у вицвілому хітоні, блукав собі містом та околицями Сократ (бл. 469-399 до р.х.) і чіплявся до розумних людей з тими «дитячими» питаннями. Замість того, щоб згідно з фахом глечики ліпити й гроші для сім'ї заробляти, чи хоч би для нащадків розумні філософськи книжки писати, діставав усіх якимись дурницями, бентежив статечних громадян, розворушував юнацький розум. За ці речі був подеколи битий дружиною своєю Ксантиппою — а й справді, чого вештається без діла, чого робить із себе посміховисько, проголошуючи: «Я знаю, що я нічого не знаю»? На старість засудили його добропорядні громадяни до страти — щоб не заважав жити, не напружуючи мозок зайвими питаннями, щоб не робив з них дурників, доводячи, що вони знають ще менше.

Він міг утекти з ув'язнення. Та був послідовним у своїй вдачі до кінця — від втечі відмовився, випив свою чашу цикути. І помер, не залишивши по собі ані статків, ані рядка. Як же міг він писати розумні книжки, якщо не з'ясовано зміст понять, з яких тексти вибудовано? Він і не з'ясував того змісту. Однак проторував шлях до його виявлення. Шлях той, або метод назвав «майєвтикою», за аналогією зі справою бабок-повитух: як ті допомагали народжуватися дитині, так Сократ — поняттю. Головне в цій справі — вміло запитати співбесідника, так,

щоб зробити наочною суперечність між його попередньою та наступною відповідями. І тим відсікти зайві змісти, що раніше вкладалися в поняття, і додати ті, яких не вистачало.

Через суперечності до істини — ось напрям майєвтичного руху. Важкий той шлях, далеко не завжди вдається пройти його до кінця і сягнути не-суперечливої, абсолютної істини, яка, через свою «монолітність», подальшу незмінність, і є тим острівцем стабільності, незмінності й незнищенності у невпинному потоці безкінечного виникнення й руйнації речей. Є абсолютним буттям.

Те, що фігурує в мисленні як поняття, має об'єктивний, існуючий у бутті відповідник, — усім життям своїм доводив Сократ.

Безсумнівно має! — погодився Платон (428/427-347 до р.х.). І став з'ясовувати, яким чином існує той буттєвий відповідник поняття.

Ось ручка, якою пишуть. Ця — металева, а та — з пластмаси, а третя — може бути дерев'яною. Ця — червона й товста, а та — біла й тоненька. І форми в усіх різні. Однак усі — ручки. Конкретні ручки варіативні, різноманітні. Кожна з них колись виникла і колись обов'язково зникне. А поняття «ручка» залишиться. Воно завжди одне й те саме, не народжується, не змінюється, не зникає. На нього не «діють» час і простір, воно не піддатне їхнім впливам. Отож воно — не лише поняття. **Інваріантний інформаційний зміст кожної конкретної речі**, у даному разі — ручки, сама її «ручкість» — то її образ (давньогрецькою він то і є «ейдос»), її ідея, що існує цілком реально, у бутті, тут і тепер, однак — *поза часом і простором*.

Кожен рід речей має свій незнищений ейдос. Є ейдос ручки, а є — «предмету» як такого. Свої поза-часово-просторові ейдоси має спра-

ведливість і краса, чорнота й зеленість, мудрість і глупота. Що ширше коло предметів охоплено ейдосом, то вищий він у ієрархії ідей — явно, що ейдос «людина» вужчий, менший за обсягом, охоплює менше відповідних предметів за ейдос «істота», і обидва нижчі за статусом за ейдос «буття». А на верхівці ейдетичної піраміди сяє світлом усебуттєвості ідея Блага.

З ідеями усе зрозуміло, вони буттєві і розташовані супідрядно. А що ж речі? А одиничні речі є втіленими, і відтак — спотвореними ідеями. Виходить, що коли до ідеї додається «тіло», вона стає кволою, починає хворіти на... тілесність. Через цю «хворобу тілесності» речі зрештою й помирають (руйнуються). Отож плинність світу, **смертність речей завдячує своїм існуванням тілесності**, яка обтяжує собою ідеї, витворюючи світ.

На цікавий висновок натрапив Платон у своїх міркуваннях. Не одиничне буття речі є її вадою, що прирікає річ на смертний вирок. «Провиною» речі, за яку несе вона покарання, є не відпадіння від єдиної світотворчої сили (як це має місце в східних філософіях, передусім, буддизмі, конфуціанстві та даосизмі) чи першооснови (як це було ще в Анаксимандра), а її *матеріальність*. Одиничне буття не є чимось негативно забарвленим, маркірованим міткою зла. Воно — *нормальне*, природне. «Зло» — джерело руйнації і смертності — в тілесному бутті, у втіленні. А одиничне — онтологічно легітимне.

Платон не робить такого висновку. А, проте, він впливає з усієї його концепції, зі статусу ейдосу як родового виправдання буття одиничної речі. І важливість цієї підсвідомої, психологічної, архетипової легітимації одиничного, як побачимо, переоцінити важко. На ній триматиметься в подальшому вся європейська і —

ширше — Західна цивілізація й культура. Однак Платон, не помічаючи здійсненого ним відкриття, проходить повз нього і зосереджується на подальшому аналізі першооснови речей.

Незмінним і вічним, буттєвим (у парменідівському сенсі) будь-чого є ейдос-ідея. А що ж спричиняє отілеснення речі? Що в основі тіла речей? Основою будь-якої тілесності є матерія. І, значить, саме вона відповідала за «пошкодження» ідеї, тобто — абсолютного буття. Значить, матерія протилежна буттю. Вона — небуття. І то не дивно: позбавлена будь-якої визначеності, якостей, змістів, що є надбанням ідеї, матерія, як цілковита беззмістовність, як дещо, з чого вилучена будь-яка інформація (і впорядкованість, додамо сьогодні ми) і справді вельми споріднена з небуттям. Якщо з ручки вилучити все те, що робить її ручкою, що залишиться? Авжеж, навіть не хмарка — якийсь «апейрон» (невизначене, без-межне), не більше.

Речі, ці бідні втілені ідеї, є поєднанням буття й небуття, часово-просторового плинного й поза-часово-просторового вічного. Внутрішньо суперечливі вони, речі. Та суперечливість, що в Сократа була обов'язковою лише на шляху до пізнання істини (суб'єктивно), стала в Платона ознакою самого «напів-істинного» світу речей (об'єктивно), інформацію про який і надають нам органи чуттів.

Чому ж люди вважають справжніми напівбуттєві речі і так важко доходять висновку, що справжнє буття — це буття ідей? А тому, що пізнання ідей піддатне лише розуму, для чуттєвості вони, позбавлені тіла, не приступні, бо нема в них того, що можна відчутти. Усе життя перебуваючи в темній печері своєї чуттєвості,

люди звикають «відблиски», «тіні» ідей — речі — сприймати за справжній світ.

Цікаво, що в такій конструкції світу пізнання є фактично пригадуванням. Адже, сама будучи втіленим ейдосом, людина є незнищеною. Помирає лише тіло. Суть людини, її ейдос зникнути не може. Він лише вивільняється з тілесності (згадаймо, що такий самий висновок робить і Піфагор). І потрапляє, ясна річ, до світу ідей, де безпосередньо спілкується зі змістами інших ейдосів — «пізнає-осягає» їх. І коли чергове втілення ейдосу-ідеї-душі занурить немовля у світ смертних речей, душа його, яка щойно знала всі змісти буття, забуває їх. Знову ж через оту кляту навантаженість тілом, позбавлення від якого внаслідок смерті є, відтак, лише благом, ліками від небуття.

Усе б непогано було в платонівській моделі всесвіту, та от біда — надто багато питань залишає вона нерозв'язаними. Як от, наприклад, бути з ідеєю того ж небуття чи матерії — вони присутні серед ідей чи нема для них там місця? А як бути з ідеями чогось потворного — чи не надто багато честі для них перебувати разом з красою, добром, благом? Та навіть якщо не мучитися морально забарвленими питаннями й обмежитись виключно онтологічною площиною, то й тут деякі конструкції виглядають доволі сумнівно. Яким чином присутні ідеї в речах? Платон щось там невиразно пробубонів з цього приводу, що ідеї, мовляв, «причетні» речам. Але як? На те відповіді в нього нема.

Зачарований красою власного досконалого витвору, він не хоче помічати слабких його місць. Та його сумлінний учень Аристотель не бачити недоліків у вченні свого наставника й кумира не має права. «Платон мені друг, але

істина дорожча», — з боєм скаже Аристотель і почне розгром платонівського «світу ідей».

7. Від Космосу до Космосу

Велич платонівського учня Аристотеля 384-322 до р.х.), вчителя й наставника майбутнього великого полководця з Македонії Олександра визнавали вже його сучасники. Ще б пак! Він звів усі наявні світоглядні знання свого часу до єдиної стрункої системи. І зробив це так, що голоси його попередників зазвучали в його вченні злагодженим хором, а всі питання, на розв'язання яких вони поклали своє життя, знайшли обґрунтовану й несуперечливу відповідь. А починав він з критичного ставлення до ідей свого кумира Платона.

Ні, він не заперечував його засадничих міркувань. Однак на певні суперечності, які з них випливали, заплющувати очі не міг. Припустимо, що ідеї речей, явищ, стосунків справді існують окремо від речей. Та хай їм грець, нехай собі існують! Питання не в їхньому самостійному існуванні, а в тому, як вони присутні в реальних речах, наскільки «корисне» їхнє окремішне перебування для речей з нашого рідного світу чи нашого пізнання цих речей.

Та нічим вони не корисні для пізнання! — обурюється Аристотель. Судіть самі. Чи відрізняється зміст ідеї тієї ж *корови* від сукупності спільних ознак, притаманних усім коровам? Ясна річ, ні. Роги й копита має, траву їсть, мукає й молоко дає — у цьому вся корова. І справжня, і її ідея. І в ідеї *чайника* нема нічого такого, щоб не містилося в рисах, спільних усім чайникам. Фактично ідея якоїсь речі є двійником сукупності змістів, спільних для всіх речей якогось ґатунку, сукупності, яку ми можемо виявити, вивчаючи їх. То навіщо

нам якісь далекі незбагненні ідеї для пізнання цілком наочних речей?

Ба більше! Якщо ідеї перебувають поза часом і простором, а конкретні речі — у часі й просторі, то ідеї не можуть перетинатися з речами. Спосіб існування ідей і речей несумісний! Отож не можуть ідеї сприяти укоріненню речей у бутті, не можуть надихати їх на те, щоб бути. І висновок: **незалежне від речей існування ідей нічого не додає ані до існування самих речей, ані до їхнього пізнання. Воно — зайве.**

Бентежить Аристотеля й невідворотна для платонівського вчення ієрархічність ідей. Адже ідея тому-то й є сутністю речі, що вона, на відміну від завжди одиничної речі, є її загальним наповненням. «Загальне — сутність, основа й субстанція одиничного», — стверджує Платон. «Може воно й так», — відповідає Аристотель. — «Однак як тоді зрозуміти наявність більш і менш загальних ідей? Якщо ідея предмету загальніша за ідею столу, то вона й складає його сутність, чи не так? Однак тоді ідея столу виявляє себе як несамостійна, така, що потребує «підтримки ззовні» і не містить у собі своєї сутності. Вона — не самодостатня, а отже — і не субстанція, як така основа, що для свого існування не потребує нічого іншого і спричиняє сама себе. Хіба може таке бути, щоб ідея водночас була й самодостатньою і не самодостатньою, і субстанцією і не субстанцією?»

І ще одну «хохмочку» підмітив Аристотель у вченні свого вчителя, яка зводить на кпини всю його струнку концепцію. Ідеї існують окремо від речей? — Гаразд. Ось, наприклад, біжить вулицею кішка. І десь незалежно від неї існує ідея кішки. Чи є між живою кішкою та її загальною ідеєю щось спільне? Безсумнівно, є. І відмінне є

також. А чи оцей незбіг і спільність як такі, що справді існують, мають свою ідею? За логікою самого Платона, повинні б мати... І де перебуває ідея, у якій зафіксовано стосунки між річчю та її ідеєю? У світі ідей? Хіба? То, може, у якомусь ще окремому — третьому світі?! А де знайдуть притулок ідеї стосунків між світом ідей та «третім світом»? У четвертому? Дурниця виходить, коротше... (Це аристотелівське міркування отримало назву «третьої людини».) А як додати, що ідея руху має бути непорушною й незмінною, ідея зникнення — не зникати, а ідея виникнення — не виникати, то й узагалі говорити нема про що.

Так, Платон мені друг, але...

Досхочу познущавшись зі свого друга, Аристотель зважується й на світоглядний заколот. Ідеї не субстанційні вже тому... що вони загальні і не існують у реальному світі. Адже по-справжньому існують лише одиничні речі. Кожна з них — якраз тому, що реальна, — субстанція сама для себе, така собі самодостатність і повнота. **У кожній речі в єдність злиті і зміст-образ і чуттєва, тілесна основа. Сутність предмету складає те, що робить його саме таким, а не іншим — його образ-форма. І форма завжди невіддільна від речі, вкарбована в неї, є умовою її існування.**

Та нею, однак, річ не вичерпується. Форма завжди є формою чогось, якогось безформного наповнення, матерії. Коли скульптор зі шматка міді виробляє статую, форма статуї не виникає вперше. Мідь, що послуговує за матерію, лише набуває форми. Отож у цьому сенсі форми вічні. Однак і те, у що вони втілюються, самий тілесний ґрунт, який формується, має бути. Якщо ж ми хочемо добратися до першоматерії, що ховається за всіма якісними ознаками конкрет-

них «матерій» — міді, заліза, дерева, води, вогню тощо (добридень, мілетці, Емпедокле й Анаксагоре), то мусимо відкинути всі якості, які першоматерії надають оформленості, становлять її форму. (Пригадуєте, так Демокрит зробив з гомеомеріями?) Першоматерією буде те, що саме позбавлене будь-яких форм, якостей, однак уможливорює їх реальне буття. Матерія, цей носій форм, потрібна їм, щоб реально заіснувати. Матерія — не небуття, а можливість буття.

Слово знайдене! Можливість! Це вже вам не голе заперечення буття, несумісність з буттям, як було у Платона. Обидва первня — форма-ейдос і матерія — потрібні одне одному й спричиняють речі. Кожен предмет, явище потребують для свого існування, по-перше, форми, по-друге, матерії, по-третє, того, його що породжує, і, по-четверте, свого призначення. Відтак чотири причини — формальна, матеріальна, діюча та цільова поєднуються, витворюють річ. І самий світ як одиничну річ.

Не був би Аристотель давнім греком, коли б не спробував пояснити з віднайдених засад виникнення Космосу в цілому. Інакше пізнання не було б доведене «до свого логічного завершення». А що є формою всесвіту в його безкінечному існуванні? А всі змісти минулого, теперішнього й майбутнього (привіт Парменіду), всі образи й якості, уся... ін-форма-ційна наповненість. Така собі буддійська нірвана, яка є «не свідомістю і не несвідомістю, не існує й не не існує». Океан чистого «знання», чистої інформації без будь-якого носія, форма всіх форм, першоформа.

А що для Космоса є матерією? Дещо, що дозволяє йому реально бути, однак саме по собі не існує, позаяк з нього вилучено всі можливі якості, змісти, визначення. Це — дещо інфор-

маційно порожнє, дещо — мертве, у нього навіть ознаки «бути» немає. Наявність такої ознаки — це вже присутність форми. Отож-таки форма «витає» матерію до буття! Віват, Платоне!

Першоформа вміщує в собі всі сенси й змісти — від минулих до майбутніх. І лише вона, «заповнюючи» матерію, забезпечує розгортання Космосу в часі й просторі. Відтак, Першоматерія — це Першодвигун, який, будучи всім, сам непорушний. А куди йому рухатися, він же все охоплює!

А що для Космосу є діючою причиною? А він сам — у вигляді Першодвигуна — й є. А цільовою? Для чого він призначений? — Щоб бути самим собою в усій своїй буттєвій повноті. Отож розгортання Космосу здійснюється в напрямку від нього як Ейдосу до нього ж реального, тілесного, однак не сьогодішнього, а якогось парменідівського, де минуле-теперішнє-майбутнє злилися в безперервну (континуальну) єдність.

Космос, подвоївшись на ейдетичний і реальний, ніби розтягується за свої логічні полюси. Напруга, що виникає в такому розтягненні, — Аристотель нарік її *ентелехією* — і є джерелом потрібної для розвитку Космосу енергетики.

А тепер згадаємо питання, над якими ламали списи й голови всі античні мислителі. Що є першоосновою світу, яка б, будучи однією і тією самою в усьому, водночас спричиняла і світову різноманітність? Що є рушійною силою світового розвитку й урізноманітнення, та ще такою, яка б не «конкурувала» з першоосновою за право мати такий самий статус? Як зтворився світ з першооснови, як його структуровано і чому він розвивається? І, нарешті, як можуть співіснувати рух і неперемінність? От на всі ці питання й тепер логічну й внутрішньо не супер-

речливу відповідь Аристотель. І, відтак, завершує класичний період античної філософії.

Найцікавіші питання розв'язані! Сумно... Та не дуже. Навряд чи сподобалося б вам жити у світі, змальованому Стагіритом (таким було прізвисько Аристотеля, дане йому за місцем проживання). Якщо в Космосі вже все уміщено, то щоб ти не робив, хоч би як борсався, а той «сценарій», у який ти вкладений космічним режисером-Першоформою, неодмінно здійсниться. Усі твої прагнення, спроби щось змінити, жага любові й утеча від смерті — усе задано наперед.

«Щось тут негаразд» — вирішили пізньоантичні греки — елліни. Не може так бути, щоб ніщо, зовсім ніщо від людини, від волі її і бажань не залежало. Невже приречені, неможна уникнути долі? І дружно почали шукати можливості «сачконути».

8. «Розумного доля веде, а дурного волочить»

Доля, рок неблаганний, невпинний панує над людиною і нікуди від нього не втекти... Так відчувала своє перебування у світі антична людина. Таким — підпорядкованим невідворотній долі — змальовує світ і людину в ньому антична трагедія. Такий же висновок впливав з усієї теоретичної конструкції, розбудованої Аристотелем. Висновок, підкріплений не відчуттям, що невідомо з яких глибин душі вигулькує, а вагомими міркуваннями, висновок доведений, обгрунтований. І від того — переконливий.

Космос — усезмістовний. У ньому вже існують усі минулі й майбутні події. Людина — органічна частка космосу, не менша, але й не більша за іншу істоту чи навіть річ. Отож панування

долі, ясна річ, поширюється й на неї. Та якби була хоч найменша можливість ухилитися від «вказівок» наперед заданого майбутнього, то шукати її слід не в людині, не в якійсь там ефемерній людській волі чи розумі, а виключно в самій конструкції світобудови. А де ж іще шукати античній людині, зорієнтованій назовні, на світ, де шукати античній людині виправдання можливості втечі від невблаганної долі, якщо для неї легітимація будь-чого — завжди онтологічна легітимація? То пошукаємо разом з нею?

Шанувальник Демокрита **Епікур** (341-270 до р.х.) намагається розібратися з усесильною долею за допомогою атомів і порожнечі. Пам'ятаєте, чому атоми «приречені» на витворення складних речей? Вони падають, оскільки перебувають у порожнечі. А позаяк «падіння» здійснюється на всі боки, вони наштовхуються один на одного і можуть «зчепитися» — якщо їхня фізична форма їм це дозволяє. Для того окремої «сили зчеплення» непотрібно. Падіння атомів — наслідок природної необхідності, від якої не втечеш.

Ось вона, **глибинна основа долі — природна необхідність!** І якщо є можливість втечі від долі, то вона має бути закорінена у той необхідний «шлях» атомів. У прагненні вивільнити людину Епікур проголошує: атоми можуть самовільно, випадково ухилятися від своєї траєкторії.

Відтепер свободу, нехай від волі й вибору людського майже незалежну, не свободу навіть, а лише натяк на неї, примару свободи, однак уже «вмонтовано» в підвалини світобудови. **Атоми, ці першоцеглинки світу, можуть ухилятися. Отже, може й людина.** Має право, самим Космосом передбачене. Доля, фатум не є чимось цілком одностороннім, «щільним». І якщо тобі явно хочуть

надавати по пиці, це зовсім не означає, що твоя доля — бути битим. Людина має право ухилятися від неприємностей, уникати незадоволення й шукати приємностей і задоволення.

Ні, Епікур, зовсім не закликав проводити своє життя в пошуках насолоди. Наше уявлення про «епікурейство» (так згодом охрестили його вчення), як про концепцію, що закликає до розбещеності, до постійного «смакування» тілесних задоволень, спричинене деяким спрощенням епікурівських думок, що її здійснив послідовник Епікура Метродор. Самий Епікур, шукаючи свободи для людини, мав на меті передусім позбавити її страждання та страху перед долею і, зокрема, перед такою жахливою її подобою як смерть. «Смерть жодним чином не торкається нас: коли ми є, смерті ще нема, а коли смерть настане, то нас уже нема». Ми більше страждаємо від власних уявлень, і звільнення від них дасть у підсумку звільнення від страждання, заспокоєння. Тож будьмо впевненішими у власних силах, будьмо спокійними.

Та не всі повірили Епікуру. Надто переконливим було аристотелівське вчення, надто збігалось воно зі світовідчуттям греків. Надто багато доказів давав світ щодо несаможитності людини, її підпорядкованості вищим силам. І були тому цілком відчутні причини. Справа в тому, що вже на час поширення аристотелівського вчення конструкція світу античної людини і справді зазнала істотних змін.

Час від мілетців до Платона — то час на свій кшталт ринкових стосунків, за яких громадяни-рабовласники вільно, без примусу з боку якоїсь «приватної сили» спілкувалися між собою. Вільно обмінювали вироблені ними товари, вільно вирішували справи громадського

життя. Єдине, що було вище за них — воля громади (джерело уявлень про долю).

Те, що обмінювані товари були вироблені здебільшого не ними особисто, а рабами, значення не мало: позаяк хто такий раб? — знаряддя праці, що розмовляє, не більше. Отож вироблене моїм рабом є втіленням мого, а не його задуму, занурення моєї ідеї-ейдосу в матерію з допомогою говіркого знаряддя. І коли я хочу мою річ продати, то я з власної волі згоден віддати іншому закодовану в річ інформацію про себе, про свій спосіб життя, свої думки тощо. Тут, у ринкових стосунках, формувалося відчуття себе як вільного й самочинного.

Той, хто свій товар продає мені, робить це таким самим робом, з власної волі, а не через мій примус. Отож і він вільний. Ми обидва вільні і в тім однакові, рівні. Ба більше: його товар і мій товар у чомусь еквівалентні. Я, наприклад, не віддам іншому козу, якщо він пропонує навзаєм лише курку. От коли п'ять курок, то все гаразд, це вже рівний обмін і я на нього погоджуся. Ми ж бо рівні. Вільний і рівний — відчуття цього закладалося у самий фундамент свідомості. І закладалося не вихованням і не демократичними принципами суспільного життя, а його ринковою природою, такими собі горизонтальними, «ти мені — я тобі» обмінами вкарбованою в речі інформацією.

Подальший час уніс свої корективи. Немину ча в суспільстві ринкових стосунків (відкритому суспільстві) конкуренція призводить до майнового розшарування. Вільні громадяни перетворюються на рівних «у принципі», а в реальності хтось вільніший за іншого через великі статки, а хтось — весь у боргах і залежний від заможного.

Однак така доволі природна ситуація не мала

б фатального характеру, якби не ще одна обставина. Розвиток майнових стосунків потягнув за собою зміни в правовому полі. За рабами було визнано право мати власність — пекулій. Подеколи складалася анекдотична ситуація: раб міг бути заможніший за свого хазяїна, якому надавав кредит. Вільний за звичаєм і за законом рабовласник у майновому сенсі перетворювався на залежного від власного раба. І ще більше: раб набував можливості мати власних рабів. А ті й собі користалися тим самим правом.

Зверніть увагу! **Раніше горизонтальні стосунки вільних громадян щодалі більше «стають дибки», набувають вертикальних ознак.** Я-то вільний, однак до певної міри. Наді мною нависає чужа воля. А піді мною — мій раб. А під ним — його раби. Виходить, усі ми тією чи іншою мірою залежні від когось. І на верхівці цієї безкінечної піраміди знаходитиметься необмежена воля. Хіба можу я уникнути її воління?

Ось звідки стурбованість елліністичного світу питаннями про можливість чи неможливість виявити власну волю, питаннями меж людської свободи. Згодом, у християнському світі ці питання з аналогічних причин набудуть провідного, вирішального характеру. Ось чому далеко не всі елліни спокусилися вченням Епікура. Були причини йому не вірити.

Та, якщо не вірити одному, треба вірити протилежному. «Розумного доля веде, а дурного волочить» — зробили висновок **стоїки** (представники Давньої Стої: Зенон з Кітіона, Клеанф, Хрисіпп — III-II ст.. до р.х.; Середньої Стої: Панетій, Посідоній — II-I ст.. до р.х.; Пізньої (Римської) Стої: Сенека, Епиктет, Марк Аврелій — I-II ст.). Скільки не борсаяся, а проти долі не

попреш. Лише собі гірше зробиш. Отож зроби висновок: тому, що з тобою відбувається, не за-
радити. І жодне страждання з того приводу ситу-
ації не змінить. То навіщо хвилюватися, додат-
ково витрачати нерви й сили, якщо це даремно?

Ти хвилюєшся через те, що можеш запізни-
тися на ділову зустріч? Дарма. Ти ще не
запізнився, отож підстав для хвилювання не-
має. А, то ти вже запізнився? То чого ж тепер
хвилюватися, хіба від того наздоженеш час?
Можеш терпіти — терпи, така твоя доля. Не
витрачай марно нерви. Відкинь переживання,
відсторонися від ситуації. Атараксія (незво-
рушність) — ось поведінковий ідеал стоїків.

Подейкують, що одного разу корабель, на
якому плів хтось зі стоїків зі своїми учнями,
потрапив у шторм. Пасажири запанікували, і ли-
ше корабельна свиня спокійно їла з корита. «Ось
приклад правильної поведінки, атараксії», — зау-
важив учитель учням.

Зрештою, якщо ситуація справді нестерпна,
ти завжди маєш право на вихід з гри. Самогуб-
ство — граничне відсторонення, граничний
вихід. За часів Римської імперії учитель імпера-
тора Нерона, філософ-стоїк Сенека так і зро-
бив, коли потрапив у немилість.

Скептики ж (засновник — Піррон з Елліди —
бл. 360-270 до р.х.) знайшли для себе не гірші
аргументи для заспокоєння. Вони також зроби-
ли висновок про даремність хвилювань, прист-
расного ставлення до подій. Їхній поведінко-
вий зразок — апатія, відсутність пристрастності.
Однак причини були дещо іншими. Усе тече,
усе щомиттєво змінюється, і наші уявлення не
відповідають постійно змінним речам. (Вас
запросили на прийом, що відбудеться завтра о

сімнадцятій? Поки настане те завтра, ви вже будете не тим, що були на момент отримання запрошення. Отож коли ви прийдете, ви в будь-якому разі будете незваним гостем).

Почуття нам брешуть, а поняття, якими ми оперуємо, не відображають дійсності. Пізнати щось неможливо. Долю — тим більше. То чого ж хвилюватися? Ви зазнали втрат у бізнесі? Не переймайтеся, адже ваші збитки, як, утім, і весь бізнес — справа ілюзорна. Ви не знаєте, що сталося насправді. То й заспокойтесь.

Нарешті **неоплатоніки** (Плотін (204-270 р.), Порфирій (232 або 233 - поч. IV ст.), Ямвліх (бл. 245-бл. 330), Прокл (410-485)) виходять за рамки питання про можливість уникнути долі і запитують про неї саму. Сила, яка розпоряджається світом, та найвища, що на верхівці піраміди, чим вона є? Необмеженим, усім, Єдиним. А тоді внизу, в основі ієрархічної, пірамідоподібної конструкції світу лежатиме повна нікчемність. Єдине все породжує й нікчемність також. Як?

І тут у нагоді стає платонівське вчення, у якому ідеї вишукуються в залежності від «рангу», супідрядно. На верхівці — ідея Блага, настільки повна й усеохопна, «енергетично перенасичена», що «вихлюпується» за власні межі. А вихлюпуючись, «втрачає енергію», матеріалізується, зовсім як ота пара, що вириваючись і з казана, осідає краплинами вологи. Отой процес «погіршення» Блага, Єдиного, його розпад на «краплини» отримав назву «еманація».

Єдине еманує, «спрощуючись», і послідовно породжує Розум, Душу й Космос. При тому Єдине «не десь знаходиться, позбавляючи всю решту своєї присутності, однак присутнє повсюдно, де знаходиться здатний увійти з ним у

спілкування, і відсутнє для того, хто на це не спроможний».²⁰ Розум і Душа ще не тілесні, відтак є добром. Космос є кінцевим пунктом отілеснення Єдиного, де відбувається його розпад на окремі тілесні витвори. Тілесність, відтак, є ознакою остаточної втрати добра. Матерія — абсолютне зло. Єдине, Благо, Найвища Воля — абсолютне добро. Питання полягає відтепер у тому, як позбавитися зла (безвольної, підпорядкованої матерії) й повернутися до добра. Цим питання і займається християнська думка, безпосереднім джерелом якої став неоплатонізм.

Підіб'ємо деякі підсумки.

Антична доба, що обіймає майже тисячолітній проміжок часу — період з VII-VI ст. до р.х. по I-III ст. від р.х., мала своєю комунікативною основою «горизонтально» вибудовані відношення між її представниками. «Аксіоматичний світоглядний набір» включав до себе такі «самоочевидні істини»: світ, органічним складником якого є людина, є усе ж чимось іншим щодо неї. І як до «іншого» до світу спрямовує людина свої питання. Світ — єдність матеріально-тілесного, чуттєвого й змістовно-ідеального, спроможного бути осягненим лише розумом. За всієї розмаїтості світу в нього є, мусить бути, єдина неощооснова, яка, однак, є такою, що уможливляє варіативність й існування різного. Різне, різність, відтак, стає чимось онтологічно необхідним, обов'язковим і самозрозумим складником буття, аксіологемою. Від різного як від необхідного і обов'язкового факту буття відштовхується античний світогляд. Різне, таким чином, осмислюючись як умова буття, набуває онтологічної легітимності, пересувається з негативного до позитивного аксіологічного полюсу.

Позитивна світотворча сила, усвідомлювана архаїчною людиною як неозначувана, що їй нічого не протиставлене, давньоєсхідною — як безособова з протиставленням одиничному й різному, в античному світі набуває означеності. Це — ейдетична сила, яка сама є «ейдосопороджувальною», якщо можна було б говорити про «породження» ейдосів, які самі є онтологічно вихідними, не породженими. Протилежністю вічних ейдосів є вже не різноманітне, яке закорінілося в буття, а його матеріалізація.

Антична доба у своєму розвитку проходить три фази, три періоди становлення: докласичний (досократівський), класичний і елліністичний. Представниками першого є мілетці — Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, елеати — Ксенофан, Парменід, Зенон, Піфагор, Емпедокл, Анаксагор. Атомістична концепція Демокрита, як, утім, і діалектична концепція молодшого сучасника мілетців Геракліта, що з'явилася значно раніше за демокритівську, є двома варіантами першої синтези античної філософії, у якій уніфіковану спільну першооснову світу органічно поєднано з «рушійною силою» розвитку-урізноманітнення.

Другий етап, містком до якого від першого стали філософські спекуляції софістів, репрезентовано постатями Сократа, Платона й Аристотеля. Вдаючися до розгляду співмірності людських понять з об'єктивним світом речей, Сократ надає філософському пошукові його властивий предмет — стосунки людини й світу. Платон, спираючись на сократівський метод і напрямок пошуків, онтологізує його здобутки, і будує грандіозну систему «двох світів»: емпіричного світу речей та «вмонтованого» в нього, проте такого, що перебуває поза часом і простором, світу ідей-ейдосів,

які являють собою незмінні сутності речей. Лише ейдетичний світ є справжнім, істинним буттям. Речі — спотворені «приєднанням» до ейдосів тілесної матерії, яка, як протилежна буттю, є небуттям. Концепт істинного ейдетичного світу остаточно перетворює родові й видові розрізнення всесвіту на його «природний», позитивно сприйманий, легітимний спосіб існування.

Започатковане Піфагором ствердження «права» одиничного на буття, доведене Платоном до усвідомлення одиничного як «нормального» факту буття, виправданого онтологічно й спричиненого існуванням заздалегідь одиничних ейдосів — родових «джерел» речей.

Протилежна платонівській за ознакою стосунків між матерією і ейдосами-формами концепція Аристотеля, за якої вперше в історії людської думки стверджено взаємопотрібність ідеального (інформаційно-змістовного) і матеріального (чуттєво-тілесного) складників буття, їх взаємозумовленість аж до того, що «немає ідеї без матерії і нема матерії без ідеї», завершує класичний період, розв'язуючи всі покладені попередниками питання й надаючи теоретичній моделі Всесвіту завершеної й довершеної форми.

Онтологію вибудовано. Настає час «онтологічної антропології», з його з'ясуванням питання про онтологію людської самовільності та її прикладним застосуванням. Саме ці питання розв'язуватимуться на третьому етапі розвитку античної філософії — етапі еллінізму, репрезентованому епікурейством, стоїцизмом, скептицизмом і неоплатонізмом. Останній торуватиме шлях для зміни світоглядної парадигми. Неоплатонізм буде першим, хто сприятиме християнству в його переможному поступові європейськими обширами.

Розділ 3. Аксіологеми європейського Середньовіччя

1. «Вертикальний» світ середньовіччя

Започатковане Відродженням уявлення про Середньовіччя як добу загального занепаду — економічного, культурного, світоглядного набуло чи не світового поширення в часи Модерну й, переживши світоглядні катаклізми останніх двох століть, збереглося до нашого вже постмодернового часу десь на рівні догми. Та, однак думка ця — хибна, й хибність її очевидна будь-кому, хто дає собі праці не поверхово ознайомитися з культурними і, зокрема, філософськими здобутками цього величезного відтинку історії людства, що обіймає понад тисячу років.

Середньовічна доба, або в європейському соціально-економічному контексті — доба феодалізму, справді істотно інша, ніж її антична, греко-римська попередниця. Однак несумірність обох епох, обох світів не вимірюється за критерієм «гірше — краще». Інший, незрозумілий ані давньогрецькому попередникові, ані модерновому нащадкові, світ зростав на принципово відмінному, лише йому властивому комунікативному фундаментові, тримався власними специфічними зв'язками й мав свою неповторну архітекτονіку. Перш, ніж торкнутися його культурно-світоглядних особливостей, відбитих-вкарбованих у дивовижних філософських витворах, варто проаналізувати самі засади виниклих змін, своєрідну «онтологію Середньовіччя».

Чому, з яких причин відкритий світові давній грек, що був «на ти» з Усесвітом і тільки те й робив, що прискіпливо розпитував його про його походження, принципи побудови, склад, устрій

тощо, той самий грек, головною світоглядною турботою якого була проблема першооснови, раптом втратив усякий інтерес до цих питань і подався шукати якогось «права на ухилення від незадоволення» (Епікур), винаходити принципи своїх стосунків із життєвими негараздами (стоїки й скептики), або ж вигадувати якусь фантазмагоричну картину виникнення світу, де розвиток здійснюється не «нормальним» шляхом від простого до складного, а має протилежний вектор прямування — від досконалого до все більш спрощеного й занепалого (неоплатонізм)? Що ж призвело до таких несподіваних змін у баченні світу? Можливо, зміна уявлень про світ відображує, як воно завжди й відбувається, реальну зміну самого світу? Що то за зміна?

Вище вже йшлося про те, що елліністична доба внесла свої корективи в структуру світобудови античного світу: «горизонтальні», інформаційно-обмінні стосунки, за яких громадяни з власної волі здійснювали обмін результатами своєї праці і відчували себе в цій акції вільними рівними й різними, поволі змінюються «вертикальними», що формують принципово інше світовідчуття індивіда. Особа, включена у стосунки «супідрядності», за яких над нею завжди панує якась владна сила, переживає своє підпорядкування як обмеження своїх можливостей розпоряджатися власними діями, як здійснюване чужою волею позбавлення її родових здатностей на цілепокладальну діяльність — ідеальне творення світу. **Власний вольовий вияв особистості відчувається як момент вияву вищої за неї персоніфікованої чи деперсоніфікованої волі.**

Зі зникненням самочинності особи зникає і той самочинний Інший, у стосунки з яким їй до-

водилося повсякчасно вступати. Відтак, для людини, включеної в модель «вертикальних», субординованих стосунків, проблема самодостатнього Іншого, значуща для представника «горизонтальної», координованої системи, втрачає свою актуальність. Життєзначущим стає для неї те, що реально переживається нею, ті змісти, що заповнюють її життєвий світ. Вертикальна структура діяльнісних стосунків, у яку відтепер включено людину, «пропущена» через її особісне переживання і, таким чином, екстрапольована на структуру світобудови, формує цілковито інше світобачення, задає нові світоглядні орієнтири.

«Якщо мої можливості розпоряджатися собою обмежено самою структурою світу, якщо моя воля завжди підпорядкована чомусь більш потужному за неї, однак завжди є хтось чи щось, якому я можу нав'язувати власні приписи, то тоді «нагорі» такої конструкції завжди знаходитиметься необмежена воля й свобода, а на протилежному полюсі — їх цілковита відсутність».

Слід, однак, згадати, що нововиникла світоглядна «формула», вельми нагадуючи ту, що притаманна давньосхідним і архаїчним суспільствам, містить ціннісну новацію, випрацювану античним світом. На відміну від своїх попередників, античне суспільство здійснює онтологічну легітимацію одиничного. Світотворчій силі — силі єдності спільноти як абсолютній цінності античний світогляд протиставляє не одиничне як таке, а його тілесне існування. І коли світотворча сила щодалі більше трансформуватиметься в силу необмежено вільну і таку, що воліє, **за одиничним залишається надане йому самою світобудовою право на воління**. Проблема полягатиме перелусім у визначенні меж реалізації такого права.

Іншими словами, якщо конститутивна для людини й світу «сила» є волею, то воля як така, воління є однозначно позитивним у системі світоглядних цінностей. Позбавлення волі, відповідно, переживатиметься як негативне. Оскільки олиничне існування вже втратило в античному світі своє негативне маркірування і перетворилося на «чуттєво-нейтральне», то й протиставлятиметься абсолютіві буде не воно, а те, що заступило його місце — тілесність.

