

Philosophy



НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК
з дисципліни
«Філософія»

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ЛІНГВІСТИЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ

КАФЕДРА АНГЛІЙСЬКОЇ ФІЛОЛОГІЇ, ПЕРЕКЛАДУ І
ФІЛОСОФІЇ МОВИ ІМЕНІ ПРОФЕСОРА
О.М. МОРОХОВСЬКОГО

НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК

з

дисципліни «Філософія»

для студентів II курсу

факультетів: германської, романської філології і перекладу,
слов'янської філології, перекладознавства, економіки і права

напрямів підготовки:

035 Філологія; 014 Середня освіта;

053 Психологія;

242 Туризм; 075 Маркетинг; 073 Менеджмент

Укладач– доц. Комісар Л.П.

Київ – 2021

Комісар Л.П.

Філософія: навчально-методичний посібник з дисципліни «Філософія». Спеціальності: 035 Філологія; 014 Середня освіта; 053 Психологія; 242 Туризм; 075 Маркетинг; 073 Менеджмент. К.: КНЛУ, 2021. 86 с.

У навчально-методичному посібнику викладено основний зміст семінарських занять та самостійної роботи студентів з курсу «Філософія» для першого (бакалаврського) рівня вищої освіти. Укладання матеріалу відповідно до Болонського процесу акцентує увагу на самостійній роботі студентів та враховує провідні стратегії кредитно-модульно-рейтингової системи навчання. У посібнику увага приділяється і сучасній медіа-освіті з філософії, що оприявнюється в інноваційних електронних ресурсах, які пропонуються до кожної теми.

Курс викладається на факультетах германської філології, романської філології і перекладу, слов'янської філології, перекладознавства, економіки і права.

Укладач: Комісар Л. П., к.філос.н., доцент

Друкується за рішенням Вченої ради Київського національного лінгвістичного університету (протокол № 8 від «05» квітня 2021 р.).

Рецензенти:

кандидат філософських наук, доцент Саволайнен І. П.;

кандидат філософських наук, доцент Левченко Є. В.;

кандидат філософських наук, Рассудіна К. С.

Затверджено на засіданні кафедри англійської філології, перекладу і філософії мови імені професора О.М. Мороховського Київського національного лінгвістичного університету (протокол № 10 від «17» лютого 2021 р.).

ЗМІСТ

I. Вимоги до знань та вмінь студентів з навчальної дисципліни «Філософія» ... с. 5-6

II. Програма навчальної дисципліни... с. 6-9

III. Семінарські заняття:

1. Семінар I:... с. 9-24

2. Семінар II:... с. 25-27

3. Семінар III:... с. 27-30

4. Семінар IV:... с. 30-46

5. Семінар V:... с. 47-48.

6. Семінар VI:... с. 49-60

7. Семінари VII-VIII:... с. 61-78

IV. Самостійна позааудиторна робота студентів:... с. 79-82

V. Рекомендована література з вивчення курсу:... с. 83-85



I. Вимоги до знань та вмінь студентів з навчальної дисципліни

«Філософія»

Метою вивчення дисципліни є формування інтелектуальної, світоглядної, громадянської позиції студентів, критичної мисленнєвої суверенності та сприйнятливості інноваційного етосу людини в горизонті здатності до співбуття як консенсусу в мережевому світі.

Навчальний курс іманентно утримує увагу до формування мовленнєвих практик у сучасній соціокультурній перспективі, проблем національної та культурної ідентичності, автентичних особливостей розвитку мови та культури, питань поглиблення професійної підготовки, формування в студентів почуття посутнього покликання й усвідомлення ними власного індивідуального позиціонування в соціальному бутті.

Завдання курсу зумовлені особливим статусом філософії в системі наук, що створює передумови для формування світоглядної культури згідно з такими позиціями:

- у пунктах усвідомлення специфіки філософського осмислення людини, буття, свідомості, простору, часу – на відміну від спеціально-наукових дискурсів;
- у пунктах осмислення засадничих способів буттєвості людини (діяльність, практика, комунікація, духовність, рефлексія);
- в аспекті освоєння основних принципів розсудкової і розумової діяльності;
- в аспекті формування такого типу суб'єктивності, яка здатна реалізувати в системі суспільної комунікації гуманістичний зміст духовних чинників (моральних, естетичних, політичних тощо).

В результаті вивчення навчальної дисципліни студент повинен **знати**:

- основні принципи філософського світовідношення, специфіку філософської запитальності, природу полемічності філософських систем між собою, прикметність сучасних типів філософського дискурсу;
- концептуальний характер засадничих способів буттєвості людини (суспільство, практика, комунікація, виробництво тощо);
- історичні типи світогляду людини та соціокультурні передумови світоглядних трансформацій;
- основні тенденції руху національної свідомості й культури в контексті загальноцивілізаційного поступу;
- провідні стратегії пояснення й розв'язання соціокультурних глокалізаційних колізій сучасності;
- стратегію формування нового типу суб'єктивності, природу духовних імперативів життєдіяльності сучасної людини та шляхи розгортання сучасних соціально-філософських напрямів.

А також **вміти**:

- розрізняти в тій чи іншій системі філософського знання загальноцивілізаційні, національні й екзистенційні виміри та застосовувати зазначене розрізнення в системі формування власного ставлення до культурних надбань людства в цілому;
- орієнтуватись в особливостях різних форм світорозуміння (науковій, філософській, етичній, релігійній, естетичній тощо);

- обґрунтовувати власну світоглядну позицію, ціннісну ієрархію та формування ідеалів з опертям на культурні досягнення людства;
- здійснювати рефлексію як над власним життєвим досвідом, так і над феноменами духовного життя суспільства в цілому;
- реалізувати аксіологічний зміст історично створених людством універсальних (макроетичних і правових) надбань у системі соціальної комунікації;
- використовувати інтелектуальний потенціал філософії для розбудови власного ціннісно-духовного світорозуміння та професійного становлення;
- толерантно ставитись до інших світоглядних позицій у контексті мульти- і кроскультурних аспектів сучасного гібридного соціуму.

Місце курсу в структурно-логічній схемі підготовки фахівця: дисципліна входить до програми нормативного курсу «Філософія» освітнього рівня «бакалавр». Вивчається на II курсі на факультетах германської філології, слов'янської філології, економіки і права протягом III-го семестру; на факультеті романської філології і перекладу й факультеті перекладознавства – протягом IV семестру. Курс нормативний, розрахований на 90 годин: лекційних – 14, семінарських – 16, самостійної роботи – 60 годин. Вивчення курсу завершується складанням усного заліку.

Для забезпечення ефективності навчання, систематизації знань, умінь та навичок студентів застосовуються такі форми контролю:

1. Поточний контроль у формі опитування, заслуховування фіксованих виступів, дискусій на семінарах.
2. Завдання до текстів-першоджерел (реконструкція тексту, коментар до нього та інтерпретація).
3. Реферування наукової літератури з теми.
4. Періодичний контроль у формі контрольного опитування.
5. Підсумковий контроль у формі атестації та заліку наприкінці III (IV) семестру.

Контроль за якістю виконання самостійної роботи здійснюється в формі контрольних опитувань і обговорення тематичних повідомлень на круглих столах.

II. Програма навчальної дисципліни

Змістовий модуль 1. Філософія між культурою споглядання й практичною дією.

Тема 1. Філософія як атрибут життєдіяльності людини та форма самосвідомості культури.

Мета: усвідомлення студентами специфіки філософії як умови духовного та професійного становлення особистості.

Основні проблеми: природа філософського знання; специфіка розсудкового і розумового мислення; функції філософії в пізнанні та практичному досвіді індивіда.

Ключові поняття: абсолютне; буденна свідомість; ідеальне; реальне; розсудок; розум; рефлексія; умоглядність; споглядання; іманентне; трансцендентне.

Тема 2. Філософія і культура мислення. Світоглядні функції філософії.

Мета: осмислення студентами специфіки світоглядної проблематики та ролі філософії в її висвітленні.

Основні проблеми: специфіка світоглядної запитальності, її відмінність від наукової та інш.; філософія як критичне мислення; поняття «культура мислення»; феномен «цивілізованого безкультур'я»; історичні типи світовідношення; особливості світоглядного менталітету.

Ключові поняття: культура мислення; критичне мислення; світогляд; світовідношення; світорозуміння; життєвий світ; світоглядні настанови; світоглядні кризи; світоглядний вибір.

Тема 3. Онтологія: альтернатива «буття-небуття» в системі континентальної філософії. Класичний і посткласичний онтологічний дискурс.

Мета: осмислення студентами розмаїття моделей філософування про буття та буття як найприйнятнішого способу помислити Абсолют, академічну специфіку класичної онтології та практичну спрямованість посткласичних течій онтології ХХ-ХХІ ст..

Основні проблеми: природа онтологічної рефлексії; буття і суще; Буття і Ніщо; альтернатива «бути» чи «мати» в системі соціальної спрямованості посткласичної онтології; екзистенціалізм і сенс життя; феномен долі; відповідальність за «долю буття»; проблема вибору життєвої стратегії крізь призму особистісного виміру буття; екзистенціалізм як філософії дії.

Ключові поняття: онтологія; метафізика; буття; ніщо; небуття; вічність; безкінечність; екзистенціалізм; екзистенціали; дія; вибір.

Тема 4. Континуальність буття: простір і час як форми присутності людини в бутті. Світ повсякденності, сенс життя, смерть-безсмертя в горизонті онтологічної рефлексії.

Мета: усвідомити роль просторово-часового континууму в контексті самовизначення індивіда, парадоксальність часу та розмаїття форм його присутності в культурі.

Основні проблеми: час і простір як категорії філософії; образи часу і простору в культурі; проблема «освоєння» часу і простору; метачас культури; час як вічність і час як минуність; проблема сенсу життя крізь призму смертності; парадокс безсмертя.

Ключові поняття: миттєвість; вічність; безсмертя; безкінечність; екстатичність; тимчасовість; осьовий час; метачас; соціальний час; поліморфність простору; сучасність.

Тема 5. Філософія свідомості: культурна царина свідомості, свідомість і самосвідомість, феномен несвідомого. Когнітивні науки та філософія.

Мета: осмислити полемічність питання про природу свідомості та способи її даності індивіду, класичні та посткласичні інтерпретації свідомості, механізми й процеси формування свідомості.

Основні проблеми: формування досвіду свідомості; свідомість та самосвідомість; рівнева структура свідомості; індивідуальна та суспільна свідомість; самосвідомість і / як рефлексія; ідеальне як всезагальна форма існування свідомості; свідомість і мова; теретичний і практичний виміри свідомості; свідомість як завдання.

Ключові поняття: досвід; ідеальне; ідеяція; інтенційність; предметність; опредметнення; рефлексія; субстанційність; мова; мовлення; мислення; самосвідомість; совість; несвідоме; надсвідоме; qualia.

Тема 6. Лінгвістичний поворот в філософії ХХ ст.: від метафізики та філософії свідомості до аналітичної філософії. «Критика мови» як методологічна процедура. Мисленнєві експерименти.

Мета: осмислити значущість лінгвістичного повороту для сучасної філософії крізь призму комунікативної трансформації філософського дискурсу в другій половині ХХ століття.

Основні проблеми: «антиметафізичний проєкт» М. Гайдеггера; осмислення мови як «дому буття»; дискусійність повороту від філософії свідомості до «філософії порозуміння» (Г.-Г. Гадамер); проєкти аналітичної філософії та philosophy of mind як передумови виникнення аналітичної герменевтики; десять мисленнєвих експериментів сучасної філософії та дискусії щодо їх реценцій у сучасних нейронауках.

Ключові поняття: аналітична філософія; аналітична герменевтика; горизонт досвіду; експеримент; комунікація; критика; логіка; мислення; мова; мовлення; поворот; раціональність; рефлексія; розмисли; розуміння; порозуміння; свідомість; philosophy of mind.

Тема 7. Філософська антропологія: феномен людини та її сутнісних сил в горизонті «людиномірності» історії та культури. Людина як духовна істота.

Мета: усвідомити значущість філософської теорії людини для процесів гуманізації буття, створення нових форм життєдіяльності та закономірностей формування «людини в людині».

Основні проблеми: «антропологічний поворот» у філософії; полемічність питання щодо сутності людини; поняття сутнісних сил людини; деструктивність людини як проблема сучасної соціальної антропології; штучний інтелект як предмет сучасної метаантропології.

Ключові поняття: антропологія; Дух; порив; сутність; існування; екзистенція; метаантропологія; самість; свобода; ідентичність; маргінальність; ексцентричність; трансцендування; сутнісні сили; антропологічна редукція; антропологічна інтерпретація; постгуманізм.

Тема 8. Життєвий світ людини як соціум. Питання про «homo sapiens» як питання про «homo socius».

Мета: обґрунтувати феномен соціального як генетичної основи становлення і розвитку людини.

Основні проблеми: соціальна філософія як компонента практичної філософії; феномен «соціального» та його закони; суспільство як форма людського «співбуття»; сингуляризм та універсалізм як альтернативні підходи до визначення природи суспільства; антиномічність суспільного життя і суспільна угода; механізми соціалізації індивіда; типологія суспільства; основні соціальні теорії; радикальна соціальна критика як течія сучасної соціальної філософії.

Ключові поняття: суспільство; соціальне; універсалізм; соборність; держава; громадянське суспільство; ієрархія; влада; власність; соціалізація; індивідуалізм; колективізм; соціальна детермінація; свобода; демократія.

Тема 9. Філософія історії: проблема сенсу та «суб'єкта» історії, парадокси ідеї прогресу в історичному поступі людства, феномен історичної пам'яті та метаісторичні ракурси історії.

Мета: осмислити «субстанцію» історичного руху та еволюцію форм «включення» індивіда в історію.

Основні проблеми: еволюція філософських уявлень про єдність людства та історичного процесу; моделі розвитку історії в філософській традиції; школа «Анналів»; межі історії та її засадничі структури; феномен історичної пам'яті та формування історичної свідомості; «хвильова» концепція історії (Е. Тоффлер); метаісторичні ракурси історії; проблема пізнання та інтерпретації історії.

Ключові поняття: історія; метаісторія; історична пам'ять; «кінець історії»; генералізація; індивідуалізація; «школа «Анналів»; всесвітня історія; «виклик історії»; феномен «історичної неприємності».

Тема 10. Сучасні глобалізаційні процеси: гібридні моделі глобалізації. Україна в контексті сучасних глобалізаційних процесів.

Мета: обґрунтувати процеси наднаціональної координації та інтеграції як суттєву історичну тенденцію сучасної доби, її самосуперечливість та можливі сценарії розвитку.

Основні проблеми: світова економіка і світові системи; сценарії культурної уніфікації і інтернаціоналізації; глобалізація і локалізація; глокалізація як сучасний соціально-економічний гібрид; універсалізм і комунітаризм; еко-імперативи майбутнього; самосуперечливість глобальної ойкумени.

Ключові поняття: глобалізація; локалізація; гібридизація; глокалізація; глобальна катастрофа; еко-майбутнє; еко-ризика; еко-середовище; етос; зіткнення; криза; локалізація; макроетика; перспектива; планетарне співтовариство; світ-система; планетарний життєустрій; цивілізація.

III. Семінарські заняття

Семінар 1

Тема: Філософія як атрибут життєдіяльності людини та форма самосвідомості культури

Мета: сформувати екзистенційні та пізнавальні передумови розуміння філософування як суттєвого атрибуту життєдіяльності людини та її світорозуміння.