«Горішнє», родове (ідеально-творче) і світотворче являє собою Абсолютне буття. Його полярність, відповідно, репрезентує небуття. Тоді логіка розгортання світу стає логікою руху від вищого до нижчого, від досконалого до деградованого. Логікою спрощення й інволюції від ідеально-вольового до позбавленого воління матеріального. І світоглядним ґрунтом новопосталого світу, ґрунтом, на який зручно ляже християнство, стане народжена-виPLEкана пізньоелінським світом неоплатоністична концепція з її ідеєю еманачії.

Європейське середньовіччя в самооблуді зречення античної спадщини не помітить, як підніме її ж стяг і з ним увійде до світу, де «справедливість», «добро», «краса», «благо» не перебувають довічно завмерлими онтологічними зразками в силовій — але не вольовій! — напрузі буття, а самі набувають властивостей силових ліній нового світу, енергетично насичених, впливових. Світу, де людина як виникле одиничне, хоч і підпорядкована «силі родової єдності» — динамічному Ейдосові, до якого вплетено її життя, раптом перетворюється на другий полюс буттєвої вісі, і — диво-дивне! — протипокладається ним так, що без свого на то бажання опиняється в ситуації «проти-ейдетичне».

Цінність одиничного, вкарбована в культурні здобутки попередньої доби, відлита в неусвідомлювані трансцендентальні структури людського, середньовіччям не втрачається — архетипи безсмертні. І — не менше диво за попереднє — викреслена з картини буття, унеможливлена його вертикальною структурою, продовжує справляти свій прихований, але й величний вплив на європейську історію. Для матеріаліста будь-якого гатунку ситуація фантастична: те, чого не існує в бутті, ліпить-формує саме буття і не лише його речовинно-предметну подобу, а й ейдетичне наповнення. А проте спадають на згадку тут чомусь не тільки фрейдівські «поштовхи витісненого» з підсвідомого до свідомості, а й лєнінське: «ідеї стають матеріальною силою, коли вони оволодівають масами»...

Відтворений структурою міжлюдських стосунків цієї доби «східний» — від «неба» до «землі» — зв'язок світової єдності, знову постає чимось надзначущим. Однак збагачений на значущість одиничності, визначеності, накладений на неї, несподівано отримує локалізацію! Відтепер єдність не розіллято хаотично у світовій повсюдності, вона отримала координати. Відтепер «верх» і «низ» світових координат не загублено в апофатичній безмежності, їхнє місцєрозташування чітко зафіксовано: максимальне й необмежене («верх») це — абсолютне і позитивне одиничне, воно — не просто світотворча сила, а сила сконцентрована, визначена, висхідна. Воно — воля. Негативне — позбавлене волі і деперсоніфіковане, неозначене і без'якісне. Як таке (і лише як таке) воно — матерія.

Чи має тут воля онтологічний сенс? Безсумнівно. Вона й становить субстанцію того бут-

тя. Інша річ, що саме буття стало не-«онтологічним» в античному сенсі. Якщо східні апологети (Філон, Юстин) ще мають справу з подвійною «онтологією», де «дійовими особами» виступають і воля-благо, і матерія-зло (причому зло також подвійне — і «античне», таке, що є неістинним буттям, невизначеним, не-буттям, і таке, що протиставлене волі як одиничності, знецінене і не-вільне), то вже Татіан і Тертулліан вилучають зі світобудови матерію як її значущій складник. Людина і Бог залишаються сам-на-сам. І тим самим людина-одиничне отримує іншу ступінь легітимації — легітимацію моральну, відповідну до фактури того дивного світу.

Задовго до Шопенгауера загальносвітову структуру можна було б описати його знаменитою формулою «світ як воля і уявлення», де перша її частина схарактеризовувала б європейський християнський світ, а друга тією ж мірою відносилася б до східного. Ясна річ, що знаменитий песиміст вкладав у цей вислів значно інший зміст, оздоблений коштовностями німецької класики. Однак і присутність загально християнського складника в його роздумах безсумнівна.

Воля, на яку відтепер перетворився динамічний, але морально безбарвний Ейдос, воля як виток, джерело динаміки, захоплює, полонить і людину, належну до тварного безкінечно підпорядкованого світу. І, однак, тією ж мірою підносить її над тварністю, звільняє від суцільного тиску «фатального», онтологічного Ейдосу, від Ейдосу-Року, Ейдосу-Батька, поза-як людина тепер не «нуль-мірна крапочка в океані буття», у тій сфері, де центр знаходиться всюди. Вона — сталася. Вона — полюс.

Філософська рефлексія з приводу нової

структури світобудови орієнтована відповідним чином. Залишилися позаду «дитячі питання» античності про світобудову, першооснову, рушійні сили тощо. У світогляді середньовіччя зафіксується аксіоматика виниклого хронотопу: воля, воля визначена й одинична — найвища цінність і благо. І вона є джерелом, причиною будь-яких першо-, друго- і третє-основ. Ейдос отримав енергетику, проте не буттєву, а морально насичену. Отримав її і його протиполюс — людина. На долю філософської думки випаде обґрунтування виявлених аксіом.

Воля, яка воліє до створення буття, воля як моральний вимір ейдетичного буття, що Ти є? Шлях до себе, шлях, якого ще нема... Тогочасний світ прагне знайти відповіді на питання, яких ще не задано. І тим вибудовує ейдос майбутнього, поліфонічний, багатомірний, дихотомія якого позначається не онто- й гносео- опозиціями («буття-небуття», «суб'єкт-об'єкт»), важливими для розуму, та не для серця, а апокаліптичним герцем добра і зла. Світову байдужість подолано, світ тримається в бутті зв'язками любові і страждання, гріха і спокути, вини і жертви. Світ нестримно символізується, у надрах його йдуть тектонічні процеси переродження онтологічного на моральне. Світ людянішає (хоч ще не «гуманізується», останнє відбувається тоді, коли людянішати починає людина). Отож і філософія вся так чи інакше зав'язана на ці життєзначущі, смертельно важливі для існування людського проблеми.²²

2. Чи винний Бог у існуванні зла?

«Бог створив світ і все, що в ньому. Бог створив людину — за своєю подобою. Людина подібна Богові тим, що може відрізнити добро від

зла, може зробити вибір між ними. Воля Божа є законом для людини. Бог є Добро й Найвища Воля. Він — усеблагий, усезнаючий, усесильний. Матеріальний, тварний світ повен зла». — Усі ці твердження були для християнського світу хрестоматійними, такими собі аксіомами, які не потребували доведення.

Та, однак, самі аксіоми не дуже узгоджувалися між собою. Якщо світ створено Богом, звідки в ньому взялося зло? Це питання стає найболючішим, найпекучішим для християнської думки, воно конче потребує розв'язання. І спільна для всіх християнських мисленників модель Усесвіту зазнає трансформацій залежно від того, яку відповідь на нього дає той чи той філософ. Навколо проблеми теодицеї — виправдання Бога — й вибудовано їхні міркування.

Бог не може нести відповідальність за існування зла у світі! Це не підлягає сумніву. Походження зла слід шукати в чомусь іншому, Богові протилежному. Чи не в матерії, бува? Аякже, у ній, поганій! Перші християнські філософи-апологети — **Юстин** (бл. 132 р.), **Філон Олександрійський** (остання чверть I ст. — середина I ст.), **Клімент** (бл. 150-бл. 215) заповзято ухопилися за таку можливість боговиправдання.

Апологетами вони були названі через те, що на першому етапі поширення християнства, тоді, коли воно ще не стало офіційною релігією і його послідовники зазнавали всіляких утисків та переслідувань — аж до тортурів і фізичного знищення, головним завданням речників нового вчення був захист його від наклепів і звинувачень з боку імперської влади й покірних їй мас. «Апологія» й означає буквально «захист». Захищати ж нове можна двома способами: або

доводячи, що воно подібне до старого, або наводячи докази його переваг над старим. Відповідно апологети поділилися на дві групи — Східні (до них належали вже названі мислителі), схильні вести родовід християнства з античних часів, та Західні: **Татіан** (125-175 н.е.), **Тертулліан** (160-220), **Оріген** (185-253). Не дивно, що «східняки» багато в чому спиралися на деякі античні концепції, зокрема й платонівське протиставлення «гарної» ідеї-буття «поганій» матерії-небуттю. Західні ж не сприймали жодної думки, жодного аргументу давньогрецьких колег і різко засуджували їх, жорстко протиставляючи християнство як єдино вірне вчення їхнім поганським, шкідливим поглядам.

«Спочатку було Слово...» — говориться в Євангелії від Іоана. Атож, Слово. Воно ж і Логос — по-грецьки. Логос-Слово-Бог на початку — доводить прихильник античності **Філон**. Бог творить Словом-Логосом світ з небуття-матерії. Логос — посередник між Богом і світом, Богом і людиною. За допомогою Логосу лише й можна зрозуміти Біблію. Бог — Добро. Та використана для творення світу матерія-небуття є злом. Через неї до світу приходять зло. Зло в самій матерії, у тварності.

З цим погоджується й **Юстин з Кліментом**, зауважуючи лише, що саме через людський вибір на користь тварності зло й стає чинним. Та не погоджуються «західники».

Навіщо Богові використовувати матерію для створення світу? — міркує **Татіан**. Хіба Творець не знає, що вона погана? Якщо не знає, то він не всезнаючий, а того не може бути. А якщо знає та не зміг без неї обійтися, творячи світ, і не міг її виправити, то він не всемогутній. І то-

го не може бути. А якщо знав, міг, та не зробив, свідомо не виправив, не вилікував світ від зла, то він — не всеблагий! А того тим паче бути не може! Зрештою, нащо йому здалася та матерія? Бог створює світ не з неї, а з нічого!

А звідки ж зло? Ось ми й повернулися до того, з чого почали. Треба шукати в іншому місці. У дияволі? Аж ніяк. Наділити диявола такою ж потугою, що й Бога лише зі знаком мінус, значить оголосити його Антибогом, визнати фактично двох рівних богів. А Бог — єдиний. Не виходить зробити диявола відповідальним за світове зло, не витримує критики його звинувачення. Диявол — спокушає²³, схиляє до зла, та не продукує його. На творення він не спроможний.

Якщо зло не продукують ані Бог, ані без'якісна матерія (матерія-небуття), ані диявол, то хто чи що? Хто ще в нас винятковий у світі? Правильно, людина. Це вона, богоподібна, єдина з усіх істот має можливість обирати між добром і злом. Її вибір не на користь добра автоматично породжує зло. І на тому східні й західні апологети в цілому нібито зійшлися.

Отакої! Та хіба в такому разі не посяде людина місце того ж щойно «виправданого» диявола? Адже, продукуючи своїми хибними вчинками те, чого не створював Бог, сама людина заступає місце гіпотетичного Антибога. Не годиться й ця концепція. І взагалі розв'язати проблему виникнення зла неможливо доти, доки зло уявлятиметься чимось справді існуючим, реальним. **Треба відмовитися від субстанційності зла!**

І геніальний **Аврелій Августин** (354-430 р. н.е.), відомий ще як Августин Блаженний, видає своє несподіване, дивовижне рішення. Зла не існує. Тобто — не існує як чогось наявного.

Як темрява є лише відсутністю світла, як рана на тілі, то лише руйнація цілісності тіла, так і зло — проста відсутність добра. «Як дірка в бублику...» — напише Августин.

І винна в існуванні зла справді людина. Лише не тим, що вона його породжує, а тим, що поганими вчинками, наче миша в сирі, «виїдає» у добрі дірку, зменшує його кількість. Людина — руйнатор добра. Засудити людину?

Та ні — висновує великодушний єпископ Гіппонський Аврелій. Людина-то винна, але не зовсім. Вона усього лише богоподібна, але не Бог, щоб завжди ухвалювати вірне рішення, щоб мати мужність устояти перед спокусами. Вона — лише людина. Слабка без Божої допомоги. Наділена волею, вона самостійно не може ту волю розвинути до переможного рівня. Адже воля, як і усе інше — м'язи, розум тощо потребує тренування. Неухильне слідування заповідям і є таким тренуванням. От, наприклад, дотримання посту — чим не шлях гартування волі? Дотримання не тому, що за його порушення чекає кара, а без спеціальних міркувань та без обґрунтувань на кшталт того, що піст корисний для здоров'я.

Та все одно, самотужки, без спеціальної допомоги «тренера», без «природжених» даних воля міцнішає надто повільно. Комусь дано мати міцнішу волю, комусь ні. Шлях зла завжди легший. Творення добра вимагає значно більших вольових зусиль. Лише в того, на кого поширено Божу благодать, стане сили не псувати світове Добро. Без благодаті самої лише людської волі недостатньо, щоб утриматися від спокуси.

То чи винна людина в існуванні зла? І так, і ні — вустами найвеличнішого з Батьків Церкви відповідає *патристика* (від латинського «*pater*»

— батько). На другому етапі розвитку й поширення християнського світогляду цієї відповіді було достатньо. Головним завданням Батьків Церкви, серед яких і відомі у православному світі члени Каппадокійського гуртка **Василь Великий** (бл. 330-379 н.е.), **Григорій Нісський** (325-394 н.е.) та **Григорій Назіанзін** (бл. 330-390 н.е.), було сформулювати незаперечні базові положення, що їх спільно визнав би весь християнський світ. А відшукати аргументи на їх користь, узгодити те, що на перший погляд не узгоджується, докладно покопатися в інших питаннях, не менш важливих, ніж проблема добра й зла — то вже здійснюватимуть схоласти, теологи наступних віків. І щодалі більше схилатимуться вони до абсолютної відповідальності людини. Один з перших схоластів Еріугена в подальшому стверджуватиме: людина, лише людина й виключно людина несе відповідальність за зло, спричинене її вчинками. Двадцяте століття, дещо змінивши наголос, трансформує цю ідею. «Людина немає адвоката», — скаже один з родоначальників екзистенціалізму Жан-Поль Сартр. Лише вона відповідальна за вибір власного вчинку й власної сутності. Та це буде пізніше. А поки що повернімося до патристики.

Патристика ж своє завдання виконала сумлінно, стверджуючи переваги християнського світогляду над античним, однак дбайливо зберігаючи, здебільшого навіть підсвідомо, найважливіші здобутки останнього й, зокрема, відчуття цінності Одиничного. В Августина Бог творить світове розмаїття за тими одиничними зразками-ідеями всіх речей і явищ, що знаходяться в ньому самому (ця концепція, у якій відчувається відлуння платонівського вчення,

отримала назву «екземпляризм»). Бог створює світ любов'ю. Та на тому його світотворча місія не закінчується. Любов'ю Він утримує світ у бутті. Якби Його любов перервалася хоч на мить, світ би зник. Любов — світотворча Божественна місія, найтяжча й найсвітліша, яка потребує неймовірного напруження волі. Потім, понад півтори тисячі років по тому, вже в XX столітті ще один речник екзистенціальної філософії Габріель Марсель підхопить цю думку і протлумачить її як чинну щодо життя одиничної людини. «Любити», — скаже Марсель, — це весь час говорити коханому: ти не помреш (це неможливо)!»²⁴

Загалом структура світу — то аж ніяк не якісь там атоми чи ще щось подібно бридке. Матеріальний складник світу не заслуговує на увагу й вивчення, позаяк він — те, що є у світі несправжнього, поганого. Глибинна архітектура всесвіту, його «каркас» ґрунтований силовими лініями любові й милосердя, вини й прощення, скорботи й радості. Історія світу — лінійна, односпрямована — розгортається від моменту його створення й до повернення людини до Бога, яким і завершується.

Такою було стверджено й визнано картину світобудови після Аврелія. А всі інші — відкинуто. Зокрема й філонівську з Богом-Логосом, і орігенівську, яка дратувала і язичників Древнього Риму і самих християн. І то не дивно. Адже за **Орігеном** Бог створює світ не один раз.²⁵ Після закінчення історії твориться новий світ — і так до нескінченності. Та й творення людини виглядає надто неканонічно. Спочатку виникають безтілесні янголи, наділені свободою волі. Ті з них, які відпадають від Бога і, на-

магаючись вивищитися, обирають шлях зла, набувають тілесності. Так виникають люди.

І ще одна цікава думка Орігена була неприйнятною для його сучасників. Милосердя Творця настільки безкінечне, що зрештою буде прощений і Сатана — коли покається. Справді, крамола якась: хіба можна було хоча б уявити собі апокаліптичну картину прощення Сатани?

Ну, це вже занадто, вирішили християни, і вигнали Орігена зі своїх лав. А язичники обурилися настільки, що за наказом імператора Орігена було закатовано. Утім, подібна доля спіткала багатьох християнських мисленників. І не лише до офіційного визнання християнства імператором Костянтином у 324 році, а й після, впродовж багатьох віків. Та, попри загрозу бути визнаними неканонічними, еретиками, вони вперто намагалися з'ясувати нез'ясоване. Як пізнати те, що пізнанню не піддається? — ось що найбільше хвилюватиме середньовічних філософів поруч з проблемою добра й зла.

3. *Bipa versus rozum*

«Вірую, тому що абсурдно!»

Квінт Септимій Флоренс Тертулліан

Бог... Найвеличніше, незбагненне, абсолютне... Джерело й мета людського життя. Як досягнути його незбагненності, які шляхи ведуть до нього? Від самого зародження християнства ці питання постали й перед наймудрішими мудрецами, і звичайнісенькими вірними.

Легко було давнім грекам: свої питання вони адресовували Космосу, природі. А природа дана чуттєво. І всього-то складності, що виявити незбіг чуттєвих даних з висновками розуму. Для античної людини проблема пізнання лише

в тому й полягала — у суперечності чуттєвості й розуму. Той, хто довіряв розуму, ішов вірним шляхом.

Значно складніше людині середньовічній, глибоко релігійній, для якої природа не становила об'єкт її інтересу. Ну не бачила середньовічна особа природи і впритул! Чи, радше, бачила, однак як певний доказ досконалості й потуги Творця, як витончене мереживо, здатне дещо «розповісти» про його виготовлювача, як символ, що провіщує про єдине достойне пізнання. «Бог створив дві загальні природи, — пише Оріген, — природу видиму, тобто тілесну, і природу невидиму, яка безтілесна».²⁶ І, хоч видима природа є «найдосконалішою копією»²⁷ божественного, однак копією, яка цінна не сама по собі, а лише як засіб (і то не найкращий, а найгірший) для пізнання оригіналу. Погодьтеся, цікавим і вартим уваги є оригінал, а не копія, остання ж потребує уваги лише тією мірою, якою вона здатна донести до дослідника інформацію про «матрицю».

Що природа! Вона — тварна й неістинна. Єдине, справді достойне пізнання — божественні змісти, божественні істини. А вони чуттєво не дані. Отож — геть чуттєвість! Не лише брехливу, а й украй шкідливу, позаяк звернена вона до тварності, у якій — зло. І всі спокуси, усі гріхи через неї.

Чуттєвість відкинули. Що далі? Яке знаряддя пізнання лишилося? Розум? Та чи може людина пізнати нескінченне й абсолютне розумом? Уже апологет Климент Олександрійський завважує непридатність застосування понять, визначень, *дефініцій* (від латинського *de-finite* — обмеження; порівняйте з російським «о-пределение», те, що має «предел», межу), якими опе-

рує розум, до нескінченного, безмежного. Жодна безкінечна сукупність понять не вичерпає божественного змісту.

Відтак ті, хто все ж наважився визнати за поняттєвим пізнанням хоч якусь, нехай недосконалу, можливість наблизити людину до знання про Бога, дещо поблажливо ставилися до розуму, надаючи йому право на існування. Бог є зосередженням усього позитивного: Справедливості, Усемогутності, Істини, Добра, Краси... Шлях пізнання Бога через приписування йому позитивних рис отримав назву *катафатичного*.

Протилежний спосіб богопізнання — *апофатичний* — передбачав неможливість застосування до Творця обмежених людських означень. Наблизитися до пізнання Бога можливо лише «від'ємним» шляхом, вказуючи на те, чим Він не є. Прибічники цього шляху як правило негативно ставилися до можливостей розуму, часто-густо вбачаючи в ньому джерело гріха, позаяк розум протилежний вірі.

Речником різко негативного ставлення до розуму був представник західної гілки апологетики **Тертулліан**. У те, що неможливо досягнути розумом, можна лише повірити. І навпаки: усе, що може бути пояснене й зрозуміле, віри не потребує. Лише наштовхнувшись на кордони розуму і переживши його обмеженість, людина підіймається до блаженства віри. Відтак віра й розум взаємовиключні. А оскільки віра вища за розум, існує за кордонами розумових можливостей, то геть нижче, що виключає вище. Геть розум і хай живе віра!

«Син Божий пригвождений до хреста: не соромлюсь цього, оскільки це варто сорому. Син Божий помер: не сумніваюся в цьому, оскільки

це безглуздо. Похований, він воскрес: і це безсумнівно, тому що неможливо». Відтак: «Вірую, тому що абсурдно». Згодом, за часів панування схоластики **Петро Даміані** (1007-1072) висловиться ще категоричніше, оголосивши «знаряддя» розумового пізнання — діалектику служницею диявола.

Однак уже **Аврелій Августин**, людина з ґрунтовною філософською освітою і знанням античної культурної спадщини, шлях якої до віри й прийняття християнства був вельми тернистим — через скептицизм і маніхейство, через сумніви й розчарування, не міг просто відкинути розум як непотрібний. «Віра запитує, розум виявляє... Зрозумій, щоб увірувати... Зрозумій моє слово, щоб повірити йому; повір слову Божому, щоб зрозуміти його» — вислови Аврелія засвідчують його поважливе ставлення до розуму як необхідного знаряддя досягнення істини.

А проте розум не може претендувати на роль найвищої і найціннішої людської здатності щонайменше з двох причин. По-перше, жодні розумові докази, жодна логічні аргументи не здатні змінити глибинну світоглядну позицію людини, яку вона обирає-придбає у вольовому акті вибору-відкриття, не спроможні перетворити те, що видається само собою зрозумілим, на сумнівне й навпаки. Світоглядні положення, що мають статус аксіом, які є вихідними для всієї решти суджень, міркувань, відчуттів тощо, не піддатні аргументаційним впливам.

Августин довгі десятиліття йшов до християнства. І, шукаючи вагомі докази на його користь, намагаючись розумом збагнути сенс, закладений у біблійних висловах, знаходив порожнечу. Писання видавалося йому бездоказо-

вим і примітивним, таким, що за змістом і масштабістю проблем вочевидь поступалося античним текстам, сенс і зміст, закладений у Біблії, — поверховим і непереконливим.

Та, однак, і давньогрецькі твори не вгамовували жагу його душі. Й одного літнього теплого дня, коли, учергове гнаний невгамовною душевною спрагою подалі від текстів, що не містили відповідей на найголовніші питання, відчуючи муку духовну й не знаходячи їй потамування, вийшов він у садок, щоб побути на самоті й дати волю пекучим сльозам відчаю, та раптом почув дитячий голос, який, начебто лунаючи нізвідки, промовляв: «Візьми, читай! Візьми, читай». Далі дамо слово самому Августинові, як він описує цю сцену в знаменитій «Сповіді».

«Подушивши ридання, я встав, протлумачивши ці слова як божественне повеління мені: відкрити книгу, й прочитати перший розділ, який мені трапиться. ... Схвильований, повернувся я до того місця, де сидів Аліпій; я полишив там, ідучи, апостольські Послання. Я схопив їх. Відкрив і мовчки прочитав розділ, перший-ліпший, що впав мені в око: «Не в бучних бенкетах і пиятиці, не в спальнях і не в розпусті, не в сварках і заздрощах: зодягніться в Господа Ісуса Христа й піклування про тіло не перетворюйте на похіть». Я не схотів читати далі, та й не потрібно було: після цього тексту серце моє залили світло й спокій; зник морок моїх сумнівів».²⁸

Якщо можлива глибинна світоглядна зміна, за якої враз стає *природним* те, що видавалося штучним і непереконливим, а те що до того складало фундамент наших розмислів, видається смішним і наївним, то такою зміною людина завдячує не

розумові з його доказами й доведеннями, а лише вольовому зусиллю. Воля вища за розум.

І друге, що змусило Аврелія Августина триматися свого висновку — **пасивний статус розуму**. Уважають, зазвичай, що людину від тварини відрізняє передусім наявність розуму. Хіба? Будь-яка істота «спілкується» зі світом передусім чуттєво — сприймаючи світ, пропускаючи його до свого ества через органи чуття — очі, вуха, ніс, кінчики пальців чи подушечки лап. Світ впливає, чуттєвість зазнає впливу. Таким є чуттєвий спосіб «спілкування зі світом» тварин, таким він є й у людини.

А розум, який притаманний людині й відсутній у тварини, хіба він діє не за тим самим принципом? Світ інформаційно «тисне», розум «усотує» інформацію. Як і чуття, розум з усією його творчою уявою, фантазіями тощо щодо світу є пасивним відбиттям реальності. І лише воля є активною, вона формує світ, вона виводить людину за вузькі рамки будь-якого детермінізму, перетворює її на богоподібного вільного творця. **Розум відображає, воля творить. Як розумові істоти, ми пасивні щодо світу, як вільні — його активні творці.**

Людина ж, за Августином, не вичерпується ані своєю розумовою характеристикою, ані сукупністю своїх здатностей. Внутрішнє духовне життя людини — це щось неймовірно складне, моральна особа — «серце» в людині — ось що є найціннішим і найголовнішим. Згодом, у часи формування класичної української філософії ця думка набуде засадничого значення і, розвинена на вітчизняному ґрунті Григорієм Сковородою й Памфілом Юркевичем, настільки вірно відіб'є особливості національного світо-

відчуття українців, що українська філософія загалом увійде до світової скарбниці як «філософія серця».

Увага до людини, поціновування її як моральної істоти і водночас спроба дослідити негативний вплив натовпу на особистість (такий собі «начерк» соціальної психології) — безперечні заслуги Августина, що в цьому сенсі є відкривачем і фундатором кількох напрямків майбутнього розвитку філософської думки, і, зокрема, прабатьком антропології. «Люди йдуть дивуватися гірським висотам, морським хвилям, річковим просторам, безмежності океану, що обіймає Землю, і дивоколу зоряних шляхів, однак самих себе лишають осторонь. Їх не дивує те, що, кажучи про все це, я не бачу всього того перед собою, та я не був би спроможним про це говорити, якби не бачив у собі, у пам'яті своїй, і гір, і хвиль, і рік, і зірок (я це бачив увіч), і океану, про який чув, у всій їхній величності, наче я бачу навіч перед собою. А, проте, не їх проковтнув я, дивлячись своїми очима; не вони самі в мені, а лишень образи їхні, і я знаю, *що й яким* тілесним чуттям закарбоване в мені».²⁹

Мине ще півтори тисячі років, допоки люди ХХ століття зрозуміють, наскільки правий був Аврелій Августин, стверджуючи це.

З часів схоластики (від латинського «schola» — школа), коли розвиток освітянських закладів сприяв не лише поширенню знань, а й вимагав осмислення богословських істин, проблема в компромісному розв'язанні проблеми стосунків розуму й віри відчувалася щодалі більше. Адже в здійснюваному схоластами обґрунтуванні й доведенні сформульованих патристикою догматів — цьому головному завданні нової доби євро-

пейського Середньовіччя — без застосування такого пізнавального «знаряддя» як розум, ясна річ, не обійтися. Тож потреба в його реабілітації ставала наочною.

Уже **Алкуїн** (735-804) за часів Каролінгів звертається до поняття діалектики, до того свідомо забутої і упослідженої, і тлумачить її як мистецтво оперування поняттями. А **Іоанн Скотт Еріугена** (810-877) взагалі наділяє розум спокутувальною здатністю, розглядаючи його як своєрідний «механізм» просвітлення гріховного, тварного світу й приведення його до Бога.³⁰

Бог — те, що обіймає собою все, він найзагальніше у світі. Одиничні речі, саме через те, що наділені тілесністю, найвіддаленіші від Бога. Поняття відповідні речам за змістом, однак позбавлені тілесності, не належать до тварного світу і, отже, наближені до світу божественного. Людина, оперуючи поняттями з допомогою розуму, «дематеріалізує» речі, переводить їх зі стану тілесного до ідеального. Тим самим вона трансформує світ у напрямку повернення до Творця. Зрікаючися своєї тілесної одиичності, людина здатна прийти до Бога і привести з собою весь світ. А «віра є принципом, з якого наділене розумом створіння, дістає пізнання свого Творця».

Надання переваги поняттям над предметами, оголошення загального більш реальним, ніж одиичне, дозволяє саме Еріугену вважати фундатором такої визначальної для всієї схоластичної думки течії, як *реалізм* (про нього ми ще згадаємо). Та не лише ідея особливої місії людини як розумної істоти є прикметною і значущою у вченні Еріугени. Його витримана в дусі неоплатонізму картина творення світу вражає своєю містичною незвичністю. Творення світу, як і у

Плотіна, є сходженням від вищого до нижчого. Та на відміну від попередників, сходження разом становить і піднесення, повернення до витоків. Не три природи, як було зазвичай, фігурують в еманаційній концепції Еріугени, а чотири.

Перша природа — Бог — не створена і творить (*Natura non creata creans*). Її низходження породжує другу природу — сукупність Божественних ідей, вічно творене Слово, яким створено світ. Ця природа створена і творить (*natura creata creans*). Третя природа — реальний, чуттєво сприйманий світ, природа, що створена і не творить (*Natura creata nec creans*). Нарешті четверта природа не створена й не творить (*Natura non creata nec creans*). Найдивовижніша природа, яка є той самий Бог, лише на останній стадії існування світу, коли відбулося Повернення, Бог — як мета. Відтак, творець і його творення «не дві різні сутності, а одна й та сама».

Дивні речі пише Еріугена. З такої позиції — півкроку до оголошення тотожності Бога й світу. Однак людству ще майже півтисячі літ іти до цього. Лише в часи найвищого розквіту християнської схоластики Давид Дінантський висуне цю ідею, що стане згодом, в епоху Відродження, одним з провідних її світоглядних надбань.

Та ще більш незвичною видається його оцінка розуму. Розум не лише має право претендувати на обґрунтування біблійних істин, усіх без винятку. Якщо висновки розуму суперечать твердженням Батьків Церкви, довіряти варто розуму. Інша річ, що розум нездатен ефективно «працювати», якщо його не надихає віра. Однак це виглядає скорше даниною ввічливості в бік віри, ніж введенням обмежень для розуму.

Незвичність еріугенівського вчення. бунтівні

кольори якого не бачив хіба що дальтоник, наклікала на нього гнів церковного керівництва. Зрештою Еріугена був вбитий монахами. Однак його спадщина справила свій вплив. Зокрема, у частині ствердження реального існування загальних понять. Ансельм (1033-1109), єпископ з Кентербери (тому й називають його Ансельм Кентерберійський), підхопив цю ідею і увійшов в історію християнської думки як творець онтологічного доказу буття Божого (Бог існує тому, що ми мислимо його як найдосконаліше, вище за якого нічого не може бути; буття є найнеобхіднішою ознакою досконалості, оскільки всі інші достоїнства не можуть існувати в тому, що не має буття; отже — Бог не може не існувати).

Надзвичайно цікавою є позиція єпископа Кентерберійського щодо пізнавальних можливостей розуму. Так, віра, як і належить для доброго християнина, має становити основу будь-якого пізнання. Однак знання в певному сенсі здатне бути вищим за віру: а саме тоді, коли воно являє собою *розуміння* того, що взято на віру. Отож, віра передує, має передувати розумінню. Та, однак, Ансельм не виключає, що й без віри розум здатний пізнавати істини, аж до пізнання Бога включно. І, подеколи, сам намагається аргументувати це припущення на практиці, намагаючись довести догмати віри засобами розуму.³¹ А, проте, як зазначає дослідник середньовічної філософії А.Штьокль, «сумнівні пункти таких тверджень пом'якшено Ансельмом у решті його заяв. Він каже цілком певно, що знайдене з допомогою доказів ми завжди маємо випробувати на основі священного писання, щоб усе, що йому суперечить, відкидати, хоч би й здавалося воно неспростовуваним, а все, узгоджене з ним, визнавати».³²

Однак ще більш відомий Ансельм як офіційний засновник реалізму. Середньовічний *реалізм* — дуже хитра річ. Це, мабуть, єдина назва чогось, яка не може слугувати підказкою щодо змісту означеного нею. Реалізм не «про реальні речі», як можна було б подумати, а якраз про реальність того, що протилежне нашому звичному речовому світу — про реальність так званих універсалій, загальних понять.

Суперечка щодо того, що є вихідним, а що — похідним, речі чи загальні поняття, у яких відображено видові й родові ознаки речей, мала надзвичайно принциповий характер і дуже довгу історію. Узявши на озброєння хід думок платонівського татунку щодо кінечності одиничних речей і незмінності, вічності понять (ідей-ейдосів), реалісти дійшли і висновків, вельми схожих з платонівськими. Однак рухалися вони з протилежного кінця — не від речей, а від Бога. Це Він — цілком несумісний з будь-яким натяком на матеріальність, є найреальнішим з усього реального. Відтак універсалії, саме через свою нематеріальність, є вихідними щодо речей. Ближчі до Бога, вони і змістовно-логічно, і за часом «старші» за речі й реальніші за них. «Поняття — вихідні, речі — похідні» — так у найкоротшому вигляді можна сформулювати позицію реалістів. Універсалії існують до речей.

Ясна річ, що така позиція не могла не знайти своїх опонентів. Номіналізм (від латинського *nomina* — ім'я), названий так через те, що стверджував протилежне, готувався до бою. Універсалії існують лише і виключно в речах, і жодним чином інакше! — підняли номіналісти свій голос на захист звичного тілесного світу речей.

4. Що в імені твоїм?

«Поняття, поняття... Теж знайшли проблему! Хіба не зрозуміло, що вони людиною вигадані, щоб зручніше було розбиратися з предметами? І навіть не просто вигадки вони, а так — струс повітря... От ти вимовляєш, скажімо, слово «небо», і що ти робиш? А я тобі скажу: лише повітря трусиш. Бо слово, яке злетіло з твоїх вуст, і є лише струсом повітря. Предмети реальні, предмети!, а не якісь вигадані людиною слова!»

Приблизно так — знервовано й з викликом виглядала б промова батька номіналізму **Росцеліна** (бл. 1050-1120) з Комп'єні перед його опонентами-реалістами. Уявіть собі: ось вам, звиклому до щоденної реальності власного ліжка, зеленої травиці під вікном і теплого сонечка, раптом почнуть доводити, що всі вони поступаються реальністю поняттям «ліжко», «трава» й «сонце». Справді роздратуватися можна не на жарт. Можна ще й не таку аргументацію застосувати. Та не будьмо про прикре...

Коли пристрасті вщухли, перед любителями предметів постало вельми гостре питання: чи справді за поняттями-назвами-універсальіями криється лише «струс повітря» під час вимовлення слів. Чи, може, усе ж поняття, хоч і вигадані людиною, щось «за душею» мають?

П'єр Абеляр (1079-1142), великий бунтівник і в'язень Любові, знайде компромісну відповідь, яка влаштує всіх. Ну, майже всіх.

Поняття, ясна річ, не існують реально, як, ото, речі. Вони — витвори людського розуму. Однак це не просто довільні імена речей, а такі, що мають певне значення. Ними ми позначаємо спільні риси речей. Вони ж бо справді існують — і самі речі, і їхні спільні риси. Спільне не в слові

як такому, а в слові, що відноситься до певного класу предметів, які мають спільні якості.

Отож поняття — не просто довільне слово («струс повітря»), але **слово зі значенням**. Чи існує значення насправді? Аякже, існує. Однак не саме по собі, а лише в речах і розумі. У речах — потенційно, у слові-понятті — актуально, посправжньому. А реальне, самодостатнє, позаречове існування універсалій неможливе. Поняття відображають спільне, вони — результат «виокремлення», «витягування» спільного з конкретних одиничних речей.

«Речі вихідні, поняття похідні» — так на загал можна схематично окреслити позицію **поміркованих номіналістів**. Це одиничне в усій його повноті пізнати неможливо. А універсалії — можна. Тому вони — наслідок недосконалого пізнання конкретних речей. Одиничне — недоступне до кінця. Нам, недосконалим, приступне лише («лише»!) загальне.

Отак от простенько й «хитромудро» розв'язує проблему П'єр Абеляр, думки якого знайдуть подальшу аргументацію й розвиток в творах решти представників поміркованого номіналізму — **Сігера Брабантського** (бл. 1235-1282), **Роджера Бекона** (1214-1253), **Дунса Скотта** (1265-1308), **Вільяма Оккама** (бл. 1300-1349 або 1350).

Загалом життєвий шлях Абеляра потребував би окремої розповіді. Ті страждання, що випали на долю цього неординарного мислителя і його коханої Елоїзи (найосвіченішої жінки свого часу), жорстокістю людей насильницьки розлучених навіки, їхня довічна й безсмертна любов-листування неодноразово привертали до себе творчу увагу митців. Та

нас зараз цікавить оригінальна позиція філософа з провідних питань його сучасності.

Цікавим і таким, що не має аналогів, є його тлумачення добра й зла. Зло, як і в Августина, в нього не субстанційне. Зло не існує як щось реальне лише зі знаком «мінус». Однак не є воно й знищенням добра. Зло становить радше певну характеристику незбігу вчинків людини та її вольового пориву. Чим більша між ними розбіжність, тим менше підстав характеризувати вчинок як поганий, злий. Іншими словами: зло не є наслідком чи ознакою вчинку, його джерело — не вчинок, а воля. Зло полягає в згоді волі на заздалегідь поганий учинок — таким є «формула зла» за Абеляром. Зло робить лише той, хто свідомо має намір його зробити, чия воля спрямована на спричинення зла. Мимовільне зло не є злом, хто не має злого наміру, той не може бути грішником.

Лише таким чином міг виправдати Абеляр в очах сучасників улюблених ним античних філософів, які, не будучи християнами, не визнавали, зрозуміло, й християнського Бога. А отже були язичниками, «поганцями», грішниками з погляду правовірного християнина. Абеляр доводить: вони прагнули добра. Однак з християнством обізнані не були й бути не могли — і в тому не їхня провина. Їхнє прагнення могло реалізовуватися лише в тих формах, яких воно й набувало. А їхні твори, нехай і недосконалі, такі, що поступаються християнським, усе ж не є шкідливими, бо створювалися з благою метою.

І взагалі, немає жодної віри, яка б не містила зернятка істини. Усі віри, усі світоглядні позиції, засновані на ідеях добра, мають право на існування, яке б конкретне божество не було носієм і джерелом добра й моральним стриж-

нем світобудови. Що ж до беззаперечної вишності творів тих самих Батьків Церкви й їхніх продовжувачів над творами античних мудреців, то це ще бабка надвое казала. Ретельно вивчав П'єр і тих і тих. Надто, мабуть, ретельно. Аж дійшов висновку, що з приводу одних і тих самих беззаперечних істин у тлумаченнях та коментарях церковних ієрархів, ба, навіть Батьків Церкви, існують цілком різні, подеколи взаємовиключні твердження. Підсумки своїх дослідницьких вправ Абеляр надрукував у творі під інтригуючою назвою «Так і ні». Після того й почалися на нього гоніння.

Не менш оригінальною є позиція Абеяра з деяких інших питань. А проте, неординарність не обов'язково пов'язана з глибиною думки. Інколи його міркування мають деякий утилітарний присмак. Так, зокрема, Жертва Христа, над розгадуванням величного й великого сенсу якої впродовж тисячоліть б'ється людська думка, в Абеяра набуває значення не зняття провини з людей, як її тлумачить Біблія, а всього лише прикладу мужності, призначеного для наслідування іншими. Божественна ж любов — не умова моральних учинків, а винагорода за них. Погодьтеся, щось надто буденне проглядає в тому тлумаченні, надто просте й утилітарне, щоб бути правдою.

Послідовники й наступники номіналістичної лінії не зосереджувалися на оригінальних спрощеннях Абеяра. Ішли вони своїм шляхом, усе більше виправдовуючи розум і підносячи одиничні речі, що наближувало номіналістів до прибічників розумового шляху пізнання, **перетворювало номіналізм на своєрідний різновид раціоналізму**. Тому сприяло й активне проникнення трансформованого філософською дум-

кою арабського Сходу вчення Аристотеля до Західної Європи. Такий арабізований аристотелізм отримав назву аверроїзму від імені його найвидатнішого представника Аверроеса (латинізована форма імені Ібн Рушд).

Активний пропагандист аверроїзму, представник Паризької школи Сігер Брабантський сформулює таку дотепну концепцію, якою буде оголошено паритет розуму й віри як знарядь пізнання. «Концепція двох істин» гласить: «Філософія та теологія не суперниці, позаяк вони — про різне». А в залежності від того, яке «різне» віддають на відкуп філософії та теології різні послідовники Сігера, розрізняються й їхні позиції. «Філософія і теологія, — стверджуватиме **Роджер Бекон**, — не суперечать одна одній, оскільки друга вчить, для чого всі предмети призначені Богом, перша — як і через що виконується це призначення».

Відтак цариною панування теології є сакральне, а філософії — мирське. Філософія вивчає природне, земне, поцейбічне, теологія — про божественне, трансцендентне. Однак оскільки засоби завжди підпорядковані меті, то теологія, яка вчить про мету, є, ясна річ, значно ціннішою за всі інші способи пізнання.

Легкій руці Роджера Бекона завдячує філософія тому, що на довгі віки її почали ототожнювати з природознавством, наукою взагалі. І навіть сьогодні подеколи в країнах з сильними консервативними традиціями можна зустріти суто наукові ба навіть прикладні твори, майже інструкції, з назвою на кшталт «Філософія перукарської справи» або «Філософія виготовлення парасольок». Те, що докторська наукова ступень з будь-якої науки в західних країнах поз-

начається як «доктор філософії» — теж наслідок необережного твердження Роджера Бекона.

Однак не лише цим, і не цим узагалі цінне для нас учення Бекона. Продовжуючи Аристотеля й Абеляра, Бекон знаходить нові аргументи на користь одиничного, його виняткової цінності. У Абеляра, згадаймо, універсалії, загальні поняття не позбавлені сенсу. Однак вони виробляються людиною через те, що вона не здатна пізнати одиничне до кінця й тому змущена «викручуватися», вигадуючи для зручності поняття, у яких відображене загальне, спільні риси речей. Лише Бог знає одиничне, людина — лише загальне. У Бекона Бог *створює світ для одиничного*: для Адама, а не для людини взагалі. Витворені Богом речі завжди одиничні і вже тому не піддані пізнанню з допомогою загальних понять, якими оперує філософія.

По-іншому ставить наголоси **Іоанн Дунс Скотт**, розмежовуючи сфери «дії» філософії й теології. Перша являє собою теоретичне знання, друга — морально-етичне. Відповідно різними щодо них є вимоги стосовно рівня доказовості. Теоретичне знання потребує чіткої аргументації, морально-етичне не має такого наукоподібного характеру, воно в принципі не може бути «точним» як точною, наприклад, є математика.

Та хоча вчення Дунса Скотта й Вільяма Оккама (відомого формулюванням знаменитого принципу — «бритви Оккама», що його притримується будь-яка наука від математики до соціології й психології і який вимагає «не множити поняття без потреби») історично з'являються значно пізніше, ніж виникає й набуває поширення *томізм* — учення Томи Аквінського, та логічно завершує філософію Середньовіччя саме

його постать. Реформатор і хранитель всього напрацьованого за тисячоліття, Тома Аквінський увінчує кінець середньовічної філософії так, як Аврелій Августин (теж не за часом появи найперший середньовічний філософ) її відкриває.

5. «Золота доба» схоластики

XIII століття ... «Триченко» ... Італійці датують ним канун епохи Відродження. І, мабуть, не помиляються. У надрах зрілого феодалізму, починаючи з VIII-X століть, тихо й повільно, не заторкуючи жодного істотного прояву цього «хронотопу» (від «хронос» (давньогрецька) — час та топос — місце, термін, призначений для позначення культурної часово-просторової єдності, уведений до філософського обігу видатним російським істориком і культурологом А.Гуревичем), дуже-дуже приховано, непомітно для ока йдуть процеси, викликані до життя потребами самого середньовічного суспільства, однак такі, що ведуть до його руйнації. І, попри те, що феодальні порядки міцно протримаються аж до XV століття (та й тоді палатимуть вогнища інквізиції, і навіть яскравіше, ніж доти), та вже попередній вік — XIII робить помітними деякі зміни. На цей час наново виниклі міста, яких практично не знайти на мапі Західної Європи до X століття, уже розпочинають боротьбу за самоврядування. А починалося все з «дрібнички».

Хоч би як дивно це не прозвучало, однак можна сказати, що руйнація феодалізму як суспільного ладу розпочалася тоді, коли він вступив у найвищу фазу свого розквіту. І розпочала руйнівну роботу маленька правова новація — встановлення граничного розміру натурального податку, який феодально залежний

селянин мусив віддавати як своєрідний відкуп за право жити власним життям і порпатися у своєму натуральному ж господарстві. Без виникнення такого звичаєм визначеного, а надалі закріпленого в документах правового характеру «податкового стягнення», вище за який ніхто не мусив вимагати, середньовічна людність була приречена на фізичне вимирання. Однак його встановлення мало далекосяжні наслідки.

В умовах, коли в селянина з'явилася хоча б гіпотетична можливість появи «надлишкового» продукту, з'ясувалося, що економічно доцільним є виокремлення праці з виготовлення не сільськогосподарського продукту — реманенту, предметів побуту, одягу тощо в окремий рід діяльності, здійснюваний спеціалізованою в ній людині — ремісником.

Згадаймо, що доти практично все, що було потрібно безпосередньому виробникові матеріальних благ для життя й ведення господарства, усе, що задовольняло життєві потреби селянина, виготовлялося ним самим (його великою родиною) в його ж господарстві. Тому-то його й характеризують як натуральне — через «замкнений цикл» виробництва: усе, що виробляється, після того, як належне віддано феодалові, усе ж і споживається. Натуральне господарство через це було «ізолюваним» від решти таких самих. Адже постійної потреби в обмінах продуктами праці не виникало.

Звідси, до слова, й світоглядна «замкненість» пересічного представника Середньовіччя, його байдужість до проблем світобудови, природознавчих тощо. Природа була тим, що лежало за межами життєвого циклу виробника, чужим і неістотним. Тією мірою, якою її було втягнуто в

виробничий процес, та сама природа являла собою дещо тотожне самому життю, абсолютно рідне й нерозривно пов'язане з життєвими потребами. І хоч би як це виглядало парадоксально, однак природа не могла бути предметом уваги саме тому, що становила умову виживання людини. У всякому разі вона не була тим «іншим», яким вона поставала перед давнім греком.

Відсутність «іншого» спричиняла спрямованість вектору уваги на внутрішній світ, на морально-етичні «паралелі й меридіани» світобудови. Вона ж спряла упослідженою раціонального пізнання й наданню визначального значення такому способу «дослідження світу» як осягнення, внутрішнє схоплення суті й виявлення прихованого трансцендентного змісту й сенсу. Звідси, саме з кола «натурально-господарчого» світогляду поставала й філософська проблематика Середньовіччя: зосередженість на проблемах добра й зла, стосунках розуму й віри (з перевагою останньої), на проблемі свободи волі людини, її меж чи безмежності. Та раптом з'явився ремісник... І весь налагоджений механізм феодального ладу почав давати збої, пішов у рознос.

Ремісник виробляє знаряддя праці, решту реманенту, предмети побуту. Та не виробляє сільськогосподарської продукції! А отже для того, щоб існувати як жива істота, задовольняти свої фізіологічні потреби передусім в їжі, він мусить... що робити? Правильно: обміняти свою продукцію на продукти харчування, вироблені селянином. Отож і селянин, який раніше не мав потреби з кимось обмінюватися на щоденній систематичній основі, теж змушений зараз виходити зі свого замкненого кола й звертатися до Іншого.

Поволі починає формуватися комунікативна

«формула», чужа й ворожа феодальному субординованому світу: «ти — мені, я — тобі», формула обміну. Які світоглядні наслідки тягне за собою її поява, ми знаємо на прикладі античної доби. «Вільний, рівний і різний» — таким починає почувати себе ремісник — цей майбутній персонаж майбутньої історичної епохи. «Я самий вирішую, що і як мені робити, чи віддавати комусь те, що я виробив і в чому вкарбовано частку мого розуму й душі, чи лишити собі. Ніхто не вправі примусити мене до віддавання виготовленої речі, у якій закодовано інформацію про спосіб моєї життєдіяльності». Так відчуває своє перебування у світі ремісник і — діє в згоді з ним. Він утікає з залежного від «вищої сили» села і гуртується в місті. А вже ремісницькі міста починають виборювати собі й юридичні гарантії власного самочинного буття.

Подальше розгортання цієї світоглядної настанови приведе до появи теоретико-ідеологічного обґрунтування «вільності й рівності» всіх громадян — лібералізму й політичного втілення цих світоглядних засад у суспільне життя — демократії. Та це — у подальшому. До того ще буде епоха Відродження, де виниклий ремісник вийде на авансцену світоглядно-культурницького й філософського життя, будуть «пошуки відьом» і Реформація, тоталітарне мікросуспільство Жана Кальвіна й універсалізм гуманістів Ренесансу. А поки що, у тринадцятому столітті, що породило геній Томи Аквінського, є лише слабеньке, ледь відчутне, та вже пробуджене відчуття людиною своєї самочинності й творчої здатності, відчуття того, що не лише «вища сила» будь-якого ґатунку впливає на визначення нею свого життєвого шляху й своїх буденних учинків, а й звичайні-

сінька природна потреба, тілесний «обов'язок» попоїсти й відпочити задля продовження фізичного життя. Не лише Бог, а й природа, те земне, що ззовні «втручається» в життя.

З появою «Іншого» замкнений світ селянського життя раптом розривається, й у виниклу щілину рвуться промені Сонця — звідти, ззовні, зі світу природи. Природу, яку — як *іншого* — треба *пізнати*: розкласти на складники, проаналізувати, зробити висновки. Отож з початку формування нової комунікативної постаті — Іншого (у даному разі — ремісника), і тіло, як кероване природною потребою, і розум, як засіб пізнання того Іншого, вимагають реабілітації. Упосліджені, зневажені впродовж століть, вони волають про виправдання й надання належного статусу.

Ні, ніхто ще не здійснює замаху на світоглядні основи релігійного світу. Ніхто навіть у жахливому сні не може уявити собі можливості сумніву в існування Бога чи применшенні його абсолютно-го значення в існуванні світу. Уся аксіоматика Середньовіччя ще лишається чинною. Однак тіло й розум волають... Вустами Сігера Брабантського, Роджера Бекона, Роберта Гроссетеста та багатьох інших. І доволалися. З'явився Тома.

Тома Аквінський (1225 або 1226-1274), чие ім'я дало початок не тільки загальній назві філософській позиції католицизму в цілому (*томізм* — від Тома), а й сучасній філософській течії — *неотомізм*, здійснює «ревізію» релігійних засад середньовічного світогляду. Він так вміло проводить офіційну «реабілітацію» плоті й розуму, що жодним чином не порушує тим ані офіційних світоглядних канонів, ані емоційних засад світоглядної аксіоматики. Архетипи залишаються неуходженними, однак революцію усе ж здійснено.

Починає Тома з проблеми універсалій — найпоширенішої, найбанальнішої на той час серед усіх пекучих світоглядних проблем тієї доби. І розв'язує її доволі дотепно: ані нашим, ані вашим. А точніше — і тим, і тим. Тома підтверджує позицію реалістів: загальні поняття існують у свідомості та уяві Бога до речей, тобто — існують найреальнішим чином. Однак він же визнає правоту номіналістів: універсалії існують у речах як їхні спільні риси. І після речей, «витягнуті» з речей — як поняття в розумі людини. Відтак речі як посередники руху універсалій від свідомості Бога до свідомості людини набувають значущості, стають істотними для існування самих універсалій.

Крім того, янгольський доктор (такого звання Тома був удостоєний сучасниками ще за життя) переосмислює ситуацію зі стосунками представниці розуму філософії й представниці віри теології. Різниця між ними — у методах досягнення результатів. Сфера дії філософії не обмежується природознавством. Вона спроможна на більше — аргументувати теологічні положення: буття Бога, безсмертя людської душі тощо. Однак деякі догмати не піддані філософській аргументації. До таких належить, наприклад, проблема триєдності Бога, непорочного зачаття тощо. Вони становлять царину панування теології. Тут розум має поступитися вірі, тут філософія має визнати свою нижчу, підпорядковану щодо віри роль. Єдине, що може в цьому разі дозволити собі розум і на що бути спроможним, це встановити, що ці теологічні істини йому не суперечать.

По-третє, Тома «розвінчує» таких беззаперечних авторитетів як, наприклад, Ансельм Кентерберійський, спростовуючи його «слабенькі докази» на користь буття Божого. Онтологічний аргу-

мент нічого не доводить, вважає Тома. Не доводить тому, що не всі, хто визнає Бога, вважають його найвищою істотою. Деякі давні мисленники, наприклад, вважали Богом самий світ. Крім того, не коректно висновувати від мислення до буття. Від того, що хтось мислить про Бога, ще не випливає необхідність існування самого Бога. Докази існування Бога можуть бути, таким чином, лише виведеними з досвіду: від творінь божих до існування його самого.

Таких доказів Тома нараховує п'ять. Перше: «усе, що рухається, має причину руху». Отож у довгому ланцюжку причинних зв'язків має бути першопричина руху. Друге: усе має свою причину існування. Отож існує першопричина виникнення, яка для власного існування не потребує нічого іншого. Третє: оскільки світ існує, мусить бути необхідна причина того. Вона — Бог. Четверте: усе, що існує, різне, має різні якості. Отож мусить бути універсальне мірило цих якостей, спільний знаменник, що робить речі співмірними. Він — Бог. П'яте: усе, що існує, існує для чогось, має свою мету. Джерелом мети є Бог.

Можна помітити, що аргументація Томи близька до аристотелівської з його чотирма причинами існування будь-чого: матеріальною, формальною, чинною та цільовою. Справді, філософську позицію Томи називають покатоличеним аристотелізмом. Тома в його реформуванні середньовічної парадигми спирається на Аристотеля. І це, ясна річ, не випадково. У Платона, чия концепція лягла в основу теоретичних обґрунтувань християнського світогляду і замінила собою аристотелівську синтетичну концепцію світобудови, панівну за класичного періоду античної доби, ідея (ейдос, образ) є

незрівнянно вищим, ніж її матеріальне втілення. Матерія ворожа ідеї: ейдос — абсолютне позачасове й поза просторове буття, матерія — небуття. Речі, які являють собою наслідок поєднання буття й небуття, ідеї й матерії, є спотворенням буття, «хворобою ідеї». Відтак ідея і матерія — антагоністи, за своєю природою несумісні одна з одною. За статусним виміром ідея — на горі, матерія — на протилежному полюсі буття.

За Аристотелем, ідея (форма) і матерія не існують одне без одного, потребують одна одну для власного існування. Матерія — не небуття, а *можливість* буття форми. Отож матерія без форми не є буттям, не існує. А форма без матерії неповноцінна, потенційна також. Тома бере на озброєння цю думку і висновує: безтілесне існування душі неповноцінне. «Людська душа, від'єднана від тіла, не має останньої досконалості своєї природи, оскільки є частиною людської природи: авжеж, жодна частина не володіє цілковитою досконалістю, якщо вона від'єднана від цілого.» (33) Душа має, повинна втілитися! Посмертне воскресіння обов'язково має характер отримання душею нового просвітленого тіла. Ось у чому полягає сенс догмату про воскресіння! Душа мусить отримати тіло. Цій думці заплoduвав би самий Стагірит.

Задавні проблеми протилежності, ворожості душі й тіла, розуму й віри, свободи волі й божественного розмислу Томою Аквінським розв'язано. Тома, власне, виконує щодо світоглядних засад християнства ту саму місію, що й Аристотель щодо античної філософії — він синтезує протилежні позиції й «лікує больові точки» світогляду епохи, розв'язуючи про-

відні проблеми того часу. Проблематику Середньовіччя вичерпано. На часі народження нової доби.

Підіб'ємо підсумки наших мандрів обширами європейського Середньовіччя.

Ця історична та культурницько-філософська доба обіймає проміжок більш, ніж тисячу літ — від II-III до XIII-XIV століття. Комунікативною підставою середньовічного світогляду і філософської парадигми цього періоду є супідрядні соціально-виробничі стосунки, що мають своїм виробничим еквівалентом натуральне господарство головного персонажу Середньовіччя — селянина.

Аксіоматичною світоглядною основою світогляду середньовічної людини є наступні положення. Усемогутній, усезнаючий та усеблагий Бог створює світ і людину в ньому. Людину створено за подобою Божою, яка полягає у можливості здійснювати вчинки на власний розсуд. Оскільки Бог є найвищою цінністю, то й проблема пізнання є проблемою пізнання Бога. Тварний світ неістинний, отожд і пізнання його є справою другорядною і здебільшого непотрібною й навіть шкідливою. Справжній шлях до Бога і його пізнання — шлях віри. Розум, якщо йому й дозволено забезпечувати якісь знання, є допоміжним щодо віри засобом.

Така аксіоматика задає відповідний світоглядний вектор і окреслює проблемне поле світоглядних пошуків. Основні проблеми, розв'язувані філософією середньовіччя: проблема стосунків Бога й світу, людини й Бога, зокрема, проблема добра і зла, що набуває вигляду проблеми теодицеї (зняття з Бога вини за існування

зла в світі), проблема свободи волі людини й проблема стосунків розуму й віри.

Розвиток філософії Середньовіччя здійснюється в три етапи: апологетика, патристика, схоластика.

Апологетика здійснює захист християнського світогляду від будь-яких звинувачень. Її головні представники: східна гілка — Філон Олександрійський, Юстин, Клімент, західна гілка — Татіан, Тертулліан, Ориген.

Патристика формулює засадничі принципи християнства, ті спільні для всіх християн положення, які визнаються всіма ними, не підлягають сумніву й не потребують доведення (догмати). Її головні представники: східна гілка — Василь Великий, Григорій Нісський, Григорій Назіанзін, західна гілка — Амвросій Медіоланський, Ієронім Блаженний, Аврелій Августин.

Схоластика здійснює обґрунтування й доведення сформульованих раніше догматів. У межах схоластики формуються дві провідні течії — реалізм і номіналізм. Основа їх формування — проблема природи загальних понять — універсалій. Реалізм стверджує: поняття більш реальні, ніж речі, спочатку поняття — речі потім. Номіналісти обстоюють протилежне: речі реальніші за поняття, поняття — витвори людського мислення і відображують спільні риси речей. Представники реалізму: Еріугена, Ансельм Кентерберійський, **Альберт Больштед**, Фома Аквінський і значна частина містиків, серед яких **Бернар Клевросський**, **Гуго Сен-Вікторський** та його наступники «за місцем роботи» **Рішар і Вальтер, Бонавентура, Мейстер Екхарт**. До цього ряду імен можна додати ще значну кількість їхніх сучасників і послідовників, як от Бернард з Шартру, Жильбер Порре-

танський, Вільгельм Конхезі. Представники номіналізму: Росцелін, П'єр Абеляр, Роджер Бекон, Дунс Скотт, Вільям Оккам.

Тома Аквінський розв'язує проблеми Середньовіччя, синтезує протилежні позиції, тим самим підсумовуючи філософію цієї доби і завершуючи її.

Попри те, що, як було зазначено, комунікативним (системно-соціальним) ґрунтом середньовічного світогляду є «вертикально» організовані суспільні стосунки, не лише їм зобов'язаний своїми особливостями світогляд людини середньовіччя. Виплекану в античну добу ідею «правочинності», онтологічної необхідності одиничного як складника світобудови, ту ідею, яка була неможливою, онтологічно нелегітимною для давньосхідного світогляду, збережено й християнським середньовіччям. Ба більше: саме вона входить як визначальний складник до неусвідомлюваної, нерелектованої, «природної» основи, на який вибудовано архітектоніку середньовічного світогляду.

За часів середньовіччя феномен одиничного існування, що в античну добу отримав онтологічну легітимацію, визначаючи емоційно-ціннісний зміст світосприйняття представників наступної – середньовічної епохи, самий починає відчутно впливати на комунікативну дійсність. Завдяки йому комунікативна «супідрядність» цієї доби не виключає значущості особистості. Відтак, «організована» на засадах збереження онтологічної легітимності одиничного, середньовічна думка надає йому легітимності морально-етичної, виразно маркіруючи одиничне як дещо позитивне, прийнятне і схвалюване, як певну цінність.

Розділ 4. Приречена свобода Ренесансу

1. Волю, отже — творю

Епоха Відродження... Що відроджує вона, що зникло, однак має повернутися? Ясна річ, це не Середньовіччя, воно ще триває — усіма світоглядними змістами чинне воно для життя людини. І Бог, той самий благий і грізний, караючий і даруючий, усе ще посідає належне, найвище, місце у структурі світобудови як її творець і керівник. Змінилося лише місце і значення людини, вона відтепер є подобою Божою не лише за своїми вольовими здатностями, а й за креативними. З людини вільної вона раптом перетворилася на людину-творця. Чому? І як така метаморфоза викликає до життя потребу щось зникле відроджувати? І що саме відроджувати?

Останнє питання найлегше. Адже відроджувати можливо лише те, що було та зникло. А відомою попередницею Середньовіччя, витісненою ним з часових обширів європейського буття, була античність. Або ж, якщо брати до уваги світогляду нетотожність раннього й пізнього християнства — раннє, витокове християнство. Їх то й заповзялося відроджувати Відродження. Однак чому? Що за потреба штовхала ренесансну людину звертати з надією свої погляди до античності (південне, італійське Відродження) чи раннього християнства (північне, німецьке Відродження)? Що потрібне їй намагалася відшукати вона в минулому? Варто, мабуть, припустити, що потреба знайти відповіді на актуальні для неї світоглядні питання саме в цих пластах людської історії й культури не є довільною. І спричинена вона відчуттям спорідненості насталою часу з далекою давниною. І то не даремно.

Як уже зазначалося в попередньому розділі, виникнення ремісницької діяльності, відокремленої від вироблення предметів безпосереднього, «фізичного й фізіологічного» споживання, внесло істотні корективи у світогляд людини середньовіччя. З появою ремісника як головного персонажу доби Ренесансу комунікативний ґрунт суспільного буття все більше набуває властивих античності ознак «горизонтальної» побудови. Усе більш значущим стає зовнішній світ, як той Інший, до якого можуть бути звернені питання дослідника в пошуках відповіді на те саме сакраментальне питання: навіщо я. Спробуймо ж відтворити ті комунікативні засади людського буття і відповідні їм світоглядні «формули», якими змодельовано внутрішній світ людини, спосіб її мислення і світосприйняття, що їх появу тягне за собою специфічна постать ремісника.

«Я з власної волі віддаю вироблене мною іншому. Однак не лише моя воля спричиняє цю обмінну акцію. Її спричиняє передусім моя природна потреба. Отож не лише воля моя присутня тут як джерело такої дії, а й природа, що диктує мені мої вчинки». Завважте: того відчуття природного диктату над комунікативною обмінною дією не було в античної людини. Для неї, для якої усі події, усі явища й життєві випадковості було заздалегідь «запрограмовано» онтологічно визначеною долею, обмінний акт не становив винятку. І, отже, не міг привернути до себе особливої уваги. Доля — це онтологічне тло плину подій — однаковою мірою спричиняла й міжлюдські контакти, і сам життєвий шлях людини з акцією народження й смерті включно. Обмінна акція була однією з багатьох, здійснюваних в межах усезагальної детермінації, по-

перше. І, по-друге, як одна з багатьох вона-то якраз і вирізнялася тим, що саме в ній, на відміну від зовсім незалежних від людської волі природних випадків — народження, закоханості, хвороби тощо, воля людини мала вирішальне значення. «Я віддаю тобі щось і роблю це значно більше з власної волі, ніж інші життєві дії».

Не така ситуація складається в ремісницьку добу Відродження. Середньовіччя ствердило онтологічну значущість людської волі, пов'язуючи з її існуванням навіть існування зла у світі. Ідея значущості особистого вчинку наскрізно проходить через усю тисячолітню історію християнства. За світобудову «відповідає» Творець, той, хто творить. А все, що здійснюється із включенням до подій людини, залежить і від її волі, застосування якої має світобудівні наслідки. Отож — усе у волі Божій. Окрім моєї волі. Я — волю, отже — творю.

А от коли починаю розпоряджатися наслідками своєї творчої дії, то тут спрямованість моїх дій визначена не так мною, чи Творцем, як природними потребами. Природа — той «наглядач», що стовбичить за моєю спиною і нав'язує мені власні забаганки. Ось так, з появою ремісника, чие осібне існування, подібне до існування античного вільного громадянина, на відміну від того вже пройшло гарт середньовіччям, природні впливи й залежності починають, ні, ще не заступати собою Божі, однак поєднуватися з ними. Так торується шлях до появи поширеної саме за часів Відродження такої світоглядної позиції як **пантеїзм** — ототожнення Бога й природи.

Усе в Бозі, усе Він собою обіймає, і він — у всьому, у кожній дрібній часточці буття — у краплині води, у барвистому метелику, у листі на дереві, у вітрі і сонячному світлі. Однак тоді

Бог — це водночас і максимум, більше за якого ніщо не може бути, гранична межа найбільшого. Він же — і мінімум, гранична межа найменшого, адже він — у всьому... Квітка в Бозі, Бог у квітці... Усе в усьому і світ сповнений повноти буття і морально виправданий.

Оцей збіг максимуму й мінімуму, виявлений і стверджений першим філософом епохи Відродження (причому за географічною належністю відродження північного, яке за часом настання є значно пізнішим за південне) й останнім філософом Середньовіччя **Миколою Кузанським** (1401–1464) став початком пантеїстичної діалектики і відкрив нову світоглядну епоху. «Максимальна кількість максимально велика, мінімальна кількість максимально мала; звільни тепер максимум і мінімум від кількості, виносячи за дужки «велика» й «мала», і ясно побачиш збіг максимуму й мінімуму: максимум переверщує все і мінімум також переверщує все; абсолютна кількість не більше максимальна, ніж мінімальна, позаяк максимум її є через збіг разом і мінімум... Максимум неосяжно згортає й розгортає все... В усьому існуючому ми не знаходимо нічого, крім максимуму»³⁴ «Отож, Бог є все...».³⁵ А Всесвіт є подібність Абсолюту, що конкретно визначився. Світ набуває сакральних ознак, а вінцем його стає подоба Божа — людина. І світ речовий настільки ж неосяжний, як і божественний, настільки ж діалектичний, і настільки ж — особистісний. Особистість як принцип Божого буття стає в Кузанця істотним складником світобудови.

І ось що дивовижно: ще одного представника епохи Відродження **Джордано Бруно** (1548–1600) знають усі. Усі чи майже всі пам'ятають, що було його спалено 1 лютого 1600 року на

майдані Квітів у Римі за те, що не визнавав виключного статусу Землі серед інших зірок і пропагував існування незчисленної кількості світів, населених розумними істотами. «І стільки є населених світів, і великих живих тіл, і найкращих божеств, наскільки незчисленими видаються світи, не дуже відмінні від того, до якого ми належимо» — це рядки з його твору «Про причину, початок і єдине», що побачили світ у 1584 році. Та мало хто відає, що на вісімдесят років раніше за Бруно майже те саме говорив і Микола Кузанський, кардинал і теолог. Такі от примхи долі: кардинальське звання не гарантує народної пам'яті, радше заважає їй. Щоб увійти в історію за іронією долі треба бути спаленим.

Та послухаємо мрійливо-щемливі роздуми самого Кузанця про безкінечність зоряних світів і місце в них не лише людини, а й живих істот. «За єдності вселенського світу та існуючих між окремими зірками відношеннях взаємовпливу ми не можемо бути певні у цілковитій тлінності будь-чого. Все гине лише відповідно тому чи тому модусу буття, коли розпадаються ці впливи, раніше ніби згушені в одному індивіді: гине лише здатність існувати таким-то й таким-то чином... Смерть є явно всього лише розпад складу на складники, а хто може знати, чи тільки мешканців Землі спіткає такий розпад? Дехто казав, що на Землі стільки видів, скільки є зірок. Якщо Земля таким чином конкретизує вплив інших зірок в окремі види, то чому ж подібного не може бути в областях інших зірок, що приймають вплив ще інших? І хто може знати, чи не будь-які впливи, раніше конкретизувавшись у тому чи тому складі, повертаються до самих себе після розпаду? Може бути, жива істота, нині існуюча як індивід якогось виду в області

Землі, що конкретно визначив собою вплив зірок, при розпаді повертається до своїх першоджерел, і його форма лише повертається на власну зірку, від якої даний вид отримує актуальне буття на Землі як матерії?»³⁶ То ми — діти зірок і Землі? І ми повернемося до нашої зоряної батьківщини... О, мрійливий Кузанцю...

Та повернімося до ремісника, чий професійний спосіб перебування у світі задає стандарти світосприйняття епохи. Не лише виокремлений і усвідомлений вплив природних чинників зафіксовано його комунікаційною моделлю. Не лише поступовим злиттям двох джерел причинності — тієї, що дісталася від минувшини, яка ще не минула — Бога, і прийдешньої, яку шукають у втраченій давнині — Природи, зобов'язане йому ренесансне світопереживання. А й те світоглядне явище, яке не зовсім справедливо отримало назву антропоцентризму (від грецького «антропос» — людина). Не людина як така у всій своїй багатомірності, і не людина-особистість, і не людина з її одиничним, унікальним і неповторним буттям знаходиться в центрі філософської і — ширше — світоглядної уваги ренесансу. Те, на що спрямовано прискіпливий погляд мислителів того часу, — лише один з виявів людини як подоби Творця. Творчі здатності людини — ось що привертає пильну увагу всіх — від Марсіліо Фічіно (1433-1499) до Бернардіно Телезіо (1509-1588).

Така спрямованість не дивна. Погляньмо лише на те, як діяльнісно пов'язані між собою ремісник-Майстер, творець шедеврів (шедевром називалася своєрідна «дипломна робота» підмайстер'я, обов'язково унікальна, така, що не має аналогів, виконання якої надавало йому право вважатися зрілим майстром) та творена ним річ. Дослідник серед-

ньовічних ремісницьких рецептів, таких собі інструкцій з виготовлення речі, В.Рабинович³⁷ так описує типовий спосіб виробничих дій ремісника. Рецепт подає вимоги й рекомендації до процедури виготовлення якоїсь речі від знаходження годящої для даної речі сировини, через низку дій з її обробки і власне виготовлення самої речі до необхідного оздоблення й навіть використання.

Середньовічний рецепт фактично являє собою вербалізований, дескриптивний аналог **ейдосу** — діяльнісної моделі речі, що вбирає в себе всю варіативність її форм, розмірів, фактури тощо і саме тому, потенційно уміщуючи варіативність речі та кордони такої варіативності, сам залишається незмінним і непорушним — такою собі істиною буття. Річ у буквальному сенсі виникає з небуття, народжується з нічого під руками ремісника. Це він вдихає в неї душу. Його особистість накладає відбиток на неповторне обличчя речі. І знаряддя з її виготовлення зроблено-дібрано ним самим за міркою його вимог і уявлень. Знаряддя — настільки ж є продовженням особи майстра, як і виготовлена річ — її відбитком, «образом і подобою». Ні, не лише за здатності до вільного вчинку дорівнює Богові людина, а передусім за способом самоздійснення, за креативною природою свого буття.

Якби в розпорядженні людини знаходилося стільки ж засобів, скільки й у Бога, вона здатна була б створити світ — висновує Фічіно. Творчі здатності її обмежені лише кількісно, та не якісно. Йому вторять і **Піко делла Мірандола** (1463-1494), стверджуючи відсутність у людини якогось Богом задалегідь завданого призначення, і представник північного Відродження **Еразм Роттердамський** (1469-1536), наголошуючи, що лише початок та

кінець людського буття, народження та смерть у руках Божих, усе ж інше залежить виключно від самої людини. Міранделл наголосить: людина за своєю необмеженістю істота виняткова, лише в неї — свобода волі і вибір способу діяння. Еразм Роттердамський додасть: між вирішальними моментами життя і смерті людина цілковито вільна.

«Людина — суб'єкт, активна і креативна істота» — цю «формулу» людського буття відкриває не Новий Час, її джерело ренесансне. Саме в цю добу людина вперше в історії відчула себе вільною, самочинною й самоспричиненою. Жорсткі кайдани духовної влади з боку вищої сили явно послабли, а влада Матері-природи ще не ствердила-ся, не зміцніла, обмежуючись побіжним впливом.

Короткий, надто короткий строк дихала ренесансна людина на повні груди. Та мірою того, як бурхливо розвивалося викликане самим ремісником до життя виробництво, диференціюючись вже не за окремими групами товарів, а функціонально, в межах процесу виготовлення однієї речі, вела свій наступ на новонароджену свободу природна детермінація.

Доба Відродження, що розпочалася непомітними змінами акцентів у «родинних стосунках» людини й світу, призвела зрештою до заміни світоглядної влади грізного Батька-Творця новітнім «матріархатом», за якого роль керівної і спрямовувальної сили перебирала на себе приземлена й брутально каузальна Матінка-природа. І філософський «могильник» ренесансної свободи **Бернардіно Телезіо**, визнаючи Бога за творця світу, водночас обмежує його втручання в світові справи класично дійстичними можливостями. Виникла внаслідок Божественного акту творення, матерія-природа в подальшому забезпечує всі каузальні зв'язки, Бог

же відсувається на периферію. Нещодавно звільнена від батьківської опіки Творця особистість поволі потрапляє під владу гіршого гатунку — владу тепер уже не духовного, а тілесного, природного буття.

2. Свобода волі задля рабства волі

Мовлене чинне передусім для Відродження південного. Що ж до північного — то там звиви історичного шляху виявилися ще складнішими. Плекаючи містичну лінію середньовічної філософії, німецьке відродження звертається передусім до пізніх містиків (Мейстера Екхарта, зокрема) з їхнім закликом до обоження людини через злиття її з Богом. Відтак, підстави для «очищення» релігії від історичних напластувань та інституціональних спотворень німецьке відродження шукатиме в ранньому християнстві.

Своєрідною світоглядною революцією в межах християнства стала критика **Мартином Лютером** (1483-1548) католицизму як викривленого витокового християнства. Постаттю Лютера позначена поява такого відгалуження в християнстві як протестантизм. Віра — понад усе. Вона є моральним виправданням і шляхом сповнення ціннісним змістом будь-якого вчинку. Вчинок без віри — ніщо. Лише вона забезпечує особисте єднання людини з Богом. Відсутність віри в людини в цьому сенсі не спроможна компенсувати жодна інституція, жодна церква як така.

Отож ствердження людської самочинності відбувається в північному відродженні як можливість і виправданість особистого й самочинного єднання з Богом. Свобода волі є дійсною лише тоді, коли вона спрямована на підкорення Богові. Свобода волі є добровільним рабством волі, — стверджуватиме Лютер. Його позицію до-

веде до втілення в земне життя **Жан Кальвін** (1509-1564), організувавши теократичну державу з центром у Женеві. «Проповідники мають право наказувати всім від мала до велика»³⁸ — таким є кредо Кальвіна.

Над територією, де запанувала диктатура «оновленого християнства», на два століття згустилася темрява войовничої бездуховності заради духовності. Запроваджений закон підмінив собою мораль, «а буква Реформації — її дух». Диктатура кальвінізму, заснованого як протипага католицизму з його вогнищами інквізиції, сама дійде до вогнищ. Так найкращі наміри, втілені в життя тут і тепер, набувають зловісних абрисів і перетворюються на свою протилежність.

«Духовному рухові завжди необхідний геній, який його починає, і геній, який його завершує. Лютер, натхненник, привів Реформацію у рух, а Кальвін, організатор, зупинив її раніше, ніж вона подрібнилася на тисячі сект» — скаже згодом Стефан Цвейг³⁹, характеризуючи тогочасну ситуацію.

Такого ж — релігійного, християнського характеру набуває ствердження людської суб'єктності й активізму. Праця є справою богоугодною, а її «угодність» Богові визначається за її плідністю, яка унаочнюється в зростанні багатства. Як зазначить пізніше Макс Вебер, європейський капіталізм зростає з протестантизму.