Провідна ідея: філософія в системі людського пізнання і культури є тим первнем, що формує критично мислячу особистість, розвиваючи при цьому культуру мислення.

Основні проблеми: специфіка потреби, що спонукає до філософування; пізнавальні та соціокультурні передумови несприйнятливості філософської проблематики; статус філософії в системі людського пізнання і культури.

Ключові поняття: генеза, діалог, досвід, культура, мислення, мудрість, проблема, рефлексія, споглядання, феномен, філософія, філософська пауза.

Практичне значення: опрацювання текстів-першоджерел сприяє розкриттю множини класичних і сучасних поглядів на філософію, формуючи в такий спосіб у студентів навички критичного мислення.

Програма семінару:

I. Сенс і проблемність питання про предмет філософії

Опрацювавши запропоноване першоджерело: *Кримський С.Б. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу?* / Запити філософських смислів. К.: Парапан, 2003. С. 8-21. Doi: <https://sites.google.com/site/pershodzherela/>

(першоджерело додається),

дайте відповіді на такі питання:

1. Охарактеризуйте проблемність визначення філософії та її подвійну роль
2. Філософська допитливість: на які фундаментальні питання шукає відповідь філософія?
3. У чому полягає фундаментальне світоглядне завдання філософії?
4. Які всезагальні методи філософії вказані в тексті?
5. Які провідні ознаки філософії Ви можете назвати?



II. Філософія як рецепція текстів-першоджерел і особистий досвід людини

Опрацювавши запропоноване першоджерело: *Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Быть философом – это судьба.* М.: Прогресс, 1992. С. 14-40. Doi: https://imwerden.de/pdf/mamardashvili_kak_ya_ponimayu_filosofiyu_1992_ocr.pdf

(першоджерело додається),

дайте відповіді на такі питання:

1. Чому зверненню до філософських текстів з необхідністю має передувати «живий досвід особистості»?
2. Які етапи має шлях, що веде до філософії?
3. У чому полягає сутність філософської паузи (як рефлексії)?
4. Дайте Ваше визначення філософії, сформоване згідно прочитаного тексту (текстів).
5. Проаналізуйте Ваше попереднє сприйняття філософської проблематики й з'ясуйте чи було воно достатньо коректним до знайомства з текстами-першоджерелами.

І. Джерело: Кримський С.Б. **Філософія – авантюра духу чи літургія смислу?** / Запити філософських смислів. К.: Парапан, 2003. С.8-21.

«Видатний мислитель пізньоантичної епохи, Плотін, стверджуючи прилученість мудрості до центральних зон смислотворчості буття та людини, проголошував, що філософія є найголовнішим у житті. Можливість чи сумнівність такої тези і буде розглядатися...

Що є безумовно незаперечним — це те, що філософія виявляється найбільш незахищеною галуззю культури. Вона завжди була жертвою невігластва, свавілля влади та інстинктів натовпу. Навіть у тих філософських концепціях, що прислужувались різним офіційним інстанціям, іноді проривались гординя духу, який «віє де хоче», та елітарність інтелекту, що є непереносимою для цинізму прагматиків та самовладдя тиранів. Ось чому в історію філософії вписані трагічні постаті мислителів від Сократа та Гіпатії, Абельяра і Бруно, Спінози та Кампанелли аж до «корабля філософів» (на якому... були вислані з Росії найбільш значні її мислителі) та ще більш гіркої долі українських філософів 30-х років. Але завжди філософія страждала не тільки від її кривавих переслідувачів, але й від непорозуміння, зневаги та насмішок представників так званої позитивної науки, прихильників точних напівістин та навіть справжніх геніїв верифікованого експериментом знання.

Видатний фізик ХХ століття, Л.Д. Ландау, класифікуючи науки, поділяв їх на природні (тобто природничі, на зразок фізики і хімії), неприродні (тобто гуманітарні, типу економіки чи етнографії), надприродні (тобто богословські) та протиприродні. До останніх він відносив філософію, гадаючи, що таким чином він її робить предметом зневаги та заперечення. Але, насправді, Л.Д. Ландау дав не зневажливе, а точне визначення філософії. Бо вона, дійсно, протиприродна. Насамперед, філософія протистоїть загально визнаним дисциплінарним вимогам науки, зразком якого вважалось природознавство. Вона, на відміну від звичайних наук, не має визначеного предмета, бо, за думкою Ортеги-і-Гассета, з самого початку шукає саму себе, свій предмет та свої можливості... Філософія починається як любов до мудрості, з духовних пошуків софосів чи мудреців і потім визначається як метафізика (те, що вище природничих наук) в її сполученні з богослов'ям (як це було в середньовіччі) та натурфілософією (як це було в Ренесансі). Справжній переворот у філософській свідомості здійснив Кант, оголосивши філософію знанням про знання, тобто науку, яка вивчає не природу і не дійсність як таку, а знання про природу, дійсність та рефлексивність духу. Тим самим методологічна функція філософії оголошувалась предметноутворюючою. Знаменно, що навіть марксизм оголошував проблему методу основною для філософії. «...Усе світорозуміння Маркса, — писав Ф. Енгельс, — це не доктрина, а метод»...

Зараз під тиском антропологічної проблематики предмет філософії... змінюється в напрямі персоніцентризму, граничних питань людинознавства взагалі. Це не означає, що проблема людини залишалась поза увагою раніше, вона завжди була притаманна філософії, але як проблема, що виявлялась суміжною ідеї боговтілення чи моральної свідомості, чи соціальної думці.

Але якщо проблема людини завжди була притаманна предмету філософії (і тільки в сьогоденні інтегрувала її предметне поле в цілому), то ця інваріантність антропологічної проблематики може бути яскравим свідченням на користь тези Л.Д. Ландау про протиприродність філософії. Бо людина в її філософській інтерпретації дійсно є протиприродним феноменом. Людина визначається як витвір історії, тобто витвір власних зусиль, а ці зусилля виходять за межі природи і ведуть до ситуацій незбагненності людської життєтворчості в її богоподібності, невичерпності та драматичності. «В людині, — писав Ф. Ніцше, — тварь та творець поєднані інтегрально. В людині є матеріал, уламок, надміра, глина, грязюка, безглуздя, хаос. Але в людині є і творець, ваятель, твердість молота, божественний споглядач та сьомий день — чи розумієте Ви цю суперечність?»...

Філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, є смислотворчістю життя в її надіях, безнадійності та суперечності, тобто виступає як літургія смислу. Вона є єдиним засобом поставити людину перед основними проблемами буття, які асоціюють загрозливі істини, щодо безодні існування, коли життя виявляється, за словами П. Флоренського, тремтячим

вогником на протягах світових просторів. Тому людина ховається від межових ситуацій буття та небуття чи за «захисну стіну символів», чи за мороком таїни та незбагненності долі.

І тут виявляється подвійна роль філософії, яка не тільки виступає як смислотворчість життя, але водночас не уникає авантюри духу, бо сподівається наблизитись до безконечного, абсолютного, вічного та незбагненого. Такі сподівання знаходяться за межами позитивної науки, яка наперед заперечує усякий абсолют, некодифіковану конечними моделями безконечність та ту неясність, що її приховує нераціоналізована сфера втаємниченого буття. А філософія, хоч і протистоїть як раціональна діяльність містици, розділяє з нею ризик небезпечності знання за кордоном всевладності емпіричного дослідження.

«Ми живемо, — писав Л. Шестов, — в оточенні нескінченної множини таємниць. Проте при усій загадковості цих таємниць найбільш загадковим та хвилюючим є те, чому взагалі існує таїна...»

Відтак, філософія, на відміну від інших дисциплін, ставить вічні питання у всій їх загадковості та таємності. Тому вона є не тільки просвітою граничних питань людинознавства, а й свідченням їх таємниць. До таких питань, насамперед, належить таїна буття.

Вже давньокитайський філософ Чжуан Дзи (IV ст. до н. е.), прокинувшись після того, як побачив себе уві сні метеликом, довго не міг збагнути — хто він? Метелик, якому приснилося, що він людина, чи людина, якій сниться, що вона метелик. Інакше кажучи, відчуття буття приховує питальну ситуацію своєї ідентичності.

Драматично, у загострено екзистенційній формі проголошує таїну буття С. К'єркегор. На грані докори Універсуму він нарощує одне за одним питання: Де я? Хто я? Що таке світ, в якому я опинився наодинці? І що взагалі ховається за позначеннями світу? Як я опинився в ньому, і хто заманив мене в буття поза мою згодою, нібито я був куплений якимось продавцем душ? Чому я не був ознайомлений з порядками та звичаями цього буття? Якщо їх потрібно наперед визнати, то не краще було б зовсім не знайомитися з цим світом?...

Відповідно до незбагненності таких питань постає перед філософією і таїна життя. Для Шопенгауера це взагалі було головним філософським питанням. Чому живе людина? Адже засуджений до страти злочинець божеволіє в камері смертників. А всі люди, хоч і засуджені природою до смерті, живуть у розумі та згоді зі своєю долею. Як це можливо? Які сили роблять життя привабливим повз усіх трагічних обставин його здійснення? Тут усі відповіді — від релігійних до естетичних (коли сама краса буття визнається милістю до людини) — становлять широке поле філософських міркувань. Ми вже не кажемо про філософський статус питань щодо сенсу життя, таїну страждань, злиднів, людської долі.

Не менш широкий спектр філософських запитувань становить таїна смерті. Адже в наш час, коли завдяки успіхам реанімації вже тисячі людей перейшли кордон від клінічної смерті до життя, таїна людського кінця стала вкрай актуальною. Здавалось би, що загальна для всіх вражень людей, які були реанімовані, частина розповідей про межовий перехід прояснює картину смерті. Але тут залишається непроясненою проблема: коли виникають вказані враження — при вмиранні чи при реанімаційному поверненні до життя. Отже конкретно-наукові дослідження не дають остаточної відповіді. Вона переміщується в зону філософської допитливості.

У дуже відвертій, притаманній міфологічній свідомості, формі зображує таїну смерті давньокитайська притча. В ній розповідається про китайського імператора, що вчинив змагання катів на краще вміння відсікти голову жертві. Один з катів зробив свою криваву справу з першого удару меча. Другий відсік голову так, що вона точно впала до ніг імператора. А третій вдарив жертву мечем так, що її голова залишилась на плечах і, навіть, блимала очима. На здивування глядачів щодо суті страти, кат звернувся до голови: «Зробіть кивок». І тоді стало ясно, що кат стратив людину, залишивши її голову в тому ж положенні, як і у живого тіла. Виникає питання (що його провокує наведена байка): про що думала голова перед тим, як зробити кивок?

Отже, філософська проблема стосується тут дилеми: чи існує щось, що не заперечується смертю? Формулюючи таїну смерті, Х. Борхес писав: «Як може вмерти жінка, чоловік чи дитина, якщо в кожному з них стільки розквітів весни та першого листа дерев, стільки книг та птахів, стільки ранків та заходів сонця?»...

Розуміння всесвітнього формату душі і є типовою філософською постановкою питань про одну з фундаментальних засад людинознавства. В іншому, але дотичному до таїни смерті контексті, Платон вважав, що філософувати — це значить вмирати, тобто переходити в стан відльоту душі від тіла. Фактично тут йдеться про невід'ємність від філософської свідомості проблематики смерті та її таїни.

І, нарешті, фундаментальні для філософії проблеми кумулюються в «таїні відповіді». Адже, якщо запитальність є атрибутом духовності, то суть справи зводиться до того, чому природа відповідає на наші питання. Дивує тут те, що вони формулюються експериментом (який ще Бекон називав «тортурами буття»), а в теоретичній галузі ми дуже ідеалізуємо, спрощуємо та навіть деформуємо пізнавальні ситуації. Прикладом цього може бути у фізиці методика «обрізання безконечності».

За думкою А. Ейнштейна, взагалі найбільшою таїною буття є питання про те, чому існує наука. Вона ж є рідкісно вдалою відповіддю буття на наші невдалі або недоречні питання.

Що стосується філософії, то вона відверто формулює свій запитальний статус у вигляді, щонайменше, двох циклів питань — метафізичного та гносеологічного штибу. До першого, метафізичного циклу належать питання: «Що є «Я»?», «Що є «Не-Я»? (тобто світ чи ніша людини в бутті); і «Що є «Над-Я»?», тобто абсолют, ідеал, Бог (взагалі — трансценденція чи сходження до найвищого реєстру існування людини чи певної «омега-точки»).

Проблема «Я» відноситься до розкриття екзистенційного центру суб'єкта, того інваріанта, що супроводжує усі фази феноменології людської свідомості від дитинства до смерті. Про складність цієї проблеми свідчить не тільки вся історія філософії, а й сучасні спроби кібернетичного моделювання людської психіки. Виявилось, що таке моделювання є ефективним у разі формулювання так званої гіпотези Пандемоніуму (за терміном Дж. Мільтона, застосованого в його поемі «Втрачений Рай»). Згідно з цією гіпотезою, у людини не одне «Я», а багато «демонів», що працюють на різних рівнях підсвідомості таким чином, що у свідомість виходить тільки посередній результат роботи усіх цих персонажів. Він і позначається терміном «Я». Тут і виникає безмежність запитувань, яку здатна усвідомити лише філософія.

Фундаментальним для філософської свідомості є прояснення предметного поля людського існування, тобто проблема «Не-Я» чи світу. Справа полягає у врахуванні людського ракурсу феномену предметності світу, бо з фізичного боку світ постає як «божевільний танок» електронів та інших часток. Виникає питання: як з цього «танку» елементарних частинок людина виліплює «стіл», «стілець» та «кухоль пива», тобто речі свого оточення? Адже тварини сприймають світ не в системі речей, а за комплексом властивостей — запаху, температури, здатності руху тощо. Вони не синтезують властивості в речі. На це здатна тільки людина.

Інакше кажучи, світ у своїй предметності виступає тільки через людську здатність членування буття за трійцею: річ — властивість — відношення. Таке членування є антропологічним результатом людської присутності у світі. Якщо б людина мала орган відчуття для зорового сприйняття гравітаційного поля (на зразок оптичного діапазону сприйняття електромагнітного поля у вигляді світла), то вона не змогла б членувати світ на систему речей, оскільки кожна річ була б точкою гравітаційного поля, що йде в безконечність. Отже, предметність людського світу не зводиться тільки до онтології природи. А яка доля у феномену предметності людського чинника — це вже світоглядне питання філософії.

З цього боку проблема світу як предметного середовища людини має і моральний аспект. Адже в людському існуванні все найважливіше (від здатності полюбити ближнього як самого себе до перемоги добра та подолання самотності особи) виявляється й найбільш важким. Тому в світоглядному ракурсі виникає питання: а чи не є наш світ перевертнем, антисвітом? Розв'язання цього питання має філософсько-світоглядні підстави. Сковорода, наприклад, вважав, що моральні цінності можуть бути важкими лише для емпіричної людини, а так звана «внутрішня людина» чи божественне всередині нас долає всі перешкоди. А Б. Рассел стверджував, що драми людського світу роблять переважним визнання його абсурдності перед припущенням раціональності існування, бо воно веде до страхітливих висновків.