І південне і північне Відродження надто швидко прийшли до нищення того, до чого самі закликали, чого прагнули й про що сповіщали. Ренесансна людина, творча й універсальна, проіснувавши якусь історичну мить, зійшла зі сцени так само блискавично й яскраво, як і вийшла на неї. А в спадок по собі лишила світоглядні настанови, ту саму нову апіорну базу, що її наприкінці ХХ століття

новопосталі руйнатори всіх і всіляких настанов назвали «метанаративами Модерну».

Що маємо в підсумку? Маємо недовгий час Ренесансу — з XV по XVI століття, який за своїми світоглядними наслідками цілком можна порівняти з тисячоліттями античності й християнства.

Маємо південний (італійський) та північний (німецький) варіанти Відродження. У витоків того й того — Микола Кузанський, що його цілком середньовічна тематика наскрізь пронизана променями ренесансного світла. Перший варіант Відродження, що його уособлюють постаті Марсіліо Фічіно, Піка делла Мірандоли, Джордано Бруно, Бернардіно Телезіо та низки видатних гуманістів, різнобічно розвинених творчих особистостей і мислителів, чия зацікавленість поволі спрямовується у бік соціально-політичних проблем (йдеться, зокрема, про **Томазо Кампанеллу, Томаса Мора, Нікколо Маккіавелі**), стверджував творчу самочинність людини, спираючись на світоглядні й культурні зразки античної спадщини.

Другий, до якого належать Еразм Роттердамський, Мартин Лютер і Жан Кальвін, робив те ж саме, звертаючись до раннього християнства. Обидва, викликані до життя виникненням нового, притаманного ремісницькій діяльності типу комунікації, прийшли до самозаперечення. Обидва породили спільну потужну новачію у світоглядній ситуації. Ціною власної загибелі епізодичний актор на історичній сцені — ремісник дав людству нову систему світоглядних координат, до якої належать передусім кротивний статус людини, що перетворилася на суб'єкта, та її необмежений активізм. Належить і уявлення про людину як вінець творення, найвище досягнення у світі, незалежно від того, кому це досягнення приписано — Богові чи природі.

Розділ 5. Світоглядні колізії модерної людини

1. *Комунікативні парадокси Модерну*

Становлення індустріального суспільства (воно ж за культурно-світоглядними вимірами — суспільство епохи Нового Часу або ж — Модерне) небезпідставно датують фактом появи машинного способу виробництва. Виникнення машини як знеособленого (на відміну від позначеного особистістю й індивідуальними смаками й потребами ремісницького) знаряддя виробництва, у якому поєднано фізичну й інтелектуальну працю багатьох людей, докорінно змінює комунікативну ситуацію не лише в Європі, а й у світі. За своїм визначенням з боку виготовлення змістом машина — тяжке, зримує й цілком відчутне втілення, матеріалізація загальної й абстрактної родової сили. Рід з його системними ознаками з появою такого свого втілення наочно постає перед людиною як окрема від неї, однак могутня сила. З появою машини рід-спільнота, рід-система «виходить» зі своєї односоосібно-знаряддевої схованки і подаліше виробниче спілкування людини-робітника з машиною стає демонстрацією її стосунків зі своєю суспільною-спільною природою, з її загалом-родом.

Та не лише демонстрацією. Таке щоденно здійснюване «спілкування», така загально обов'язкова, базова для нового типу суспільства комунікація, по-перше, породжує саме суспільство з усіма його системними — цивілізаційними (техніко-технологічними) й інституціональними ознаками й приналежностями. По-друге ж, накладає свій відбиток на світоглядно-антропологічну спад-

щину минулих часів, своєю чергою зазнаючи певних обмежень з її боку.

Як організовано просторово-часовий модус буття особи, яка ввійшла в спілкування з машиною? Ремісник сам добирав до покладеної собі мети необхідні знаряддя праці, виготовлені здебільшого ним самим. Рід-машина «добирає» собі людину-робітника, першою вимогою до якої є володіння певним набором трудових навичок, потрібних для спілкування саме з цією машиною, а тако ж певні фізичні параметри того ж таки робітника.

Ремісник з власної волі вирішував, що, як і коли йому робити, у якій послідовності, як при цьому розташувати й організувати свої рухи в часі й просторі, керуючись лише логікою виготовлення речі, її динамічною моделлю-ейдосом. Робітникові байдуже, що виготовляється з допомогою даної машини — у будь-якому разі виготовлене ним або не є кінцевим продуктом виробничого процесу, або потребує попередньої праці багатьох, отже його дія породжує лише проміжний продукт, є лише однією з багатьох ланок процесу. А розташування тіла робітника в просторі та його зміни в часі жорстко визначені конструкцією й призначенням машини.

Відтак, услід за Марксом, можемо зробити висновок: **людина-виробник в індустріальну добу перетворюється на додаток до машини, у той час як в усі попередні епохи знаряддя праці було додатком до людського тіла й людської дії.** І цей висновок можна відобразити в подальшій комунікативно-світоглядній «формулі»: «не я розпоряджаюся машиною, а машина, мій матеріалізований рід, набравши тілесної подоби, розпоряджається мною». Та ось яку цікаву деталь

підмітив той таки Маркс, критикуючи такий комунікативний стан: вироблене з допомогою машини, призначене не лише не для власного споживання (так було і в античності, така ситуація мала місце й з виникненням ремісницької праці), а й навіть не для споживання конкретного Іншого, якому б працівник міг особисто віддати виготовлене, отримавши натомість інформаційний (товарний) еквівалент. (Нагадаймо похідно, що будь-який продукт праці є згущенням, матеріалізацією інформації про спосіб діяльності його виробника і — ширше — про спосіб його життєдіяльності). Виготовлений з «допомогою» машини продукт призначений для анонімного й колективного (суспільного) споживання. Анонімність загалу, персоніфікована в машині як виготовлений невідомим «деким», отримує своє логічне завершення в анонімності загалу-споживача. Деперсоніфікація, виразно присутня в динамічній комунікаційній моделі, має, таким чином, свій виток і завершення і з боку ініціатора виробничого процесу, і з боку його кінцевої інстанції — споживача. Узагальнення, анонімізація, деперсоніфікація стають визначальними рисами й сутнісними ознаками буття людини-біля-станка.

Однак, за влучним зауваженням Маркса, машинне виробництво стає унаочненням того висхідного щодо буття людини факту, що воно, людське буття тобто, є за природою своєю буттям суспільним. Наскільки воно вичерпується суспільним складником — це питання поки що залишмо на совісті Маркса. Зараз же важливо відзначити його правоту: виробляючи речі для використання їх суспільством як таким, анонімним суспільством, перетворюючись на ланку довгого й різноманітного за своїми складниками

процесу виробництва, людина справді перебуває вплетеною в суцільну тканину родового буття, перебуває в своїй родовій царині. Та, однак, у тій родовій царині втрачає будь-яку людську подобу, організовуючи свій рух не за власним розсудом, а жорстко підпорядковано до матеріальної конструкції роду-машини — рівно так, як беззаперечно й бездумно підпорядковує свої рухи природно-родовій конструкції власного тіла тварина. Людина в машинному виробництві приречена на втрату власної особистості й особистості. «Там, де робітник — людина, — висловує Маркс, — він тварина».⁴⁰

Заснована античністю, легалізована й ціннісно завантажена середньовіччям, легітимізована й оголошена творчою й вільною в добу Відродження, особистість невблаганно знищується самою діяльнісною конструкцією індустріального світу. Знищується й відчайдушно, як усе живе, страждає від того. Особистість хоче жити! Чи є десь у бутті та шпаринка, де вона могла б почувати себе у себе вдома? А таки є.

За межами машинного виробництва народжена ним анонімність і усезагальність буття не зникає. Її репрезентують гроші — цей символічний відповідник зматеріалізованого в машині родового буття — абстрактного й усезагального, гроші — цей матеріально унаочнений носій колективно-системної інформації про абстрактне й усезагальне людське.

«У процесі виробництва я, живий і конкретний, віддаю свою живу і конкретну працю загалові. Момент закінчення цього реального динамічного процесу трансформації конкретного в абстрактне є моментом мого трансферу до царини символічної, де трансформації продовжу-

ються. За свій конкретний одиничний внесок у загальну суспільну скарбницю я отримую його абстрактний еквівалент у символічній формі грошей. Символічній, а проте — наочній, тілесно відчутній.

Цей шматок родової — абстрактної, анонімної й загальної — сили я можу потримати в руках, покласти до кишені. Я можу тримати його в себе довіку і тішитися його наявністю. А можу продовжити процес трансформацій, пустивши в обіг. Закінчивши перебування у ворожій мені, однак природно моїй родовій царині виробництва, я виходжу у царину споживання, тваринну, власне, царину, оскільки її призначення — задовольняти мої особні, здебільшого тваринні, фізіологічні потреби — в їжі, питві, відпочинку, теплі, безпеці й продовженні роду. Що я й роблю. Я обмінюю отриманий шматок родової сили на одноосібні задоволення потреб, обмінюю абстрактне й загальне на конкретне й одиничне. З допомогою шматка родової сили, як чарівної палички, я можу здобути будь-що: любов (хоч би й її сурогат), здоров'я, молодість, не кажучи вже про більш тривіальні речі. Я у тваринній своїй подобі, у сфері задоволення одноосібних (тваринних!) потреб дію з власної волі і за власним розсудом. Я волію і я обираю». «Там, де робітник тварина, — підсумовує Маркс, — він людина».

Цикл обмінів завершено. Що я, жива, чутлива, вітальна істота можу почерпнути з цієї фантазгорії перетворень? Відчуття трагічної неможливості вирватися з полону родового рабства, поперше. І, по-друге, потребу вирватися, адже свобода — можлива й необхідна, а вся духовна, світоглядна європейська історія навчила мене поцінювати і власну свободу і власну особистість. Вони —

речі онтологічно виправдані й морально ціннісні. (По-третє ж, і це похідно, я наочно бачу взаємоперетворюваність одиничного і загального, абстрактного й конкретного, можливості й дійсності тощо). Отож першим моїм завданням буде ствердження власної суб'єктності, знаходження можливості для власної активності. Благо, дійсність дає мені переконливі докази такої можливості.

Йдеться, власне, про те, чого не помітив Маркс, міркуючи з приводу парадоксів машинного виробництва. А не помітив він кілька вельми важливих обставин. І перша з них така. Коли я обмінюю належну мені абстрактно-родову силу (гроші) на речі, здатні задовольнити мої особисті потреби, я опиняюсь у ситуації безмежності вибору. Єдине обмеження, якого я зазнаю, має кількісну, а не якісну природу: воно полягає не в природі чарівної палички-грошей, а лише в їхній кількості. Якість же загального, яке я міцно тримаю в руках, роблячи свій вибір, стверджує мої необмежені здатності. Я волю. Я вільний. Я отримую те, чого прагну — у будь-якому разі, можу отримати (згадаймо-но американську мрію: кожна американська людина може стати президентом).

Я волю, я вільний, я абсолютний суб'єкт. Усе, що не я — об'єкти прикладення моєї волі й воління. Тим, моєю суб'єктністю в царині споживання, я підтверджую й зміцнюю отримане в спадщину від Відродження відчуття природної суб'єктності особи. Моя суб'єктність має лише єдину межу — наявність у руках протиставлених мені об'єктів певної величини такої самої родової сили, що й у мене. Ця обставина перетворює їх на самодостатніх суб'єктів, щодо яких об'єктом стаю вже я».

Дратівливе перетворення суб'єкта на об'єкт, чи не так? Воно принижує і підносить, заганяє

в глухий кут і вабить можливістю виходу з нього. І всьому виною абстрактна-символічно оформлена-матеріально унаочнена родова сила — гроші. Їх наявність не в моїх руках робить непіддатними мені зовнішні «об'єкти» у вигляді інших. Інші, відсторонюючись від мене захисним бар'єром родової сили, стають непроникними для мого погляду. Наскільки ми співмірні і взаємоперехідні? І чи співмірні?

Відсторонений від мене самим родовим буттям інший стає чужим і загадковим. Раніше, у часи відродження реабілітована і перетворена на чинну силу природа, що тисне на мене у вигляді фізичних потреб, тепер, у вигляді «чужого-іншого» ще й затуляється від мене. Що є інший як об'єкт щодо мене як суб'єкта? Ось моє провідне питання в час індустріально оформленого буття.

Питання суб'єкт-об'єктних стосунків, над розв'язанням якого битиметься уся філософська думка Модерну, постає передовсім у вигляді питання їх співмірності, того питання, що лежить на поверхні. Як і чим забезпечити себе від згубної для мене здатності іншого перетворити мене на пасивний об'єкт? Це питання життя і смерті, вкрай, життєво, важливе для індустріальної людини. Як самозберегтися в якості активного суб'єкта? З нього і почне свій шлях філософія Модерну, вимушено обравши собі за небезпечний предмет дослідження ворожого — абстрактного й загального іншого. Чи, радше, можливість його знешкодження, спосіб спілкування з ним. До усвідомленого суб'єкт-об'єктного характеру цих стосунків, не обмеженого пізнавальною (гносеологічною) проблематикою дійде вона пізніше — у Німецькій Класиці. А у своєму безпосередньому, по-дитячому наївному, почат-

ковому вигляді питання, що їх вона ставитиме перед собою, виглядають цілком невинно.

Як убезпечити себе від помилок у пізнанні, звідки беруться помилки — запитає Френсис Бекон. І що являють собою знаряддя нашого пізнання, чи здатні вони забезпечити достовірність отримуваних знань — продовжить Джон Локк. І далі, далі, далі аж до виявлення виключної суб'єктності змісту наших знань Імануїлом Кантом, до ствердження ним віднайдених Ренесансом креативних здатностей людини і її трансцендентної природи поза пізнавальною діяльністю. Аж до витворення Гегелем вичерпної системи суб'єкт-об'єктних взаємопереходів і взаемовизначень, чинних не лише для пізнавальної діяльності і не лише у світі людському.

На початках же своїх, на тому етапі, коли суб'єкт-об'єктні стосунки ще розглядалися як обмежені виключно пізнавальною цариною, модерна філософія швидко визначилася з локалізацією вельми різних можливих відповідей щодо проблеми пізнання. У залежності від того, яку пізнавальну здатність суб'єкта-людини було оголошено провідною в пізнанні, виникли й оформилися різні філософські течії.

Прибічники провідного значення чуттєвості, без якої пізнання неможливе, утворили табір *сенсуалістів* (від *sensual* — чуттєвий). Його початковою формою став *емпіризм*, що наголошував на досвіді (емпірії) як єдиному джерелі знань. Під досвідом розумілися ті ж чуттєві інформаційні надходження, однак ця обставина була ще не усвідомленою. Логічно завершеною формою сенсуалізму був *агностицизм* (від «*a-gnosis*» (грецьк) — не-знання), який проголошував неможливість отримання об'єктивних, незалежних

від суб'єкта знань на тій підставі, що єдиним критерієм, здатним засвідчити істинність наших знань, є та сама чуттєвість, яка аж ніяк не «об'єктивна», а цілком суб'єктивна.

Ті ж, хто наполягав на пізнавальних спроможностях розуму як більших і достовірніших за чуттєвість, утворили гурт раціоналістів (від ratio (лат) — розум).

Похідно варто завважити, що, хоч агностики сформулювали свою позиції одночасно з тими ж раціоналістами, а подеколи й значно пізніше, є сенс, розглядаючи емпіризм та сенсуалізм, довести цю лінію через розгляд агностицизму до свого логічного завершення.

Своєю чергою прибічники максимального виключення суб'єкту (через його суб'єктивність) з пізнавальних процедур і змістів попри свою відданість сенсуалістичним засадам, виявилися великими плутаниками, позаяк намагалися досягнути взаємовиключних цілей: і обґрунтувати евристичність, пізнавальну спроможність чуттєвого шляху пізнання, і уникнути суб'єктивного засмічення змісту отримуваних знань. Через таку суперечність дійшли вони лише до доволі беззмістовного визнання об'єктивного світу, який існує незалежно від наших знань, — що, власне, не заперечував ніхто з їхніх опонентів. Такий незалежний і вихідний для пізнавальної діяльності людини чуттєво сприймуваний зовнішній світ нарекли вони загальним ім'ям матерії і від того їхня спільнота отримала назву «матеріалісти».

Та, однак, починалося все з простого.

2. Від чуттєвого досвіду до його заперечення.

Фундатором і відкривачем філософії Нового Часу випало стати **Френсису Бекону** (1561-1626).

Звідки беруться помилки в пізнанні, — запитав він себе. І, довірливо поставившись до об'єктивного зовнішнього світу, швидко знайшов невибагливу відповідь. Якщо речі, які ми пізнаємо, брехати про себе не можуть, значить єдиним джерелом помилок є самий суб'єкт пізнання — людина. То ж яким чином здійснює людина пізнавальну акцію? Усе починається з досвіду зіткнення із зовнішнім світом. (Думка настільки ж правдива, наскільки й очевидна). Те зіткнення ми сприймаємо передусім чуттєво. Далі його осмислюємо, узагальнюємо й робимо висновки. Отож обидві пізнавальні інстанції, що «містяться» в людині — чуттєвість і розум можуть стати джерелом помилок.

Однак на чуттєвості як джерелі помилок він ще не наголошує. Адже саме чуттєвість безпосередньо пов'язує нас зі світом, з предметами дослідження, і в цьому сенсі сама належить йому. А відтак і не може брехати. Виходить, найбільше шансів бути джерелом спотворення досвідних надходжень має розум, позаяк це він є несхожим за своєю природою з будь-чим чуттєвим.

Отож виділяє Бекон чотири роди помилок, пойменовуючи їх ідолами.⁴¹

«Ідоли роду» — похибки, що виникають внаслідок іншої, ніж чуттєвий світ, природи самого розуму, притаманного всім людям.

«Ідоли печери» — похибки, виникнення яких пов'язане з особливістю кожного індивідуального розуму в окремої людини.

«Ідоли площі» (або ринку) — похибки комунікативного ґатунку, що виникають під час спілкування або як результат нав'язування хибної думки. Або внаслідок непорозуміннь у самому спілкуванні.

«Ідоли театру» — похибки, спричинені не

критичним сприйняттям і запозиченням уже існуючих хибних положень.

Варто було виявити причини появи помилок у знаннях, як усе стало простим і ясным: помилок треба уникати й можна уникнути. А задля того слід віднайти такий шлях пізнання, який би мінімізував їх можливість. І Бекон стає засновником *індуктивного методу*, тобто такого, яким чуттєвий досвід зводиться до купи (*in-ductio* — звожу в єдине). Чим більше чуттєвого досвіду, тим більше підстав уникнути помилок. Від розмаїття до узагальнення — таким є вектор дії індуктивного методу.

Усе просто, як сонячний день. Та не зовсім. А хіба не може бути чуттєвість брехливою? Наскільки вагомі в нас підстави їй довіряти? «Давайте розберемося з самим чуттєвим пізнанням — основою досвіду», — запропонував **Джон Локк** (1634-1704). І розібрався. Наслідки розборки виявилися зовсім неприємними для тих, хто прагнув достовірного знання. Почнемо з того, що визнаємо: «в душі немає вроджених принципів або ідей». А все, що ми пізнаємо, ми пізнаємо через чуттєвий досвід, на базі якого й формуються ідеї. «Чуття спочатку вводять одиничні ідеї і заповнюють ними ще порожнє місце, і, мірою того як розум поступово освоюється з деякими з них, вони вкладаються у пам'ять і отримують наймення».⁴² Ніщо інше, як «наше спостереження, спрямоване на зовнішні предмети, чи на внутрішні дії нашого розуму... надають нашому розумові весь матеріал для мислення».⁴³

Що, власне, ми сприймаємо чуттєво, які якості, ознаки, властивості дані нам у чуттєвому досвіді? — таким, імовірно, було перше питання Локка. Ось — предмет. Він як предмет має розмір, певну *протяжність*, тобто займає певну частку

простору. Має щільність. Якщо він цього позбавлений — він не є предметом нашого чуттєвого сприйняття. Узагалі не є предметом. Отож протяжність у просторі, *щільність*, форма й рухливість є іманентними (внутрішньо притаманними) ознаками самого предмету. Вони — «невід'ємні від тіла, в якому б воно не було стані; такі, що їх воно постійно зберігає за всіх перемін і змін, яким воно піддається, яку б силу не застосувати щодо нього; такі, які чуття постійно знаходять у кожній частці матерії, яка володіє достатнім для сприйняття обсягом...». ⁴⁴ Це — якості первинні. Їх ми, без сумніву, сприймаємо. До первинних Локк, крім уже названих, додає ще й спокій і число.

А ще предмет може поставати в нашому сприйнятті як чорний або білий, солодкий або гіркий, теплий або холодний тощо. Однак згадаймо, що для хворої людини і мед буває гірким, те, що здається нам теплим холодного зимового дня, здатне викликати відчуття прохолоди у спекотливий літній. Значна, навіть переважна кількість ознак, які ми приписуємо предметові сприйняття, насправді залежить від самого нашого сприйняття і «являють собою сили, що викликають в нас різноманітні відчуття *первинними якостями* речей...». ⁴⁵ Первинні якості, за висновком Локка, реальні, вторинні — лише приписувані речам.

Навіть якщо б ми ніколи не бачили, скажімо, червоного кольору в іншому забарвленні, як ми можемо перевірити, чи цей червоний інші теж відчують-сприймають-переживають так само? Адже чуттєвість — знаряддя одноосібного користування, його ефективність не перевіриш на досвіді іншої людини, позаяк ніколи й за жодних умов не влізеш у її шкіру, не бачитимеш її очима, не переживатимеш ані її болю, ані її насоло-

ди. Ми можемо однаково з іншими називати-
пойменовувати колір чи смак на тій підставі, що
і я завжди цей колір бачу таким самим, тотож-
ним кожного разу, і інший бачить його щораз од-
наково. Питання полягає лише (лише!) в тому,
чи однакове моє бачення з баченням іншого. А
цього ніколи не довідатися, ніколи не порівняти.
Ми замкнені у межах нашої чуттєвості й своєю
єдиничністю приречені на чуттєву ізолюваність.

Отож, спираючися на чуттєвий досвід, в
особі Локка **сенсуалізм почав розхитувати
власне опертя**. І розхитав аж до самозаперечен-
ня, до виникнення агностицизму.

Єдиний шлях, яким я можу переконатися не
лише в наявності якихось властивостей у речі, а
й у її існуванні — моя чуттєвість. Що засвідчує
мені, що річ щільна й протяжна? — чуттєвість. А
яка, перепрошую. чуттєвість? На якій підставі я
стверджую, що протяжність і форма оцього сто-
лу, яку я *бачу*, є тією ж протяжністю і формою
того ж таки столу, яку я *відчуваю на дотик*? «Ви-
димі форми суть знаки форм, сприймуваних на
дотик...»⁴⁶ — і не більше. І взагалі: форма (про-
тяжність, рух тощо), хоч би яким органом чуття
вона сприймалася, є лише знаком чогось. А са-
ме того, що є джерелом відчуття. Нам же прис-
тупне не те дещо, знаком якого є відчуття, а ли-
ше ідея, що викликана відчуттями.⁴⁷

Якщо я не отримую від речі жодних відчуттів,
чи можу я стверджувати, що вона існує? Та, яс-
на річ, ні. Ось я тримаю в руках аркуш паперу. Я
його бачу — він білий, відчуваю на дотик його
вагу, гладеньку його поверхню. Хоч би як бреха-
ли мені мої відчуття щодо якостей цього аркушу,
одне мені відомо достеменно — він існує. Адже
незалежно від змісту моїх зорових, тактильних

тощо переживань самий факт їх наявності переконує мене в існуванні ось цього аркушу.

А тепер я покладу його в папочку. Я його вже не бачу, не відчуваю. На якій підставі я можу стверджувати, що він і далі продовжує існувати? Я вийду з кімнати, де залишив папочку з аркушем, закрию за собою двері і вже не бачитиму тієї кімнати. На якій підставі я мушу вірити (так, саме вірити! Адже якщо я переконаний сенсуаліст, то ствердження існування чогось за відсутності відчуттів від нього є питанням не знання, а віри), що продовжує існувати кімната? «Дивним чином серед людей панує думка, що будинки, гори, річки, одне слово, чуттєві речі мають існування, природне чи реальне, відмінне від того, що їх сприймає розум».⁴⁸ Справді, є підстави дивуватися **Джорджу Берклі** (1685-1753): люди, вважають, що речі існують незалежно від нашого сприйняття — от нерозумні!

Мабуть, лише сприйняття цього приміщення чи того аркушу кимсь іншим стане для мене підставою повірити його твердженням про подальше існування згаданих об'єктів. Так чому я маю вірити, що існує світ у цілому, світ як такий, якого, наприклад, ніхто й ніколи не зможе сприйняти чуттєво в усій його повноті і всьому обсязі. Що забезпечує існування предметів, які не знаходяться у полі нашої чуттєвості?

Джорджу Берклі, архієпископу, легко було задаватися подібними питаннями. Через свою професійну належність відповіді на них напрошувалися самі собою. А Бог — ось хто, всевидючий, щомиті сприймає кожну часточку світу, зокрема і світ у цілому. Тим і забезпечує його безперервне існування. Тим і нашу впевненість у подальшому існуванні речей поза нашим

чуттєвим сприйняттям забезпечено. «Існують вроджені ідеї, тобто ідеї, створені разом з нами... А властивості всіх речей перебувають у Бозі, тобто у божестві знаходиться як розуміння, так і воля. І він не сліпий діяч, позаяк поняття сліпого діяча є справжню суперечністю...» — висновує Берклі.⁴⁹ І «всі речі, що складають Усесвіт, не мають існування поза духом..., а їх буття полягає в тім, аби бути сприймуваним чи пізнаваними».⁵⁰

Простенько і зі смаком. Бог, ясна річ, відповідальний за все. За чуттєвість у тому числі. Однак, цікавий Господь вийшов у пана архієпископа, якийсь гносеологічний і сенсуалістичний. Бог в Аврелія Августина утримував світ у бутті своєю любов'ю. Бог Джорджа Берклі тримає його своєю чуттєвістю. Цікава картинка.

На таку пікантність у міркуваннях Берклі звернув увагу його наслідувач Девід Г'юм (1711-1776). Бог з ним, з аркушем паперу, чи то там зі столом і стільцем, з яких я щойно піднявся і до яких повернувся спиною. Їх я хоча б щойно сприймав чуттєво. І за інерцією можу думати, що ось вони тут, на місці лишилися. А яким робом накажете мені вірити в існування того гіпотетичного забезпечувателя світового існування, яким є Бог, якщо саме Бога-то я ніколи в житті чуттєво не сприймав і за жодних умов не сприйматиму? Ой, щось негаразд з Берклієвою позицією, ой слабенька вона. І «хоч би якою філософською визнавали цю нову систему, ... вона — паліативний засіб і містить у собі всі складності загальноновизнаної теорії, поруч з іншими, властивими їй самій. Нема таких принципів пізнання чи уявлення, які безпосередньо примусили б нас сприйняти думку про подвійне існування, тобто існування сприйняття та об'єктів...».⁵¹

От і виснував Г'юм наступне: немає, не існує і існувати не може жодного критерію, який був би вирішальним для того, щоб надати перевагу існуванню світу перед його не існуванням, обрати за об'єктивне таку, а не іншу властивість предмету. Брехливі наші почуття, однак лише вони — джерело пізнання. Отож і все пізнання, усі його здобутки треба поставити під сумнів. «Коли ми міркуємо, виходячи з причин і дій, ми доходимо висновку, що ні колір, ні смак, ні запах не володіють безперервним і незалежним існуванням. Після виключення ж цих чуттєвих якостей у всесвіті не залишається нічого, що б володіло таким існуванням».⁵² «Власне кажучи, — підсумує він, — ми й не припускаємо, що зовнішні об'єкти специфічно відмінні від сприйнять, а лишень приписуємо їм інші відношення й зв'язки та іншу продовжуваність».⁵³ Пізнання об'єктивного світу неможливе, позаяк його існування є тим, що сприймається на віру і не може бути доведеним, — сумно висновує Девід Г'юм.

3. *Cogito ergo sum*

Поставити під сумнів чуттєві дані? Будь ласка. Треба — то треба. Буде зроблено. Так відрпортував сам собі **Рене Декарт** (1596-1650), математик. Як математику, йому було легко це зробити, адже математики мають справу не з чуттєвими, а з мисленнєвими об'єктами, гранично узагальненими. Знання «необхідно має бути виведено з перших причин так, аби той, хто намагається оволодіти ним, починав з дослідження цих перших причин, що їх поймають першопочатками».⁵⁴ Отож почнемо з сумніву до всіх чуттєвих даних. Почали?

Передусім сформулюємо вимоги до самого

дослідження і з'ясуємо, які умови забезпечуватимуть достовірне знання. Вихідні «причини», або першопочатки, по-перше, «мають бути настільки ясні й самоочевидні, щоб за уважного розгляду людський розум не міг засумніватися в їхній істинності; по-друге, пізнання всієї решти має залежати від них так, аби, хоч основоположення і могли б бути пізнаними поза пізнанням решти речей, однак ці останні, навпаки, не могли б бути пізнаними без знання першопочатків». І вже за тим належить «вивести знання про речі з тих початків, від яких вони залежать, таким чином, аби в усій низці висновків не зустрічалося нічого, що б не було цілком очевидним»⁵⁵.

Я сумніваюся в усьому, про що засвідчує мені моя чуттєвість. Сумнів — фундаментальний методологічний захід, застосовуваний задля віднайдення максимально достовірного, самоочевидного. Чи в умовах глобального сумніву залишається для мене щось абсолютно достовірне? Аякже! — Сумнів і залишається. Так само, як у Геракліта за загальної змінності всього незмінною залишалася сама змінність. Зрештою, Декарт не був новатором на шляху ствердження сумніву як єдиної міцної підстави для подальшого пізнання. Пріоритет в цьому належить Аврелію Августину. Щоправда, у своїх висновках Декарт прямує в дещо інший бік, будуючи на фундаменті сумніву вчення про субстанції.

Я — сумніваюся. Це достеменно. Я сумніваюся як істота розумова, своїм мисленням я кладу все під сумнів. І водночас — як істота чуттєва, я той сумнів переживаю. Мисляча чуттєвість — ось моя єдина достовірність. І це — я. Я сумніваюсь, отже мислю, отже існую.

Метод віднайдення самоочевидних дос-

товірностей через загальний сумнів Декарт назвав методом інтелектуальної інтуїції, де під інтуїцією слід, за словами самого Декарта, розуміти «стійке поняття ясного й уважного розуму, настільки легке й чітке, що не лишається жодного сумніву щодо того, що ми розуміємо...».⁵⁶ Лише інтелектуальна інтуїція здатна забезпечити достовірний початок пізнання. Інше, ґрунтоване на початковій достовірності, буде виведено методом дедукції (від єдиного до часткового, множинного) з цих достовірних початків. Тим забезпечуватиметься достовірність висновків.

Мислю — отже, існую. Моє існування обґрунтовано самим фактом мислення, що я його переживаю. Мислення, відтак, не потребує для себе жодного зовнішнього обґрунтування, воно є. І є самообґрунтованим, а значить субстанційним. (Адже субстанція — це й є така першооснова, яка не потребує для власного існування чогось іншого, вона сама себе спричиняє — на відміну від матерії, яка існує незалежно від нас, однак її існування засвідчує наша чуттєвість. Субстанція — категорія онтологічна, матерія — ґносеологічна).

Лише мислення — ratio — володіє абсолютною та безпосередньою достовірністю. Мислення стає тією достовірною субстанцією, яка єдина дана нам безпосередньо. «Я є субстанція, вся сутність якої, або природа, полягає лише в мисленні і не залежить від будь-якої матеріальної речі».

Та, однак, не все є мисленням. Предмети, наприклад, теж сприймаються чуттєво і відповідно мусять існувати. Однак не «теплі й холодні, білі й чорні», а лише «предметні», ті, що мають невід'ємні ознаки предмета — просторову протяжність. У згоді з Локком Декарт стверджує протяжність якістю першого роду — невід'ємною.

Протяжність і мислення — речі протилежні за своїм способом існування. Протяжність можлива у просторі. Мислення ж — лише в часі. Простір і час, протяжність і мислення, об'єкт і суб'єкт оголошуються Декартом субстанціями.

Тепер, коли виявлено істотний дуалізм буття, проблема полягатиме в тому, як співвіднести дві субстанції, що ніяк не можуть бути зведені одна до одної. Як можливе знання за умови не співмірності субстанцій? Як узагалі можлива їхня співмірність, якщо вони цілковито різні — аж до протилежності? А досвід засвідчує співмірність. Декарт б'ється над розв'язанням виниклої проблеми. Однак ця проблема — вже не його проблема. Він досліджував умови достовірності вихідного пізнавального акту. Він їх дослідив. Дуалізм буття як онтологічна похідна від гносеологічного завдання став підсумком-висновком його пошукової роботи. Проблему співмірності розв'язуватиме інший. **Бенедикт (Барух) Спіноза (1632-1677).**

Уведення гіпотетичної й апріорної співмірності, відповідності двох субстанцій проблему не розв'язує, — міркує Спіноза. Треба міняти щось кардинально. Як, яким чином об'єктність (протяжність-простір) відповідає суб'єктності (мисленню-часу)? А без такої відповідності пізнання як відбиття об'єкта суб'єктом неможливе. А може, за всієї їхньої протилежності в них спільна «конструкція», спільні закони існування чи ще щось надзвичайно істотне? Тоді така спільність має бути теж чимось забезпечена... І Спіноза знаходить простий до геніальності вихід: він оголошує мислення й протяжність двома виявами чи, радше, невід'ємними ознаками — атрибутами єдиної субстанції.

Єдина субстанція — спільний знаменник

двох декартових. Вони — способи її вияву. Протяжність виявляється в нескінченності модусів — речей і явищ, єдність яких забезпечено модусом-рухом. І ось що прикметно: оскільки обидва атрибути рівноправні, оскільки вони — невід'ємні і обов'язкові вияви субстанції, вони обидва завжди присутні в усьому. Вони обидва як атрибути демонструють різні способи проявів спільного кореня. Різні за природою, але спільні за законами існування, обидва демонструють єдину для всього — і мислення й протяжності, і суб'єкту й об'єкту закономірності існування.

Усе розумне, одухотворене, *тому що* закономірно організоване. Бог повсюдний і абсолютний, *тому що* все організоване на засадах ratio, які в атрибуті мислення явлені в чистому вигляді, в атрибуті протяжності — в матеріалізованому. Бог — закономірність існування всього, «іманентна причина всіх речей, а не діюча ззовні»⁵⁷, який «раніше за свої постановлення не існував і без них існувати не може».⁵⁸

І творення як такого немає, є закономірність існування, сила закону існування. Усі речі, вштак, обґрунтовані нею і в ній закорінені. Вони — не свободні. Лише субстанція є самодостатньою, отже — свободною. Для речей же, особливо для людини як речі, свобода є пізнаною необхідністю. Цю вельми зручну для обґрунтування панування загалу над його складниками формулу згодом запозичать у Спінози Гегель і Маркс.

І то не випадково. У Спінози вперше виявилося, що раціоналізм є не лише гносеологічним феноменом. Його онтологічний відповідник полягає не в проголошенні вищості розуму над чимось іншим, а у вищості загального, загалу, спільної основи над її окремими проявами і над

її одиничними носіями. Тому-то й філософські концепції, які в подальшому вдавалися до віднайдення спільної всім людям сутності, есенціальні концепції, невідворотно приходили до оголошення цього спільного єдиним справжнім, а окремих його носіїв-представників — незначущими й неістотними.

Що ж, Спіноза вивів декартівську концепцію з глухокуття, разом подолавши її. Він повернув пізнанню його можливість, світобудові — монізм, і ствердив пізнавальну суб'єктність людини. Та не онтологічну — ту він знищив безповоротно. Утім, і з пізнавальною в нього не все гаразд. «Порядок і зв'язок ідей відповідає порядку і зв'язку речей»⁵⁹ — що це, як не знищення суб'єкту — носія активності і перетворення його на об'єкт?

Завдання, поставлене Декартом, виконано. Та чи на відмінно? Навряд чи Декарт, оголосивши мислення субстанційним, чекав на такий розвиток його ідей, за якого і в бутті людина втратила самочинність, і в пізнанні. Навряд чи сучасники Спінози, ті, для кого суб'єктність людини була засадничим принципом, могли з ним погодитися. І таки не погодилися. А речником їх став **Готфрід Вільгельм Ляйбніц** (1646-1716).

Ляйбніц свідомо незадоволений своїм попередником: той відібрав у істот суб'єктність — «си-лу діяння». Щоб повернути втрачене, він проробляє операцію, протилежну спінозівській. Якщо той об'єктивував суб'єкта, то Ляйбніц суб'єктивує об'єкт, перетворюючи, здавалося б, все існуюче на самочинне й самодостатнє. Однак лише — здавалося б. Насправді все значно складніше і цікавіше.

Свідомо Ляйбніц справді намагається зробити все можливе, щоб утримати суб'єкта в його активному й панівному щодо об'єкта статусі. Він

виходить з того, що суб'єкт в будь-якому разі багатший на зміст за об'єкт. За підставу йому послуговує простий факт, повз який проходили його колеги. У сприйнятті, — міркує Ляйбніц, — є власне кілька складників, або рівнів. «Є чуттєве сприйняття чогось», сприйняття як таке. Це — «мала перцепція». Вона може бути і здебільшого буває неусвідомлюваною. Є усвідомлення самого факту сприйняття — «перцепція». Це знають і враховують усі. Однак є ще один складник — усвідомлення самого усвідомлення. Отож сенсуалісти, позицію яких можна висловити відомою формулою «немає нічого в розумі, чого б не було в почуттях», праві лише до виявленого моменту. Авжеж, нема. Крім самого розуму. «Думати про якійсь колір і усвідомлювати, що думаєш про нього — дві цілком відмінні думки, так само, як сам колір відрізняється від мене, який про нього думає».⁶⁰ На цьому ґрунті — збереження особливого статусу суб'єкта і водночас збереження досягнутої Спінозою єдності субстанції вибудовує Ляйбніц свою монадологію.