Тут питання світу як «Не-Я» сполучається з проблемою «Над-Я». Вона стосується визнання атрибутивності для людини здатності до трансценденції, тобто виходу за межі свого існування у вищі інстанції на зразок Абсолюту чи Бога. У російській релігійній філософії кінця XIX—XX століть трансценденція оголошувалась такою ж невід'ємною рисою людини, як свідомість, мова, соціальність та предметна активність (праця). Нею пояснюється і факт наявності ідеї Бога в усіх народів (навіть таких, що жили в ізолятах, тобто не спілкувались один з одним).

Ідея «Над-Я» пов'язана також з гносеологічними обставинами перетворення творця у виконавця, ним і викликаних, вищих сил логіки в розгортанні матеріалу на верхніх регістрах його творчої обробки. Застосовується для пояснення феномену «Над-Я» і психологічна ситуація актора, який діє перед очима темного, з освітленої сцени, залу, тобто перед очима, котрі він не бачить. Які очі слідкують за нашими життєвими подіями: очі невідомих спостерігачів, чи зорові пристрої іншої позаземної цивілізації, чи недосяжного «світового розуму» і, мабуть, Бога? Незводимість пояснення феномену «Над-Я» до якоїсь однієї моделі свідчить про метафізичну природу цього феномену.

Філософській свідомості притаманний і цикл інших, чисто гносеологічних питань, що їх висунув І. Кант в якості фундаментальних запитувальних ситуацій. До них належать питання: «Що я можу знати?», «На що я можу сподіватись?», «Що я можу робити?».

Питання «Що я можу знати?» не має агностичної тональності. Воно стосується, з одного боку, аналізу тих обставин, завдяки яким закони природи набувають у сучасній науці вигляд принципів заборони, тобто визначення зон можливого в його протистоянні неможливному. А з іншого — асоціює низку питань про припустиме (з морального та взагалі людинорозмірного погляду) та неприпустиме (з погляду шансів виживання людини, її долі, щастя та життєстійкості) знання. Скажімо, знання про термін особистого життя є небезпечним для людського існування, не кажучи вже про межові ситуації сусідства життя і смерті, коли інформація про безнадійність зусиль може призвести до трагічної безпорадності. Є навіть припущення, що певні випадки суїциду спричиняються відкриттям знання, при якому людина не може далі жити. Як певну метафору можна в цьому відношенні розцінити і байку Талмуда про те, що коли дитина народжується, ангел торкається її лоба, щоб вона забула ту інформацію, яку мала до народження.

Про ситуації поділу знання на таке, що веде чи не веде до спасіння, свідчить Біблія. Цікавими тут виявляються різні тлумачення Книги Буття про дерево пізнання добра та зла. Одні інтерпретатори твердять, що саме споживання плодів дерева пізнання спричинило появу у світі зла, бо до цього світ був створений Богом вельми добре. Інші бачать причину зла не в самому пізнанні, а в якості одержаного Адамом і Євою знання, яке було отримано крадіжкою, порушенням Божих заборон. Деякі інтерпретатори Книги Буття пов'язують появу зла зі спокусою диявола, бо він спонукав вкусити плодів пізнання обіцянкою першим людям, що вони «будуть, як боги». І диявол, як зауважив Гегель, не обдурих людей, бо одержавши знання, вони дійсно здобули творчі сили божого гатунку, що дозволило їм змагатись з деміургом. Це, мабуть, і призвело до катастрофічних наслідків науково-технічного прогресу.

Нарешті, припустимо і таке пояснення: перехід до пізнання був порушенням райського стану, коли люди існували простим вживанням у буття і не запитували його. Таке запитування виявилось можливим лише при розділенні буття на об'єкт та суб'єкт, який робить дійсність предметом випробувань. А цьому сприяє, як говорив Ф. Достоевський, поява хоч одного «атома брехні». Тому філософія Дзена проголошує постановку питань небезпечною справою, бо вона, за дзенівською риторикою, викликає рій бджіл, які болісно жалять.

У наведених міркуваннях за метафоричною оболонкою ховаються і деякі раціональні елементи. Адже надмірна та незбагненна за складністю будова мозку (в якому число можливих контактів нейронів перебільшує кількість можливих станів Метагалактики) може мати біологічну доцільність, якщо припустити, що з початку людина була вписана в Універсум більш органічно, ніж після того, як почала будувати мікрокосм свого внутрішнього світу, тобто протистояти Космосу як зовнішній суб'єкт пізнання світу. Про це, зокрема, свідчить міфологічна фаза становлення людської самосвідомості. Для нейрофізіологічного забезпечення зв'язків людини з

Космосом (незводимо лише до ракетно-технологічної прагматики) і виникає в еволюційному процесі найбільш складна у світобудові система мозку.

У контексті аналізу Універсуму висвітлюється і філософське питання про те, на що людина може сподіватись в її цивілізаційній перспективі. Справа тут не тільки в тому, що ми не володіємо повною інформацією про те, що можна чекати від тих космічних зон, в які наше Сонце (з Землею та планетами) постійно рухається зі швидкістю 20 тисяч кілометрів у секунду. Не вичерпують суть питання і дані сучасної науки (зокрема радіоастрономії та космогонії) про кінцевий термін існування цивілізацій (якщо йдеться про їх позаземне розташування). Гіпотетично виглядають і сподівання на подолання тих екологічних криз, в які зараз загнане людство. Головним все ж залишається питання — на що ж потрібно спиратися людині в екзистенційному вимірі. Тільки на науку, чи тільки на релігію, чи на спілкування з так званими «зворотними силами» Універсуму, чи, мабуть, на якийсь невідомий нам закон спасіння життя, що затверджує історія? Тут виникає велике поле філософського запитування буття.

Здається більш зрозумілим третє гносеологічне питання філософії: «Що я повинен робити?» Адже сучасна екологія вказує на межі людської практики: енергетичні, моральні, фінансові та інші. Існують також біогенетичні та антропологічні кордони технологічної діяльності. Загалом загрозливими є самі наслідки людського вторгнення в буття. Символічно на це натякає Біблія, розповідаючи про третє покарання Богом людей — Вавилонське стовпотворіння. Адже в ній йдеться не просто про поділ мов. У давньоєврейському біблійному тексті вживається термін «сафа ахад», який, крім значення «народи» в смислі «язиці», говорить і про душі людей, тобто про розклад первісної духовної єдності людства. А це серйозніше, ніж екологічна небезпека. Тут вимальовується небезпека людського суперництва з Богом, чи, раціонально кажучи, з творчими силами Універсуму. Дослідники вже моделюють на прискорювачах елементарних часток вихідну плазму творіння Всесвіту, прилучаються до генних механізмів еволюції живої природи творіння життєвих форм та до інформаційних засад духу.

При розв'язанні питань типу «Що я можу робити» виникають і моральні проблеми. Соціологічні дослідження настроїв молоді західного світу показують, що вона поводить себе відмінно від віковичних стереотипів поведінки попередніх поколінь, коли молоді люди вважали, що наші батьки діяли здебільше невдало, а ми зробимо краще. Сучасна молодь на Заході взагалі відмовляється (якщо враховувати модну серед неї ідеологію) від дії, виходячи з того, що змінювати можна лише самих себе, а не зовнішню дійсність. Такі настрої мали місце в історії лише напередодні виникнення християнства. Тому оцінювати їх на правоту чи хибність можна лише в аспекті світоглядного аналізу, який є притаманним філософії.

Треба взагалі враховувати, що світоглядна проблематика становить одне з істотних завдань філософського запитування буття. При різних поглядах на предмет філософії і його зміни в історико-філософському процесі, нікому ще не вдавалося відлучити її від орієнтації на вічні проблеми та висвітлення цілісних, узагальнених характеристик сущого в його універсальній заданості, а відповідно, і від світоглядного погляду на буття.

Можуть, проте, виникнути сумніви про доцільність всезагальних, вічних, навіть безконечних за змістом характеристик, коли справжня наука займається конкретними питаннями, що можуть перевірятися досвідом чи формуватися на експериментальній основі. Адже уявлення про світ у цілому не верифікується і дуже схоже на спекулятивно-схоластичні міркування. Але, як це не дивно, такі міркування мають не меншу цінність ніж експериментальні дослідження.

Красномовною в цьому відношенні є байка про Архімеда, який вирішив експериментально відповісти на питання, чи має вагу повітря. Він випустив повітря з шкіряних мішків і зважив їх. Потім надув їх і зважив знову. Дослідження показало, що на важелях нічого не змінилось. Таким чином, експеримент продемонстрував, що повітря не має ваги. Якщо б ми повторили цю експериментальну процедуру на сучасних точних, аналітичних важелях, то отримали б той же самий результат відсутності ваги у повітря. Справа тут у тому, що Архімед не врахував власний закон про відштовхуючу силу середовища, яка дорівнює вазі повітря, що було витіснене об'ємом повних шкіряних мішків.

Отже і виходить, що в найконкретніших експериментах та емпіричних обставинах треба усвідомлювати, чи всі закони ми врахували в інтерпретації результатів. А для цього потрібно мати уявлення про загальну картину світу, яка, хоч і не може бути абсолютною та незмінною, але дозволяє в межах відносного знання встановлювати повноту цілокупності закономірностей. Такий огляд цілокупності й дозволяє нам, образно кажучи, не «зважувати повітря» в позитивній науці.

Можна далі послатись на приклад відкриття позитрону (а такі приклади непоодинокі). Усе почалося з того, що в 1932 році американським фізиком К. Андерсоном на світлинах космічних променів у камері Вільсона була встановлена така картина. Елементарні частки з масою електрону відхилялися відносно полюсів електромагнітного поля (в якому поміщалася камера Вільсона) і ліворуч, і праворуч. Позитрона тоді ніхто не знав, і симетричне відхилення часток однієї маси було пояснене як рух електронів у прямому та зворотному часі. При всій привабливості такого пояснення (яке працювало на користь симетричності рівнянь механіки відносно заміни знаку часу), воно все ж таки не було підтримане, бо ідея зворотного часу суперечила всезагальному закону причинності з його асиметрією причини та наслідків. У результаті був відкритий електрон з позитивним зарядом, тобто позитрон. Тут наочно виявилась евристичність загальносвітоглядних міркувань філософії. Взагалі вибір орієнтації на вивчення природи або ухилення від нього в бік надприродних явищ, ідейне мотивування раціональних чи ірраціональних підстав людської діяльності становить важливу складову світоглядного завдання філософії.

Найістотнішу роль відіграє світоглядна проблематика філософії в обґрунтуванні місця людини в Універсумі. Світоглядне завдання філософії в цьому відношенні полягало головним чином у тому, що вона шукає «Дім буття» для людства, його метафізичну оселю. Спочатку це був Космос — гармонізоване буття в його красі та конечності. Античний світогляд розглядав безконечність як те, в чому, за визначенням Арістотеля, жити не можна. У середньовіччі Дім буття інтерпретувався як храм Боголюдини. А з коперніканським переворотом, коли була доведена безконечність Космосу та неможливість антропоцентризму, таким Домом буття стала історія, а людина постала як історична істота.

Фундаментальним завданням філософії є смислобудівництво життя та діяльності людини, свого роду літургія смислу. Філософія не має експериментального (взагалі емпіричного) апарату дослідження й тому не може доводити будь-які істини. Вона їх осмислює та вписує в контекст цивілізації. Інакше кажучи, філософія включає у свою проблематику теорію істини та й сама формулює істиноносні твердження, але їх верифікація виходить за сферу компетенції філософської свідомості. Її завданням та місією є смислобудівництво, тобто аналіз міри прилученості результатів пізнання до людини, життя та діяльності. Про це найбільш виразно висловився російський філософ початку ХХ століття В. Ерн. «Для справжньої філософії, — писав він, — завжди є радісна надія зробити ту велику справу, яку вдіяли євангелічні волхви. Не філософом твориться істина і нема в нього сили та покликання докорінно змінити світ, що знаходиться в злі. Але може філософ, якщо він є вірним своєму шляху побачити зірку на Сході — прийти вклонитися істині, що народилася народжується та ще має народитись у світі, і прийти не з пустими руками, а з дарами золотом своєї вірності, смирною своїх споглядань та запашним ладаном своїх всесвітніх надій та чекань»...

У своїй смислобудівничій місії філософія визначає стратегію формування духовності людей. Вона забезпечує єдність культури та її зв'язок з наукою, тобто виконує інтегративну функцію. Філософія розкриває смислову перспективу людської діяльності, ціннісний зміст вчинків (від вчинку-думки до вчинку-події). Якщо виходити з програми сучасної феноменології, згідно з якою людина бачить не речі, а контури речей, то смислове наповнення цих контурів здійснюється в семантичному полі культури та діяльності через філософську свідомість.

У своєму відношенні до інших дисциплінарних розділів пізнання та соціокультурної діяльності філософія виконує завдання методологічного забезпечення людського освоєння світу. Це єдина дисципліна, яка стосується загальної теорії методу, аналізу методологічної свідомості у всіх науках та узагальнення різних підходів у дослідницькій діяльності. Предметом особливої уваги філософії виступають всезагальні методи.

Це, зокрема, символіко-алегоричний метод, що пов'язаний зі здатністю символу покривати безмежне коло значень і тим самим вловлювати абсолютний елемент у духовно-практичному освоєнні світу. Символіко-алегоричний метод пройшов історичний шлях застосування від міфологічної свідомості до платонівської традиції в культурі та тлумаченні біблійних текстів аж до сучасних герменевтичних підходів у пізнанні.

Рисами загального підходу володіє аналітичний метод, який розглядає кожне явище як композицію простих елементів. Історично він протистояв схоластиці і сприяв розвитку традиційної формальної логіки. Зазнавши філософського витлумачення, аналітичний метод і набув вигляду метафізики, яка багато в чому затьмарювала його творчі можливості. У сучасному розумінні він пов'язаний з методологією редукціонізму, який наполягає на існуванні наскрізних структур, що властиві усій ієрархії рівнів природи. Аналітичний метод спирається, зокрема, на те, що людська здібність уявлення здійснюється найбільш ефективно на механічних моделях та поясненні складного на підставі більш елементарного.

Конкурентні позиції щодо метафізики займає історичний підхід в усіх його різновидах — від спекулятивної діалектики до порівняльного історичного методу та принципів еволюціонізму (в їх широкому розумінні). Він спирається на розгляд явищ у часі, як процесів, що розв'язують певні суперечності та дозволяють відкривати загальне в багатоманітності конкретних форм на основі встановлення їх генетичного родоводу, єдиного шляху розвитку.

Важливе значення в усіх галузях сучасного пізнання набуває структурний метод, який виходить не з аналізу субстрату явищ, їх речових основ, а з аналізу відношень, зв'язків елементів. Це дозволяє виявляти структури, що узагальнюють закономірності багатьох предметних галузей. Так, синтаксичні структури мови виявились аналогічними кодам і генетичної інформації та алгоритмам пошуку слів у кінцевому лабіринті, що застосовується в кібернетиці.

Відомі загальнометодологічні засоби логіки, що пов'язані з дедуктивними та індуктивними підходами. У сучасній науці вони реалізуються у вигляді побудови аксіоматичних систем, гіпотетико-дедуктивних конструкцій та прийомів узагальнення ймовірнісних припущень.

Методологічна складова завдань філософії і стосується вивчення та вдосконалення загальних методів пізнання та їх логіко-гносеологічних підстав. Особливо важливі ці завдання в науці. Філософія формує норми, прийоми та принципи наукової раціональності, методологічну та світоглядну свідомість науковців, сприяє міждисциплінарному синтезу знань, виробленню загальної наукової картини світу як вищої форми систематизації теоретичних результатів. Філософія підтримує в науці фаустіанський дух служіння істині. На відміну від конкретних наук, що будуються на обмеженій множині емпірично отриманих фактів, вона спирається на весь історичний досвід людства.

Тільки враховуючи сумарну результативність людської практики, філософська свідомість здатна сформулювати такі загальні постулати наукового пізнання, як принцип причинності та генетичного зв'язку ідеального з матеріальним, універсальність поєднання якісних і кількісних характеристик, взаємозв'язок порядку і хаосу, кінцевого і безкінечного, матерії та руху. І не випадково сучасна науково-технічна цивілізація створена не тільки сциєнтичними та інженерними розробками, а й філософією, що здавна обґрунтовувала необхідність пізнання природи.

Слід, проте, відмітити, що у своєму відношенні до різних галузей цивілізації різні завдання та функції філософії мають різну вагу та наголос. Справа в тому (і це питання зараз починає обговорюватись), що філософія є багатодисциплінарною не тільки за різними напрямками та системами філософського аналізу (на зразок гносеології, онтології, антропології, аксіології, культурології, суспільствознавства, етики, естетики, логіки тощо), а й типами свого запитувального дискурсу.

Існує філософія знання та діяльності, що будується в питаннях онтології, логіки, етики, антропології і соціології пізнання (Арістотель, Бекон, Декарт, Лейбніц, Кант, Гегель, Маркс, Рассел, Вітгенштейн, Поппер та ін.). Є філософія спасіння (що йде від Платона до Марка Аврелія, Фоми Аквінського, Сковороди — і далі до К'єркегора, Достоевського, Бердяєва, Флоренського, Сартра, Камю та ін.). Вона має антропологічне спрямування й орієнтується на людську

самосвідомість у параметрах віри, надії, долі, екзистенціальних проблем і персоналістичних аспектів вільного духу.

Існує також філософія іронії (Сократ, Секст-Емпірик, Монтень, Юм, Вольтер, Чаадаєв, Ніцше). Вона критично оцінює шанси людського існування, використовує засоби інтелектуальної провокації, шляхи авантюри духу, позиції підозри до самовпевнених ідеалів, хоч і не заперечує їх можливість.

Але всі вказані типи запитувальної філософської свідомості мають єдину цивілізаційну основу, що затверджує людську присутність у світі. У колізіях сучасності людина все більш наполегливо звертається до філософського осмислення органів своєї могутності: пізнання, практики, духу та культури. У зоні філософської переоцінки опиняється сама історична доля людини, її здатність володіти кінечним, пізнавати безкінечне, переживати красу та сподіватися на майбутнє. Філософія зараз стає світоглядним засобом вибудови духовної формації III тисячоліття.

З усіх різновидів духовної та духовно-практичної активності філософія найближче підходить до втілення місії людства у світі. Їй не потрібні предметно-орудійні посередники для входження у сферу людського буття. Вона виступає безпосередньою потребою світу людини, способом соціокультурного та морального самовизначення людської ідентичності.

Філософія більш дотична до творчого потенціалу людської духовності та її суспільнозначимої результативності, ніж ресурси економічної та технічної раціональності. Філософія визначається у своєму безпосередньому дотику до людської самості та соціально-культурної рефлексії людства. Вона експлікує смисложиттєві координати людської достовірності. У цьому ракурсі філософія конституюється не стільки в предметних результатах, скільки в якості послання, вісті зі світу належного у світ сущого».

II. Джерело: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Быть философом – это судьба. М.: Прогресс, 1992. С. 14-40.

«...Боле того, философия, как я ее понимаю, и не была никогда системой знаний. Люди, желающие приобщиться к философии, должны ходить не на курс лекций по философии, а просто к философу. Это индивидуальное присутствие мыслителя, имеющего такую-то фамилию, имя, отчество, послушав которого можно и самому прийти в движение. Что-то духовно пережить... Этому нельзя научиться у лектора, просто выполняющего функцию преподавателя, скажем, диамата. Общение возможно лишь тогда, когда слушаешь конкретного человека. Например, у Иванова есть какой-то свой способ выражения себя и в этом смысле – своя философия, т.е. есть уже некий личный опыт, личный, пройденный человеком путь испытания, которое он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях, воспользовавшись для этого существующей философской техникой. И, исходя из своего личного опыта, он вносит что-то новое в эту технику. Короче говоря, философия – это оформление и до предела развитие состояний с помощью всеобщих понятий, но на основе личного опыта.

– Сказанное вами в корне расходится с нашими «опытными» представлениями о той философии, с которой каждому из нас, окончивших нефилософские факультеты вузов, пришлось столкнуться в студенческие годы. Преподносимая нам философия была чем-то вроде упорядоченно организованного винегрета категорий. Собственно философии мы не видели и о философах ничего путного, кроме ярлыков, которыми их награждают и которые следовало запомнить, не слышали.

– Такая книжная философия ничего общего с настоящей философией не имеет. Плохо, что многие начинают и заканчивают изучение того, что в наших вузах называют философией, так ни разу и не коснувшись ее, не поняв специфики ее предмета. Логика такого антифилософского приобщения к философии очень проста – ее сводят к овладению знаниями, зафиксированными даже не в философских текстах, а в учебниках. Ведь с чем прежде всего сталкивается студент и насколько он готов к философии?

Когда студент встречается с философией – а это и есть исходная точка понимания ее, – он встречается прежде всего с книгами, с текстами. Эти тексты содержат в себе какую-то совокупность понятий и идей, связанных по законам логики. Уже сам факт соприкосновения с их

словесной и книжной формой как бы возвышает тебя, и ты задаешься вопросами, которые возникают в силу индукции из самих же понятий. Они сами как бы индуцируют из себя вопросы. Но, очевидно, первым среди них должен бы быть вопрос, а что же, собственно, является вопросом? Действительно ли, схватив себя в задумчивости за голову, я мыслю? Действительно ли в этот момент я задаю вопрос, имеющий какой-либо подлинный интеллектуальный смысл? Каждый из нас прекрасно знаком с феноменом ненужной и выморочной рассудочности, возвышенного умонастроения, когда, столкнувшись с чем-то возвышенным, смутно ощущаешь, что здесь что-то не так. А что здесь не так?

...Между прочим, именно в этой связи, о которой я сейчас говорю, у Канта появилось странное выражение «экспериментальный метод», причем он имел в виду его приложение к философии, пользуясь аналогией с экспериментальным методом в физике. Что Кант имел в виду? Вместо того чтобы спрашивать, что такое мышление, что такое причина, что такое время, нужно, считал он, обратиться к экспериментальному бытию этих представлений. Нужно задаться вопросами: как должен быть устроен мир, чтобы событие под названием «мысль» могло произойти? Как возможен и как должен быть устроен мир, чтобы были возможны этот акт и это событие, например время? Как возможно событие под названием «причинная связь» и произойдет ли наше восприятие этой связи, если нам удастся ее узреть или воспринять? Мы философствуем в той мере, в какой пытаемся выяснить условия, при которых мысль может состояться как состояние живого сознания. Только в этом случае можно узнать, что такое мысль, и начать постигать законы, по каким она есть; они выступают в этой разновидности эксперимента. Это и называл Кант экспериментальным или трансцендентальным методом, что одно и то же.

...Вообще вопрос «как это возможно?» и есть метод и одновременно способ существования живой мысли. Но если это так, то, следовательно, порождать такой вопрос может только собственный невыдуманный живой опыт. То есть те вопросы, которые вырастают из этого опыта и являются вопросами, на которые можно искать ответ, обращаясь к философским понятиям. До возникновения такого вопроса не имеет смысла читать философские книги. И совершенно иллюзорно то ощущение якобы понимания, которое мы можем испытывать, встречая в них такие высокие понятия, как бытие, дух и т.д.

...Следовательно, есть какой-то путь к философии, который пролегает через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт. И его нельзя понять с помощью дедукции из имеющихся слов, а можно только, повторяю, испытать или, если угодно, пройти какой-то путь страдания. И тогда окажется, что испытанное нами имеет отношение к философии.

– Поясните, если можно, это подробнее, поскольку вы вновь заговорили об испытании.

– Чаще всего наше переживание сопровождается отрешенным взглядом на мир: мир как бы выталкивает тебя в момент переживания из самого себя, отчуждает, и ты вдруг ясно что-то ощущаешь, сознаешь. Это и есть осмысленная, истинная возможность этого мира. Но именно в видении этой возможности ты окаменел, застыл. Оказался как бы отрешенно вынесенным из мира. В этом состоянии тебе многое способно открыться. Но для того, чтобы это открытие состоялось, нужно не только остановиться, а оказаться под светом или в горизонте вопроса: почему тебя это так впечатляет? Например, почему я раздражен? Или наоборот: почему я так рад? Застыть в радости или страдании. В этом состоянии – радости или страдания – и скрыт наш шанс: что-то понять. Назовем это половиной пути или половиной дуги в геометрическом смысле этого понятия.

Так вот, в крайней точке этого полпути мы и можем встретиться с философским постижением мира. Ибо по другой половине дуги нам идет навстречу философия уже существующих понятий. То есть, с одной стороны, философ должен как бы пройти полпути вниз, к самому опыту, в том числе и к своему личному опыту, который я назвал экспериментом, а не просто эмпирическим опытом. А с другой стороны, философские понятия позволяют продолжать этот путь познания, поскольку дальше переживать без их помощи уже невозможно. Дальше, например, мы можем ударить того, кто нас обидел, или же самовлюбленно нести свою обиду и обвинять во всем окружающий мир, лишившись тем самым возможности заглянуть в себя и спросить: а почему, собственно, я злюсь? Ведь в самой злобе есть что-то и обо мне. Направленная

на внешние предметы, в действительности она что-то говорит или пытается сказать и о нас самих, о том, что есть на самом деле; что происходит и в нас и вне нас. И вот наше дальнейшее движение, связанное с продолжением переживания, оторвавшись от наших реактивных изживаний, идет уже на костылях, на помочах понятий.

А теперь вернусь к характеристике переживания, к тому, почему я коснулся вопроса о страдании. Понимаете, та точка, в которой ты остановился, – это, грубо говоря, не геометрически идеальная точка. Эта точка как бы является началом какого-то колодца, колодца страданий. И в жизни мы часто проходим мимо такого колодца, видя на его месте просто точку. Хотя на самом деле эта точка и была знаком остановки, знаком того, что в другом измерении, в другой перспективе, там – колодец. Для того, чтобы пояснить свою мысль, сошлюсь на «Божественную комедию». Как известно, поэма Данте – это не что иное, как символическая запись странствий души, или один из первых европейских романов, посвященных воспитанию чувств. Уже в самом начале этой поэмы мы сталкиваемся с потрясающим образом. Как вы помните, она начинается с фразы, что ее герой в середине жизненного пути оказывается в темном сумрачном лесу. Середина пути – важная пометка. Веха. 33 года – это возраст Христа. Когда его распяли. Этот возраст часто фиксируется в поэзии.

И вот герой поэмы, оказавшись в лесу, видит перед собой светлую точку на вершине горы. Гора – символ возвышенного, духовного рая. Но достичь его можно, только пройдя лес. Казалось бы, один шаг, протянутая рука отделяют героя от вершины. Вершина – как бы преднамеренная его цель. Но все то, что происходит с героем дальше, говорит о том, что то, к чему идешь, не может быть получено преднамеренно.

Нельзя прийти к тому, что вроде бы лежит перед самым носом, продолжением самого себя. Если вы помните, вначале дорогу герою преграждает волчица. Символы – орудия нашей сознательной жизни. Они – вещи нашего сознания, а вовсе не аналогии, не сопоставления, не метафоры. Волчица – символ скупости, жадности. Какая же скупость имеется в виду? Естественно, наша предельная, действительная скупость в отношении нас самих. Мы бережем себя как самое драгоценное сокровище. Но какого себя? В данном случае – устремленного к возвышенному, сознающего себя возвышенным, ищущего высшего смысла жизни, высшей морали. А на поверку – все это просто скупость и жадность. И что же происходит с героем дальше? Он пошел. Но куда? Внутрь. Спустился в колодец страдания и, перевернувшись, возвратился обратно. И при этом оказался там же, но только уже под другим небом. Он – на горе.

О чем говорит этот символ? Если ты не готов расстаться с самим собой, самым большим для себя возлюбленным, то ничего не произойдет. Кстати, не случаен в этой связи и евангельский символ: тот, кто отдает свою душу, ее обретет, а кто боится потерять, тот теряет.

Значение такого рода символов для единственно возможного режима, в котором могут совершаться и совершаются события нашей сознательной жизни, – очевидно.

Ведь очевидно, например, что то состояние, которое мне кажется столь возвышенным, мне нужно изменить. Что к моменту, когда должно что-то произойти, я должен стать иным, чем был до этого. И тогда в трансформированном состоянии моего сознания может что-то возникнуть, появиться. Сыграет какая-то самосогласованная жизнь бытия, реальности, как она есть на самом деле. Но для этого я должен быть открыт, не беречь, отдать себя, быть готовым к чему-то, к чему я не смог бы прийти собственными силами; чего не смог бы добиться простым сложением механических усилий. По определению. Ведь анализу поддается только то, что может быть нами создано самими. То, что мы можем создать, то можем и проанализировать. А здесь попробуй получить это. Невозможно. И, более того, происшедшее, вспыхнувшее (помните, я сказал, что философский акт – это некая вспышка сознания), невозможно повторить: раз нельзя выразить словами, значит, нельзя и повторить. Поэтому отсюда появляется еще один символ – символ мига, мгновения. Но не в смысле кратности времени. Это мгновение как пик, вершина, господствующая над всем миром. И только оказавшись в этом миге сознания и осознав вопросы, мы можем считать, что они осмысленны, т.е. не относятся к той категории вопросов, о которых сказано, что один дурак может задать их столько, что и миллион мудрецов не ответит. Такова опасность дурацких состояний возвышенного, в которых мы самоудовлетворяемся, самоисчерпываемся. Или

полны гордости, раз вообще способны судить, что такое жизнь, каков смысл жизни или что такое субстанция.

– И что же советуют философы? Как они выходят из этого положения?

– Декарт говорил, что если нет оснований, то можно доказать все. В его жизни, кстати говоря, был такой случай. Как-то его, еще совсем молодого, пригласили в дом одного кардинала. И там было устроено что-то вроде диспута, в ходе которого Декарт взялся доказать, что можно доказать все что угодно. При этом он указал на существование вербального мира – того, о котором я уже упоминал, и дал понять, что в принципе всегда на любой данный момент есть все нужные слова. И если заниматься словами, то в общем-то можно создать безупречную конструкцию чего угодно. Все, что случается в действительности, будет на эту конструкцию похоже, поскольку в ней есть все слова. Но нужны основания. А что он понимал под основаниями? Конечно, не нечто натуральное, не какую-то общую причину мира, субстанцию субстанций и т.д. Основанием для него являлось наше вербальное состояние очевидности, но кем-то обязательно уникально испытанное.