На перший погляд монадологія (так називають філософську концепцію Ляйбніца) є чи не найдивовижнішим і найфантастичнішим з усього, що до цього зроблено у філософії. Монади — ці метафізичні крапки чистої активності є самодостатніми субстанціями. «Субстанція ж є істота, здатна до дії», «будь яка субстанція лише те й робить, що діє»⁶¹. У кожної істоти — своя ступінь життєвої сили, своя монада. Відтак субстанція — чиста діяльність, активність. Однак скільки способів діяльності, стільки й монад. Немає двох однакових речей і, отже, немає двох однакових монад. Свого часу в Аристотеля одиничне виявило свою самодос-

татність саме через те, що воно реально існує, у Ляйбніца одиничне отримує найвище поціновування, набуваючи субстанційного статусу. Однак чи одиничне його набуває?

А проте «монади не мають вікон»! Вони самодостатні, субстанційні і вже тому ізольовані абсолютним чином. Що ж це за діяльність така, яка ізольована? До того ж, «не маючи вікон», монади відображують цілий світ, і «усіляке тіло відчуває все, що здійснюється в універсумі».⁶² Як вони, ізольовані, його відображують? Як узгоджується те відображення, якщо монади ізольовані?

На друге питання дає відповідь сам Ляйбніц. Існує наперед встановлена гармонія, яку забезпечує існування своєрідної Монади монад (форми всіх форм?) — Бога. Бог — монада цілісного світу. В Ньому все узгоджено, оскільки узгодженість — це його монадична суть. З цим усе зрозуміло. Однак як бути зі «звичайними» монадами — і тими, що «сплять без сновидінь», «голими» (неорганічними утворами природи), і з «душами» (монадами живого, органічного), і з духами (свідомими)? Що вони таке? Спробуємо розібратися.

Усе, що існує, існує не інакше, як у взаємодії з усім іншим. Отож існуюче тому й субстанційне, що діє. Кожне існуюче має свій і лише свій особливий і навіть унікальний спосіб впливу на інше й сприйняття впливу інших. Як діюче, впливаюче, усе, що існує, має суб'єктний статус, є суб'єктом. Як таке, що зазнає впливу, воно є об'єктом. Отож кожен один й той самий утвір завжди і водночас є і суб'єктом, і об'єктом. У своїй суб'єкт-об'єктній єдності, цілісності кожен утвір унікальний і самодостатній — субстанція. Однак оскільки його субстанційність є його способом взаємодії, самою

особливою взаємодією, він, цей утвір, річ, істота — як взаємодія — не потребує жодного іншого «контакту», воно само є контактом! Тому-то й «не має вікон», що саме воно — «вікно».

Відтак фантастичність змальованої Ляйбніцем картини світу пояснюється тим, що він, випереджаючи свій час у постановці проблеми, вийшов на усвідомлення всезагальної, усеприсутньої єдності суб'єкту й об'єкту та їх взаємопереходів. Значно пізніше і в зовсім іншій формі те саме зробить Гегель. У Ляйбніца ж монади виступають своєрідними квантами взаємодії, особливий спосіб якої пов'язаний з одиничним існуванням всього, що існує.

Попри всю позірну містичність збудованої філософської конструкції, Ляйбніцу вдалося, по-перше, ствердити необмежений суб'єктний активізм і, по-друге, усезагальність суб'єкт-об'єктної взаємодії. Похідним наслідком його пошуків стала плюралістична картина світу, ствердження максимальної цінності усього одиничного і його необмеженої свободи. Свобода вперше увійшла у світоглядну концепцію як властивий і фундаментальний онтологічний складник.

Ляйбніцу вдалося вирватися з гносеологічних лещат ранньомодернової проблематики на онтологічні обшири. Однак питання, яке в явній формі стояло на порядку денному у філософії модерну — питання про достовірний і об'єктивний зміст знань розв'язане ним не було. І, отже, варто було чекати, що наступники до нього повернуться. Так і сталося. Однак до того, як звернутися до подальших напрацювань в річищі раціоналізму, варто присвятити кілька слів матеріалізові — хоча б шануючи традицію і віддаючи данину тому, що існує.

4. Пізнання переконливо засвідчує: світ існує

Жодна з філософських позицій не репродукується з такою настійливістю, і жодна не заслуговує на таку мінімальну увагу як матеріалізм. Провідна ідея будь-якої форми матеріалізму — ствердження того, що світ існує поза нами, незалежно від нашої чуттєвості і здатен впливати на останню. Джерело впливу отримало назву матерії, а філософський напрям, що поділяє зазначену впевненість, відповідно, — матеріалізм.

Цікаво, що ніхто з філософських противників матеріалізму не заперечує його засадничих положень. Однак тим стверджується не його світоглядна потужність, а його змістовна збідненість. Недаремно матеріалізм — від його найпершого історичного представника дівньо-індійської школи чарвака-локаята й до представників марксизму ХХ-го століття (та не самого Маркса, який, як відомо, хоч і з усіх сил намагався бути матеріалістом і називав себе таким, однак не зараховував себе до марксистів) завжди тяжів до зайняття соціальними питаннями — на інше в нього не вистачало змістовності.

Віра в існування зовнішнього, об'єктивного світу, на доведення обґрунтованості якої і був спрямований весь матеріалізм, нічого не додає до наших знань ані про зовнішній світ, ані про наші стосунки з ним. Там же, де питання змушено ставилися змістовно, а отже матеріалісти мали відходити від порожніх абстракцій на кшталт «матерії», там вони мусили зраджувати власній позиції. Онтологічна змістовність матеріалізму неможлива принципово, позаяк будь-який змістовний розгляд предметного світу або зіштовхує його з власних принципів, примушуючи займа-

тися тим, що з матеріалістичних позицій не може бути пояснено без відвертої редукції й спотворення, або ж обмежується тавтологічними твердженнями, спрямованими на захист засадничих принципів.

Будь який матеріалізм войовничо налаштований проти своїх супротивників і всіма засобами намагається спростувати їхні висновки чи твердження щодо існування ідеального, трансцендентного, несилових взаємодій тощо. Отож висхідні матеріалістичні позиції в їхній екстраполяції на дійсність можуть бути концептуалізовані таким чином: немає жодного світу, окрім чуттєво даного. Якщо він єдиний справжній, то жодні пошуки альтернативи безглузді, жодних сподівань на віднайдення чогось більш пристойного немає і для практичної людини нема іншого шляху, як або організувати своє буття у світі таким чином, щоб насолоджуватися тим, що світ спроможний надати, або ж перелаштовувати світ на свій розсуд і за своїми потребами.

Соціально-практична спрямованість матеріалізму, яка органічно випливає з його світоглядних засад, є його головною прикметою і єдиним позитивом. Однак позитивність цього «позитиву» є вельми суперечливою й сумнівною. Перша позиція спрямовує індивіда на гедонізм, егоїстичну поведінку й зосередження на власній персоні, принижуючи його рівень від істоти, що не редукується до її фізіології, до практично тваринного існування. Друга, реалізована на практиці, саме тому, що переоблаштування світу на власний розсуд ніколи, всупереч прагненням і принципам самого матеріалізму, не враховувало закони існування того зовнішнього світу (який не є світом фізичним), завжди приводила до

наслідків, прямо протилежних бажаним. Редукційоністський потяг матеріалізму — його найбільша вада і хвороба.

Що ж до такої історичної його форми, яку він набуває в епоху Модерну, то він, поділяючи все, про що йшлося вище, має деяку специфіку. Просвітницький матеріалізм XVII-XVIII століття розвивається переважно на французьких теренах і репрезентований посталями просвітників **Шарля Луї де Монтеск'є** (1689-1755), **Франсуа-Марі Аруе (Вольтер)** (1694-1778), **Жан-Жака Руссо** (1712-1778), **Жюльєна Офре де Ламетрі** (1709-1751), **Клода-Адріана Гельвеція** (1715-1771), **Поля-Анрі Гольбаха** (1723-1789), **Дені Дідро** (1713-1784).

Практично для всіх них властива прискіплива **увага саме до соціальних питань**: законів історичного розвитку (у чому вони відходять від матеріалістичних засад, пов'язуючи історичний розвій з цілеспрямованими, свідомими і вольовими діями історичних діячів), впливу зовнішнього і передусім природного середовища на формування психологічних рис людей, питання політичного устрою держави тощо. Характерною ознакою просвітницького матеріалізму (як, утім, інших його історичних форм) є **антирелігійна спрямованість**, що передусім набуває антиклерикального вигляду.

Другою істотною рисою просвітницького матеріалізму є його **механіцизм**. А проте, механістичність, намагання вивести будь-які зміни з механістичних законів, властива й іншим напрямкам філософської думки того часу.

Назагал матеріалістичний підхід до питань гносеології чітко корелює з науковим (чи не тому науковці стихійно поцінують матеріалізм) з його

го прагненням «очистити» знання від суб'єктивних домішок. Однак таке очищення на практиці обертається потягом до мінімізації участі самого суб'єкта в пізнавальних процедурах, що фактично входить у суперечність не лише з загальними світоглядними настановами Нового Часу, орієнтованого на дослідження суб'єкт-об'єктних стосунків, а й з позицією самого матеріалізму, сенсуалістичного у своїх гносеологічних засадах.

Прикро, що матеріалісти всіх гатунків і епох здебільшого не усвідомлювали того єдиного позитивного здобутку, який містить у собі матеріалізм як такий. А саме того, що тілесна конструкція речі корелює з її ейдетичним змістом і є **єдиним і винятковим** містком для розкодування того змісту людиною в здійснюваній нею предметній дії. Це, однак, не дивно, і навряд чи можна звинувачувати матеріалістів у недалекоглядності, позаяк філософська правота матеріалізму зможе виявитися й виявиться лише тоді, коли філософська думка повернеться обличчям безпосередньо до людини і сама філософія буде готовою стати філософською антропологією.

5. Від «гносео» до «аксіо»

Філософія, в якій на засадах загальних світоглядних принципів Модерну здійснено перехід від розгляду гносеологічного аспекту суб'єкт-об'єктних взаємодій до їх онто-, аксіо-, праксео-тощо форм, отримала назву Німецької Класичної Філософії. Чотири титани філософської думки репрезентують її — Імануїл Кант, Йоган Готліб Фіхте, Фридрих Вільгельм Йозеф Шеллінг та Георг Вільгельм Фридрих Гегель. Німецька класика піднесла людину до нечуваних висот, змістовно довівши її світотворчу, креативну природу і

трансцендентну щодо детерміністського світу сутність. Вона ж знищила її, розбудувавши таку грандіозну модель світоустрою, у якій не було місця живій людині-індивіду.

Постать **Канта** (1724-1804), чий внесок у світову філософську думку не можливо переоцінити, відкриває цей шлях. «Значення Канта, — зазначають Брокгауз і Ефрон, — перебільшується лише тоді, коли в його вченні хочуть бачити не перестановку й поглиблення істотних завдань філософії, а їхнє найкраще й остаточне розв'язання». Справді, Кант не дав і, як жоден мислитель, не міг дати остаточних відповідей на всі філософські питання. Однак те, що він зробив, піднявши такі пласти світоглядних проблем, побачивши такі несподівані виміри в уже відомому й нібито самоочевидному, що з плином часу значення зробленого ним лише зростає. Сьогодні Кант актуальний не меншою, якщо не більшою мірою, ніж у свій час.

Як і більшість його попередників, Кант починає з питання про умови й межі достовірності наших знань. Для того він звертається до розгляду тієї об'єктивованої форми, у якій знання існують як надбання не окремого індивіда, а всього людства — форми суджень.

Якщо нас цікавить передусім проблема пізнання, тобто — приросту, збагачення знання, отримання нового знання, яке б мало загальний і обов'язковий характер, то нас не цікавитимуть судження, які не відповідають цим умовам. Нас не цікавитимуть аналітичні судження, зміст яких нічого не додає до існуючих знань, тобто такі, де предикат лише розгортає той зміст, що міститься в суб'єкті. Ми маємо звернутися передусім до суджень, в яких предикат розширює зміст

суб'єкта, — до синтетичних суджень. Саме в них зафіксовано знання, здобуте досвідним шляхом. Наприклад, з досвіду ми знаємо, що всі лебеді — білі. Ознака білизни не присутня в понятті «лебідь». Таке судження справді додає нам нових знань. Однак вони — і в тому полягає вся проблема — не є загальнозначущими й обов'язковими.

Грунтовані на досвіді (чуттєвому, передусім) судження завжди можуть бути спростовані подальшим розширенням досвіду. Ніколи не є виключеною ситуація, що колись зустрінеться лебідь, який буде чорним, чи, скажімо, зеленим. Досвід, чуттєвий досвід, тим-то й поганий, що з нього ніколи не вивести обов'язкового, чинного в будь-якій ситуації знання. «Усі люди смертні» — засвідчує досвід. Однак щоб бути у цьому певним на сто відсотків, треба переконатися в цьому досвідним же шляхом — перечекати, доки всі перемруть, у тому числі й той, хто чекає. Отож проблема, сформульована Кантом, виглядає таким чином. Аналітичні судження нового знання не додають, хоч і є загальними й обов'язковими. Синтетичні — додають. Однак при тому знання втрачає обов'язковість. Як можливі синтетичні судження, які б мали жорстко обов'язковий характер закону? Як можливі синтетичні судження до досвіду — а-priori?

Питання це розпадається на три частини, відповідно до царини пізнавальної діяльності й етапів, за якими здійснюється пізнання. Як можливі синтетичні судження а-priori у сфері чуттєвого (естетичні)? Як можливі синтетичні судження а-priori в природознавстві, пов'язаному із застосуванням категоріального апарату? Як можливі синтетичні судження а-priori в метафізиці (філософії), де чуттєвий досвід не мож-

ливий жодним чином? Відповідно й відповіді Канта збудовано за цими трьома сферами й оформлено у вигляді трьох частин його фундаментальної парці — «Критики чистого розуму»: трансцендентальної естетики, трансцендентальної аналітики й трансцендентальної діалектики.

Сформулювавши для себе завдання, Кант починає ювелірний аналіз пізнавальної процедури. Спробуймо його відтворити наочно. Ось предмет. Нехай він буде, скажімо, кульковою ручкою. З чого починається моє досвідне, чуттєве пізнання предмету? Я його сприймаю органами чуттєвості: я бачу, відчуваю на дотик, смак, слух ... Ось я торкаюся його і відчуваю, який він гладенький, якої форми, його довжину й щільність... Однак, стійте! Я торкаюся його зараз тут, а потім — тут. На якій підставі я вважаю, що обидві точки мого торкання належать одному й тому самому предметові? Що дає мені певності, що предмет є цілим, єдиним, що все перемацане мною належить саме йому?

Питання не таке наївне й дитяче, як видається. Зауваження на кшталт того, що інший орган чуттєвості — зір, наприклад, доводить мені приналежність тактильно сприйнятих точок одному предметові проблему лише погіршує. Адже зорові сприйняття-переживання за змістом є зовсім іншими, ніж тактильні, що довів уже Берклі. І підстав приписувати їх одному предметові ще менше.

Що для науковця, який має справу з об'єктами реального світу це питання є вкрай важливим, засвідчує хоча б звернення до нього Макса Борна, який, за його власним визнанням, Канта не читав і його філософськими побудовами не переймався. «Коли я дивлюся на цей стіл або

цей стілець, — пише М. Борн, — я отримую незчисленні чуттєві сприйняття — кольорові плями, і коли я рухаю головою, ці сприйняття змінюються. Я можу торкнутися цього предмету й знову отримати велике розмаїття нових чуттєвих сприйняття, вражень від різноманітних спротивів, шерохуватостей, теплоти тощо. Однак якщо сказати по-чесному, ми спостерігаємо не ці неузгоджені враження, а цілісний об'єкт — «стіл» чи «стілець». Існує процес підсвідомого поєднання. І те, що ми реально спостерігаємо, є цілісність, яка не дорівнює сумі одиничних вражень, а є дещо нове. Стіл не є первинне чуттєве сприйняття, а образ (гештальт), здійснюване в підсвідомому узагальненні чуттєвих сприйняття до нової єдності, яке не залежить від зміни цих сприйняття. ... Стілець є інваріантом щодо змін, які відбуваються в мені самому і в інших речах або особах, що сприймаються мною як образи (гештальти)». Цей факт «інваріантності», треба сказати, вельми очевидний факт, і є, як мені видається, те, що ми маємо на увазі, коли говоримо, що стілець «реально існує».⁶³

Чим визначено вибір «інваріанта», того «каркасу стійкості цілого»? Завдяки чому різноманітні сприйняття ми пов'язуємо в цілісний образ? Чи є для того об'єктивні підстави й умови? Про жодну об'єктивність тут йтися не може, адже єдність сприйняття є умовою будь-якого досвіду, вона з досвіду не виводиться, а сама його зумовлює. Щоб пояснити цю реально існуючу обставину, іншого виходу нема, як визнати, що синтеза розмаїття сприйняття здійснюється самим суб'єктом чуттєвого сприйняття, здійснюється в ньому самому і є до-досвідною, а-пріорною. Це — трансцендентальна синтеза предмету у формах часово-

просторової єдності як умова будь-якого чуттєвого сприйняття. Час і простір, таким чином, стають формами нашої чуттєвості, «суб'єктивними умовами чуттєвості»⁶⁴, естетичними трансцендентальними формами. Час і простір — це такі собі «структури» нашої чуттєвості, які забезпечують зв'язування до купи «точкових» подразнень ззовні. «Ці джерела апіорного пізнання власне через те, що вони суть лише умови чуттєвості, визначають собі межі /відповідно до яких/ відносяться до предметів лише оскільки вони розглядаються як явища, а не показують речей самих по собі. Тільки в царині явищ вони мають значущість, а якщо вийти звідти, то не знаходять далі жодного об'єктивного вжитку».⁶⁵

І лише *після того, як з допомогою часу й простору як форм людської чуттєвості синтеза різноманітних сприйняття відбудеться в нас, за законами нашої суб'єктивності, те, що ми сприймаємо, набуває ознак предмету*. «Витворений у результаті синтези «предмет» уже більше не потребує жодного емпіричного підпертя. Він сам стає *правил*ом уявлення емпіричних даностей як усезагальний, отримує «ідеальне» життя *поза й до* усілякої емпірії» — так характеризує кантівське відкриття сучасний знавець Канта Ю. Бородай.⁶⁶

Приголомшливе відкриття. З нього випливають надзвичайно важливі, сказати б, глобального значення висновки. По-перше, некритична, наївна впевненість дослідників у тому, що пізнання починається зі сприйняття предмету, є помилковою. Існує дещо, що впливає на нашу чуттєвість. Однак і зміст наших чуттєвих переживань, і закони, за якими ми ці переживання пов'язуємо в єдність, отримуючи, таким чином, єдиний реально доступний нам предмет дослі-

дження, є нашим *суб'єктивним надбанням*. А пізнання не розпочинається зі сприйняття предмету — предмет самий є наслідком, проміжним результатом пізнання.

По-друге, те «дещо», яке впливає на нашу чуттєвість і з якого розпочинається наша пізнавальна творчість, існує. Однак пізнати це «дещо» таким, яким воно є саме по собі, до нашого його сприйняття, неможливо жодним чином, позаяк процес пізнання ментально «спотворює» річ, як вона існувала до того, сама по собі (Кант назвав її «річчю-в-собі»). Пізнання «переробляє» «річ-у-собі» в нашу, нами створену конструкцію, яка в подальшому фігурує як предмет.

І, по-третє, зміст наших знань є нашим змістом, ми самі його конструємо і за власними людськими законами. Ми — творці власного світу, не тотожного і не співмірного світові «речей-самих-по собі». З появою людини у світі він, цей детерміністський світ об'єктності, набуває принципово іншого характеру — у ньому народжується індетермінізм, людська творча сваволя. Не світ матеріальних об'єктів спричиняє логіку наших дій, але наша здатність — пізнаючи, творити об'єкти за власними законами, законами ейдетичного світу, спричиняє нову якість світу — його свободу.

Аналогічно доводить Кант трансцендентальний статус категорій, які є формами єдності, що їх наш розсудок додає до різноманітних даних досвіду, щоб з цього почерпати пізнання, є «умовами можливості досвіду і, отже, а ргіогі мають значущість *також* для всіх предметів досвіду».⁶⁷ Ми не почерпаємо категорії з досвіду, позаяк на рівні чуттєвості, поза якою жоден досвід неможливий, нам дане лише «точкове», моментно-одичне враження, *наше* враження. Категорії ж

фіксують загальне, якого в чуттєвому досвіді не може бути. Категорії, як і чуттєво-просторові форми єдності, є впорядковувальними, конститутивними формами, які надають нашому «досвіду» зв'язаності й єдності. Як і часово-просторові трансцендентальні форми, вони є інваріантами єднання, тим «кістяком», на який нанизується безліч розрізнених, різноманітних вражень.

То чим же забезпечено достовірність, істинність наших знань? А саме нашою творчою здатністю й безпечно: ми пізнаємо лише те, що самі й створюємо, пізнаємо не речі самі по собі, а лише їх явища, лише те, чим вони є після того, як пропущені через нашу суб'єктивність. Що ж до речей самих по собі, то їх пізнати неможливо. «Есенція», «сутність» речей, твориться нами. Екзистенцію, їхнє незалежне, «в-собі» існування пізнати неможливо. Позаяк пізнати й означає створити, а світ речей-у-собі не нами створено. (Як тут не згадати П'єра Абеляра й Роджера Бекона, які мовою свого часу дійшли аналогічного висновку: людині приступне лише загальне, одиничне ж пізнати неможливо, його знає тільки його творець...)

Природознавство ж можливе саме тому, що в розсудку існує така собі «сітка», система пов'язаних між собою категорій, єдність яких надає єдності змісту наших знань. Таку єдність Кант назвав трансцендентальною аперцепцією. А акцію пов'язування (синтезування-впорядковування) знань до купи в одній свідомості, єднальну дію — продуктивною уявою. Продуктивною — оскільки вона продукує предмет, виробляє його з чуттєвої сировини. І чітко відрізняв *продуктивну* уяву від *репродуктивної*. «Оскільки уява є самодіяльність, я іноді називаю її також продуктивною уявою і відрізняю її таким чином від *репродуктивної*, що її

синтез підпорядковується виключно емпіричним законам, а саме законам асоціації, і яка через те нічого не додає до можливості пізнання а ргіогі, а тому належить не до трансцендентальної філософії, а до психології». ⁶⁸

Переживання ж єдності і самототожності свідомості, де відбувається дія продуктивної уяви, отримало назву синтетичної єдності трансцендентальної аперцепції.

Ще більш вражаюче виглядає ситуація, коли ми переходимо до розгляду «способу дії» розуму. Розум працює не з поняттями чи категоріями, а з ідеями, такими узагальненнями, які в принципі не можуть бути дані чуттєво. Власне, розум — це той самий розсудок, коли він претендує на самотійну значущість поза синтезом з чуттєвістю. Що таке «світ»? Чи може він як цілісність бути даний чуттєво? Відповідь очевидна. Зрозуміло, не може в жодному разі.

Ідеї, відтак, являють собою абсолютні принципи, або граничні узагальнення, плоди роботи самого розуму. І дослідження ідей, спроба виявити їх об'єктивний зміст є неправочинною дією розуму. Коли розум сприймає власні безумовні і позачуттєві витвори — ідеї за предмети пізнання, він перевищує свої повноваження. Таке незаконне використання розуму Кант називає трансцендентним. Прийняття ідей за факти буття невідворотно веде до самосуперечності дослідницьких висновків, які з однаковою мірою ймовірності можуть бути такими, а можуть — протилежними. Самосуперечливість висновків з приводу ідей Кант називає антиноміями.

Світ як об'єкт дослідження, щодо якого будь-які міркування ніколи і ні в якому разі не можуть бути підтверджені або спростовані дос-

відним шляхом, з однаковою мірою імовірності можна вважати (і доводити це) таким, що не має початку й кінця в часі й просторі. А можна вважати і доводити протилежне. Світ складається з простого, або ж у ньому все складне. Існують вільні, самочинні причини, або ж — усе, що існує, є детермінованим і має власну причину поза собою. Антиномії не мають розв'язання. Обрати за власну «керівну й спрямовувальну» ідею ту чи іншу позицію — справа вибору й віри, справа вільної волі суб'єкта, його етичного акту.

Відтак пізнавальний, теоретичний розум за всієї своєї творчої потенції обмежений існуванням того, що спричиняє початок пізнання, своїм впливом дає йому поштовх — «річчю-в-собі». Сфера дії теоретичного розуму перебуває на кордоні між зовнішнім світом природних детермінацій і творчим, креативним світом людської — індетермінованої, **вільної (!) суб'єктності**. В момент «дотику» до світу детермінацій теоретичний розум на якусь мить стає пасивним, він — зазнає впливу з боку так само ініційованої впливами чуттєвості. Практичний розум, що падає у царині вчинку, є самодетермінованим, цілковито вільним, самочинним. Він регулюється тими нормами, які встановлює собі сам.

Якщо я хочу щось здійснити, керований власними уявленнями про розумне й нерозумне, про добро і зло, мої дії спричинено не тим, що є, а тим, що має бути. Не минуле штовхає мене на вчинок, але *майбутнє, що передує теперішньому*. І дія моя водночас і спричинена, але й вільна, бо спричинена мною самим, моїм етичним вибором. Ідеї, якими я керуюся, нічого не відображають «у дійсності», у світі детермінацій. Вони належать світові свободи.

Мені самому обирати закони власного діяння. Закон морального діяння, що немає жодної обов'язкової сили, крім вільного його прийняття самим суб'єктом (категоричний імператив), проголошує: «роби так, щоби максима твоєї волі водночас мала б силу принципу всезагального законодавства, дій лише за тим правилом, слідуючи якому ти можеш разом з тим хотіти, щоб воно стало загальним законом природи, дій так, щоб людство, як у твоїй особі, так і в особі всякого іншого, завжди використовувалося тобою як мета і ніколи – як засіб»; «роби так, щоби максима твого вчинку *за посередництва твоєї волі* мала б стати всезагальним законом природи». ⁶⁹

Спираючись на коректне, **неупереджене** (!) (попри твердження сучасних ненависників метанаративів) дослідження пізнавальних акцій, Кант доходить обґрунтованого висновку: людина – істота «не від світу цього», позаяк вільна і креативна. Її власні закони є законами її світу.

Те, що в Середньовічній філософії проголошувалося, що виводилося з довільно сприйнятих світоглядних аксіом, те, що для ренесансної філософії саме було аксіомою, світоглядним вектором, архетипом – трансцендентна сутність людини, стає в Канта доведеним результатом пошуку, явним і обґрунтованим. Нинішнє «скидання метанаративів з п'єдесталу», поборювання доказових засад модерного дискурсу, є водночас і «приземленням людини», вштовхуванням її у світ детермінацій і панування, що проводиться під гаслом деструкції владних практик.

Та потри те, що Кант підносить людину на нечувану до того висоту, не все в його філософській побудові влаштовує його наступників. А не влаштовують три обставини. Кант не

здійснив виявлення й відтворення усіх можливих суб'єкт-об'єктних стосунків, чого підспудно прагне вся Німецька Класика — час того відтворення вже настав. Кант не перетворив філософію на суворо доказову науку, виводячи всі засоби наукового пізнання — категорії з неї самої. І, нарешті, стверджуючи креативну спроможність людини, проводячи кардинальний вододіл між нею і світом детермінації (природним світом), Кант залишає за суб'єктом одноактне, але «вписування» у світ детермінацій: в момент початку пізнання вільний і креативний суб'єкт зазнає і мусить зазнавати вихідного поштовху до пізнання з боку об'єктного світу.

Кант, власне, і не ставив перед собою такі завдання. Ставили інші. Зокрема — Фіхте (1762-1814).

6. «Творю — отже існую»

Невгамовний послідовник Канта весь час вважав, що його вчитель не розуміє власної філософії і намагався йому пояснити «незрозумілі місця». Тим самим він витворював радикальніший варіант філософської позиції, за якого суб'єкт, позбавившись «зайвої» і «неприємної» речі-в-собі, яка обмежувала його креативність, перетворювався на абсолютного творця усієї дійсності не лише з її формального, «схематичного» (впорядкованого), а й зі змістовного боку.

Фіхте кладе перед собою два взаємопов'язані завдання: перетворити філософію на систематичну науку, предметом якої є підґрунтя всіх інших наук, і усунути обмеженість креативної потуги суб'єкту, спричинену обов'язковим впливом речі-в-собі, без якого неможливий початок пізнавально-творчої діяльності. Фіхте прагне розширити поле свободи суб'єкта так,

щоб жодні детермінації не ставали йому на заваді. Таким чином поставлені питання спрямовують його пошуки в бік витворення такого конструкту пізнання, який максимально усуває з нього будь-які ознаки наявності об'єкту.

Усі знання можна дедуктивно вивести з самої філософії, — таким є глибинне переконання активістськи зорієнтованого послідовника Канта. Обґрунтовуючи засади наук і тим уможливорюючи самі науки, філософія в інтерпретації Фіхте перетворюється на науковчення. «Науковчення обґрунтовує основоположення всіх можливих наук, оскільки ці основоположення виводяться як першоначала з першоначала самого науковчення».⁷⁰

Завданням філософії як науки, закликаній обґрунтувати і форми й зміст інших наук, має стати Віднайдення того засадничого положення, з якого доказово виводилася б решта. «Має бути достовірним щонайменше одне положення, яке надавало б решті свою достовірність... Безумовно достовірне положення... не може отримати свою достовірність через об'єднання з рештою, однак повинно її мати вже до нього: позаяк з поєднання багатьох частин не може виникнути нічого, що не містилося б у жодній частині. Та вся решта положень мають отримати свою достовірність від нього».⁷¹

Категорії, що ними оперує наука, Кантом лише описані, однак не виведені, — цілком підставово вважає Фіхте. Отож перетворення філософії на точну науку, предметом якої є основи інших наук і виведення системи категорій як редукованих з єдиного джерела — це двоєдине завдання.

З другого боку, після Канта звертатися до якихось онтологічних проблем поза проблемою пізнання вже неможливо. Однак креативний в

етичному вимірі суб'єкт має бути таким і в гносеологічному просторі, для чого слід звільнити його від усіляких обмежень річчю-в-собі. Пізнавальний акт і креативно-етичний («діло й дія»⁷²) повинні збігатися. І от, з'ясувавши для себе вихідні вимоги до власного філософування, Фіхте рушає в путь, щоб одним інтелектуальним ривком розв'язати обидва покладені завдання.

Що, яка акція суб'єкта є водночас і пізнавальною, і не виходить за межі його самого, його суб'єктності і свободи? Самопізнавальна, розумово-чуттєва. Єдність трансцендентальної апперцепції, що у Канта була умовою синтезування «мінливих інформаційних надходжень», впорядкованих чуттєвими і розсудковими апіорними формами, стає у Фіхте початком гносеологічної креації.

Перша пізнавальна акція — встановлення самототожності суб'єкта: «Я є Я», таке собі біблійське «Я есмь». Це — самоочевидність духу, який пізнає. А проте, встановлення цього факту потребує наведення певних кордонів між тим, що є я, і тим, що я не є, вичленовуванню себе зі стихії нерозрізненого. Самоствердження дорівнює самообмеженню, розрізненню «я» і «не-я», відокремленню «я» від «не-я». Встановлення самототожності «я» є встановленням факту існування «не-я».

Якщо «я» і «не-я» встановлюються однією акцією, то тоді їхня наявність є результатом їхнього ж взаємообмеження. Завважте, що свідомо чи несвідомо, Фіхте будує свою логіку за тричленим принципом «теза — антитеза — синтеза». «Я» — теза, «не-я» — антитеза, їх взаємне покладання-обмеження — синтеза.

У взаємообмеженні «я», будучи обмеженим з боку «не-я», пасивне. Однак відпочатково саме обмеження є вольовою акцією «я», отож воно —

активне. Тоді «я» поєднане з «не-я» дає другу синтезу — взаємовизначення. Однак, якщо «не-я» хоч частково визначає «я», то воно — реальне. Але реальним є лише «я». Значить самовизначення фактично є самоаффетацією (самозбудженням) самого «я». «Я» є причиною, «не-я» — наслідком. Однак і причина і наслідок — у самому «я», вони — наслідки його саморозгортання. Тоді «я» набуває ознак субстанційності.

Так Фіхте з факту самовизначення виводить субстанційний характер «я», як, утім, виводить усі інші категорії. Останній бастион пізнавальної пасивності суб'єкта знищено, самого суб'єкта перетворено на тотальність, що саморозгортається. Дарма, що ця тотальність не є тотальністю людського індивіда, а належить Абсолютному Я, творцеві. «Мале Я» (людське) спрямоване на досягнення стану тотожності з «Я Абсолютним». ⁷³ «Вічна мета його — свідомо, за свободою відтворити все те, що створено позасвідомо, за необхідністю, тобто просвітлити все свідомістю, перебудувати природу у відповідності до цілей вільної волі. Це, власне, є ні що інше, як прагнення стати абсолютним Я, стати Богом» — характеризує сенс фіхтеанської філософії її навідоміший дослідник П. Гайденко. ⁷⁴

Активізм доведено до крайньої межі, «чиста діяльність, самодіяльність як така стає основною етичною цінністю». ⁶⁹ А проблему суб'єкт-об'єктних стосунків... не розв'язано. Ствердження свободи суб'єкта як безмежної онтологічної свободи призвело до виникнення тотальності, в якій реального суб'єкта було розчинено не меншою мірою, ніж об'єктивний світ, об'єкт як такий. Пізній Фіхте напише: «Мета земного життя людства полягає в тому, щоб установити в цьому житті всі свої стосунки вільно й відповідно до розуму» ... І свобода

тут вже розумітиметься не як свобода індивіда, а як «власна свобода людства — як роду».⁷⁵ «Найхибніша думка і справжня основа решти помилкових думок, що заволоділи нашою епохою, — стверджуватиме Фіхте у своїх лекціях, — полягає в тому, що індивідуум гадає, ніби він може сам по собі існувати й жити, мислити й діяти, і гадає, ніби він сам, даний як певна особистість, має мисляче в його мисленні, тоді як насправді він — лише одинична думка єдиного всезагального й необхідного мислення».⁷⁶ Що ж, Гегель не на порожньому місці будуватиме свій концепт абсолютної Ідеї...

До розв'язання «суб'єкт-об'єктного» завдання приступає Шеллінг (1775–1854). Для нього вже є очевидною обов'язкова взаємна зумовленість цих феноменів і категорій. Розмірковуючи над протилежністю догматизму (під яким фігурує світогляд, котрий стверджує існування об'єктивного світу речей і можливість його пізнання) і критицизму (за цим криється позиція передусім Канта і — ширше — всіх агностиків), Шеллінг зауважує: «Якщо догматизм вимагає, щоб я розчинився в абсолютному об'єкті, то критицизм, навпаки, має вимагати, щоб усе поймаєне об'єктом зникло в моєму інтелектуальному спогляданні мене самого. У тому і в іншому випадку для мене втрачено будь-який об'єкт, а тим самим утрачено і усвідомлення мене самого як суб'єкта. Моя реальність зникає в безкінечній реальності».⁷⁷

Суб'єкт існує лише тією мірою, якою він взаємодіє з об'єктом. І навпаки. І це повсюдно і обов'язково. Значить, повертаючись обличчям до знехтуваного Фіхте світу, слід вийти за межі їх гносео-стосунків, існуючих лише на рівні людського світу, і пошукати їх можливі форми взаємодій у інших світах — долюдському, наприклад.

Першу частину шеллінгівських пошуків можна було б окреслити його ж словами, якими він характеризує основну проблему філософії Спінози: «як абсолют може вийти з самого себе і протиставити собі світ?»⁷⁸ Другу буде окреслено в інверсуванні цього питання: «як протиставлений абсолютів світ може до нього повернутися?»

Як можливі суб'єкт-об'єктні стосунки в людському світі? Як розгортаються вони на людському рівні у вигляді пізнавальних? Чи можливе подолання суб'єкт-об'єктної контраверзи в якихось формах людської діяльності? Такою постановкою питань Шеллінг свідомо долає завузькі вже для філософії гносеологічні рамки.

Чи можливі суб'єкт-об'єктні стосунки у світі, де людина-суб'єкт, мисляча *ratio*-істота ще не існує? Шеллінг намагається відшукати сліди мислення в природних формах. У тому, що самі суб'єкт-об'єктні стосунки там існують, сумніву не виникає. Але в яких формах? Можливо, без їхнього протистояння, у якихось латентних. Природа постає як завмерлий інтелект.

Як виникає їх протистояння? Тобто, як зі злитності суб'єкта і об'єкта вичленовується суб'єкт? І Шеллінг змушений стати першопрохідцем у проблемі антропосоціогенези.

Пошук відповіді на третє фундаментальне питання — щодо подолання протистояння відвертає його увагу від науки і наближає до міфології, мистецтва, релігії, де стосунки суб'єкту й об'єкту справді значно складніші, ніж на науково (природознавчо) пізнавальному рівні. І в міфі як формі осягнення світу, і в мистецтві, і в релігійному почутті об'єкт не протистоїть суб'єктові. Вони по-різному, але знов отримують втрачену в пізнанні єдність. Шеллінг не розв'язав поставленої проб-

леми. Однак не лише самою постановкою питань — чіткою й свідомою окреслив шлях наступного пошуку, а й зробив на тому шляху такі кроки, що значно випереджали його час.

А розв'язувати завдання випало на долю Гегеля.

7. Від свободи до рабства

Гегелем (1770-1831) завершується німецька класична філософія, довершується раціоналізм як певна філософська лінія. Філософська епоха, яку увінчує система гегелівської філософії, — це епоха пошуків не лише меж і умов людського пізнання, розпочатих Кантом. Уже у Фіхте кантівський суб'єкт-людина виходить за межі пізнавальної діяльності-творчості у царину світотворчості. Шеллінг конкретизує провідне питання німецької класики: як взаємозумовлені суб'єкт і об'єкт? Суб'єкт, таким чином, уже не ототожнюється з людиною, що пізнає або діє будь-яким іншим чином, він втрачає свою гносеологічну обмеженість і набуває онтологічного статусу.

Переймаючи естафету, Гегель шукає і знаходить універсальні суб'єкт-об'єктні стосунки, однаково чинні в онто-, гносео-, та логічній царині. Вони ж — *закони* будь-якого саморозвитку. Як повсюдні, універсальні, вони — Абсолютні. Як закони, вони нематеріальні. Узяті у своїй повноті, вони — «інформаційна визначеність світу», Ідея. Абсолютна Ідея Гегеля постає як гранична самоспричинювана основа світу, як субстанція, щодо якої матеріальний світ є її інобуттям, відпадинням-змертвінням. Однак Абсолютна Ідея, в якій здійснена тотожність суб'єкту й об'єкту, виявом-проявом якої є світ і все у світі, Абсолютна Ідея як ідеальне першоначало і логічна першопричина світу і є Бог.