Он говорил, я *есть*, из убеждения, из очевидности мысли. Я есть, и, следовательно, есть бытие. И наоборот: бытие, мир устроены так, что акт такого рода моей непосредственной очевидности, казалось бы, невозможен как логическое предположение или вывод из наличных знаний. Возможность, что это все-таки может случиться, есть всегда допущение, условность, случайность, присущая самому устройству мира. Мир устроен так, что такая непосредственная очевидность возможна без знания всего мира. Или, чтобы было понятнее, скажу иначе: мир устроен так, что в нем всегда возможна, например, непосредственная очевидность нравственного сознания, не нуждающегося в обосновании и объяснениях. И, скажем, Кант не случайно видел заслугу Руссо в том, что тот поставил этику выше всего на свете. В том смысле, что есть некоторые этические достоверности, которые не зависят от прогресса науки и знания. Но они возможны в силу устройства мира. Главное – не считать себя лишним в этом мире.

Представим себе, что мир был бы завершен и к тому же существовала бы некая великая теория, объясняющая нам, что такое любовь, что такое мысль, что такое причина и т.д. Ведь ясно, что если бы это было так, то было бы совершенно лишним переживать, например, чувство любви. Но мы же все-таки любим. Несмотря на то, что, казалось бы, все давно известно, все пережито, все испытано! Зачем же еще мои чувства, если все это уже было и было миллионы раз? Зачем?! Но перевернем вопрос: значит, мир не устроен как законченная целостность? И я в своем чувстве уникален, неповторим. Мое чувство не выводится из других чувств. В противном случае не нужно было бы ни моей любви, ни всех этих переживаний – они были бы заместимы предшествующими знаниями о любви. Мои переживания могли бы быть только идиотическими. Действительность была бы тогда, как говорил Шекспир, сказкой, полной ярости и шума, рассказываемой идиотом. Значит, мир устроен как нечто, находящееся в постоянном становлении, в нем всегда найдется мне место, если я действительно готов начать все сначала.

Интересное совпадение: в своих действительно философских работах Декарт никогда не приводил цитат, не ссылаясь на других, но говорил, например, что всегда есть время в жизни, когда нужно решиться стереть все записи прошлого опыта, не улучшать, не дополнять что-то, не чинить, например дом, по основанию которого прошла трещина, а строить его заново. Эта мысль текстуально совпадает с первым монологом Гамлета. Слова клятвы Гамлета перед тенью отца звучат по смыслу так: под твоим знаком я сотру все записи опыта на доске моего сознания и построю все сначала и в итоге, под знаком Бога, узнаю истину.

– Наша сегодняшняя практика преподавания философии, пожалуй, полностью пренебрегает первой половиной дуги, связанной, как вы говорите, с человеческим индивидуальным переживанием в жизни. Овладевая категориями философии, человек не наполняет их соответствующим содержанием и поэтому волей-неволей вынужден впасть в состояние возвышенного умонастроения. Но, с другой стороны, как эти категории можно помыслить? Или мы имеем здесь дело просто с немислимыми мыслями? Но тогда что это?..

– Да, верно, и я думаю, что существует все же некий пробный камень, с помощью которого можно определить, мыслимо ли что-то, реальна ли возможность моего собственного мышления.

Например, есть какая-то мысль Платона или Канта. Но мыслима ли она как возможность моего собственного мышления? Могу ли я ее помыслить как реально выполненную, не как вербально существующую, а как реально выполненное состояние моего мышления?

– Так все-таки какой путь ведет к овладению философией?

– В философии в качестве предмета изучения существуют только оригинальные тексты. Немыслим учебник философии, немислим и учебник по истории философии; они немислимы как предметы, посредством которых мы изучили бы философию. Трактат по истории философии возможен лишь как некоторая реконструкция какой-то совокупности реальных философских событий. Орудием научения может явиться оригинал в руках читателя, который читает. Соприкосновение с оригиналом есть единственная философская учеба. Ведь если философ идет нам навстречу, то и мы должны идти к философу; мы можем встретиться только в точке обоюдного движения. А если я не пошел, сижу, схватившись за голову, над текстом, ничего не получится. Только придя в движение и пройдя свою половину пути, мы получаем шанс встретиться с философией – в смысле возможности научиться тому, что умели другие, а я нет, но что я тоже пережил, хотя и не знал, что это так называется, и, более того, не знал, что об этом так можно говорить.

БЫТЬ ФИЛОСОФОМ – ЭТО СУДЬБА

– Кажется, вы хотите сказать, что философия – это не профессия. А что же?

– Она может быть и профессией. Но гораздо важнее то, что она – часть жизни как таковой. Если, конечно, эта жизнь проживается человеком как своя, личностная, единственная и неповторимая.

– Знаете, я беседовал с Николаем Зурабовичем Чавчавадзе и спросил у него: кто есть философ? Ученый, общественный деятель или духовный отец? Он сказал, что и то, и другое, и третье. Но, по-моему, тем самым ушел от прямого ответа.

– Философ – это, конечно, не духовный отец и не общественный деятель (да это, кстати, тавтология). Я сказал бы так. Если кто-то занимается философией, то он и политик, и общественный деятель, но не в том смысле, что он «занимается общественной деятельностью». Это было бы внешнее, искусственное повторение того, что он совершает на самом деле, но в виде *философского* акта. Что это означает?

Любое дело можно представить как последовательность актов. Но среди них есть некий акт, который не является ни одним из них. Нечто вроде паузы, интервала, внешне не выраженного никаким продуктом; нечто, требующее громадного труда, являющееся точкой очень большого напряжения всех человеческих сил, но никак не разряжающееся в реактивных поступках, в делании дела и даже эмоциях и страстях.

Чтобы понять эту особенность философского акта, представьте себе нормальные человеческие реакции: гнев в ответ на оскорбление или радость от обладания желанным предметом. Но ведь возможны и непотребление желаемого, и неответ обидчику, когда как бы застываешь в этом состоянии, в паузе.

– Значит, вы рассматриваете состояние, в котором возникает сама потребность в философском акте, как жизненную ситуацию, в которой имеет место «отсроченный ответ»; сама же ее неравновесность, напряженность и служит импульсом к философскому взгляду. Так?

– Почти так, ибо важен не сам этот импульс и не отсроченный ответ, а то, что совершается там, где появляется это особое, образовавшееся вдруг пространство, в котором мы пребываем, не участвуя в цепи воздействий и реакций. Очевидно, такая пауза есть у всякого действия, которое несет отпечаток судьбы или участвует в судьбе.

Мы живем среди людей и с другими людьми и создаем для себя образ происходящего, но он всегда неадекватен, ибо мы видим не то происходящее, не там и не тогда, когда оно происходит. Все дело в том, что мир меняется с большей скоростью, чем мы реактивно занимаем свои точки в пространстве мира. Он всегда успеваает принять такую конфигурацию, которая по сравнению с созданным нами образом уже отлична от представляющейся нам. Поэтому, кстати, правильно утверждение, согласно которому *истина всегда смотрит на нас*. Она имеет знак «уже»; для нас же это знак «слишком поздно».

Так вот, учитывая это вечное запаздывание, и можно говорить о философствовании как об особом акте осмысления мира и себя в нем; акте, дающем нам некое обобщенное, универсальное знание, свободное от повседневной «гонки за происходящим». Представьте, что в пространстве мира есть какая-то точка, попав в которую мы просто вынуждены обратить себя, свое движение и остановиться. В этой-то точке как раз пересекаются определяющие бытие «силовые линии», попав в перекрестье которых мы и замираем, пораженные открывшейся вдруг мудростью бытия, мудростью устройства мира.

Так, например, Платон четко осознавал философствование как свойство сознательной жизни. Точка, в которой совершается некий акт, не являющийся ни одним из элементов в цепи последовательных актов, а пронизывающий их все (накладывая отпечатки на них) и потому не могущий быть непосредственно схваченным, – это называлось «обратным плаванием» у Платона. Он пользовался этим не как метафорой, а как термином, который указывает на какое-то фундаментальное устройство мироздания. Если бы все процессы шли только в одном направлении, от жизни к смерти, и никогда не случалось бы обратного движения, от смерти к жизни (метафора Возрождения), невозможно было бы наличие в мире какого-либо порядка, мир выродился бы в хаос, мертвое прошлое. А это «обратное плавание» может совершиться там, где происходит остановка, ведь перемена направления движения всегда включает этот момент.

Однако, если все это связано с такими фундаментальными особенностями, то как же мы умудряемся делать плановые темы, готовить рукописи к сроку и вообще работать в области философии? Или это все халтура?

– Это мистификация, будто философствовать можно на заранее заданную (плановую) тему, да еще к определенному сроку. Наши плановые работы – это служба, заработок, возможность содержать себя и семью и т.п. Хотя, конечно, не исключается совпадение, допустим, плановой темы и жизненной потребности совершить философский акт, но это все же исключение, а не правило.

Если же понимать под философией элемент некоего фундаментального устройства жизни *сознания* (а сознание как некое подспудно упорядоченное целое, как локальное присутствие глобального), тогда очевидно, что этот реальный процесс философской работы – работы думания – является частью жизни сознания, совершающейся в жизни в широком смысле слова, потому что жизнь в целом и есть жизнь сознания. Это думание происходит не произвольно, не при произвольном выборе предметов интеллектуального внимания, а экзистенциальным путем. Мы, очевидно, понимаем что-либо *неизбежным*, а не избирательным образом, ибо нас приводит в состояние или движение понимания какой-то узел, завязавшийся в самом нашем существовании в потоке жизни.

Так вот этот-то узел и есть *момент остановки*, о котором я упоминал.

– Но тогда можно ли отнести философию к компонентам духовного производства с его технологией, планами, сроками и т.п.? Это акт озарения, своего рода «замок»; он однажды охватывает человека, который всю жизнь (или всей жизнью) исподволь к этому готовится. А попытки организовать это технократически обречены. Иначе это не философия, а ремесло. Я правильно понял?

– Да. Конечно, философия – не поэзия, но в этом плане она ближе к поэзии, а поэзию никому не приходило в голову планировать, задавать сроки и темпы. Вообще общение человека, в той мере, в какой оно подразумевает понимание, подразумевает и эти паузы, в которых и совершается самое существенное – понимание.

...Я хочу определить философию как сознание вслух, как явленное сознание. То есть существует феномен сознания – не вообще всякого сознания, а того, которое я бы назвал обостренным чувством сознания, для человека судьбоносным, поскольку от этого сознания человек, как живое существо, не может отказаться. Ведь, например, если глаз видит, то он всегда будет стремиться видеть. Или если вы хоть раз вкусили свободу, узнали ее, то вы не можете забыть ее, она – вы сами. Иными словами, философия не преследует никаких целей, помимо высказывания вслух того, от чего отказаться нельзя. Это просто умение отдать себе отчет в очевидности – в свидетельстве собственного сознания. То есть философ никому не хочет

досадить, никого не хочет опровергнуть, никому не хочет угодить, поэтому и говорят о задаче философии: «Не плакать, не смеяться, но понимать». Я бы сказал, что в цепочке наших мыслей и поступков философия есть пауза, являющаяся условием всех этих актов, но не являющаяся никаким из них в отдельности. Их внутреннее сцепление живет и существует в том, что я назвал паузой. Древние называли это «недеянием». В этой же паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляется и соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное – их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся великим чудом. Удивление этому чуду (в себе и в других) – начало философии (и ...любви).»

Основна література (першоджерела):

1.Кримський С.Б. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу? / Запити філософських смислів. К.: Парапан, 2003. С.8-21. Doi: <https://sites.google.com/site/pershodzherela/>

2.Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Быть философом – это судьба. М.: Прогресс, 1992. С. 14-40/ Doi: https://imwerden.de/pdf/mamardashvili_kak_ya_ponimayu_filosofiyu_1992_ocr.pdf

Електронний відео-супровід до вивчення теми:

1. Истоки философского мышления. Ч. I. Doi: https://www.youtube.com/watch?v=KE_w7qSQXw&feature=youtu.be

2. Истоки философского мышления. Ч. II. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=GORwHvB6AUA&feature=youtu.be>

3. Как читать философские тексты. Часть 1. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=W-p9YsEuR3c>

4. Как читать философские тексты. Часть 2. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=k0xAxpYQfK4>

5. Філософська текстологія 1. Вступ. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=PGP4i2aaobo>

6. Філософська текстологія 2. Дивовижний шлях Канта до «Критики чистого розуму». Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=j1YvFOOeecw>

7. Цикл Великие Философы (Filosofos), на сегодняшний день насчитывает более 20 фильмов, переведенных на русский язык. В этом документальном сериале повествуется о выдающихся философах прошлого и настоящего, рассматриваются как жизненные события, так и деятельность на поприще философии. Doi: http://platonanet.org.ua/load/filmy_po_filosofii/velikie_filosofy/49

8. Club of Creative Philosophy. Дискусія «Філософія для європейської молоді». Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=BrQBGcyYudQ&feature=youtu.be>

Додаткова література:

1.Доброхотов А.Л. Введение в философию. М., 1995. 80 с.

2.Мир философии: Книга для чтения: в 2-х т. Ч. 1. Исходные философские проблемы, понятия и принципы. М., 1991. 672 с.

Див. розділ «Что такое философия и зачем она», зокрема такі фрагменти:

- Аристотель. Метафизика / Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 67-69.

- Платон. Федон / Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 48-51.

- Платон. Федр / Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 185.

3.Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М., 1991. 411 с.. Doi: <https://gtmarket.ru/library/basis/5600>

4.Ясперс К. Что такое философия. Истоки происхождения философии. Философский образ жизни / Введение в философию. Мн., 2001. Doi: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/yasp/index.php



Семінар 2

Тема: **Філософія, культура мислення і світогляд**

Мета: осмислення студентами специфіки світоглядної проблематики та ролі філософії у її висвітленні.

Провідна ідея: філософія формує засади критичного мислення особистості крізь призму формування компетенцій рефлексивності, запитальності, набуття сенсу, об'єктивності та неупередженості.

Основні проблеми: специфіка світоглядної запитальності, її відмінність від наукової та інш.; історичні типи світовідношення; особливості світоглядного менталітету; типи філософських дискурсів; формування культури критичного мислення.

Ключові поняття: світогляд, життєвий світ, світоглядні настанови, світоглядні кризи, світоглядний вибір, розуміння, сенс, культура мислення, критика, запитальність.

Практичне значення: вміння виконувати герменевтичний аналіз текстів-першоджерел з філософської проблематики сприяє виробленню у студентів як навиків об'єктивної експертизи зі світоглядних питань, так і сприяє формуванню належного рівня етико-філософської та лінгвістичної культури.

Програма семінару:

Опрацювавши фрагмент книги: *Баумейстер А. Вступ до філософських студій, або інтелектуальні подорожі до країни філософії:* наук. посіб. К. : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2017. 238 с., зокрема, сторінки 3-48¹,

(фрагмент книги додається окремим файлом)

дайте відповіді на такі питання:

1. Яке місце філософії в сучасному світі (як типу історичної пам'яті, як типу сприйняття, як типу мислення)?

¹Електронний фрагмент книги розміщений і в команді Teams.

2. Охарактеризуйте філософське запитування як внутрішній мотив розвитку людини.

3. Як, на Вашу думку, співвідносяться філософська спадщина і сучасний світ? Чи можемо ми говорити про їхню кардинальну розбіжність або про необхідність співіснування?

4. На Вашу думку, філософія це, передусім, наука, мистецтво чи спосіб життя? Обґрунтуйте свою позицію аргументами з прочитаних текстів (тексту).

5. Охарактеризуйте філософію:

- Як погляд на світ «з позиції цілого», тобто її фундаментальність і тотальність. (Наведіть приклади).

- Як вміння ставити граничні запитання. (Наведіть свій приклад «граничного запитання»).

- Як інструмент аналізу. (Зазначте сферу Вашого життя, де б Ви могли застосувати філософський аналіз).

- Як осередок критичного мислення. (Вкажіть основні критерії, які, на Вашу думку, визначають критичне мислення).

- Як посередницю між різними дискурсами. (Як Ви розумієте поняття «дискурс»? Які дискурси Вам відомі?).

6. Чому філософію називають важливим чинником розвитку людини і суспільства? (Наведіть приклади).

ПРАКТИКУМ:

1. Складіть план-конспект розмислів філософів (згідно запропонованих текстів) про специфіку викладання та рецепції філософії, характер психологічної настанови та духовних здатностей, що необхідні для освоєння філософії.

2. Опрацювавши вказані в семінарах джерела, складіть тези щодо розуміння філософії:

- як типу знання;
- як способу руху мислення;
- як здатності світорозуміння.

3. Розкрийте зміст поняття «культура мислення» та його зв'язок з культурою мовлення і у такий спосіб з'ясуйте роль філософії у формуванні лінгвістичної культури студента.

Тест для самоконтролю:

- В чому проблемність питання «що таке філософія»? Чому не викликає полеміки питання про предмет будь-якої іншої науки?

- З чого починається філософія? Коли ми філософуємо?

- Що означає «бути людиною, що філософує»?

- Що означає термін «культура мислення»? Які у Вас є засоби для вдосконалення власної культури мислення?

- Які, на Вашу думку, існують причини несприйнятливості філософії?

- Розкрийте зміст тези: «Філософія не є ані наукою, ані мистецтвом, ані релігією». Як Ви схильні визначати предмет філософії?

- Як Ви розумієте тезу: «філософування є невід’ємним атрибутом людської життєдіяльності». Коли в своєму життєвому досвіді Ви зустрічаєтесь «із запитом на філософію»?

Основна література (першоджерело):

Баумейстер А. Вступ до філософських студій, або інтелектуальні подорожі до країни філософії: наук. посіб. К. : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2017. С. 3-48.



Семінар 3

Тема: Філософія свідомості

Мета: осмислити специфіку сучасних досліджень свідомості в філософії, відмінність філософського погляду на свідомість від спеціально наукових досліджень, соціально-практичну значущість філософської теорії свідомості.

Провідна ідея: об’єктивне осмислення полемічності питання про природу свідомості та способів її даності індивіду передбачає звертання як до спеціально-наукових, так і до філософських теорій свідомості.

Основні проблеми: формування досвіду свідомості в феноменології; свідомість як потік переживань; аналітична традиція осмислення свідомості; свідомість та самосвідомість; психоаналіз і рівнева структура свідомості; індивідуальна та суспільна свідомість; самосвідомість і рефлексія; свідомість і тілесність; ідеальне як всезагальна форма існування свідомості; свідомість і мова; свідомість і совість; свідомість як завдання.

Ключові поняття: ідеальне, ідеяція, предметність, опредметнення, субстанційність, мова, мислення, самосвідомість, несвідоме, над свідоме, qualia, експеримент.

Практичне значення: ознайомлення студентів з сучасними трендами дискурсу філософії свідомості має практичну значущість для професійного формування компетентностей філолога-перекладача.



PHILOSOPHY OF MIND: ФІЛОСОФІЯ СВДОМОСТІ

Програма семінару:

I. Сучасна філософія свідомості

Опрацювавши запропоноване першоджерело: *Лактіонова А. (2016). СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ СВДОМОСТІ: методологічні «запити».* Філософська думка. № 2 С. 39-47. Doi: <https://journal.philosophy.ua/sites/default/files/issues/%D0%A4%D1%96%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0%20%D0%B4%D1%83%D0%BC%D0%BA%D0%B0%202016%20%E2%84%962.pdf>

(стаття додається окремим файлом),

дайте відповіді на такі питання:

1. Кореляція між концептами свідомість (mind) / усвідомлення (consciousness) і психіка (psychics).
2. Специфіка розуміння понять «свідомість» та «усвідомлення»:
 - Суб'єктивність.
 - Єдність, цілісність (unity) усвідомлення.
 - Спрямованість (інтенційність, intentionality) усвідомлення.
 - Розрізнення між центром і периферією усвідомлення.
 - Гештальт-структура досвіду усвідомлення.
 - Аспект знайомства (обізнаності, ознайомленості, familiarity).
 - Специфіка підходу Дж. Серля до поняття «настрій».
 - Межові умови (boundary conditions, ситуаційність) усвідомлення.
3. Проблеми співвіднесеності ментальних процесів (свідомість / усвідомлення) з фізичними (тілесними) станами і процесами:
 - Фізичний монізм або онтологічний фізикалізм;
 - Тайп-фізикалізм (type-physicalism) і «фізика ментального»;
 - Функціоналізм як найбільш потужний сучасний підхід до психофізичної проблеми;
 - Колізії свідомості: нейронаука (М. Бенет) vs філософія (П. Гакер);

- Спростування аргумента Бенета / Гакера в сучасних дослідженнях концепту свідомості. Дж. Серль і Д. Денет про міждисциплінарні підходи до розуміння свідомості.

II. Мисленнєві (уявні) експерименти сучасної філософії (Або де закінчується людина і починається «дещо ще»)

Опрацювавши за електронним посиланням запропоновану статтю:

10 уявних експериментів сучасної філософії. Doi: <https://cikavosti.com/10-uyavnih-eksperimentiv-suchasnoyi-filosofiyi/>,

дайте відповіді на такі питання:

1. Охарактеризуйте поняття «уявного» експерименту.
2. Стисло проаналізуйте зазначені в статті уявні експерименти:
 - «філософський зомбі»;
 - «китайська кімната»;
 - «мозок в діжці»;
 - «кімната Мері»;
 - «мозок в Х'юстоні»
 - «хворий скрипаль»;
 - «болотна людина»;
 - «головоломка з токсином»;
 - «машина з виробництва особистого досвіду»;
 - «завіса невідання».
3. Який із десяти експериментів виявився найцікавішим для Вас? Чому?

ПРАКТИКУМ:

- 1) Прокоментуйте тези:
 - «Свідомість не тільки обумовлює рівень лінгвістичної науки, а й присутня в мові як сенс мовленнєвих виразів» (*Віктор Молчанов*);
 - «Свідомість – це парадоксальність, до якої неможливо звикнути» (*Мераб Мамардашвілі*);
 - «Відмінність людини від інших біологічних видів, від комп'ютерів і «зомбі» полягає ... у володінні *arbitrium liberum* — свободою волі, здатністю до свідомого вибору й згоди з прийнятим рішенням (*voluntarius consensus*)» (*Тетяна Чернігівська*).
2. Які Ви можете виявити стереотипи та парадокси, що необхідно розв'язати на шляху осмислення природи свідомості?
3. Який із підходів до розуміння свідомості виявився прийнятним для Вас? Чому?
4. Сформулюйте світоглядну значущість філософської проблеми свідомості. Яке значення вона має для професійного зростання філолога, перекладача?
5. Чи підтримуєте Ви думку про те, що мова є необхідною умовою мислення окремого індивіда? Наведіть докази на користь цього твердження.
6. Створіть філософський портрет студентської свідомості і самосвідомості. Що означає, на Ваш погляд, «бути свідомим»?

Основна література (першоджерела):

1. Лактіонова, А. (2016). СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ: методологічні «запити». Філософська думка. № 2. С. 39-47. Doi:

<https://journal.philosophy.ua/sites/default/files/issues/%D0%A4%D1%96%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0%20%D0%B4%D1%83%D0%BC%D0%BA%D0%B0%202016%20E2%84%962.pdf>

2. 10 уявних експериментів сучасної філософії. Doi: <https://cikavosti.com/10-uyavnih-eksperimentiv-suchasnoyi-filosofiyi/>

Електронний відео-супровід до вивчення теми:

1. Вторгнення. Свідомість в європейському філософському контексті. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=wCuiFQ-jADs>

2. Філософія свідомості. Лекція 1. Когнітивний поворот. (12.02.2021). Doi: https://www.youtube.com/watch?v=Sag5K_3ZI6k

3. Філософія свідомості. Лекція 2. Природа ментальних станів. «Мислення і свідомість». (12.02.2021). Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=E3Bsv-rbGJo>

4. Філософія свідомості. Лекція 3. Суб'єктивність: реальність чи ілюзія? (15.02.2021). Doi: https://www.youtube.com/watch?v=Ktp6PNz_8W0

5. Что такое: Ум, Мудрость, Гениальность, Интеллект. Черниговская Т. В. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=DFffqNAYXYk>

6. Розум, мозок і суспільство. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=x-o57h8fILk&feature=youtu.be>

7. Робот Софія: «Страх, що люди мають перед роботами, – це шлях сховатися від справжнього страху, який вони відчують перед собою». Куди сягнув розвиток штучного інтелекту та що про це думають самі роботи. Doi: <https://mind.ua/publications/20178363-robot-sofiya-strah-shcho-lyudi-mayut-pered-robotami-ce-shlyah-shovatisya-vid-spravzhnogo-strahu-yakij>

Додаткова література:

1. Кайку М. Фізика майбутнього / Переклала з англ. Анжела Кам'янець. Львів: Літопис, 2013. 432 с. Doi: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=174501>

2. Молчанов В. Парадигмы сознания и структуры опыта / Логос. (1) 1992. № 3. С. 9-21. Doi: <http://www.read.in.ua/book213087/>.

3. Чалмерс Д. Сознаний ум: В поисках фундаментальной теории / Перевод с английского В. В. Васильева; М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 512 с. Doi: <http://coollib.net/b/256008>

4. Черниговская Т. Нить Ариадны и пирожные Мадлен: нейронная сеть и сознание / В мире науки. 2012. № 4. Doi: <http://spkurdyumov.ru/networks/nit-ariadny/>

Семинар 4

(семинар-практикум)

Тема: Онтологія і метафізика: класичний онтологічний дискурс

Мета: осмислити розмаїття моделей філософування про буття, засадничі принципи та практичну спрямованість класичних онтологічних традицій.

Провідна ідея: онтологія та метафізика в системі філософського знання формують екзистенційно-пізнавальні передумови розуміння буття як провідної проблеми академічної континентальної філософії.

Основні проблеми: специфіка класичної (есенціалістської) онтології (натурфілософія, монізм, дуалізм, субстанціалізм, пантеїзм); статус онтології в системі філософського знання; розмаїття класичних стратегій філософування про буття.

Ключові поняття: Абсолют, буття, суще, онтологія, метафізика, мудрість, Бог, субстанція, ідея, небуття, вічність, безкінечність, Ніщо.

Практичне значення: опрацювання фрагментів першоджерел висвітлює плюралізм класичних поглядів на проблеми буття, сприяючи усвідомленню

студентами значущості метафізичних питань на кшталт походження суцього, сенсу життя, самовизначення людини, життя як «мужності бути».

Методичні рекомендації до семінару:

1. Опрацюйте фрагменти текстів-першоджерел.
2. Зробіть тезовий план-конспект трьох фрагментів (на Ваш вибір).
3. Підготуйтеся до обговорення тематики семінару-практикуму.

Питання до розмови:

1. М. Гайдеггер про «дерево філософії з коріння метафізики». Буття і суще. Феномен «ніщо» (за фрагментом праці М. Гайдегера «Що таке метафізика»).
2. Платонівський «Міф про печеру» та його значення для становлення дуалістичної метафізики (за фрагментом діалогу Платона «Держава»).
3. І. Кант про платонівський ідеалізм. Специфіка трансцендентального вживання розуму (за фрагментом праці І. Канта «Про ідеї взагалі»).
4. Метафізика Аристотеля. Ознаки мудрості і досвідне пізнання (за фрагментом трактату Аристотеля «Метафізика»).
5. Аналітична метафізика Р. Декарта. Принцип універсального сумніву. Суб'єкт, Бог і свобода вибору (за фрагментом праці Р. Декарта «Метафізичні роздуми»).
6. Буття як чисте розумове поняття. Критика І. Кантом онтологічного доказу буття Бога (за фрагментом праці І. Канта «Про неможливість онтологічного доказу буття Бога»).
7. П. Юркевич про логічні і субстанціалістські докази буття Бога (за фрагментом праці П. Юркевича «Докази буття Божого»)



1. Гайдеггер М. Що таке метафізика? / Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

«Вступ. (Уривок)»

Декарт пише Піко, що перекладав «Principia philosophiae» французькою: «Уся філософія подібна до дерева, коріння якого – метафізика, стовбур – фізика, а гілля, що відходить від цього дерева, – всі інші науки». Ми запитаємо, залишаючись при цьому образі: в якому ґрунті знаходять собі опертя корені дерева філософії? З якої основи отримують ці корені й через них усе дерево життєві соки і сили? Якою стихією оплетені заховані в основі і в ґрунті корені дерева, що несуть його і живлять? У чому перебуває й рухається метафізика? Чим є метафізика, якщо глянути від її основи? Що взагалі таке метафізика в її основі?

Вона мислить суще як суще. Повсюдно, де питають, що є суще, перед зором стоїть суще як таке. Метафізичне уявлення зобов'язане цим зором світлу буття. Світло, тобто те, що сприймається цією думкою як світло, саме вже не входить у поле зору цієї думки; бо вона уявляє суще постійно і виключно в аспекті сущого. У цьому аспекті метафізична думка запитує, звичайно, про джерело сущого і про творця світла. Цей останній сам уважається відповідно достатньо проясненим, щоб забезпечити зіркість будь-якому зору, що оглядає суще.

Хоч як би бралися тлумачити суще, чи як дух у сенсі спиритуалізму, чи як матерію й силу в сенсі матеріалізму, чи як становлення і життя, чи як волю, чи як субстанцію, чи як суб'єкт, чи як енергію, чи як вічне повернення того ж самого, щоразу суще як суще являється у світлі буття. Повсюдно, коли метафізика уявляє суще, буття вже висвітлюється. Буття в деякій непотаємності (Αλήθεια) прийшло. Чи буття приносить, як воно приносить із собою таку непотаємність, чи відкриває, як Воно відкриває себе в метафізиці і як метафізика, це залишається прихованим. Буття у своїй сутності, що висвітлює себе, тобто у своїй істині, не продумується. І все ж таки у своїх відповідях на запитання про суще як таке метафізика промовляє з непоміченої відкритості буття. Істина буття тому називається ґрунтом, на якому тримається метафізика як корінь дерева філософії, з якого вона живиться.

Оскільки метафізика вивчає суще як суще, вона залишається при сущому і не звертається до буття як буття. Як корінь дерева вона жене всі соки й сили до стовбура і до його гілок. Корінь розгалужується в основі і в ґрунті, щоби дерево заради свого росту могло з нього піднятися і, отже, його залишити. Дерево філософії виростає з коріння метафізики. Основа і ґрунт, звичайно, стихія, в якій існує корінь дерева, але зростанням дерево ніколи не зможе так увібрати в себе кореневий ґрунт, аби він як щось деревесне зник у дереві. Радше, навпаки, коріння аж до найменшого волокна губиться в ґрунті. Ґрунт є основою для кореня; у ньому він забуває себе на користь дерева. Навіть і тоді, коли корінь по-своєму віддає себе стихії ґрунту, він усе одно ще належить дереву. Він витрачає стихію ґрунту і самого себе на це останнє. Він не переходить, допоки залишається коренем, у ґрунт, принаймні не переходить таким робом, неначе б його еством було лише проростати назустріч цій стихії і в ній ширитися. Можливо, через це і стихія ґрунту також не стихія без того, щоб її не обплітало коріння.