«Віднайдений» Гегелем Бог справді пан-теїстичний, втілений у світ, повсюдно присутній у ньому. Як і в Аврелія Августина, цей Бог постійно підтримує світ у його існуванні, позаяк перебуває і виявляється в усьому. Ба більше: саме його вихідна онтологічна суб'єктність знецінює значущість суб'єкта-людини. Одиначна людина постає неістотною випадковістю щодо того суб'єкта-загалу, якому зобов'язана вона своїм існуванням. Непомітно для себе Гегель дрейфує в бік класичного реалізму Ансельма Кентерберійського, сконцентрованого у формулі «чим загальніше поняття, тим воно реальніше».

Власне, за великим рахунком, у гегелівському вченні не було нічого істотно нового. Як, утім, у будь-чиїх філософах: кожна філософська будівля складена з цеглинок сенсу, які вже так чи так використовувались попередниками. Тим то й мають філософські істини неперехідний характер і, на відміну від наукових, не спростовуються подальшим поступом.

Гегелівська Абсолютна Ідея подібна і до спинозівської субстанції й до аристотелівського Першодвигуна. На відміну від першої, лише проголошеної усезагальною основою, гегелівська Ідея виводиться змістовно. На відміну від Першодвигуна, яким він постає в Аристотеля, у Гегеля статус Першодвигуна — Абсолютної ідеї — щодо світу значно підвищується. Абсолютна ідея є не лише вичерпною різноманітністю, зреалізованим і тому непорушним «усім». Для Гегеля, крім необхідності, є й випадковість, за яку необхідність не несе жодної відповідальності, необхідністю навантажена лише Абсолютна ідея, світ же може існувати в недійсних формах. Отже, ідея не вичерпує «геть усього», вона — розвиток,

позбавлений недійсних станів, випадковостей. «Проміжок» між світом та його логічною основою більшає. Оскільки ідея є законом самоздійснення, розвитку, то енергійна наповненість природно стає її ознакою.

Абсолютна ідея стає суб'єктом, тим, що діє, логічно напруженим самим у собі суб'єктом-субстанцією, що сам себе спричиняє й обґрунтовує. Кожний момент обґрунтування, формування його, є новою інформаційною структурою, яка, звісно, «знаходить» собі відповідного носія. Іншими словами, ускладнення речовинно-енергетичного, матеріально-відчутного світу є наслідком (логічно й історично) вихідного ускладнення функції того, що вже наявне. Спочатку «щось» відноситься до іншого, за тим здобуте відношення «осідає» в структуру того ж «щось»; спочатку через відношення йде інформаційний здобуток, потім здійснюється структурне ускладнення матеріального носія.

Природознавчі й філософські відкриття ХХ століття у галузі системних і, вужче, синергетичних закономірностей є, власне, переспівування того, що було відкрито Гегелем за добрих півтори сотні років до того. І коли ту саму закономірність — передування функції її відповідному тілесному носію — стверджує наш видатний співвітчизник О. Богданов⁷⁹, коли, незалежно від попередників її пізніше відкриває у світі живого В. Анохін і, нарешті, у загальному й явному вигляді формулює як філософський принцип В. Кашперський⁸⁰, а І. Пригожин⁸¹ надає йому математичного вигляду, усе це — безсумнівно є розвитком людської думки у напрямку дослідження системних закономірностей розвитку всесвіту. Однак рівночасно усе це — транскрибу-

вання того ж таки Гегеля сучасною філософською й науково-природознавчою мовою.

Отже, зі зверненням до онтології з урахуванням кантівських здобутків (хоч не меншою мірою — здобутків Фіхте й Шеллінга) Гегелю відкривається глибинна суб'єктність і... суб'єктивність всього сущого, усіх формоутворень. Адже способом існування будь-чого є його відношення до іншого, назовні, перехід від «у-собі-буття» до «буття-для-іншого». Якщо щось не відноситься, то воно й не існує. Цим Гегель намагається знищити кантівську «річ-у-собі», довести, що «сутність являється», що явище — єдиний спосіб буття сутності, як обмін речовиною та енергією з довкіллям є способом буття живого. У протилежному разі життя припиняє бути життям, а сутність — сутністю.

«Річ-у-собі» справді зникає як втаємничене «щось», про яке ми тільки й можемо знати те, що воно існує і є джерелом відчуття, таким собі містичним подразником органів чуття. Зникає в її агностичному сенсі. Ніщо не існує інакше, як через вияв. У процесі пізнання маємо справу з виявами, отже — пізнаємо сутність. Проте, крім гносеологічного навантаження, яке в Канта вирожджувалось в агностицизм щодо пізнання змістовності світу як нествореної суб'єктом у процесі самого пізнання, категорія «речі-в-собі» у своєму онтологічному вимірі відігравала й іншу роль, послуговуючи вододілом між «онто» й «гносео». Вона стверджувала об'єктивність існування світу щодо пізнання його людиною.

Гегель доводить істотно протилежне: світ у своєму об'єктивному існуванні є неминуче суб'єктивним. Кожне «щось» існує лише таким чином, що взаємодіє, впливає на інше (віддає йому інформацію про себе, яка тим «привласнюєть-

ся», суб'єктивується) і зазнає впливу, інформаційно збагачується, робить власним здобутком інформацію про іншого. Ідея як логіка саморуху тим-то й є абсолютною, що в якості іншого для неї виступає вона сама. Тому вона самодостатня, тому й первинна. А природний світ, де взаємодія можлива лише на зіткненні зовнішніх кордонів статичних визначеностей («позбавлених розрізнення поза-себе-буттів, крапок»⁸², «байдужих одне одному тривких існувань»⁸³), тому й є *відчуженням* ідеї, таким утвором, де живий, інформаційно насичений плин змертвлюється, «випадає» в структурну статику.

Здійснене Гегелем поширення процесуального підходу, застосованого Кантом до гносеологічних проблем, на царину онтології, перетворило виявлений у змісті пізнавального здобутку суб'єктивний складник на онтологічний чинник. Пізнавальна взаємодія, у якій інформація про зовнішній світ суб'єктивується людиною відповідно до її людських особливостей і здатностей, є лише окремим випадком будь-якої взаємодії, у якій відбувається той самий процес суб'єктивації. І, зрозуміло, отримана інформація стає «явищем», набирає суб'єктивованої форми відповідно до особливостей того, хто (що) її суб'єктивує. Але така індивідуальна суб'єктивація є не меншою мірою об'єктивацією. І не тому, що вона одразу ж «вилазить» на поверхню, унаочнюється, а тому, що отримувати інформацію — значить зазнавати впливу, бути об'єктом, а не суб'єктом.

Процес взаємодії є способом існування світових утворів. Розвиток здійснюється через взаємодію і завдяки їй. Феномен суб'єктивації є істотним складником взаємодії і джерелом ускладнення й розвитку. Отож саме суб'єктивації

завдячує будь-що своїми змінами, а світ у його тілесності — своїм розвитком. Суб'єктивне, якщо хочете, — не менш об'єктивне, ніж саме об'єктивне. Пізнаючи, ми створюємо, розвиваємо світ до нового, узагальненого стану, до нової якості. Об'єктивно створюємо. А пізнання є конструюванням світу. Так Гегель підтвердив Канта. Підтвердив у царині гносеології. А от з етичною сферою все було навпаки.

Особистість, необхідну самоврядовність якої та незводимість до загального обстоював молодий Гегель, шукаючи підстави для того в ранньому християнстві, поволі розчиняється в загальному, цілковито підпорядковується йому. Логіка все-світнього розвитку, піднесена до абсолюту, заступає все, перетворюється на Бога. Свобода особистості, оспівувана ним колись, перетворюється щонайбільше на свободу загалу як суб'єкта.

Людина, ґрунт самочинності, значущості, якої так настійливо і послідовно шукав весь модерний філософський світ, людина, креативну й самоврядовну свободу якої виснував Кант, Гегелем зводиться до упослідженого гвинтика у світобудові, цінного лише тією мірою, якою їй притаманний розум, ця найближча до природи Абсолютної Ідеї її ж модифікація. Остаточний підсумок філософського шляху Гегеля прозвучав жорстоко для прибічників ідеалів свободи: людина значуща лише настільки, наскільки вона як одинична є моментом загального, відповідає потребам його саморозвитку. Переконаний невблаганною логікою власного розмислу, Гегель мужньо сприйняв свої висновки.

Жива, чуттєва, одинична людина в межах раціоналістичної, системної побудови світу втрачає свій сенс, втрачає будь-яку значущість. Вона ж одинична (!), а значить суттєва лише тією мірою,

якою її одиничне є відповідним потребам загального, є носієм загального, одним з безлічі інших. (Ось вона — філософська провина Гегеля за майбутній тоталітаризм!) Одиничне існує для самореалізації загального-системи, для задоволення потреб у його розвитку («лес рубят — щепки летят»). Загал — так!, він має сенс і саморозвиток, і зміст. А одиниця — це ж ніщо, неістотний, мізерний момент у всепереможному, урочистому русі загалу, нею можна і потрібно жертвувати задля досягнення його величної мети.

Звідси було вже півкроку до тоталітарної ідеології. Та Гегель їх не зробить. Сам зміст його філософування стане тому на заваді. Адже головне його завдання залишається в силі: «піднесення одиничного до загального, об'єднання — зняття цих двох протилежностей через об'єднання», досягнення їх злиття через вивільнення одиничного зі стану підпорядкованості загальному. Лише таким чином можлива моральність як зміст людського, моральність, що більша за розумність.

Підіб'ємо підсумки. Виниклим разом з появою машинного виробництва способом соціальних комунікацій людина Модерну поставлена в умови, де народжена Відродженням особистість її з одного боку вимушено набуває ознак протиставленого світові суб'єкта, а з другого зазнає шаленого нищівного тиску, розчиняється й руйнується. Саму ж комунікативну модель розбудовано на засадах протиставлення суб'єкту й об'єкту. Отож головними світоглядними завданнями Модерну є, по-перше, віднайдення умов самозбереження й самоствердження людини як суб'єкту, активної сторони взаємодії, по-друге, виявлення засад співмірності цих сторін взаємодії (відтак провідною постає проблема пізнання)

і, по-третє, відтворення всіх можливих форм стосунків тих самих суб'єкту й об'єкту.

Перше завдання розв'язується всією філософією Нового Часу. Друге — її класичною частиною (до появи окремого феномену Німецької Класики). Третє — Німецькою Класичною Філософією.

У залежності від того, які пізнавальні здатності суб'єкта оголошено найпліднішими, такими собі головними «знаряддями пізнавальної праці», формуються і філософські напрямки.

Сенсуалізм головним «знаряддям» оголошує чуттєвість. Його початковою формою є **емпіризм**, де джерелом знань стверджено досвід, однак ще не виявлено, що цей досвід має переважно чуттєвий характер (Ф. Бекон). «Виродженою» формою сенсуалізму стає **агностицизм** (Д. Берклі, Д. Г'юм), який, ґрунтуючись на засадах сенсуалізму, доходить висновку про неможливість отримання достовірних знань.

Близьким до сенсуалізму є й **матеріалізм** (Шарль Луї де Монтеск'є, Ф.-М. Аруе (Вольтер), Ж.-Ж. Руссо, Ж.О. де Ламетрі, К.-А. Гельвецій, П.-А. Гольбах, Д. Дідро), який у прагненні забезпечити достовірність знань, намагається вилучити суб'єкт пізнання з процесу пізнання.

Раціоналізм головним джерелом отримання знань стверджує розум (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Ляйбніц).

Німецька Класична Філософія (НКФ) (І. Кант, Й. Фіхте, В. Шеллінг, Г. Гегель) продовжує традиції раціоналізму, однак торує шлях за межі гносеологічної проблематики — до ствердження суб'єкт-об'єктних стосунків онтологічним явищем, до спроб подолати суб'єкт-об'єктну протиставленість. Кожен з представників НКФ на свій

кшталт перестрибує через покладені ним самим завдання і випереджає свій час. Кожен намагається ствердити людину як істоту моральну й трансцендентну. В особі Гегеля (хоч і не без впливу Фіхте) такі спроби закінчуються трагічно для людини, яка потрапляє під тотальну владу детерміністського світу.

Випрацювані Новим Часом аксіологеми, розташовані на позитивному оцінковому полюсі, такі: усе, що існує, розвивається, прогресує; прогрес, рух, розвиток, відтак, посідає позитивне місце в системи світоглядних етичних координат; людина — унікальна істота, яка не підпадає під закони природного світу; людина — суб'єкт, носій активності; активізм — життєва стратегія суб'єкта.

Базовою цінністю для Модерну залишається свобода одиничної людини. Однак нова доба переживає цінність свободи по-своєму, насичуючи її енергетикою активізму. Свобода — це не тільки і не стільки свобода волі особи, свобода її морального вчинку (як її розуміло Середньовіччя), і не свобода творення як ейдетичної об'єктивації (як її розуміло Відродження), скільки свобода як активність *причинення*, свобода об'єктивації самого суб'єкта. Вістря такої об'єктивації спрямоване на подолання розриву між творцем і творенням, що співіснують на «паритетних засадах». Та вже у філософемах Фіхте й Гегеля виявилася трагічна антиномічність такої свободи. Подальший світоглядні трансформації здійснюватимуться передусім у спробах дослідити й подолати цю антиномічність.

Заразом не усвідомлюваними, а проте базовими для Модерну виявилися наступні вимоги:

будь-які світоглядні (філософські), як і решта, твердження мають бути доведеними. А ідеалом науковості як такої виступало знання, побудоване у відповідності до вимог «об'єктивності опису, максимального видалення суб'єктивності й відсторонення від людського начала, ствердження надособистісного характеру наукових істин».⁸⁴

На ці настанови — як свідомо стверджувані (ціннісні), так і неусвідомлювані (метанаративні) нападатиме в ХХ столітті філософський постмодернізм.

Повернути людині втрачений сенс її одиничного існування, віднайти таку структуру світобудови — онтологічну, соціальну або ж морально-етичну, за якої людина уможливорюється як цінність, що нею неможна знехтувати, надати людині — не лише носію мислення, а живій, чуттєвій, смертній істоті — можливість бути не перехідним моментом, а істотним, наповненим змістом, важливим складником буття — таке завдання постало перед філософією після Гегеля. Звідси — антропологічна орієнтація філософії Фейєрбаха. Звідси — своєрідне повернення до Аврелія Августина і оголошення волі як виключно людської ознаки в Шопенгауера й Ніцше, волі як джерела такої індивідуальності людини, котра виводить її з-під влади всесвітнього загального.

Після Гегеля філософія не могла не схаменутися. Людину має бути збережено як істотний факт буття. У бутті має існувати (не може не істувати! Це життєво важливо!) така його шпаринка, де б одинична людина, жива, чуттєва, смертна набувала світової значущості. Тим шляхом і піде подальший розвиток філософії.

Розділ 6. Втеча від ratio - шляхами ratio

1. Релігійний матеріалізм?

Першою реакцією на раціоналістичне нищення людини стала філософська позиція **Людвіга Фюєрбаха**. Загадаймо, що сталося, коли сенсуалізм в особі агностиків, замість вивести шукачів знання на широкий і вільний шлях істини, виявив свою гносеологічну неспроможність. А стався розвиток раціоналізму як його альтернативи в особі представників Німецької Класики. Коли ж і раціоналізм в особі Гегеля довів свою антилюдську суть, здавалося б, ситуація взагалі зайшла в безвихідь. Справа ускладнювалася тим, що гегелівський раціоналізм уже не був виключно гносеологічною течією. З одного боку, раціоналізм з подачі Німецької Класики загалом і Гегеля зокрема, вийшовши за межі пізнавальної проблематики, затишно почував себе на просторах онтології й соціології. З другого, не втративши гносеологічного досвіду, продовжував вдало маскуватися під звичайне поцінування розуму як пізнавальної і праксеологічної здатності.

Таке маскування довгий час дозволяло йому існувати безтурботно, оскільки будь-яка критика раціоналізму як антигуманної позиції спрямовувалася в першу чергу на мисленнєвий спосіб пізнання, у крайньому разі — на Владу Розуму. Навіть сьогодні, коли філософський постмодернізм у своїх спробах сягнути граничної свободи особистості розпочав війну проти всіх і всіляких Влад — панування мовних структур (дискурсів), логофоноцентризму тощо, його війна проти раціоналізму здебільшого обмежена війною проти розумових стереотипів і структур. І дуже зрідка йдеться про зв'язок ratio з пануванням загального над одинич-

ним, системи над її складниками. Гегель, а за ним і марксизм дали світові відчуття всю загрозовість наступу ratio на людину — перший філософськи-теоретично, другий соціально-практично. Однак показавши загрозу, ретельно замаскували її джерело. Бідному розумові через це ще довго доведеться розплачуватися не за свої гріхи.

Ще однією складністю в пошуках альтернативи раціоналістичному філософуванню було, залишається і, певно, завжди залишатиметься те, що будь-яка альтернатива йому не як гносеологічній доктрині, а як способу організації пошукової діяльності та її результатів, сама страждатиме на раціоналізм, позаяк висловлюватиметься в поняттях — цих знаряддях розумової діяльності. Всю парадоксальність війни з ratio з позицій самого ratio продемонстрували й відчули на собі перші «повстанці» проти Гегеля. Серед них і Людвіг Фюєрбах (1804–1872).

У чому ж він, прямий нащадок НКФ (аж настільки, що Маркс із Енгельсом його туди й записували), міг шукати протитруту від раціоналістичного гегелівського зла (хоч углядає він це зло не в раціоналізмові як такому, а в його ідеалістичній формі)? Лише в поверненні до чуттєвості. Однак не в її пізнавальному вияві — гносеологізм подолано ще в НКФ — а в якомусь життєзначущому й дуже людському.

Не міг Фюєрбах проігнорувати і здобутки своїх попередників, зокрема, здійснене Шеллінгом і Гегелем доведення того, що людина — істота колективна і стає людиною лише у спілкуванні з собі подібними. «Об'єкт, справжній об'єкт, дається мені лише там, де дана істота, яка на мене впливає, де моя самодіяльність, — якщо судити з погляду мислення, — нашттовхується на

спротив, — оскільки діяльність іншої істоти є *межею* моєї самодіяльності. Поняття об'єкта в безпосередньому сенсі є не що інше, як поняття *чужого Я*. Тому поняття об'єкта як такого опосередковано поняттям «ти», тобто *опредмеченого Я...* Лише там, де я з Я перетворююсь на *Ти*, лише там, де я — дещо страждальне, виникає уявлення активності, що знаходиться поза мною... Однак лише завдяки чуттю Я є Не-я». ⁸⁵ У тому — засадничо людському, у колективності, витлумаченій як комунікація «Я — Ти» і шукає Фоєрбах вияв виключно людських форм чуттєвості.

Та, як уже відомо з попереднього, чуттєвість прикметна тим, що замикає людину за муром її одноосібності. Чуттєвість, хоч і забезпечує наш зв'язок із зовнішнім світом предметів і речей, та, однак, з погляду комунікативних можливостей вона ж — темна печера, тюрма, з якої не вирватися. Чи можливо відшукати таке відчуття-почуття, яке б не виключало стосунки з Іншим, а потребувало їх? Авжеж, можливо. Ясна річ, це — любов. І Фоєрбах оголошує любов тим чуттєвим і сутнісним, основоположним для людського світу, яке становить і вичерпує сутність людини. Лише в зустрічі Я і Ти народжуються і Я і Ти.

Любов — той природний міжлюдський зв'язок, який формує людськість і пов'язує людей у спільноти, вона — іманентна характеристика людини, життєва потреба, через яку людина й вигадує собі Бога. Аби було кого любити. Любов — підстава релігійного почуття. Фоєрбах з метою підтвердити свої здогади відшукує етимологічний натяк: релігію він виводить від *religare* — зв'язок. Чим більше могутності приписує людина своєму Богу, тим біднішою і слабкішою стає сама. Отож справа полягає в тому, щоб

викривлену, вигадану, фантастичну релігію замінити природною релігією людської любові.

Шляхи практичного розв'язання антропологічних, а разом і соціальних, і онтологічних проблем окреслено. Вихід у практичну площину від теоретизування намічено. Саме з цих, щойно означених підстав, Фюєрбаха було б помилково зараховувати до представників Німецької Класики. Спільного в нього з ними хіба що те, що він також німець. А от у філософському спрямуванні він явно не класик, позаяк вже не може і не хоче обмежуватися виключно теоретизуванням. Його філософія вже не відображає, як це робить класика (і не лише філософська), вона — закликає до практичних дій.

Біда лише в тому, що окреслений практичний вихід ніяк не може бути зреалізований, оскільки ґрунтований на позиції, що суперечить фактам історичного досвіду. Якщо любов — сутність людини, то вона — природна й від початку незмінна. То чого ж людство зазнає таких надто відчутних змін у ході історії? Позаісторичність і редукція людського до природного й підвела Фюєрбаха, перша спроба антропологічного нарису якого не була затребуваною майже ніким і не набула б розголосу, принаймні серед його сучасників, якби не оцінив її новаторство **Карл Маркс** (1818-1883). Марксизм став гідним продовжувачем філософії Фюєрбаха не меншою мірою, ніж Гегеля. Першого — у практичному потязі філософування й антропологічній орієнтації, другого — в системності й тоталітарних інтенціях.

2. Такий сучасний Маркс...

Сьогодні, вже задовго після падіння-зникнення соціалістичної системи та витіснення її

ідеологічного й світоглядного ґрунту — так званої марксистсько-ленінської філософії — на периферію політичного буття, до глухих закамарків комуністичного теоретизування (звідки, вигулькуючи час від часу, вона, остаточно спорохнявіла й жалюгідна, здатна викликати лише гіркий сміх і жалість до її сучасних послідовників), публічне відхрещування від марксизму і не визнання за його фундатором правоти хоч в якихось питаннях стало серед професіоналів своєрідним бонтоном, ознакою схвалюваної поведінки. Наскільки ще років із десять тому вітчизняні філософи, ідеологи, політики, науковці у своїх фахових розвідках спирались на відомі й не дуже марксові судження та сумлінно доводили справедливість власних поглядів посиланнями на «класиків», настільки ж зараз позитивна згадка про нещодавнього авторитета піддається осуду з боку переважної більшості (щастя, що хоч не всіх) поважної пострадянської аудиторії.

Навряд чи варто займатися виявленням міри нещирості окремих нинішніх хайдегеріанців, постмодерністів, філософських антропологів тощо. Зрештою, якщо згадати про поширене в історії явище — схильність до своєрідного фундаменталізму саме неофітів, то сьогоденнє войовниче ставлення нещодавніх переконаних марксистів до марксового доробку (чи, у кращому разі — зневажливе ігнорування його) — річ цілком природна. Адже й Фройд указує на прагнення остаточної перемоги синів над батьком як на глибинний потяг людини.

Отож даруймо наверненим на «шляхи істинні» несподіваний сплеск едіпова комплексу, проте не наслідуймо їх у тому. Час уже вгамувати пристрасті й подивитись на ідеї Маркса, колись оголо-

шуваного майже богом, а тепер — майже дияволом, без зайвої любові чи ненависті. Подивитись так, як на нього давно вже дивиться науковий світ у країнах, не обтяжених комуністичною спадщиною і, відповідно, — пристрасним ставленням до її складників. Ми ж і до сьогодні маємо дві крайності в оцінці цього мислителя: або традиційне для комуністів обожнювання й апіорне виправдання з одночасним поєднанням його імені з іменами інших комуністичних вождів — «марксистське (ленінське, сталінське тощо) вчення є єдино вірним і непереможним, а радянська дійсність була наслідком його спотворення», або модернове пострадянське — «марксизм — німецьке в науковому сенсі вчення, яке, проте, у сенсі політичному є ідейним джерелом тоталітарних режимів». Мають, істина, як то часто буває, десь посередині.

У наявності цих двох полярних позицій знов проглядається зашкарубла міцність звичних марксистських схем і знову, як і за свого життя, як і сто років по тому, зникає автентичний, не спрощений до примітивних, «зрозумілих» кожному неписьменному пролетарієві малюночків і гасел, не вульгаризований Маркс. Адже, як відомо, марксизм і теоретична спадщина Маркса — різні речі, відмінність яких визнавалася й ним самим. Парадоксально, але факт — першим марксистом був не він, а його вірний друг, соратник, тлумач і спонсор Фрідріх Енгельс.

І як неможна звалювати до купи, наприклад, Гегеля й гегельянців, або ж покладати відповідальність за виникнення фашизму й нацизму на Ніцше, а за нікчемність доморощених психоаналітичних вправ — на Фрейда, так некоректно відмахуватись від Маркса на тій підставі, що марксизм на практиці довів свою згубність і пішов

у небуття. Зрештою, в тоталітарній дійсності ХХ століття Маркс філософськи винен не більшою мірою, ніж, скажімо, той же Гегель або Спіноза чи Платон (звинувачений К. Поппером у тому, що «в моральному сенсі політична програма Платона не виходить за рамки тоталітаризму і у своїй основі тотожна йому»⁸⁶). Будь-яка глибока філософема, справжнє філософське вчення є багатомірним як сама дійсність, що в ньому схоплена й відбита. Хибною є не філософська концепція (якщо вона насправді філософська), а спроби штучно втілити її в життя тут і тепер.

Учення Маркса, між тим, посідає належне, не більше і не менше за інші, місце серед філософських, соціологічних і політико-ідеологічних доктрин минушини. Що ж примушує аж ніяк не помічених у тоталітарному потязі сучасних політиків-практиків, як, утім, і науковців-теоретиків, звертатись до ідей, антилюдська, буцімто, сутність яких є очевидною?

Зрозуміло, що вичерпна відповідь на це питання потребує не побіжного огляду, а копіткого дослідження, якого, попри всю увагу чи зневагу до Маркса, ще й досі не існує. Проте, хоча б у першому наближенні окреслити коло пов'язаних з цим проблем можна й треба. Треба, щоб, по-перше, у політичній практиці сьогоднішніх пострадянських країн не ступити непомітно для себе на небажаний шлях, надто схожий на вже пройдений, а, по-друге, не гаяти часу на повторне відкриття велосипеда.

Чи є у міркуваннях і прогнозах Маркса щось таке, що знайшло своє підтвердження? Дозволю собі деяке крамольне з точки зору сучасних спростовувачів Маркса твердження: історія й досі розгортається у згоді з законами, виявленими

ним. Цього, однак, не помічають і не можуть помітити причетні до вирування політичних емоцій: ліві — через суцільне нерозуміння Маркса, спричинене марксистською ідеологічною зашореністю, а вряди-годи — елементарною необізнаністю з роботами свого кумира; інші — через уже згадане тотальне заперечення всього, що донедавна було насильницьки насаджуваним. З чого ж починає, за якою логікою рухається і до яких висновків приходить Маркс на своєму філософському шляху? Що з того руху та його результатів може й сьогодні стати для нас у пригоді?

Одразу варто змістовно визначитись, за якими параметрами є підставовим розрізнявати філософію Маркса і марксизм. Останній виникає — не без допомоги того, чие ім'я він отримав — як «прикладний», схематизований, ідеологізований та спрощений з метою популяризації варіант першого. Якщо порівнювати тексти, що належать окремо Марксу, окремо — Енгельсу, але написані в один і той самий відтинок часу, виявляється дивовижна закономірність. Коли Маркс висуває й філософськи обґрунтовує якусь тезу, Енгельс підхоплює цю тезу і, спрощуючи її як термінологічно, так і змістовно, надає їй живописної політичної інтерпретації, разом знищуючи всю її філософічність і полісемантичність. Тим самим дійсний зміст стверджуваного Марксом не лише зазнає істотних змін, а й набуває карикатурного забарвлення, обертається на протилежний. Прикладів тому — безліч. Та ось лише один з них.

«Праця є живою основою приватної власності, приватною власністю як творчим джерелом самої себе. Приватна власність є нічим іншим як уречевленою працею. Якщо приватній власності хочуть завдати нищівного удару, то тре-

ба повести наступ на приватну власність не лише як на речовинний стан, а й як на діяльність, як на працю. Одно з найбільших непорозумінь, — говорити про вільну, людську, суспільну працю, про працю без приватної власності... Праця за своєю сутністю є невільною, нелюдською, несупільною, зумовленою приватною власністю і такою, що приватну власність створює. Таким чином, скасування приватної власності стає дійсним лише тоді, коли воно розуміється як скасування «праці»... Тому якась «організація праці» є суперечністю. *«Тією найкращою організацією, яку може отримати праця, є її теперішня організація, вільна конкуренція, розпад усіх її попередніх позірно «суспільних» організацій»* (Виділення моє — Т.М.).⁸⁷

Ці рядки написані Марксом у 1845 році. У тому ж році в «Німецькій ідеології», яка писалася Марксом у співавторстві з Енгельсом, найдуть своє місце такі рядки: «Праця вже стала вільною в усіх цивілізованих країнах; справа тепер не в тому, щоб вивільнити працю, а в тому, щоб цю вільну працю знищити».

Як же в той самий рік, за кілька місяців по написанню наведених Марксових рядків, Енгельс — уже без Маркса, самотужки — інтерпретує твердження свого товариша про ринкову, вільноконкурентну організацію праці як найкращу, після знищення якої єдиним наступним (усі інші є поверненням до «попередніх позірно «суспільних» організацій») людським способом діяльності є сполучення праці та її організації (і такі твердження теж знаходимо в Маркса), тобто — самочинна, творча, водночас керівна щодо себе і втілювальна щодо світу діяльність людини?

«У комуністичному суспільстві легко буде враховувати як виробництво, так і розподіл» через

зникнення конкуренції, легко буде «регулювати виробництво (організовувати його! – Т.М.) відповідно до потреб». Навіть проблема злочинності у комуністичному суспільстві (!), на погляд Енгельса, значно спрощується, оскільки «у цьому суспільстві **управлінню** доведеться відати не лише окремими сторонами суспільного життя, а й усім суспільним життям, у всіх окремих його проявах, у всіх напрямках». Перший крок до цього – «щоб держава оголосила себе загальним приватним власником і як така керувала б суспільною власністю на благо всього суспільства».⁸⁸

Маркс пише про об'єктивну необхідність *практично знищити* поділ праці на розпорядчу, керівну, і виконавчу, виключно виробничу, як про передумову виходу за межі капіталістичної форми виробництва. Форми, що виникла, між іншим, не внаслідок утворення класу капіталістів-експлуататорів, клятих приватних власників, а через формування «капіталу» – не грошей чи багатства (вони – лише «примітивні», нерозвинені форми), а змертвілої в тілі *машини* суспільної праці.⁸⁹ Енгельс пише про те, як знищення поділу праці можна *уявити* за умови подальшого існування *тієї машини, що його породжує*. Звідси народжується така собі рожева пастораль про роботу вільної людини з комуністичного майбуття: зранку в полі, після обіду – біля станка, а ввечері, як на десерт, – віршування. Те, що для Маркса є обов'язковим як принцип, який, за його ж логікою, мав би зреалізуватись об'єктивно, за рахунок розвитку самої діяльності, для Енгельса стає закликком, політичною вимогою, здатною до втілення на вже наявному історичному матеріалі завдяки вольовій, волюнтарній дії якоїсь партії, класу, держави.

Подібне співвідношення простежується не

лише на ранніх етапах співпраці засновників марксизму, чинне воно й для їхніх зрілих робіт 50-х років. Ясна річ, і роботи Маркса не позбавлені закликів і політико-практичних настанов, прилаштованих до наявних на той момент виробничих і соціально-політичних реалій. Особливо, роботи, написані у співавторстві. Однак звинувачувати його, як і будь-якого мислителя, якому відкрився новий, до нього неznаний зріз буття та ті можливості розвитку, ті сенси, що в ньому приховані, у бажанні наблизити вгадане в загальних принципах майбутнє, уявою змалювати його — неможна. Хіба все наше життя не побудовано на тих самих засадах, не є спрощеним, звуженим реальними можливостями втілення наших бажань і мрій? Хіба у кінцевому підсумку не відрізняється воно в більшості з нас від тих зразків, за якими воно нам малювалося на початку?

Мислення і уява — істотно відмінні речі. Мислення оперує динамічними моделями дійсності, які за своєю природою, за можливостями своєї реалізації є багатомірними, багатосмисловими. Іншими словами, мислення схоплює, відтворює певні закономірності, моделі руху-розвитку дійсності, існування яких саме формує майбутню дійсність, перебудовує наявні, уже існуючі форми згідно зі своїми «потребами», припасовує матеріально-речовий світ до його ж логіки. Можна сказати, що мислення оперує формами динаміки і відтак проривається до майбутнього, для якого наявна поки що тільки його рухлива основа (котра нами сприймається — якщо сприймається — як потенція розвитку самої дійсності), проте ще відсутні втілені, устатичнені елементи.

Уява ж працює якраз з наочними даностями, з існуючими, уже готовими предметами, і тому

нездатна вирватися за межі усталеного, намагається поєднувати різнорідне — ще ненароджене майбутнє з тими конкретностями існуючого світу, які функціонують за іншими законами. Звідси й з'являються покручі, що філософською мовою звуться утопіями. Думкою своєю людина здатна обійняти набагато більший смисловий простір, ніж уявою, якій підвладний виключно обмежений «тут-і-тепер» хронотоп.

Отож, коли Платон висновує існування світу ідей, відмінного від речового, та ієрархічність самих ідей, він набагато ближчий до істини, ніж тоді, коли відкриту онтологічну закономірність намагається накинути на соціальну дійсність, змальовуючи ідеальну державу з використанням сучасних йому суспільних персонажів. І цілком справедливо вважає Маркузе причиною хвороб індустріального суспільства специфічну «раціональність», притаманну самій побудові виробничого процесу,⁹⁰ структурі знаряддевості нашої доби. Його правота губиться в черговій утопії, коли він починає «виписувати рецепти», закликаючи до подолання раціональності ірраціональною еротичністю.⁹¹ І так — з усіма.

Філософеми, народжені думкою, принципово звернені до майбутнього; передчасне прищеплювання їх суспільству, намагання предметно втілювати на ґрунті, який породжує тільки їх динамічну модель — модель майбутнього, веде до спотворення і дійсності, і філософем. Але — і в цьому парадоксальність соціального буття — наближує це майбутнє також. Майбутнє для людства в цілому, проте не для тієї частини людського світу, яка береться втілювати в життя філософему, спрощену уявою до утопії. Така доля чекала на повстання Маздака в іранській імперії Са-

санідів й прирікала на перетворення в якійсь середньовічний «фільм жахів» початково успішне втілення в життя його ідей соціальної справедливості. Така доля спіткала Швейцарію, коли в ній запанував режим реформатора Жана Кальвіна. Такою ж була доля побудови марксового соціалізму в межах ще індустріального світу. Усі подібні приклади були для інших — сучасників і наступників — прикладами того, як робити не слід. Що й давало можливість тим, хто безпосередньо в них участі не брав, з меншими втратами опановувати моделлю майбутнього, яку згадані провідники провіщували мовою свого часу.

Що ж провіщував Маркс? Чи справді його філософське прозріння можна вкласти у формули: «поєднання діалектики з матеріалізмом», «застосування діалектико—матеріалістичного методу», «матеріалістичне розуміння історії», «класова боротьба як рушійна сила історичного процесу», «історична місія пролетаріату», «додаткова вартість» тощо? Ясна річ, ні. Формули — це марксизм. Реальний Маркс набагато складніший. І суперечливіший. Узяти хоча б відоме з легкої руки Енгельса твердження про те, що Маркс поєднав діалектику Гегеля з матеріалізмом Фюєрбаха, запозичив гегелівський метод, відкинувши його систему. Воно є хибним щонайменше двічі. Маркс не поєднував діалектики Гегеля з матеріалізмом Фюєрбаха, як і з будь-чим іншим матеріалізмом, оскільки таке поєднання неможливе взагалі. Якраз неможливість цього і марність подібних спроб блискуче підтверджує філософія Маркса: там, де Маркс діалектик, він не матеріаліст, принаймні, у будь-якому іншому, крім марксового, розумінні цього терміну. А там, де він матеріаліст, діалектика відступає. Це — по-перше.

По-друге ж, узявши за вихідний пункт своєї системи те, що для Гегеля було остаточним результатом саморозгортання Абсолюту (під яким Гегель, услід за Спінозою, розумів самі закони руху-розвитку, чинні повсюдно й для утворів будь-якої природи — хоч матеріальних, хоч ідеальних), отже — розгорнуту тотальність, Маркс нарікає її матерією, не помічаючи того, що за нею криється та сама система, котру він, буцімто, відкидає. Термінологічно Маркс не помиляється: під матерією традиційно і цілком коректно з часів ще Платона й Аристотеля через еллінізм, середньовіччя і до матеріалістів Нового часу з Фоєрбахом включно розуміють беззмистовну (без'якісну) й безструктурну абстрактну усталеність речі, яка дозволяє їй, речі, силовим чином співвідноситись із зовнішнім світом.

Тотальна система Гегеля, якщо її позбавити логічного насичення, внутрішніх змістовних визначеностей, система, якщо з неї вилучити все її рухливе наповнення, система як сталість, вичерпаність потенціалу внутрішнього розвитку, приречена на самототожне подовження і силові, зовнішні стосунки. Така система справді є нічим іншим як матерією. Саме її Маркс обирає за ґрунт для своєї філософської будівлі.

І Фоєрбах, попри всі твердження самого Маркса, тут не при чому. Від Фоєрбаха Маркс наслідує його посткласичний зміст, його наголос на живій людині з її чуттєвістю, його антропологію і своєрідний практицизм, практичну орієнтацію філософії. Марксів «матеріалізм» — від Гегеля. І оцей, запозичений у Гегеля «матеріалізм», набуває в Маркса того дивного вигляду, який робить його незрозумілим і несприй-

нятним не лише для його попередників і сучасників, а й для послідовників. Для марксистів.