Метафізика думає, оскільки вона завжди уявляє лише суще як суще, не про саме буття. Філософія не зосереджена на власній основі. Вона весь час її залишає, і, власне, через метафізику. Однак вона все одно її не уникає. Оскільки думка розпочинає шлях осягнення основи метафізики, оскільки ця думка намагається думати про істину самого буття замість уявляти собі суще як суще, думка певним чином залишила метафізику. Ця думка, і саме коли дивитися ще від метафізики, повертається до основи метафізики. Однак те, що тут ще видається основою, є, можливо, якщо воно сприйнято в самому собі, чимось іншим і ще не сказаним, відповідно до того, що й сутність метафізики також виявляється чимось іншим.

Думка, що думає про істину буття, звичайно, вже не задовольняється більше метафізикою; однак вона мислить також і не проти метафізики. Вона, якщо казати образно, не вириває коріння філософії. Вона скопує землю біля основи і розпушує ґрунт. Метафізика залишається Первнем філософії, Первня думки вона не досягає. Метафізика в думці про істину буття подолана.

Претензія метафізики опанувати провідне відношення до «буття» і законодавчо визначити будь-яке відношення до суцього як такого руйнується. Однак це «подолання метафізики» метафізику не усуває. Допоки людина залишається розумною живою істотою, *animal rationale*, вона є метафізичною живою істотою. Допоки людина розуміє себе як розумну живу істоту, метафізика, за словами Канта, належить до природи людини. Але, можливо, ця думка могла б, якщо їй поталанить повернутися до основи метафізики, взяти участь у зміні людської сутності, зі зміною якої відбулося б і перетворення метафізики.

Коли, таким чином, розгортаючи питання про істину буття, кажуть про подолання метафізики, то це означає: згадування про саме буття. Думка, що згадує про нього, виходить за минуле недумання і через нього до ґрунту кореня філософії. Думка, спроба якої була зроблена в «Бутті і часі» (1927), виходить на шлях підготовки таким чином зрозумілого подолання метафізики...

... Чому ж тоді, однак, таке подолання метафізики конечне? Чи повинна та дисципліна філософії, яка до цього часу була коренем, бути підритою і заміненою чимось більш споконвічним? Ні. Або ж через повернення до ґрунту метафізики мусить бути відкрита якась раніше не помічена основа філософії, а щодо останньої зважено, що на своєму непорушному фундаменті вона ще не стоїть і бути абсолютною наукою тому ще не може? Ні.

Від прищестя чи нез'яви істини буття залежить інше: не побудова філософії, не сама лише філософія, але близькість того, від чого філософія як мислення, що уявляє суще як таке, отримує свою сутність і необхідність. Має вирішитися, чи зможе саме буття зі своєї власної істини збутися у своєму відношенні до сутності людини або ж метафізика в її відході від її основи знову не дозволить, аби відношення буття до людини із самої сутності цього відношення явило світло, яке приведе людину до приналежності буттю. Метафізика в своїх відповідях на питання про суще як таке перед цим останнім уже уявила собі буття. Вона ... постійно висловлює буття. Але метафізика не дає слова самому буттю, тому що продумає буття не в його істині, істину – не як непотаємність і цю останню – не в її сутності. Сутність істини з'являється для метафізики завжди лише у вигляді істини пізнання та її вираження. Однак непотаємність, можливо, це щось більш одвічне, ніж істина у значенні *VERITAS*. Якщо це так, то, мабуть, уявляюча думка метафізики ніколи не зможе досягнути сутності істини, хоч як би ревно вона пильнувала історіографію досократичної філософії; адже не йдеться про якийсь ренесанс досократичної думки, подібна справа була б безплідною і безглуздою, але про уважність щодо з'яви ще не висловленої сутності непотаємності, у вигляді якої дало про себе знати буття. Між іншим, для метафізики впродовж її історії від Анаксимандра до Ніцше істина буття залишається прихованою. Чому метафізика не думає про неї? Чи залежить проминання такого осмислення лише від характеру метафізичної думки? Чи складником сутнісної долі метафізики є втрата нею власного ґрунту, тому що, розкриваючи непотаємність, вона всюди втрачає сутнісне в ній, а саме потаємність, причому на користь непотаємного, що являється як суще?

При всьому тому метафізика постійно і в найрізноманітніших видозмінах висловлює буття. Вона сама висловлює і утверджує видимість, начебто нею питання про буття ставиться і розв'язується. Метафізика лишень ніде не відповідає на питання про істину буття, тому що ніколи це питання й не ставить. Не ставить, тому що мислить буття, лише уявляючи собі суще як суще. Вона має на увазі суще в цілому і говорить про буття. Вона йменує буття і має на увазі суще як суще. Висловлювання метафізики просувається від свого початку до свого завершення у дивним чином повсюдній взаємозаміні суцього і буття. Цю взаємозаміну треба, звичайно, розуміти як подію, а не як похибку. Вона аж ніяк не може мати своєю підставою звичайну недбалість мислення або мови. Через цю повсюдну взаємозаміну уявлення досягає найвищої плутанини, коли заявляють, що метафізика ставить питання про буття.

Майже здається, що метафізика тим, як вона мислить суще, приречена, не знаючи про те, бути перешкодою, що забороняє людині одвічний стосунок буття до людської істоти. А що, коли нез'ява цього стосунку і забуття цієї нез'яви здалеку зумовлює всю новоєвропейську добу? Що, коли нез'ява буття кожного разу передоручає людину виключно суцьому, так що людину майже залишено відношенням буття до її (людини) сутності і ця залишеність водночас прихована? Що,

коли це так і вже давно так? Що, коли знаки вказують на те, що забуття налаштоване відтепер ще рішучіше влаштуватися в забутті? Якщо ж подоланню метафізики відповідає прагнення спочатку навчитися хоча б уваги до забутого буття, щоб відчути його забутість і досвід її увібрати у відношення буття до людини і тут зберігати, тоді питання «Що таке метафізика?» виявиться все-таки, можливо, щонайпотрібнішим з усіх потрібних для думки серед потреб буттєвого забуття...

Післямова

Питання «Що таке метафізика?» залишається питанням. Наступна післямова для тих, хто наполягає на цьому питанні, буде радше первісною передмовою. Питання «Що таке метафізика?» запитує за межі метафізики. Воно виникає з думки, яка вже увійшла в подолання метафізики. До сутності таких подолань належить те, що вони в певних межах змушені ще користуватися мовою того, що допомагають подолати. Особливі умови, за яких розглядається питання про сутність метафізики, не повинні схилити до думки, начебто це запитування прив'язане до необхідності виходити з наук. Новоевропейське дослідження з його нечуваними способами уявлення і видами постави сущого потрапило на колію тієї істини, згідно з якою все суще відзначене волею до волі, чисю проформою почала свою з'яву «воля до влади». «Воля», що розумілася як головна риса існування сущого, із зрівнянням сущого з дійсним таким чином, що дійсність дійсного уповноважується на безумовну вироблюваність суцільного предметнення. Новоевропейська наука і не слугує жодній запропонованій меті, і не шукає якоїсь «істини самої по собі». Як спосіб обчислюючого предметнення сущого вона є поставленою самою волею до волі умова, через яку вона забезпечує панування своєї сутності. Оскільки ж всяке предметнення сущого зводиться до накопичення і забезпечення сущого, забезпечуючи в оперті на останнє свій поступальний рух, то предметнення міцно тримається сущого і бере його вже й за буття. Будь-яке відношення до сущого свідчить таким чином про деяке знання буття, але водночас і про нездатність самим собою стояти в законі істини цього знання. Ця істина є істиною про суще. Метафізика є історією цієї істини. Вона говорить, чим є суще, перекладаючи існування сущого на поняття. В існуванні сущого метафізика мислить буття, не вмючи, однак, засобами свого мислення замислитись про істину буття. Метафізика постійно рухається в царині істини буття, що залишається для неї невідомою безпідставною основою. Якщо припустити, однак, що не тільки суще укорінене в бутті, але й, і ще з більшою одвічністю, саме буття перебуває в своїй істині і ця істина буття перебуває як буття істини, то неминучим є питання, що таке метафізика в своїй основі. Це запитування мусить мислити метафізично і водночас — з основи метафізики, тобто вже не метафізично. Таке запитування виявляється за своїм сутнісним змістом двозначним. ...»

2.Платон. Міф про печеру / Держава. К.: Юніверс, 2001.

<https://uadoc.zavantag.com/text/40203/index-1.html>

«...— Зробивши це, — сказав я, — уподібни, будь ласка, нашу людську природу з огляду на розумову культуру і її відсутність ось до якого стану... Уяви собі, що люди ніби перебувають у підземному, подібному до печери помешканні, до якого на всю ширину печери веде відкритий для світла вхід. Люди сидять тут ще з дитинства, мають скуті кайданами ноги й шию, тож рушитися з місця вони не можуть і дивляться лише просто себе, бо повернути голову їм не дозволяють кайдани. Згори і здалеку падає на них світло вогню, до якого вони обернені плечима, а між вогнем і кайданниками проходить вгору дорога, паралельно до якої, уяви собі, вибудований невисокий мур, що нагадує перегородку, яку штукарі встановлюють перед глядачами і над якою показують своє мистецтво.

— Уявляю, — мовив Главкон.

— Тоді уяви собі, що уздовж цього муру люди носять всілякі витвори, тримаючи їх так, щоб вони були видні зверху огорожі: тут і статуї, і всілякі зображення інших живих істот, виконані з каменю і дерева. І, певна річ, що одні люди при цьому розмовляють, інші — мовчать.

— Дивний же ти малюєш образ і дивних кайданників! — вигукнув він.

— Подібних до нас, — сказав я. — Бо, передовсім, невже ти думаєш, що такі люди могли б бачити ще щось — своє чи чуже, окрім тіней, які кидає вогонь на протилежну стіну печери?

— Як вони можуть бачити щось інше, коли все життя ніхто з них голови не поверне?

— А якщо йдеться про речі, які проносять за муром? Хіба не так само?

— Та так.

— І якби вони могли розмовляти один з одним, то як, на твою думку, чи не були б вони впевнені, що назвами окреслюють саме те, що мають перед собою, що бачать?

— Безперечно.

— І що? А коли б у тій в'язниці від протилежної стіни ще й відлунювало все, що б не сказали люди за муром, тоді як? Чи в'язні пов'язували б ті звуки з кимось іще, окрім тіні, яка промайнула перед ними?

— Присягаю Зевсом, ні, — відповів він.

— У всякому випадку, — додав я, — вони сприймали б за істину не що інше, як тільки тіні певних предметів.

— Ясна річ, — погодився він.

— Приглянься-но, — продовжував я, — до їхнього визволення з кайданів та зцілення від нерозумності. Тобто, як би це виглядало, якби з ними цілком природно сталося щось подібне. Щоразу, коли б з когось знімали кайдани, змушували б раптом підвестись і повернути шиєю, пройтись, подивитись на світло, він робив би все це з великою мукою, у нього боляче миготіло б в очах, і він не міг би дивитись на предмети, тіні яких раніше бачив. Як гадаєш, що б він сказав, коли б хтось почав його запевняти, що тоді він спостерігав усілякі дрібниці, а тепер наблизився до буття і звернувся до правдивіших з існуючих речей, отже й бачить усе правильніше; та ще коли б йому показували предмети, які мерехтять перед ним, і змушували б відповідати на запитання: що то таке? Хіба тобі не здається, що це завдало б йому неабиякої муки і він подумав би, що те, що бачив перед цим, значно правдивіше від того, що йому показують тепер?

— Авжеж, він так подумав би, — сказав Главкон.

— Правда? А якби його хтось змусив дивитись на саме світло, то хіба в нього не боліли б очі і хіба він не відвернувся б і не втік до тих предметів, на які може дивитись у повному переконанні, що саме вони набагато виразніші, ніж те, що йому показують?

— Це так, — мовив він.

— І якщо хтось, — вів я далі, — силоміць потягнув би його звідти по скелястій крутизні вгору і не відпускав би доти, поки не витягнув би на сонячне світло, то невже він не страждав би і не обурювався б таким насильством? А коли б він вийшов на світло, очі б його настільки були засліплені блиском, що йому не вдалося б розгледіти жодного з тих предметів, про справжність яких йому тепер кажуть?

— Щоб так відразу, то ні, — погодився він.

— Думаю, він мав би призвичаїтись, якщо вже мусив побачити все, що вгорі. І передовсім йому найлегше було б розпізнавати тіні, після цього — відображення на воді людей та всіляких предметів і лише потім — самі предмети; при цьому небесні тіла й саме небо йому було б легше оглядати вночі при світлі зір і Місяця, ніж за дня, дивлячись на Сонце і на його світло.

— Звичайно.

— І тільки наприкінці, гадаю, ця людина могла б дивитись просто на Сонце, а не на його відбиття у воді чи в якомусь іншому незвичному для нього середовищі, а знаючи місце, в якому Сонце перебуває, можна було б приглянутися і до його властивостей.

— Без сумніву, — сказав він.

— І аж тоді він дійшов би висновку, що це ж від Сонця залежить перебіг пір року і самих років, і що воно керує всім у світі видимому, і що саме від нього залежало все те, що вони раніше бачили в печері.

— Ясна річ, він до цього неминуче дійшов би, — погодився він.

— І що? Якби пригадав собі своє перше житло, і набуту там премудрість, і тодішніх товаришів по спільних кайданах, то хіба не вважав би за щастя ту зміну, яка сталася в його долі, і хіба не пройнявся б жалем до своїх друзів?

— Навіть дуже.

— І коли б там вони віддавали один одному шану й похвалу, а особливо нагороди тому, хто виявлявся найметкішим у спостереженні за предметами, які миготіли перед очима, і краще за

інших запам'ятовував, які з них з'являлися спершу, які – пізніше, а які — одночасно, і, виходячи з того, з успіхом провіщав майбутнє, то, як ти гадаєш, чи затужив би він за колишніми спокусами й чи позаздрив би тим, кого кайданники осипають почестями і чий вплив визнають? Чи він почувався б так само, як і той, про кого говорить Гомер:

Краще уже батраком я на ниві чужій працював би,

У бідняка, що й самому прожитку не досить,

тобто радше згодився б терпіти будь-які незгоди, тільки б не повертатися до попередніх поглядів і не жити знову старим життям, як ті в'язні?

— Я також вважаю, — мовив Главкон, — він швидше відважиться потерпати від будь-яких негараздів, ніж повернутись до колишнього.

— Ще ось над чим поміркуй, — додав я. — Якби така людина знову зійшла вниз і сіла б на те саме місце, чи очі її не були б повні темряви від того, що раптово зникло сонячне світло?

— Безумовно, — відповів він.

— А якби їй довелося, розглядаючи тіні, знову змагатися з тими, хто не скидав кайданів, а тут зору майже ніякого, і щоб очі звиклися, потрібно не так уже й мало часу — то невже з такої людини не глузували б усі? І чи не говорили б про неї, що після сходження вгору вона повернулася із зіпсованим зором, а отже, височінь не варта того, щоб до неї прагнути? А коли б хтось спробував тих кайданників визволити і повести догори — хіба вони не забили б його тим, що потрапило б їм до рук?