Змішування системності з матеріалізмом не є для Маркса випадковим. Він-бо вирушає в дорогу з того місця, де зупинився Гегель. При чому для нього, як і для Гегеля, визначеність чогось, якісний зміст, якщо хочете — інформаційне наповнення відбувається й існує у взаємодії. Розгорнута система ж є кінцевим підсумком, зрезультованістю, окончеченням руху, в якому все живе, «взаємодійне», невловимо-рухливе втілювалось, «випало» в структуру і заспокоїлось, «вмерло» в ній. Система як змертвілість, вичерпаність, структурованість справді тотожна тілесності, речовинно-матеріальній зовнішності того, що було процесом. Тим-то вона й цінна для Маркса, бо ж дозволяє наголошувати на тілесності, чуттєвій дійсності того, що відноситься, і тим ніби урівнювати статус усталено-чуттєвого, «приниженого» Гегелем, зі статусом самого динамічного відношення. Урівняти в правах процес і результат — ось чого прагне Маркс. До нього це вже проробляли і Кант, і Шеллінг. Він, проте, тієї спорідненості з ними не відчуває і, відповідно, не може врахувати їхні здобутки на цьому шляху.

Однак, система-результат, з якої вилучено весь її рухливий, інформаційний, «ідеалістичний», зміст (і тим знищено її урізноманітненість, а отже — й джерело будь-якого руху), уніфікована в усьому обсязі і через це врівноважена, «вгамована», змертвіла система («матерія») як початковий пункт саморозвитку може являти собою лише приклад філософського нонсенсу або чуда. Позаяк, скільки не оголошуй її здатною до саморуху, скільки не грайся у перетворення води на пару, узятися тому само-руху нема звідки, окрім волі

філософа-творця. І діалектика як система законів руху, як той живий зміст, що помирає в усталеності *розгорнутої системи*, у цьому випадку послуговує за якусь тією ж волею нав'язувану прикрасу, поєднати яку з системою-матерією можна лише штучно. Повноваження діалектики закінчуються там, де закінчується рух-процес, спричинений мерехтінням суб'єкт-об'єктності, там, де відбулося остаточне «переплавлення» суб'єкт-об'єктності в голу об'єктивацію — систему-матерію.

Маркс, як і Гегель, як і численні їхні попередники й послідовники, постраждав, власне, від тієї раціоналістичної хвороби, якою уражена європейська людність від початку Модерну й до сьогодні, хвороби, іманентної індустріальному суспільству від найранніших до найсучасніших стадій його розвитку. Раціональність — це характеристика не способу мислення, це характер побудови динамічних співвіднесеностей самого буття, і лише тому — мислення.

Мислення завжди є адекватним відображенням динаміки (або ж «статики») самого буття. Отож раціональність є такою фундаментальною структурою буття, за якої світ розпадається на протилежні-рівнозначущі суб'єкт і об'єкт, що протистоять одне одному і взаємодіють один з одним. Однак подібна взаємодія є тим, що унаочнюється як **процес**, є процесом як таким. *Раціоналізм є логікою процесу, а раціоналізм як спосіб мислення є відтворенням процесуальності думкою.* (До речі, пристрасна любов філософії Модерну саме до раціоналізму спричинена природною спорідненістю мислення й процесуальності, яка в ту епоху є визначальною ознакою для суспільства, життєдіяльність якого здійснюється на індустріальному ґрунті.)

Рационалізмові, як відтворенню логіки процесу, не підвладна логіка сталості, результату, яка видається йому чимось несуттєвим, цілком розчиненим у раціональному (Гегель), непідвладним пізнанню (Кант), таким, що охоплюється лише почуттям і досягається через релігійність (Шеллінг), ірраціональним процесом, для якого раціональне є змертвінням, оконеченням у понятті (Ніцше, Дільтей, Бергсон), незначущим, підпорядкованим загальній раціональності (Маркс). Кожен з вище названих, та й не названих мислителів, які через збереження у їхніх філософемах принципу поляризації мислення на несумірні суб'єкт і об'єкт ще не вийшли за межі класицизму у філософії (хоч би й відійшли від нього у спрямованості філософування) свідомо чи не свідомо стикався з проблемою не співмірності двох логік — процесу й результату, динаміки й статичності, рухливого й сталого, на свій кшталт розв'язуючи її або уникаючи розв'язання. В обох випадках якраз у цьому проблемному вузлі зав'язується болюча подвійність, суперечливість їхніх філософем. Маркс — не виняток, а чи не найяскравіший приклад того. Через оту свідому відданість раціоналізмові, через намагання бути більшим гегельянцем, ніж самий Гегель, Маркс не здатен бодай відчувати, в яку пастку він себе заганяє, оголошуючи матеріалізм наново відкритим, ствердженням на інших, діалектичних засадах.

У філософії свого йєнського вчителя Маркса не влаштовує, обурює не «ідеалізм» як такий, а зведення людини до процесу мислення, спрощення, вихолощення людського до чистої, «холодної» думки. Якраз «ідеалізм» як логічний висновок з діалектичного світогляду, як адекватне діалектиці середовище, Марксові заважає що-

найменше. Власне, «матеріалізм» Маркса, на відміну від інших його варіантів, за своїм основоположним принципом первинності «відношення» щодо його «уречевленості», динаміки щодо статичності є тотожним гегелівському «ідеалізмові».

І як діалектик, Маркс послідовніший за Гегеля, який, зачарований відкритим ним фактом тотожності моделі мислення й моделі буття, збігом законів їхнього саморозгортання, забуває про повсякчасно обґрунтовуваний ним же принцип невідворотного взаємопереходу суб'єкта в об'єкт, ідеального в реальне, ідеї в матерію і навпаки. Забуває і — оголошує мислення, тим більше таке, що дійшло до розуміння власної тотожності з Абсолютом, кінцевим і найдосконалішим продуктом розгортання Абсолюту. При тому за кадром залишається факт приналежності мислення істоті цілком природній, підвладній законам «інобуття», природи, в якій «немає ідеї без матерії»⁹², а отже й мислення для свого існування потребує матеріальної феноменації, речового унаочнення. Відповідно, ігнорується й факт зворотного впливу чуттєво сприймуваного, матеріально-речового світу на формоутворення мислення.

Маркс заперечує Гегелю не як матеріаліст ідеалісту, а як антрополог, посткласик — класицисту. У тому Маркс не оригінальний і не самотній навіть для свого часу. Після абсолютної — у сенсі її теоретичної досконалості — філософської системи Гегеля класична раціоналістична філософія уже неможлива. Гегель відтворив процесуальність у всіх її відтінках, усіх нюансах. Грандіозне завдання філософії Нового Часу, філософії індустріального світу (вона ж — філософія-наука) було ним виконане. Однак філо-

софія геніального завершувача епохи виявила й межі наукового, раціоналістичного філософування: крім неможливості відтворення логіки «результату» раціоналістичними засобами, вона яскраво, зі смертельною чіткістю довела непридатність «раціоналістичного», стерильно-системного світу для життя людини.

Але тоді, у ХІХ-му столітті, у часи Маркса й Шопенгауера, чари раціоналізму, філософії-науки ще нездоланні. Вони міцно тримають і Фоєрбаха, барвистий світ якого є передусім світом природи і лише відтак — людини як її вінця, що його пречудово вписано в природну загальність, і Шопенгауера, у якого воля є тим же безособовим загальним, та ще й з онтологічним статусом. Не долає їх і Ніцше, котрий скидає загальне з його п'єдесталу лише для того, щоб на звільнене місце поставити Надлюдину. Раціоналізм тяжіє навіть над філософією того ж К'єркегора, бо ж його екзистенція виявляється цінною і дійсною лише у віднесеності до трансцендентного загального. Тим більше чинний він для Маркса, який обирає його цілком свідомо.

Проте, закоханий у доньку Гегеля — діалектику, Маркс прагне вивести її з-під батьківської опіки на шлях, вільний від властивих батькові забобонів. На шлях, де дороговказом залишається та настанова, якій сам же Гегель у кінцевому підсумку зраджує — «взаємоперехід ідеального й реального». Той шлях, який веде до людини в її стосунках зі світом. Маркс геніально точно намацує ту клітинку, в якій щомиттєво здійснюється реальний, чуттєво сприймуваний, об'єктивний, але й динамічний, рухливий взаємоперехід, взаємообґрунтування та взаємозбагачення людини й світу, мислення й буття, суб'єкта й об'єкта.

Ту клітинку, існування якої було помічено, але в кінцевому підсумку проігнороване Гегелем і з якою намагався розібратися, та, захоплений збігом суб'єкта й об'єкта, так і не розібрався Шеллінг — виробничий процес як процес *виробництва самого життя*.

Від початку Маркс у найкращих традиціях німецької класичної філософії, принаймні в її кантівсько-шеллінгівському варіанті, цілком вірно розставляє акценти, урівнюючи в правах обидва контрагенти взаємодії — суб'єкт і об'єкт, а разом і обидві форми їхнього поєднання — процес і результат: значущість складників виробничий процесу — продуктивних сил і виробничих стосунків проголошується однаковою. І, що найдивовижніше, у чому й полягає неоціненне відкриття Маркса, втрачене його послідовниками і навіть ним самим, — виробничі *стосунки*, як «реальний життєвий *процес*» включено ним до... матеріального світу. Комунікація, отой процес спілкування, відношення між людьми і є первинним, вихідним, єдиним чуттєво сприймаваним світом, у якому твориться, виникає, формується, здійснюється людина, твориться, виникає, формується, здійснюється світ людини.

Продуктивні сили і виробничі стосунки — це, за Марксом, яким він постає не лише в «Німецькій ідеології», а й в економічних рукописах пізнішого періоду (1857-1859 та 1861-1863 років), є за змістом одне й те саме, один і той самий утвір. Лише в першому випадку йдеться про «змертвілу», зматеріалізовану, тілесно-наочну форму того, що в другому постає як не менш наочний, живий рух, динамічна структура об'єктивного буття. Тут, у цьому вирішальному пункті, Маркс виступає послідовним діалек-

тиком. І тут же його «матеріалізм» виявляє всю свою нетрадиційність: підмет не визначає присудок, речовинність не зумовлює рух, вони мають *однаковий статус*, вони взаємоперехідні.

До продуктивних сил включено знаряддя праці, які самі є матеріалізацією людських «умінь, навичок», способів відношення до світу, до *людського світу*. Уключено туди й людину з тими ж уміннями, навичками, знаннями, тобто — речами вельми умовно матеріальними. Матеріальність же виробничих стосунків полягає передусім у їхній об'єктивності щодо окремої людини (система-«матерія» домінує над своїми одиничними складниками-моментами, суспільні стосунки визначають сутність окремої людини). В якому ж сенсі можна говорити про матеріалістичність марксового матеріалізму?

«Сукупність цих виробничих стосунків складає економічну структуру суспільства, **реальний базис**, на якому здійснюється юридична й політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі».⁹³ Там же й знамените: «Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, їхнє *суспільне буття* (виділено мною — Т.М.) визначає їхню свідомість».

Це вже в Енгельса в передмові до тієї ж «Критики» читаємо редуковане, з випущенням найголовнішого, ключового поняття: «Свідомість залежить від **буття**».⁹⁴ Погодьтеся, що суспільне буття й буття взагалі — речі дещо відмінні... Для Маркса ж, як, утім, і для Гегеля, початковим, базисним, первинним є *динамічні стосунки*, які свідомістю суб'єктивуються і через неї об'єктивуються в речі. Об'єктивне, наречене Марксом ім'ям «матеріаль-

ного» буття людини — це стосунки, в які вона вступає з іншими. Саморозвиваються стосунки; свідомість людини, як і свідомість суспільства лише фіксує те, що вже є в реальному, «стосунковому» світі. Від того вона вторинна. Цього справді не було в Гегеля. Не було ні в кого. Проте, яким же дивовижним стає «матеріальний» світ у Маркса.

То матеріальність, речі — первинні чи вторинні? За марксовою логікою — третинні: спочатку — стосунки, далі їхня фіксація у свідомості, ще далі — речі, серед яких мали б знаходитися і знаряддя праці. Мали б. А проте — не знаходяться! Отут і починається, з цього зростає марксова подвійність, його біда. Він змушує себе бути матеріалістом, цього разу — канонічним. Змушує через власну відданість... раціоналізмові.

Саморозвитком він наділяє те, що щойно було оголошено його результатом — продуктивні сили у сенсі передусім знарядь праці. І це не безпідставно, якщо згадати про родовід марксової матерії. Матерія-система, саме як система, як раціоналістичний витвір, панує над своїми моментами. Щодо одиничної людини «матерією», таким чином, виступає суспільство в його системності. У своїй довершеній (за Марксом), цілком об'єктивованій і уречевленій формі суспільні стосунки набувають вигляду знарядь праці. *У знаряддях приховано, закодовано, уречевлено той самий зміст, який у свідомості існує ідеально.* Але свідомість реально існує як належна одиничній людині, як одинична. А знаряддя персоніфікує систему. Тим більше знаряддя, яке стало машиною, капіталом, як наслідком спільних зусиль, спільної праці, змертвою формою живої праці. Отож загальне, знаряддя, мусить визначати одиничне, свідомість.

Ось вона — відмінність Маркса від Гегеля: у того майбутнє визначає минуле (цілком, між іншим, у згоді з висновками сучасної природознавчої, точної науки синергетики). Тому Гегель і ідеаліст. У Маркса в кінцевому підсумку минуле визначає майбутнє. Тому він і матеріаліст. Проте... Маркс того *не хоче*. Він викриває нелюдськість такого стану, саме проти нього, як *притаманного капіталістичним* (у сучасній термінології — індустріальним) відносинам він і воює.

Капітал страшний не бідністю робочих, а своєю... матеріальністю, за якої минуле панує над сучасним, мертве — над живим. Експлуатація полягає не в примусовому привласненні одною людиною наслідків праці іншої (це для марксистів експлуатація лише там, де одна абстрактна істота змушує працювати іншу, не менш абстрактну), а в тому, що жива істота віддає, відчужує своє життя на користь мертвої минувшини і за законами, які та їй нав'язує. Праця — це продуктивна діяльність, яка не самовизначається.

І поки існує знаряддя, щодо якого людина є лише його мускульним елементом, поки людина підпорядкована машині-капіталу, доти власності як ще одній формі минувщини-капіталу ніщо не загрожує. Маркс шукає виходу з лабіринту власного матеріалізму. «Дійсно творча праця... композитора, художника»... щось має бути в ній... Це вона «являє собою диявольськи серйозну справу, найінтенсивнішу напругу...».⁹⁵ Отож треба знищити несамоврядовну діяльність, діяльність-працю, яка потребує окремої від неї організації! Адже машина-капітал, персоніфікатором якого є капіталіст, працю організовує, він (не капіталіст, власне, а капітал) визначає, що робити працівникові, коли той знаходиться біля того чи того стан-

ка, машини. При наявності капіталу, у своїй розвиненій, здатній до самозростання формі тотожний машинний системі виробництва, робітник виконує функції посередника між організацією праці та її реалізацією. І доки є робітник-посередник, поки існує поділ діяльності на організаційну та виробничу, капітал (а разом і капіталіст, яким може бути як одинична особа, так і об'єднання людей, так і держава) може спати спокійно.

Отже — потрібен «вихід робітника з процесу виробництва». Але як? Перед очима — усе та ж машина. Без неї нікуди. Вона ж бо — матеріальне, системне, суспільне. Уявити виробництво без машини (хоч би й як систему автоматів, що не потребують фізичного втручання людини у виробничий процес) немає змоги — і час ще не той, та й Маркс не «технар», зрештою. І — матеріаліст. Особливо — у політекономії. Ну, не може думка продукувати додаткову вартість! Думка ж похідна! Як не може ідеальне мати вартості!

Це вже згодом виявиться, що може. Виявиться тоді, коли світ підійде до нової якісної зміни. У постіндустріальному суспільстві інформація стає головною цінністю. І має вартість. (Чи... немає? У згоді з Марксом?). Однак, попри все, вихід з процесу виробництва, здійснення процесу виготовлення речей без фізичного втручання людини, зникнення того стану, коли виробник є лише посередником між організацією виробництва та його кінцевим продуктом, оце все, стверджуване Марксом як умова знищення капіталістичного (індустріального) ладу, — виявляється, справді можливе, здійснюване! Чи такий вже Маркс утопіст щодо майбутнього? Однак у його час та велична й істинна філософія не може не трансформуватися в утопію.

Знищити поділ праці. Енгельсу зрозуміло, — як: зранку, в обід, і ввечері. А Марксу? І тут він, намагаючись бути вірним zarazом матеріалізму та діалектиці, зраджує обом. Усе ж так просто: покласти коняку поперед воза, живе життя перед мертвим. І вихід підказують сучасники, ті ж волюнтаристи, він у повітрі носиться. Що на практиці означає «бути визначеним, підпорядкованим»? А те, що *воля* твоя знаходиться в розпорядженні чогось іншого, у даному разі — капіталу. Машину нищити неможна, машина — знаряддя, вона — недоторканна. Не буде ж Маркс, спрямований у майбутнє, закликати до луддистських учинків. То знищимо того, хто її, машину-капітал, персоніфікує, користуючись власною *волею*. Знищимо волю капіталіста. Як все логічно і струнко. І матеріалізм не страждає: на місце знищеного організатора праці — капіталіста, представника *розуму-ідеї*, ставимо робітника, представника *фізичної, матеріальної* праці.

У цій акції торжествує не лише матеріалізм. Таким чином ураховуються, задовольняються ще дві філософські вимоги післягегелівського часу: вивільнення одиничної людини з-під влади загалу, повернення їй *свободи* від роду, це, поперше, а, по-друге, насичення її, людини, не лише розумовим змістом. Повернення свободи й досягається шляхом вивільнення її *волі* (зовсім як потім у Ніцше), скинення оков минулого, накинутих на живе життя. Звідки й пафос марксизму.

Яка сяюча перспектива! В неї так хочеться *вірити*. І Маркс повірив. Знову ж не безпідставно. Як чудовий мислитель з розвиненим відчуттям тих моделей майбутнього, що криються в сьогоденні, Маркс бачить логіку координованої системи вільного ринкового господарювання. У сис-

темі з постійним співвіднесенням суб'єктів-об'єктів координаційно організовані, горизонтальні стосунки зрештою переростають у вертикальні, ієрархічні, субординовані. Система структурується, вільний рух «осідає» в структуру суспільного тіла. І, як *матеріаліст*, Маркс вітає цей реально існуючий процес, бо ж наслідком його є розбудова все тієї ж «системи-матерії». Розвинена із себе «матерія-суспільство» сама впорається з тими проблемами, які не підвладні одиничним «капіталістам», вона на *розумних* (справедливих) засадах організує виробництво без поділу праці.

Так Маркс, попри власні ж найвищі оцінки ринкової організації праці, стає речником «усуспільнення», провіщає перспективу економічної монополізації і торжество «бюрократичної революції», ідеологом і керівником якої згодом стає Ленін. Тієї бюрократичної революції, безконфліктне і навіть малопомічене здійснення якої з 30-х по 60-ті роки ХХ ст. констатує Дж. Гелбрейт⁹⁶ в Америці та Європі. Економіко-юридичною сутністю її є відділення функції організатора від статусу власника, «власності» як праці з організації виробництва від власності як юридичного відношення, що й відбулося в Російській імперії у 1917 році.

Однак позбавлений власності управляючий, котрий тишком-нишком замінив капіталіста на посаді організатора виробництва, замінив тоді, коли до цього призвів розвиток самого виробництва (знову ж у згоді з Марксом), а не чиясь волюнтарна дія, такий управляючий у своїх діях жорстко обмежений законами, спрямованими проти подальшої монополізації виробництва. Спрямованими проти поширення монополізації на всі суспільні стосунки, на все виробництво і

все життя. І закони ті, між іншим, ухвалюються дуже вчасно, на початку бюрократичної революції, що й надає суспільству можливість не так болюче, як у СРСР, пройти необхідний, невідворотний етап, що сповіщає початок кінця індустріального світу. І ухвалюються вони *завдяки* негативному досвіду СРСР. Видається, якби не зловісне втілення в життя марксистської утопії на теренах Радянського Союзу, подібна доля пізніше спіткала б Америку та Європу. І ще невідомо, у якому чудернацькому світі опинилося б у такому разі людство на сьогоднішній день.

Однак Маркс, розумний, геніальний Маркс, спокушений позірною можливістю творити майбутнє не лише теоретично, а й практично, власними руками, з усіх сил не хоче бачити очевидного: «усуспільнене» виробництво із зосередженням управління в єдиному центрі, зі знищенням підприємця як єдиного притулку самочинної, вільної дії людини, *не може* бути суспільством вільних людей, не може бути початком руху, а лише його кінцем. Гегель був чесніший: для нього системне суспільство є завершенням будь-якого розвитку.⁹⁷ Таким утвором, де окремі особистості є органами єдиного суспільства-тіла, а за бюрократією «тілесно» закріплюються керівні функції. Бюрократ стає втіленням того, що раніше було живим рухом. Для Маркса ж досягнення стану системи-матерії є лише початком...

Чим більше в Маркса політичних висновків, тим більшим марксистом він виглядає. Пізній Маркс страждає від власних філософських зрад, від небажання погодитися з власними ж висновками. Тим більше, що філософських підстав для виправдання себе при наявності та-

кого бажання є вдосталь. Тим більше, що й дійсність ніби підтверджує його політико-економічну правоту. Хіба не свідчить вона, що «на відомому ступені свого матеріального розвитку продуктивні сили суспільства доходять до суперечності з існуючими виробничими стосунками... Тоді настає епоха соціальних революцій».^{9*} Що так було під час зміни феодального суспільства індустріальним, Маркс бачив чи не на власні очі. Але ж і живе він у час, коли індустріальна система склалася, визріла і поволі наближається до переростання горизонтальних суспільно-виробничих стосунків у вертикальні. Маркс навіть не першим побачив це. І він висновує: повинна змінитися структура виробничих стосунків завдяки тому, що рівень розвитку продуктивних сил їх уже перевершив.

Отой матеріалізм! Ніби не Марксом раніше, у філософському, ще до-політекономічному житті, стверджено, що стосунки та їх матеріалізація єдині за змістом. І що революція — це зміна якості, незалежно від того, чи супроводжується вона катаклізмами, а чи здійснюється як момент перерви поступовості всередині самої еволюції. Останнє навіть Енгельс визнавав в «Анти-Дюрінгу», щоправда, лише стосовно природи. Звідси до висновку про іншу послідовність зв'язку: виробничі стосунки (стосунки з приводу виробництва самого соціального життя, а не лише його матеріально-речових засобів) — продуктивні сили — політичний устрій, лише один крок. Маркс його не робить.

Однак, однак... Історія все одно здійснилася за Марксом. Адже і тоталітарні системи зруйнувалися тоді, коли виробничі стосунки довели свою стримувальну щодо розвитку продуктив-

них сил суть і виникнення комп'ютера, завдяки якому «залізна завіса» стала безсилою проти потоку інформації, цю завісу зруйнувало.

Так чим же цінний для нас Маркс сьогодні? — Застосованістю не політичних, — передусім філософських, антропологічних висновків його вчення до реалій постіндустріального світу, який він через свій матеріалізм змішав з останньою фазою індустріального. Аналізом онтологічних умов, за яких людина стає самочинною. Увагою до справжнього, не «об'єктивістськи»-наукового буття — суспільних стосунків як єдиного джерела світового, людськи-світового розвитку.

Саме в постіндустріальному світі людина реально виходить за межі виробництва. Стрімке зростання кількості населення, зайнятого в не-виробничому секторі, тобто там, де машина-капітал не диктує людині спосіб її діяльності (хоч би й у сфері дрібного підприємництва), невпинне збільшення тих, хто виробляє безпосередньо не матеріальний продукт — інформацію, — підтвердження такого виходу.

Людина, самочинна у своєму житті не завдяки кимось здійсненому «звільненню» її шляхом «усуспільненої» організації виробництва, а самим еволюційним розвитком суспільства, людина, що поєднує в собі і розумово-вольово-організаційну й виконавчо-матеріальну функції, людина, яка таким чином, стає цілісною, позаяк її щоденна творча-виробнича діяльність за своєю побудовою стає тотожною родовій, суспільній, хіба це не та людина, яку оспівує, про яку мріє Маркс?

Сучасність змінила акценти у стверджуваному ним. А хіба справжні витвори духу людсь-

кого не оживають лише в точці перетину того, що вкладалося в них їхнім творцем і того, що додається співтворчим сприйняттям, скоригованим іншою епохою? Хіба не творяться вони наново, коли до часу-простору, що їх породив, додається життєдайна сила прийдешнього часу-простору? Витвір тим-то й цінний, що він завжди більший за свого творця. І ми, люди іншого світу, може тільки тепер і можемо зрозуміти Маркса більше, ніж він розумів себе сам.

3. Жертва як акт визволення

У боротьбі за людину, живу й чуттєву, стражденню й кінцеву, безкінечно самотню й трагічно одиничну знавець давньосхідної філософії (зокрема — буддизму й санх'ї), однак і мимовільний продовжувач загальних традицій Німецької Класики, **Артур Шопенгауер** (1788-1860) витворив дивовижну синтезу, здавалося б, непоєднуваного, свідомо віддаючи перевагу першому складникові. Та чи «зрадив» він при цьому західноєвропейським, тисячоліттями випрацюваним християнським цінностям і настановам, чи відкинув «європейські архетипи»?

Роки творчого розквіту мислителя припадають на часи торжества гегелівської філософії, одним з невблаганних висновків якої був «антропологічний вирок»: людини цінна настільки, наскільки вона збігається із всесвітнім загальним — об'єктивним духом і відповідає «потребам» Абсолютної Ідеї (усезагальній логіці розвитку як такого). В людині має право на життя лише те, що в ній є логічного, а отже — необхідного; інше — неістотне, зайве, нікчемне. Відтак у філософії Гегеля Абсолют «проковтнув» людину, котра як одиничне, окремішне існування перетворювала-

ся виключно на знаряддя його самореалізації і сама по собі нічого не була варта.

Не почутий сучасниками голос Шопенгауера був першим, що в ньому лунав виклик абсолютові — виклик, сповнений трагізму і... жертвовності. Його негативне ставлення до філософії попередника надто нагадує ненависть, народжену з любові. Адже саме прийняття факту абсолютного панування загальної світової сили, щодо якої все інше — похідне, лише вияв тієї сили й дозволяє йому звернутися до родоначальника їх обох — Імануїла Канта з його концепцією «речі-в-собі» як того дещо, яке напевне існує й спричиняє, проте не піддається схопленню через *ratio*. Звідси й висновок Шопенгауера: за чуттєво даним світом феноменів ховається антираціональна, ірраціональна загальна спричиненість, наслідком об'єктивації якої є світове розмаїття. Якщо явище — це «лише уявлення й нічого більше», то «річ-у-собі» — це лише воля... те, проявом чого, позірністю, об'єктністю виступає кожне уявлення, кожен об'єкт. ... Вона виявляється в кожній наосліп діючій силі природи, однак вона ж виявляється і в обміркованій діяльності людини: будь-яка різниця між ними заторкує лише ступінь прояву, та не сутності того, що проявляється». ⁹⁹ Як ірраціональна, воля — «сліпий потяг, темний, глухий порив». ¹⁰⁰ суцільний поштовх до буття, воління бути, яке з ускладненням структурної організації тіл виявляє себе в усе більш складних формах.

З цієї позиції Шопенгауєрові вдається «зазирнути за спину» гегелівській Абсолютній Ідеї: саморозгортання світу, його невпинне самоподолання й вихід за власні усталені межі, рух як такий є озовнішненням «енергетичної» стихії. А

Логіка Гегеля — це логіка буття. Що спричиняє перехід небуття в буття, абсолюту — в частковість? — одне з найпекучіших питань Шопенгауера. І — теології. Мовою премодерну це питання звучало б так: навіщо Бог творить світ, який, позбавлений свободи й самочинності, страждає? Адже «воля мусить жерти сама себе, позаяк окрім неї немає нічого, і вона є голодна воля. Звідси — марнота, туга й страждання». ¹⁰¹

Невипадково «теоретик всесвітнього песимізму» звертається до буддистських чотирьох благородних істин. Усе, що існує, завдячує своїм існуванням волінню бути, усе — об'єктивація волі. Воля й є творцем сущого. Бог не жорсткий. Але й не благий. Він творить тому, що це — «спосіб його існування» (згадаймо Фіхте: «Я обов'язково покладає не-Я»). Однак кожне створене також воліє бути. Щоб бути вовкові, йому треба з'їсти зайця. Щоб бути зайцю, той мусить їсти траву, яка теж — жива. «Життя є страждання» ¹⁰², «життя є *причиною* страждання», оскільки «боротьбою індивідів... просякнута всередині себе воля до життя». ¹⁰³ Взаємознищення об'єктивацій породжують світовий біль, яким насичено онтологію. Страждання незнищенне, воно вмонтоване в основу буття.

Існування кожної з об'єктивацій здійснюється коштом іншої. Чим більше виявлено вольову суть об'єктивації, тим аморальнішою вона є. Ахімса джайнів виявляє тут свою спорідненість з християнським «не убий». Чи є шлях припинення страждання? Чи є він, якщо людина — пасивна іграшка волі? І ще гостріше, як зойк: чи може бути життя моральним?! Так хто він, Шопенгауер, песиміст чи християнський аскет, народжений в післягегелівську добу, коли Боги почали

помирати, романтик, якому, як Мігелю де Мань-ярі, «або все, або нічого», де під «усім» полум'яне прагнення, вимога всесвітньої моральності?

І, коли б був він правовірним гегельянцем, відповідь була б однозначною: виходу нема. Тоді й був би він песимістом. Але ж він указує вихід! І виходом є найвеличніший вияв моральності — самопожертва в ім'я визволення світу, ота сакральна Жертва, — яку приніс, не міг не принести! — Син Божий.

Воля, що діє в людині, осяяна світом розуму і тим — індивідуалізована, персоналізована. У «Я-персоні» закладено вихід під знаком онтологічної, космічної моральності: *Я можу!* Лише людина через своє відокремлення від світу витворює моральність, знає добро і зло.

Якщо гегелівський індивідуальний розум як недосконале втілення загального потребує «я-розчинення», то шопенгауерівський розум — джерело особистісного. Розум-свідомість як відокремлення себе від усього іншого є водночас біблейським «яблуком пізнання» і «яблуком моральності». «І відкрилися очі в них обох, і побачили вони, що нагі...» Розум, здатний розрізнявати, дозволяє людині обрати моральний шлях — спрямувати власну «волю бути» проти неї самої. «Роби так, як не хочеш робити», мінімізує власний самовияв заради іншого — ось категоричний імператив моральності у світі страждання. Зламай хребет волі, яка страждає, знищи страждання, звільни світ від нього... ціною власної самопожертви.

У міфології практично всіх народів світу одне з чільних місць посідає образ сакральної космічної жертви, який стає витоковим і для різноманітних релігій. З настійливістю, що заслуговує

на увагу, всюди повторюється думка: щоб світ заіснував, щоб він підтримувався у своєму існуванні потрібна жертва. У санх'ї космос виникає з тіла Пуруши — «космічної людини», «людини-універсуму» і водночас — духу, позбавленого саморозвою, єдиним призначенням якого є споглядання не менш мертвої непорушної пракріті. З частин тіла Пуруші виникають складники як Всесвіту, так і суспільства. Питання, кому і як приносити жертву, є провідним у ведичній літературі. Ветхий Завіт і Коран містять вимогу принесення сакральної жертви богам, як умови ствердження світового ладу.

У християнстві син Божий добровільно приносить себе в жертву і тим урятовує світ. Новий Завіт після самоофірування Христа вже не вимагає жертви як позбавлення життя найневиннішого і «спокутування» гріхів (наявність яких викривляє, спотворює світ), чистою кров'ю безгрішного: реальну кров відтепер замінює символічна в акті причащення.

Чому жертва — це вбивство безневинного — не є гріхом, а навпаки, становить умову очищення? Який прихований етичний сенс цієї символіки: після того, як занурене в гріхи людство здійснило свій найстрашніший гріх — розіп'яло найчистішого сина Божого, чому воно отримало можливість на врятування? Чи не висвітлено в тому жорстоку і величну життєву істину: добро задля самоздійснення повинно втратити одиничну та особливу форму свого втілення і через тілесну «смерть» стати всезагальним, *ідеєю*-ідеалом. Ствердження добра уможлиблюється лише через його відмову від силового впливу, а розуміння цього приходить тільки через утрату і страждання. За словами С.Б. Кримського «доб-

ро діє, з погляду М. Булгакова, подібно до «хустинки Фріди», тобто вічним, безперервним і страшним нагадуванням».¹⁰⁴

Я — людина. Я — можу. Так сказав Шопенгауер. Я, людина, ціною зречення власного життя можу принести себе в жертву і тим перетворити онтологію на моральність. Започаткована Кантом і Фіхте стратегія перетворення онтології на аксіологію, стратегія, обриси якої втрачено в довершених «генералізуючих» концептах Гегеля й Маркса, набуває в творчій спадщині Шопенгауера імперативного звучання. Для спасіння світу кожному дана можливість пройти свою Голгофу. Артур Шопенгауер пройшов її достойно.

4. Трагедія вічного повернення

Фридрих Ніцше (1844-1900), значно модифікувавши, візьме на озброєння провідну для свого попередника думку щодо волі як визначальної здатності усього одиничного в розбудові його життя. Однак увійде у світову культуру передусім як войовничий антихристиянин. Через це, а ще через визначальну в його філософській концепції ідею Надлюдини, народження якої уможлиблюється відкиданням будь-яких моральних норм і вимог, з його ім'ям пов'язують виникнення ідеології і практики німецького фашизму. І то справедливо, і не справедливо — не меншою мірою, ніж покладання відповідальності за радянську дійсність на його старшого сучасника Карла Маркса, теж знаменитого безбожника. Про зв'язок цих постатей з відповідними формами тоталітаризму написано багато, значно менше — про їхню невинність. Не такі вже однозначні антихристиянство й аморалізм Ніцше.

У центрі уваги Ніцше — людина, не зводима до якогось зі своїх загальних визначень. Це не гегелівська людина як утілення Мислення, не марксова як цілком детермінована суспільними стосунками, не шопенгауерівська іграшка все-світньої волі до буття. Поняття волі, трансформоване у «волю до влади», фігурує в нього як своєрідна абстракція життєвої стихійності «монадичної» людини, неподільно-цілісної, безупинно-бурхливої, самодостатньої.

Отой діонісійський, за термінологією Ніцше, потік життя не є загальною ознакою людини, якою була воля в того ж Шопенгауера. Він радше її індивідуалізуючий первень, та «енергетика», неподільне поле якої становить самість людини. Тією мірою, якою збільшуються обшири самості, інша самість зазнає утисків, підпадає під владу того, хто виявився сильнішим у своєму самовияві. Тому-то індивідуальна воля зреалізовується як воля до влади, до панування як на-в'язування себе, своєї самості-монадичності усьому довкіллю, хоч би що ним виступало.

Чим більше одиничне виявляє себе в бутті, тим більшою є міра утисків, що завдаються ним іншим. Панування, відтак, — невикорінюване з буття, воно — провідна засада організації самого буття і жодні соціальні революції не здатні його подолати. Цей висновок з філософії Ніцше, ясна річ, вельми проімпонував організаторам тоталітарних режимів, був вельми для них зручним і корисним. Та чи несе за це відповідальність Ніцше, який, дійшовши страшного для нього самого висновку щодо онтологічного факту, настійливо шукав для людини шлях звільнення від світу, зорганізованому на принципі панування?

Воля до влади протиставляє будь-яке живе

одиничне — і людину передусім — всьому загальному (системному!), раціональному. Вона ірраціональна не лише тому, що вона — воля, а й тому, що у своїй монадичності не припускає будь-якого аналітичного втручання, будь-якої «каталогізації» й «схоплення в поняттях», будь-якого оконечення родовими визначеностями, змертвлюється ними.

Ніцше був першим, хто торкнувся фундаментальної антиномічності екзистенційно-людського. Через сотню років по тому Еріх Фромм дасть формулу відчutih Ніцше екзистенційних дихотомій: щоб бути людиною, індивід мусить вкладати себе в рамки родового буття, «вічно повертатися» до підпорядкованого стану. Однак підпорядковування індивіда загалові є його підпадінням під владу, а отже — утиском-нищенням його індивідуальності, самості. Протилежний діонісійському первень — аполлонівський, водночас і раціоналістично впорядкований і зразково-нормативний, репрезентує соціально-культурне в людині. Звичайна людина — «недо-людина» тому, що її життєва, монадична самість-воля нормативно впорядкована ззовні, з боку соціально-аполлонівського, родового.

Отож воля до влади (самовияв як експансія) є фундаментом людського буття, нездоланим для соціально-родових перетворень, і онтологічне насильство як спосіб перебування людини у світі (у світі силових детермінацій, сказали б фізики) нескасовне. Чи є вихід?

Людина може! Може бути не від світу цього, — услід за Кантом припускає Ніцше. Може, спираючись на надану їй від тієї ж природи потугу, бути несхоплюваним потоком самості-одиничності, скасувати світову системну закономір-

ність! У світі, побудованому на принципі насильства-детермінації, є лише один шлях до знищення насильства — самодетермінація одиничного. Нав'язування чогось людині, навіть якщо це «щось» буде найпрекраснішим, найсправедливішим тощо, все одно є насильством. Людина вповні виявить свою самість лише через абсолютну індивідуальну самоврядовність — свободу.

Відтак Ніцше спрямовує вістря свого протесту проти насильства на християнство, оголошуючи його релігією слабких проти сильних. Чому? Невже самоврядовність, на його думку, вимагає зла, вимагає вбивства, неспівчуття тощо? Проте Ніцше не закликає до аморальної поведінки! Він воює не проти змісту християнства, а проти його нормативної вимогливості, не проти релігії, а проти Церкви, яка є системою припасовування свободи до рабства. Як система нав'язуваних приписів будь-яка мораль є аморальною, оскільки послуговує костюмами для несамотійних, життєво кволих, рабів. *нездатних до самоврядовності* і потребуючих керування ними. Раб, який вимагає панування над собою, несе відповідальність за існування насильства, постійно відтворює світове Зло.

Християнство й потрапляє під вогонь його болю-протесту саме через свою досконалість як моральної системи. Використовувані задля виживання рабів моральні приписи об'єктивно спрямовані на утиск здатних до самоврядовності, отже — аморальні. Відкинути костюри і йти своїми ногами, не сприяти відтворюванню насильства рабами, існування яких провокує зло — ось його заклик.

Світ долюдський, природний — суцільний світ зовнішніх детермінацій — насильства. Людина ж

потенційно здатна вирватися з лабет тварного, у «горішньому в собі» знайти точку опертя, відкинувши вимоги-костури. Надлюдина — та, що піднялася над своєю тварністю не задля обіцяної кимось винагороди чи через жах майбутнього покарання у разі, якщо цього не зробить, а власним вольовим зусиллям — «просто так».

Категоричний імператив Канта — лише перший крок до звільнення. Наступним має бути відкидання будь-якої імперативності. Самоврядовність особистості — ось єдиний імператив. Відкидання моральних вимог зовсім не означає прийняття аморальних. Аморальні «вбий», «вкради» — це теж вимоги. Від зміни знаків нічого не зміниться. Найбільше зло у світі — насильство. Найбільше благо — свобода самовчинення.

Людина тим то й не тварина, що народжена вільною обирати себе, свої вчинки, свою самість. Хіба не перегукується головна ідея Ніцше з провідними засадами християнського світогляду? Хіба могла б вона народитися за межами християнської культури? Згадаймо один з найсильніших схоластичних аргументів з проблеми теодицеї: Бог не втручається у справи людські, не зупиняє людину, коли та творить зло саме тому, що втручання є насильством, неприпустимим щодо істоти, наділеної свободою волі. Саме тому грішник, що свідомо покаювся, праведніший за праведника, який творить добро не через власну волю, реалізуючи свою *свободу вибору*, а лише тому, що так *приписано*.

Сумнозвісний «аморалізм» Ніцше зростає з антично-християнського ґрунту з його поцінуванням одиничного й у своїх глибинних основах є трагічно загостреним новозавітним закликом до остаточного самочинного розриву з

тварним світом спричиненості, закликом аристократа духу, для якого не сприйнятна роль не лише раба, а й пана.

Надлюдина Ніцше, для якої сучасна людина є тільки шляхом до неї, недо-людиною, лише тоді й стає справжньою, такою, що дорівнює дійсній людській сутності, коли долає всі нав'язувані загалом схеми-вимоги, що весь час примушують її до «вічного повернення» до підпорядкованості роду, коли починає самовизначатися. Як тут не згадати знамените марксове: «буржуазною суспільною формацією *завершується передісторія* людського суспільства!» Ніцшеанською самочинною надлюдиною завершується передісторія людини.

Та ось що парадоксально: полум'яно закликаючи до самочинності, Ніцше потрапляє у пастку, в яку потрапили й сучасні філософські постмодерністи: заклик є тим самим приписом («метанаративом»), проти якого його й спрямовано. Низвергаючи «загал», поборюючи будь-яку «репресію влади», хоч би це була влада моральних приписів, Ніцше натомість на спустілий п'єдестал підносить не Людину в її унікальності (час для того ще не прийшов), а життєвий «діонісійський потік» її партикулярної волюнтарності. Місце загалу посіла партикула, піднесена до його найвищого рангу. Скасоване загальне, що досі панувало над одиничністю, мститься тим, що в прихованому від самого Ніцше вигляді здійснює поборювану процедуру «вічного повернення» і повертається до панування під видом «самочинного» одиничного.

Принцип ствердження Людини не знайдено. Однак торований Ніцше шлях виявився напрочуд плідним: звідси, зі цього спільного

всій посткласиці джерела — і К'єркегор з його увагою до екзистенції як такого змісту людини, який цілком протилежний загальній сутності, до ціннісної і невідчуженої законам зовнішнього загального індивідуалізації. Звідси, Дільтей і Бергсон, екзистенціалізм і персоналізм, звідси, зрештою, уся філософія ХХ-го століття.

5. Поле битви між «біо» й «соціо»

Ще одним різновидом «філософії підозри», до якої через пошук притаманних кожній людині «справжніх», однак старанно прихованих мотивів людських дій, зараховують марксизм (спонукальна до дій сила — економічні інтереси), волюнтаризм Шопунгауера й Ніцше (цю ж роль відіграє воля — «до життя» чи «до влади»), постає концепція людини у фрейдизмі.

Від початку своєї діяльності на поприщі практичної психіатрії **Зігмунд Фройд** (1856-1939) не переймався філософськими пошуками. Однак стан сучасної йому психології, що зводила психічне життя людини до усвідомлюваних змістів, а його причини — до нейрофізіологічних процесів, не давав змоги пояснити причини виникнення істеричних ефектів, нав'язливих станів та цілої низки симптоматики психічних захворювань і, відтак, знайти ефективні шляхи їх подолання. Зіштовхнувшись з певним лікувальним ефектом здійснюваного в гіпнотичному стані «пригадування» хворим ситуацій, що спричинили хворобу (а ними могли бути як реальні травмуючі ситуації, так і не зреалізовані «заборонені бажання»), цілковито забутих у нормальному стані. Фройд висуває й згодом обґрунтовує припущення про складну структуру людської психіки, значним компонентом якої є сфера не-

усвідомлюваного. З цього й зростає його концепція людини як поля жорстокої битви між стихійним природно-біологічним її первнем та культурницькими його обмеженнями.

З наявного факту впливу «забутих» (Фройд називає їх витісненими) спогадів про травму, які й «забуті» спричиняють цілком наочні й фізіологічно фіксовані хворобливі симптоми, Фройд висноує: в структурі людської особистості існує неусвідомлювана самою людиною, отже — позасвідомі сфера, де й «перебувають» витіснені спогади й прагнення, здатні звідти впливати на поведінку людини. Цей вплив може набирати патологічних форм. А щоб сягнути терапевтичного ефекту, потрібно вивести ці впливові чинники з неусвідомлюваного стану в сферу свідомого. Услід за своїм старшим колегою, відомим дослідником шизофренії Блейлером Фройд назвав процедуру виведення прихованого на «поверхню» (і переживання його вдруге вже як свідоме переживання, яке й приводило до лікувального ефекту) катарсисом. У подальшому Фройд відмовився від застосування гіпнозу задля досягнення катарсису й розробив метод довготривалого «пригадування» пацієнтом з допомогою лікаря власних неусвідомлюваних змістів. Його він і назвав психоаналізом.

З усіх практичних посилок впливав незвичний для тогочасних психіатрів, однак цілком суголосний філософським концепціям того ж таки волюнтаризму висновок. Свідомі поведінка людини — лише поверхня айсбергу. Під нею приховано сили, які не лише не виводяться з її соціальної природи, а й здебільшого їй суперечать. Вітальність одноосібності, яка у Ніцше фігурувала під іменем «волі до влади», у Фрейда набула вигляду життєвого первня, дже-

рела життєвої (психічної) енергетики, єдиним «керівним принципом» існування якого є «принцип задоволення».

Сповнена життєвої енергії прагнення задоволення фізичних потреб — «лібідо», ця сфера, що отримала назву «ід» («воно»), жодним чином не співвідноситься з реальним світом. Як і шопенгауєрівська воля до життя, лібідо грає роль потужного й вихідного поштовху живого до продовження життя. Як і воля до життя або воля до влади, лібідо ірраціональна й аморальна. Задовольнятися, отримувати приємне — за будь-яку ціну — ось спосіб її дії. А засобом задоволення послуговує «его» («я»). Це воно має співвідносити вимоги «ід» з можливостями їх реалізації у реальному світі, випрацьовувати механізми задоволення і, керуючись «принципом» реальності, «визначати» його «ціну». Мірилом «ціни», тією інстанцією, яка «видає» «его» дозвіл на задоволення (чи забороняє його) і встановлює його межі і форми, є «супер-его» («над-я»).

«Супер-его» — джерело моральних норм, приписів, поведінкових зразків, контролююча інстанція, формування якої забезпечується суспільно-культурним буттям людини через чинний у дитинстві механізм ідентифікації з батьком. Як і «ід», «супер-его» є неусвідомлюваним складником особистості. Свою енергію воно почерпає від «ід» і може бути у своїй роботі цензора таким же жорстким і нещадним. Якщо «его» йде на повідку в «ід», «супер-его» карає його муками сумління. Їх нестерпність і призводить до того, що в спробах самозбереження «его» випрацьовує захисні механізми, завдяки дії яких виштовхує з себе травмуючи спогади. До таких, крім витіснення, належать раціоналізація, регресія, трансфер, сублімація.

Поверненню спогадів до свідомої сфери заважає існуючий бар'єр — «цензура» — ще один захисний механізм, який не допускає пригадування змістів, здатних через каральну функцію «супер-его» нанести «его» непоправної шкоди. Однак надмірний тиск чи то незреалізованих лібідозних «вимог», чи то їх осуду з боку «супер-его» даються знаки у вигляді стійких хворобливих симптомів, здатних виявлятися й як порушення фізіологічних процесів. Виявляється він і у «добре закодованій» символіці сновидінь. Метою психоаналізу й стало позбавлення «его» того надмірного тиску через «легалізацію» «контрабандних» потягів і бажань.

Грунтуючись на витвореній концепції, Фройд в подальшому намагається пояснити весь історико-культурний розвиток людства через призму виявленого конфлікту вітального й соціально-культурного, який повсякчасно триває на рівні людської особистості. Проводячи аналогію між способом кодування сновидінь і побудови міфів, він витворює своє знамените тлумачення міфології.

Та це вже похідне. Провідним же є відтворення в межах фройдівської концепції виявленої Ніцше невикорінюваної суперечності між вітальним і соціокультурним первнями людського. На відміну від її ніцшевського тлумачення як непримиренного зіткнення між вітальністю діонісійського одиничного та її змертвінням, здійснюваним аполонівським загальним, психоаналітичний конфлікт розгортається як конфлікт між обмежувальним соціокультурним *родовим* складником і не менш *родовим* біологічним у людині, яка виявляється, таким чином пасивною ареною боротьби двох родових щодо

неї джерел. Роль одиничної особистості зводиться до «вгамовування пристрастей» у перебігу цього конфлікту, та й то здійснюваного за переважної участі фахівця-психоаналітика. У світі, де «боги померли» психоаналітик посідає місце здатного відпустити гріхи священика. Однак, на відміну від нього, психоаналітик не спроможний обіцяти більшого — остаточного звільнення від страждання.

Це вже згодом у філософії франкфуртців, зокрема, Маркузе, звільнення еротичного первня буде протранскрибовано в дусі притаманного марксизмові «світлого апокаліпсису», а у філософії Фромма виявлено екзистенційні змісти самого конфлікту й визначальне значення в ньому одиничного статусу самої людини в її родовому бутті. У фройдизмі ж того нема, тут людина, як і в Шопенгауера, постає іграшкою зіткнення двох стихій. Однак іграшкою, позбавленою виходу хоч би й через жертвність зречення власних бажань, позбавленою сенсу й надії. Якщо оцінювати філософські концепції на терезах «оптимізму» й «песимізму», то, мабуть, саме класичний фройдизм мав би по праву обійняти місце найпесимістичнішого вчення, посперечатись за яке з ним міг би хіба що позитивізм.

Отож зведемо до купи отримане з розгляду посткласичних філософських концепцій. Посткласика, з якої зростає сучасний світогляд і його квінтесенція — сучасна філософія, а за своїми спрямуваннями до сучасної належить і майже вся філософія минулого ХХ століття, прикметна своєю відмовою від притаманної Модерну гносеопроблематики. Власне, зародки подолання «гносео» можна побачити ще в Німецькій Класиці, яка, починаючи з питань

пізнавальних можливостей людини, виходить далеко за їх рамки і з подивом для самої себе потрапляє в царину морально-етичного, у царину «практичного» самоспричиненого» розуму. Тут, у цій царині самодетермінацій знаходить вона витoki людського.

Однак тією ж мірою, якою йде ствердження беззастережної цінності свободи, втрачається значущість одиничного в тій царині свободи. Післягегелівська філософія є реакцією на світоглядне нищення своєї провідної цінності — людської одиничності. А, проте, перші спроби онтологічного порятунку, які й складають посткласику, здійснено на ґрунті беззастережного панування раціоналізму як такої світоглядної системи (в даному разі йдеться про вузьке значення цього терміну), за якої одиничне як елемент визначальної щодо нього системності приречене на «вічне повернення», підпорядкування загальному.

Посткласика окреслює різні варіанти такої підпорядкованості. Особистість виступає або «сукупністю суспільних стосунків» (марксизм), або «об'єктивацією волі до життя» (концепція Шопенгауера), або, піднесена в своїй волюнтарності, заступає місце самого загалу, стаючи щодо іншого таким самим репресором (концепція Ніцше). Фройд перетворює її на страждальне поле битви двох систем — органічної та соціальної.

Що ж у підсумку? У підсумку — людина. Виплеканий Модерном раціоналізм, у гегелівському тотальному теоретизуванні довів свою антилюдську спрямованість. Сучасність тією ж мірою долає Гегеля, якою зростає з нього. Перші ластівки сучасної — антропологічно зорієнтованої, спрямованої на звільнення людини з-під

утисків рацію, аполлонівського, родового, навіть класової експлуатації, виникли ще в ХІХ столітті. Ними провіщений шлях до людини, ними торована нинішня боротьба проти «лого-» і т.д. центримів. Не варто цього не бачити. І наступний пошук здійснюватиметься саме в цьому напрямку — в напрямку, окресленому всім розвитком європейської філософії від античності до ХХ століття, в напрямку подальшого зміцнення цінності одиничного й унікального в людині і в бутті.

Замість висновку

У цій книжці розгляд світоглядних трансформацій свідомо обмежено рамками початку ХХ століття. Це той рубіж, за яким починається стрімкий і невпинний рух до відмови від усіляких щодо одиничної людини світоглядних настанов і найнебезпечнішого репресора — раціональності зокрема. Його розгляд вимагає окремої роботи, що й буде здійснено найближчим часом. Зараз же варто підбити підсумки пройденого шляху.

Як було виявлено. феномен людського світовідношення «розпадається» на два істотні складники. Перший — предметно-перетворювальний, спрямований на забезпечення існування як окремої особини, так і її колективу-загалу. Практичне світовідношення уплетене в тканину самого комунікативного буття людини-істоти й загалу, здійснюється «силовим чином» і за системними законами, за якими динамічна модель виробничих і владних стосунків, панівна для даного суспільства, визначає спосіб, модель буття окремого його представника.

Другим складником людського світовідношення є відношення споглядальне як різновид загального відображувального, його людська форма. Споглядальне відношення прикметне

тим, що воно несилове, а проте, також має відповідні форми об'єктивацій, «байдужих» за своїм значенням системному буттю людини. Оця-то «байдужість», «непотрібність» індивідного відображення для самозбереження й існування соціуму є тим «додатком» (історично першою формою якого є індивідна суб'єктивація ейдосу у формі переживання свого буття як винесеного за межі власного тіла), котрий ще утримуючи одиничне-людину в межах підпорядкованості загалові, згодом створює для неї прохід у світ свободи. Ця ж «непотрібність», укупі з несиловою природою споглядальності, й перетворить її, споглядальність як відображення, на творчу, справді креативну форму стосунків зі світом.

Трансцендентальною (у класичному кантівському сенсі) основою відображувального світовідношення є динамічні моделі життєдіяльності загалу, у які вплетено життя окремого індивіда і які цілком підставово можна кваліфікувати як ейдетичні моделі. Архітектоніка мислення людини тотожна ейдетичній архітектоніці — динамічній структурі діяльнісних моделей комунікації. У кожну історичну добу, з кожним новим етапом розвитку суспільних стосунків архетипова структура особистості відповідає ейдетичній конструкції буття і в цьому сенсі є похідною від неї. Відтак, марксистська формула про визначеність мислення з боку буття набуває цілком справедливого змісту.

Інша річ, що «буття» є передусім і виключно буттям «відображувальним», висхідно ідеальним, хоч і об'єктивним — ейдетичним, динамічно-інформаційним буттям. Одним з істотних складників структури самого ейдосу є існування одиничного відображувального світовідношення.

Поняття, що ними оперує мислення, є, та-

ким чином, суб'єктивованою формою інформаційних моделей окремих об'єктів, виниклих у самому комунікативному (системному) бутті людини. Самі інформаційні моделі об'єктів, що виникають і існують об'єктивно, у вигляді ди-намічних структур життєдіяльності соціалу, ви-никають і існують у комунікації членів соціалу, ми називатимемо ейдосами через суголосність їхнього змісту поняттю ейдоса, вживаному як в античній філософії, так і у феноменології.

Комунікативно-діяльнісна природа «понять» є, по-перше, механізмом узагальнення світу, надан-ня йому нової, «узагальненої» якості. А, по-друге, тим ґрунтом, що, будучи уніфіковано-спільним для всіх представників даної спільноти, позаяк ви-никають-випрацьовуються в їхньому співжитті і є формами їхньої комунікації, уможливлюють взаєморозуміння поміж ними, розуміння одним одного, яке, переведене в символічно-знакову форму, стає мовою. Ейдоси-«поняття», хоч і по-в'язані висхідно з тілесністю, а, значить і одно-осібністю, одиничністю окремого індивіда, поза-як засвоюються ним через часово-просторову ор-ганізацію його дій, є засобами відображення оди-ничним представником загалу соціальної конкре-тики, є системно спричиненими феноменами.

Ейдетично зорганізована комунікація ще не виводить людину за межі її системного, підпо-рядкованого загалу буття. Однак сама транс-формація статусу й змістовного насичення ей-досів, спричинена розвитком і трансформація-ми ще того ж системного буття, призводить до втрати ними виключно репресивної функції щодо людини, до перетворення вітальності одиничної людини в її Lebenswelt та екзис-тенцію, до народження екзистенції як такої.

Особливі для кожної історичної доби, для кожної нової комунікативної моделі соціальності нюанси у стосунках одиничного і загального (де провідну роль грає конкретно-історично визначене місце й значущість одиничного в ейдетичному середовищі), будучи пережитими й наповненими особистісно-ціннісним змістом, стають аксіологемами.

Споглядально-креативне світовідношення людини здійснюється у згоді, через та на ґрунті відповідної архетипових та аксіологемних «конструкцій». Здійснюване людиною (одиничним), таке світовідношення набуває власної самочинності, власного, відокремленого від системності життя. Раз народжені, архетипи вже не зникають зі зникненням соціально-системної та ейдетичної основи для свого існування, стаючи фактами ейдетичного буття людини, і, своєю чергою, детермінують шляхи й способи розвитку соціальності.

Артефакти як продукти культуротворчості завжди змістовно й формально зорганізовані архетиповим чином. У тому полягає їхня — хоч і вельми опосередковано вибудувана спричиненість їх з боку системи-загалу, їхня усе ще системна основа. Однак сама культуротворча діяльність є тим осердям, тою шпаринкою буття, де цеглинка за цеглинкою твориться-будується світ людської свободи, де зростатиме непроникна для системності екзистенція.

Вичленовані, обґрунтовані й систематизовані відповідними для даної історичної доби відображувальними засобами, архетипи свідомості постають у вигляді філософем. У тому й полягає «мета, завдання й сенс» філософії як свідомості, спрямованої на саму себе, на власні світоглядні змісти — самосвідомості, щоб «вийняти», «виокремити»,

«вичленувати» архетиповий зміст даного ейдосу і надати йому доказовості, довести його істинність.

Якщо вжити суто нумераційне означення «вузлів» на «відображувальному ланцюжку», то інформаційна модель, витворювана життєдіяльністю соціуму, є відображенням об'єктивного щодо соціуму, природного, до-соціального світу — цілком об'єктивно існуючим відображенням «першого ступеню»; одиничне відображення тієї моделі в її ситуативному визначенні (ергативне мислення) є відображенням «другого ступеню»; воно ж, суб'єктивоване й пережите особою як спосіб її включеності в буття, стає джерелом свідомості й мислення і тоді є відображенням «третього ступеню».

Філософія у своєму зверненні до всіх попередніх ступенів відображення (структурно тотожних, між іншим), у відображенні цих відображень, стає «відображенням четвертого ступеню». Отож для дослідження, реконструкції архетипів і ейдосів минулого підставовим є звернення до філософських здобутків кожної з культурно-історичних епох.

Філософія як культурний феномен і як осередок «згущення» архетипових та метанаративних засад світоглядно-антропологічного виміру культури, переведення їх з неявних форм організації свідомості у форми організації всесвіту, способом надання гносеологічним структурам онтологічного статусу (і цілком правомірного надання!) таким чином становить фактуальну базу при аналізі світоглядно-антропологічного ґрунту людського буття.

Провідним давньосхідним, спільним для Індії, Китаю, Месопотамії, Єгипту архетипом-аксиологемою, успадкованою від магічного архаїчного світу констатовано: різність — позірна, істинне бут-

тя ховається за ілюзорними лаштунками світового розмаїття. Сягнути його основ можна лише через відповідний світовій єдності поведінковий вчинок. Не через пізнання, яке спрямоване на шкідливо позірну «піну буття», а через дію як максимальну відмову від самоствердження одиничного.

Великою і величною правдою Сходу стало ствердження поведінкових засад онтології, через що сама онтологія якоюсь мірою етично насичується. Проте, саме «якоюсь мірою», оскільки у світі, зорганізованому за принципом безмежного панування загального над одиничним, «ейдосу над архетипом», моральність вельми умовна і полягає у прагненні цілковитого розчинення особистості в загальному — Дао чи Брахмані, цьому універсальному океані знеособленої інформації.

Виникнення специфічної «цивілізаційної» ситуації в античному суспільстві призводить до руйнації «магічного» світу архаїки, і формування іншої світоглядної «конструкції», якою легітимується феномен одиничного як причетного до особливого — «ейдосу». Провідним архетипом античності стає ствердження Різного як онтологічної норми: змісти різні навіть у своєму абсолютному бутті. Згодом батько християнства Августин Блаженний канонізує цей непомітний спадок античності в концепції екземпляризму: образи-ейдоси, народжені Творцем, перебувають у ньому і мають божественну природу. Різноманітне, одинично-зразкове, унікально-примірникове отримує статус істинного. Уможливлене античною архітектонікою соціального буття, принципово відмінною від східної, одиничне заіснувало як онтологічно відокремлене, самотійке, само-стійне, хоч і не само-чинне.

Онтологічна легітимація людини, здійснена

античним світом, стає тим світоглядно-антропологічним чинником, який, навіть за зникнення суспільних умов, позірно «необхідних» для його «підтримування» в соціальному бутті, залишається впливовим для духовно-культурного простору середньовічного суспільства. Спричинена особливостями світоглядно-антропологічного змісту християнської культури Середньовіччя трансформація її ціннісних і символічних засад призводить до морально-етичної легітимації людини.

У вченні Аврелія Августина онтологічна легітимація людини, здійснена античним світом, стає легітимацією моральною і відтак — легалізацією. Переосмислена як конститутивний елемент Космосу, існування якого становить необхідний полюс морально-етичного виміру світобуття, і таким чином легалізована особистість стає архетиповою для європейської культури Над-цінністю, що, своєю чергою, задає параметри світоглядної, культурно-ціннісної архітектоніки всього європейського історичного обширу. культурного її, зрештою, цивілізаційного поступу.

Від філософеми до філософеми, від століття до століття шар за шаром знімаються-вибудовуються сенси морального світу. Еріугена проголосить: людина відповідальна за все, на що відгукнуться й Марсіліо Фічіно, й Еразм Роттердамський, і Кант, і Шопенгауер, і К'єркегор, і екзистенціалісти XX століття. Поволі вектор уваги зміщується від свободи до відповідальності. І в кожній філософемі приховано чи явно, на поверхні чи під могутніми пластами символіки й псевдосимволіки вирує думка-впевненість — людина має, мусить урятувати світ. Урятувати, через жертву.

Народжена Середньовіччям аксіологема цінності людської особи та її відповідальності

мірою її усвідомлення і виявлення у загальнокультурному і філософському просторі, відбивається на способах людського світовідношення і, зрештою, провокує «ейдетичне» вивільнення людини в ренесансну добу.

Відродження розпочне вивільнення людини з під опіки Ейдосу-Волі. Оспівуючи творчу потугу людини, воно на шляху звільнення мимоволі призведе її до полону значно страшнішого. На кордоні між Ренесансом і Модерном зловісно постане Бернардіно Телезіо, чиїми зусиллями людину вже звільнено настільки, що стане вона керованою власне природою. І знову відродиться Ейдос-Буття, який нависне над людиною, чужою, не-людською своєю могутністю. Та вогонь свободи, розпалений «похмурим» «занепалим» Середньовіччям уже не згасне. І Модерн, з його кричущою науковою спрямованістю, з його непереборним гносеологізмом від самих своїх початків, від Декарта й Спінози раз за разом повертатиметься до свободи.

Людина Модерну існує немов у двох вимірах. що не перетинаються – системно-соціальному й духовно-культурному, стосунки яких у період зрілого Модерну стають конфліктними. Саме конфліктність двох неспівмірних світів, у яких перебуває модернова людина, викликає до життя феномен самоусвідомлення екзистенції.

Границею модернової доби стане усвідомлення висхідної, нездоланної трагедійності людського буття. Богоборець Ніцше, діагностуючи хворобу, вразить у найболючіше місце – «вічне повернення». Людина, щоб бути людиною, мусять підпорядковувати себе родовим вимогам, її буття «під» становить онтологічну умову людськості. А проте, воно ж ту людськість знищує, позаяк «під» – ознака не-людського, тварно-залеж-

ного. Лише вириваючися з-під влади Ейдосу, як би його не називати — Усесвітом, Абсолютною Ідеєю, Богом чи Родом, вона стане Людиною. Самочинність, самоврядовність — ось кредо Людини! Інше — до-людське.

Власне, шлях до ніцшевського відкриття втворювано Кантом, категоричний імператив якого тим-то й відрізняється від законів «природи», трансцендентальних спричиненостей, що самий нічим, жодною природою не спричинений, а приймається вільно. У ньому немає жодної «доцільності», ані грану онтологічного змісту. І саме тому він — цінність. Воля, здатна на самообмеження, ось найвища цінність Заходу, уможливлена античністю й народжена християнським середньовіччям. Від Канта до повстання Шопенгауера, до майже непочутого сучасниками й нащадками його заклику до Свободи, до повторення самопожертви Христа заради спасіння світу залишається півкроку. Півкроку до екзистенції. Яка тільки й може народитися у світі, збудованому на засадах **протистояння** одиничного й загального, екзистенції й ейдосу. Згодом екзистенціалізм — не важливо, чи буде він атеїстичним, а чи релігійним, доведе цю трагедійність до межі.

XX століття стане часом пошуку шляхів розв'язання «трагедійного вузла», яким наразі усвідомлюється людське буття. І щодалі більше визріватиме відчуття-розуміння того, що для досягнення цієї мети загальне, загал, спільнота, попри поборювання його влади всім Модерном і постмодерном, попри остаточне зречення його значущості в екзистенціалізмі, усе ж має не меншу цінність, ніж людська одиничність. І щодалі більше плекатиметься усвідомлення його не системної, а надсистемно-культурної сутності.

Примітки

1. Леви-Строс К. Структурная антропология. — М.: Наука, 1983. — С. 207.
2. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. — К.: Курс, 2000. — С. 93.
3. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. — С. 159
4. Метельова Т.О. Людина в історії: пошук системних закономірностей. — К.: «Українська книга», 2002.
5. Крымский С.Б. Там само. — С. 187.
6. Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис элементарных логических структур. — М.: Наука, 1963. — С.17.
7. Крымский С.Б. Там само. — С. 251.
8. Бородай Ю.М. Эротика — смерть — табу. — М.: Гнозис, 1996. — С. 238.
9. Кант І. Критика чистого розуму. — К.: Юніверс, 2000. — С.129, 132.
10. Кант І. Критика ... С. 129.
11. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. — М.: Наука, 1990.
12. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. — К.: Юніверс, 2002. — С. 179-194.
13. Дюркгайм Е. Там само. — С. 183.
14. Howitt. Orenda and a Definition of Religion, in american anthropologist 1902, p.36. Цит. за Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. — С. 184.
15. Леви-Строс К. Структурная антропология. — М.: Наука, 1980.
16. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. — М.: Наука, 1990.
17. Факти, наведені з цього приводу Е. Дюркгаймом, вельми переконливо свідчать: уявлення про виникнення світу з частин тіла

сакральної праїстоти притаманні більшості архаїчних етносів, а проте всі вони здебільшого мають похідний характер від більш ранніх космогонічних моделей, пов'язаних з існуванням безіменної світотворчої сили.

18. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. — М.: Наука, 1980.

19. Тут і далі висловлювання давньогрецьких філософів цитовано за збіркою «Фрагменты ранних греческих философов». — М.: Наука, 1989.

20. Крымский С.Б. Там само. — С. 193.

21. Плотин. Космогония. — REFL-book. — Ваклер, 1995. — С. 49.

22. Більш докладно проблематику архетипів середньовічної свідомості розглянуто в моїй роботі «Ейдос проти екзистенції»//Сучасність. — № 11, 1999.

23. І, що цікаво, Бог самий дозволяє таку спокусу. «Бог попускає нам бути спокушуваними, однак не понад наші сили, позаяк ми спокушаємося відповідно до своїх сил... Бог дасть не то, щоб ми перенесли, інакше, очевидно, не було б жодної боротьби, — але щоб ми могли б перенести. А ми зі свого боку, завдяки здатності вільної волі, користуємося цією силою, наданою нам для того, щоб ми могли перемагати, — користуємося чи старанно, — і тоді перемагаємо, чи ліниво, — і тоді зазнаємо поразки». Оригена. О началах. — ИЧЛ «Лазарев В.В. и О.», 1993. — С. 229-230.

24. Marcel G. Etre et avoir. P., 1935. Цит. за Тавризян Г.М. Экзистенция и объективность//Буржуазная философская антропология XX века. — М.: Наука, 1986. — С. 61.

25. Оригена. О началах. ИЧЛ «Лазарев В.В. и О.», 1993. — С. 250.

26. Оригена. О началах. — С. 263.
27. «Усесвіт — це організоване, ефективне, складне, всеохопне життя, яке демонструє найвищу мудрість... Ясна річ, вона — не оригінал, а всього лише копія; однак така-ї природа; вона не може бути водночас і символом і реальністю. Однак твердження, що вона — погана копія, було б брехливим; її прекрасний образ увібрав у себе все найкраще, що лише міг... Іншого Космосу не існує, відтак він і є копією». Плотин. Космогонія. — REFL-book. — Ваклер, 1995. С. 270.
28. Аврелий Августин. Исповедь//Аврелий Августин, Блез Паскаль. Лабиринты души. — Симферополь: Реноме. 1998. — С. 112.
29. Аврелий Августин. Там само. — С. 17.
30. Штекль А. История средневековой философии. Сп.-б.: Алетейя, 1996. — С. 100-101.
31. Зокрема в його «Monologium» та «Proslogium». В останньому він і формулює знаменитий онтологічний доказ буття Божого. А в передмові до «Cui Deus homo» він відверто стверджує, що має намір довести тезу про спокуту лише раціональними доказами.
32. Штекль А. История средневековой философии. — С. 116.
33. Фома Аквинский О единстве разума против аверроистов//Фома Аквинский. Сочинения. — М.: УРСС, 2002. — С. 109.
34. Николай Кузанский. Об ученом незнании// Николай Кузанский. Соч. в 2-х тт. — Т.1. — М.: Мысль, 1979. — С. 56.
35. Николай Кузанский. Об ученом незнании. — С.101.
36. Николай Кузанский. Там само. — С. 138.
37. Рабинович В.Л. Средневековый рецепт как форма познания природы//Методологи-

ческие проблемы историко-научных исследований. — М.: Наука, 1982.

38. Цвейг С. Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина//Цвейг С. Очерки. М.: Советская Россия, — 1985. С. 324.

39. Цвейг С. Там само. — С. 320.

40. Маркс. К. Економічно-філософські рукописи 1844 року//Маркс К.Енгельс Ф. З ранніх творів. — К.: Видавництво політичної літератури. 1984. — С. 489.

41. Бекон Ф. Новый органон//Бекон Ф. Соч. в 2-х тт. — Т. 2. — С. 18-30.

42. Локк Дж.//Локк Дж. Сочинения в 2-х тт. — Т.1. — М.: Мысль, 1985. — С. 103.

43. Локк Дж. Там само. С. 154.

44. Локк Дж. Там само. С. 184.

45. Локк Дж. Там само.

46. Беркли Дж. Опыт новой теории зрения//Беркли Дж. Сочинения. — М.: Мысль, 1978. — С. 117.

47. Беркли Дж. Теория зрения, или зрительного языка//Беркли Дж. Сочинения. — М.: Мысль, 1978. — С. 140.

48. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания//Беркли Дж. Сочинения. — М.: Мысль, 1978. — С. 172.

49. Беркли Дж. Философские заметки//Беркли Дж. Сочинения. — М.: Мысль, 1978. — С. 48-49.

50. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания. — С. 173.

51. Юм Д. Трактат о человеческой природе. — М.: Канон, 1995. — С. 300.

52. Юм Д. Там само. — С. 322.

53. Юм Д. Там само. — С. 135.

54. Декарт Р. Первоначала философии//Де-

карт Р. Соч. в 2-х тт. — Т. 1. М.: Мысль, 1989. — С. 304-305.

55. Декарт Р. Там само. — С.304.

56. Декрат Р. Правила для руководства ума//Декарт Р. Соч. в 2-х тт. — Т. 1. М.: Мысль, 1989. — С. 84.

57. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке//Спиноза Б. Избранные работы. — Алма-Ата: Ылым, 1991. — С. 52.

58. Спиноза Б. Там само. — С. 114.

59. Спиноза Б. О природе и происхождении души//Спиноза Б. Избранные работы. — Алма-Ата: Ылым, 1991. — С. 286.

60. Die philosophischen Schriften Von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg C.G. Gerhardt. Dritter Band. Berlin, 1887. — S. 508.

61. Die philosophischen Schriften Von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg C.G. Gerhardt. Dritter Band. Berlin, 1887. — S. 195.

62. Лейбниц Г. Монадология//Лейбниц. Соч. в 3-х тт. — Т.1. — М.: Мысль, 1982. — С. 424.

63. Борн М. Физика в жизни моего поколения. М.: Наука, 1963. — С. 94.

64. Кант И. Критика чистого разума. К.: Юніверс, 2000. — С.60.

65. Кант И. Критика... — С. 67.

66. Бородай Ю.М. Эротика — смерть — табу. — М.: Гнозис, 1996. — С. 243.

67. Кант И. Критика... — С. 119.

68. Кант И. Критика... — С. 115.

69. Кант И. Критика практического разума//Кант И. Соч., Т. 4. — М.: Наука, 1965. — С. 254.

70. Фихте И.Г. О понятии наукоучения//Фихте. Соч. в 2-х тт. — Т. 1. — С-Пб.: МИФРИЛ, 1993. — С. 41.

71. Фихте И.Г. О понятии наукоучения. — С. 18.

72. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения//Фихте. Соч. в 2-х тт. — Т. 1. — С-Пб.: МИФРИЛ, 1993. — С. 73.

73. Heimsoeth H. Fichte. Munchen, 1923. — S. 151. Цитую за: Гайденок П.П. Философия Фихте и современность. — М.: Мысль, 1979. — С. 104.

74. Гайденок П.П. Философия Фихте и современность. — М.: Мысль, 1979. — С. 155.

75. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи//Фихте. Соч. в 2-х тт. — Т. 2. — С-Пб.: МИФРИЛ, 1993. — С. 366.

76. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. — С. 381.

77. Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме// Шеллинг. Соч. в 2-х тт.. — Т. 1. М.: Мысль, 1987. — С. 76.

78. Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме. — С. 61.

79. Богданов А.А. Тектология/ Всеобщая организационная наука. У. 2-х кн. — Кн. 1. — М.: Экономика, — 1989.

80. Кашперский В.И. Отражение и функция /Роль процессов отражения в детерминации развивающихся систем: философско-методологический анализ. — Свердловск, 1989.

81. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., Эдиториэл УРСС, 2002; Николис Дж., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах. — М.: Мир, 1979.

82. Гегель Г.В.Ф. Философия природы//Гегель. Энциклопедия философских наук. — Т. 2. — М.: Мысль, 1975. — С. 45.

83. Гегель Г.В.Ф. Философия природы. — С. 52.

84. Крымский С.Б. Там само. — С. 208.

85. Фейербах Л. Основные положения философии будущего//Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х тт.. — Т.1. М.: Изд-во политической литературы, 1955. — С. 183.

86. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х тт.. — Т.1. М.: Культурная инициатива, 1992. — С. 124.

87. Маркс К. О книге Фридриха Листа «Национальная система политической экономии»//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 241-242.

88. Энгельс Ф. Эберфельдские речи//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 2. — С. 535-537.

89. Про капітал як змертвілу і матеріалізовану в системі машин працю див.; Маркс К. Капитал//Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. — Т. 1. — М.: Издательство политической литературы, 1983. — С. 320; Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року//Маркс К., Энгельс Ф. Зранніх творів. — К.: Видавництво політичної літератури. — 1984. — С. 464; Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг.//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч.1. — С. 21, 206, 215, 457; Т. 46, ч.2. — С. 203, 208-221; Маркс К. Экономические рукописи 1861-1863 гг.//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. — С. 312, 344, 500.

90. Маркузе Г. Одномерный человек. — М.: REFL-book, 1994.

91. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — К.: Port-Royal, 1995.

92. Гегель Г.В.Ф. Философия природы. — М.: Мысль, 1975. — С. 44-70.

93. Маркс К. К критике политической экономии//Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х тт. — Т. 1. М.: Изд-во

политической литературы, 1980. — С. 536.

94. Энгельс Ф. Карл Маркс. «К критике политической экономии»//Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х тт. — Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1980. — С. 541.

95. Маркс К. Т. 25, ч. II. С. 110.

96. Гелбрейт Дж. Новое индустриальное общество. — М.: Прогресс, 1969.

97. Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990.

98. Маркс К. К критике политической экономии//Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х тт. — Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1980. — С. 536.

99. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление//Шопенгауэр А. Соч. — Т. 1. — М.: Московский клуб, 1992. — С. 140.

100. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. — С. 171.

101. Шопенгауэр А. Там само. — С. 174.

102. Шопенгауэр А. Там само. — С. 297.

103. Шопенгауэр А. Там само. — С. 315.

104. Крымский С.Б. Там само. — С. 63.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Т.Метельова

**Світоглядно-антропологічні основи
західноєвропейської філософії:**

ВІД АРХАЇКИ ДО МОДЕРНУ

Літературний редактор

Максименко Лілія Олександрівна

Коректор

Ємельяненко Олена Костянтинівна

Художнє оформлення

Ганзюк Вадим Вікторович

Підписано до друку 15.01.2003. Формат 84х90/32.

Тираж 500 Заказ 1012-02.

Віддруковано в СП «Українська книга».

Київ, вул. Прирічна, 25-а.