— Звичайно, забили б, — сказав він.

— Так ось, любий мій Главконе, — продовжував я, — цей образ слід прикласти до всього, що було попередньо сказане: простір, який відкривається перед нашими очима, подібний до помешкання у в'язниці, а світло вогню у ньому — до сили сонця. Сходження ж догори й споглядання речей, що перебувають у високості, це піднесення душі до сфери, доступної для осягнення розумом. Допустивши це все, ти не помилишся щодо моєї заповітної думки, якщо вже прагнеш її почути. Правда, хіба лиш бог знає, слухна вона чи ні. Отже, мої особисті уявлення мають ось який вигляд: вершиною світу думки є ідея добра — розрізнити її дуже важко, але якщо комусь це вдається, той неодмінно дійде висновку, що саме вона — причина всього, що слухне й прекрасне. І саме від неї у світі видимому походять світло і його володар, а у світі уявному вона сама — володарка, народжує правду і розум, і до неї повинен бути звернений погляд того, хто хоче діяти розумно як у житті приватному, так і в громадському.

— Я цілком і повністю згоден з тобою, — сказав він, — наскільки це можливо.

— Тоді погодься зі мною і в тому, — продовжував я, — і не надто дивуйся, що ті, хто дійшли цього всього, не хочуть займатися тим, що й інші люди; а їхні душі постійно прагнуть висоти, що само собою зрозуміло, оскільки узгоджується із намальованою вище картиною.

— Так, звичайно, — погодився він.

— І що? Хіба подиву гідне, на твою думку, — продовжував я, — якщо хтось, повернувшись від божественних споглядань до людських марнот, нерозважно береться за справу й виглядає при тому смішно? Ще погано бачить і, поки призвичаїться до тутешньої темряви, уже змушений своїми виступами в судах чи в якихось інших місцях боротися за тіні справедливості чи за ті боввани, що відкидають ті тіні, і вести суперечку про ті речі йому доводиться так, як це сприймають люди, які ніколи не бачили суті справедливості.

— Це аж ніяк не дивно, — мовив він.»

3. Кант І. Про ідеї взагалі / Критика чистого розуму. К.: Юніверс, 2000.

«(Фрагмент)

Попри велике багатство наших мов мисляча голова нерідко має клопіт із пошуком виразу, який би точно пасував до її поняття, і за браком такого не може знайти належного порозуміння не лише з іншими, але навіть і з собою. Кувати нові слова — означає претендувати на законодавство в мові, що рідко вдається, і перш ніж удатися до цього непевного засобу, доцільним є звернутися до мертвих мов та до мови науки, — чи немає в них такого поняття разом із відповідним йому виразом; і якщо навіть старе вживання того виразу зробилося дещо хистким через необачність

його творців, усе ж таки краще закріпити те значення, яке переважно було йому притаманне (нехай би й лишалося сумнівним, чи в давнину малося на увазі точнісінько те саме), аніж зіпсувати справу тільки через те, що виставив себе незрозумілим.

Тому якщо, бува, для якогось певного поняття знайшлося і тільки одне-єдине слово, котре в уже встановленому значенні і точно пасує до цього поняття, що його відрізнення від інших споріднених понять є дуже важливим, то не варто чинити марнотратне або просто для відміни вживати його синонімічно замість інших (слів), а варто дбайливо зберігати за ним його власне значення; бо інакше легко трапляється, що вираз не привертає особливої уваги, а губиться в купі інших [виразів] із дуже відмінними значеннями, і разом з тим втрачається й думка, що її зберегти міг би тільки він.

Платон послуговувався терміном «ідея» так, що, як видно, розумів під ним щось не тільки ніколи не запозичуване з чуттів, але навіть далеко перевершуюче поняття розсудку, якими займався Арістотель, оскільки в досвіді ніколи не знайти нічого конгруентного з ідеями. Ідеї в Платона суть прообрази самих речей, а не просто ключі до можливого досвіду, як категорії. На думку Платона, ідеї випливають із найвищого розуму і звідти стають надбанням людського розуму, який, однак, нині не перебуває вже в своєму первісному стані, а мусить із бідною відновлювати старі, тепер дуже потьмянілі ідеї шляхом пригадування (яке називається філософією). Я не збираюся вдаватися тут до дослідження літератури, щоб установити той сенс, який пов'язував із виразом ідея цей великий філософ. Зазначу тільки, що нерідко трапляється, що, як у повсякденній розмові, так і у творах через порівняння думок, висловлюваних автором про свій предмет, ми розуміємо його навіть краще, ніж він сам себе розумів, якщо він недостатньо визначив своє поняття і через те часом говорив або й думав усупереч своєму власному замірові. Платон дуже добре помічав, що наша пізнавальна здатність відчуває значно вищу потребу, аніж лише силабізувати явища відповідно до синтетичної єдності, щоб могли читати їх як досвід; і що наш розум природним чином злітає до знань, які йдуть значно далі, так, що жодний предмет, який може бути даний досвідом, ніколи не зможе збігтися з ними, і проте вони мають реальність і аж ніяк не є голими химерами. Платон знаходив свої ідеї переважно в усьому тому, що є практичним, себто ґрунтується на свободі, що зі свого боку підлегла знанням, які суть властивий продукт розуму. Хто хотів би черпати поняття чесноти з досвіду, хто хотів би приймати за зразок джерела знання (як це справді багато хто зробив) те, що в будь-якому разі може слугувати хіба лише за приклад недосконалого пояснення, — той зробив би з чесноти якусь мінливу залежно від часу й обставин, не придатну до жодного правила двозначну нісенітницю. Тим часом кожен переконується, що він, коли йому рекомендують когось як зразок чесноти, завжди має просто у своїй власній голові істинний оригінал, із яким порівнює пропонований зразок і лише за ним його оцінює. Цей оригінал і є ідея чесноти, у стосунку до якої всі можливі предмети досвіду слугують за приклади (докази певного ступеня здійсненності того, що вимагає поняття розуму), але не за прообрази. Те, що людина ніколи не буде чинити адекватно тому, що містить чиста ідея чесноти, зовсім не доводить, ніби в цій ідеї є щось химеричне. Адже, незважаючи на це, усяке судження про моральну вартість або моральну нікчемність можливе тільки за посередництвом цієї ідеї; а відтак вона необхідно лежить в основі кожного наближення до моральної досконалості, хоч на якій би віддалі від неї тримали нас перешкоди, [закорінені] в людській природі, невизначальні за своїм ступенем.

Платонова республіка увійшла в прислів'я як нібито разючий приклад вимріяної досконалості, можливої тільки в мозку безтурботного мислителя, і Брукер вважає смішним твердження філософа, що владар не може добре правити, не досягнувши ідей. Та було б краще простежити цю думку уважніше й освітити її новими працями (там, де великий муж залишив нас без указівок), аніж відсунути її набік як непотрібну під жалюгідним і шкідливим приводом нездійсненності. Конституція, заснована на найбільшій людській свободі за законами, завдяки яким свобода кожного сумісна зі свободою всіх інших (не на найбільшому благоденстві, бо воно настає вже саме собою), є все ж таки принаймні необхідна ідея, що її слід класти в основу не лише першого проекту державного устрою, але й усіх законів; при цьому потрібно насамперед абстрагуватися від наявних перешкод, що, може, не так впливають неминуче з людської природи,

як виникають скоріше через нехтування істинних ідей при впорядкуванні законів. Не можна-бо знайти нічого шкідливішого й негіднішого для філософа, ніж простацькі посилення на бущімо суперечний досвід, котрого зовсім і не було б, якби ті уряди були створені у слухний час відповідно до ідей, а не грубих понять, які змарнували всі благі наміри саме тому, що були взяті з досвіду. Що відповіднішими до цієї ідеї були б законодавство й правління, то рідкіснішими, без сумніву, зробилися б покарання, і є цілком логічним (як стверджує Платон), що за досконалого ладу вони зовсім не були б потрібні. Хоча ця досконалість ніколи не може здійснитися, проте цілком слушною є та ідея, що виставляє цей *maximum* за прообраз, щоб, керуючися ним, постійно наближати законодавство людей до якомога більшої досконалості. Бо ж яка може бути та найвища ступінь, на якій людство муситиме зупинитися, і, отже, наскільки велика та прірва, що необхідно лишається між ідеєю і її здійсненням, — цього ніхто не може й не повинен визначити, якраз тому, що тут ідеться про свободу, що може переступити будь-яку задану межу.

Але не лише там, де людський розум виявляє істинну причиновість і де ідеї стають діючими причинами (вчинків і їхніх предметів), себто в сфері моральності, але й відносно самої природи Платон справедливо вбачає виразні докази походження її з ідей. Рослина, тварина, регулярний устрій світобудови (і, мабуть, усього природного порядку) виразно показують, що вони можливі лише відповідно до ідей; хоча жодне одиничне створіння в одиничних умовах свого існування не збігається з ідеєю найдосконалішого в своєму виді (так само як людина не збігається з ідеєю людства, хоча і носить її у своїй душі як прообраз своїх дій), проте ці ідеї у найвищому розсудковій суті окремі, незмінні, цілковито визначені і становлять первинні причини речей, і єдино тільки Ціле їхнього сполучення у Всесвіті повністю адекватне своїй ідеї. Якщо усунути перебільшення у висловлюваннях [Платона], то духовний злет цього філософа, що піднявся від чіткого спостереження Фізичного в світобудові до архітектонічного зв'язку її відповідно до цілей, себто ідей, є праця, що заслуговує на увагу й наслідування; а в тому, що стосується принципів моральності, законодавства та релігії, де допіру лиш ідеї уможливають досвід (добра), хоча й ніколи не можуть бути вповні виражені в ньому, — [тут Платон має] цілком особливу заслугу, якої не визнають лише тому, що судять її якраз за тими емпіричними правилами, чинність котрих як принципів саме й мала бути ліквідована через ідеї. Адже в тому, що стосується природи, досвід озброює нас правилами і є джерелом істини; відносно ж моральних законів досвід (на жаль!) є джерелом видимості, і вкрай негоже закони стосовно того, що я повинен робити, виводити з того, що робиться, або прагнути цим обмежуватися.

Замість усіх цих міркувань, що їх належний виклад насправді становить властиву заслугу філософії, ми візьмемося тут до не такої блискучої, та все ж таки теж не даремної праці: вирівнювати й зміцнювати ґрунт для цієї величної будівлі моральності, у якому є повно всіляких кротячих ходів, що їх поробив розум, марно копаючись там у надії знайти скарби, і що роблять ненадійною ту будівлю. Отож ми зобов'язані тепер ґрунтовно запізнатися з трансцендентальним вживанням розуму, із його принципами й ідеями, щоб могли належно визначити й оцінити його вплив та вартість. Але перед тим як закінчити цей попередній вступ, я прохаю тих, кому близька до серця філософія (а цим сказано більше, ніж зазвичай гадають), якщо це та наступні [міркування] їх переконають, узяти під захист вираз ідея в його початковому значенні, аби він не затісувався надалі поміж інші вирази, котрими зазвичай у недбалому безладі позначають усілякі види уявлень, і щоб наука не страждала від цього. Адже нам не бракує найменувань, належно достосованих до кожного виду уявлень, і нам немає потреби вдиратися в чуже володіння.

Ось їхня градація. Гатунок є уявлення взагалі (*repraesentatio*). Йому підпорядковане усвідомлене уявлення (*perseptio*). Перцепція, що відноситься виключно до суб'єкта як модифікація його стану, є відчуття (*sensatio*), об'єктивна перцепція є пізнання (*cognitio*). Воно є або споглядання, або поняття (*intuitus vel conceptus*). Споглядання відноситься до предмета безпосередньо і є одиничним, а поняття — опосередковано, за посередництвом певної ознаки, яка може бути спільною для багатьох речей. Поняття буває або емпіричним, або чистим, і чисте поняття, оскільки воно має свій початок винятково в розсудку (а не в чистому образі чуттєвості), називається *notio*. Поняття, [утворене] з *notiones*, що перевершує можливості досвіду, є ідея, або поняття розуму. Для того, хто звик до такого розрізнення, має бути нестерпним чути, що уявлення

про червоний колір називають ідеєю. [Адже] це уявлення не можна назвати навіть *potio* (розсудкове поняття).»

4.Аристотель. Метафізика / Аристотель. Сочинение в четырех томах. Т. I. М.: Мысль, 1976. (Книга перша)

«Розділ перший. (Фрагмент).»

Усі люди від природи прагнуть знання. Доказом тому є потяг до чуттєвих сприйняття: адже незалежно від того, чи є від них якась користь, їх цінують заради їх самих, і найбільше — зорові сприйняття, бо зору, можна сказати, ми віддаємо переваги порівняно з іншими сприйняттями не тільки для того, щоб діяти, але й тоді, коли не маємо наміру чогось робити. І причина цього в тім, що зір більше за інші відчуття сприяє нашому пізнанню і виявляє багато відмінностей [у речах]. Здатністю до чуттєвого сприймання тварини наділені від природи, а на ґрунті чуттєвого сприйняття в одних не виникає пам'ять, а в інших виникає. І тому тварини, що мають пам'ять, кмітливіші й розумніші за тих, у кого немає здібності пам'ятати; причому кмітливі, але не здатні навчитися всі, хто не здатен чути звуки, як-от бджола і дехто ще з такого роду тварин; навчитися ж здатні ті, хто, крім пам'яті, має ще й слух. Інші тварини користуються у своєму житті уявленнями і спогадами, а до досвіду причетні мало; людський же рід користується у своєму житті також мистецтвом і міркуваннями. З'являється досвід у людей завдячуючи пам'яті; а саме: численні спогади про один і той самий предмет набувають значення одного досвіду. І досвід здається майже однаковим з наукою і мистецтвом. А наука і мистецтво виникають у людей через досвід. Бо ж досвід створив мистецтво, як каже Пол,— і правильно каже, — а недосвідченість — випадок. З'являється ж мистецтво тоді, коли на основі набутих у досвіді думок утворюється один загальний погляд на предмети. Так, наприклад, уважати, що Калієві при ось такій хворобі допоміг ось такий засіб, і він же допоміг Сократові і так само іншим,— це справа досвіду; а визначити, що цей засіб при ось такій хворобі допомагає ось таким і таким людям якоїсь однієї вдачі (наприклад, млявим або жовчним при сильній лихоманці), — це все справа мистецтва.

Стосовно діяльності досвід, мабуть, ніяк не відрізняється від мистецтва; мало того, ми бачимо, що ті, хто має досвід, досягають успіху більше, ніж ті, хто має саме тільки абстрактне знання (*logonachein*), але не має досвіду. Причина цього в тому, що досвід є знанням одиничного, а мистецтво — знанням загального, всяка ж дія і всяке виготовлення стосуються одиничного: адже лікар лікує не людину [взагалі], хіба що привхідним чином, а Каллія чи Сократа, чи когось іншого з тих, хто має якесь ім'я, для кого бути людиною є чимось привхідним. Тому, якщо хтось має загальне знання, а досвіду не має і пізнає загальною, а одиничною, яке міститься в ньому, не знає, то він часто помиляється в лікуванні, бо лікувати доводиться одиничне. Однак ми все-таки вважаємо, що знання і розуміння більше належать мистецтву, ніж досвіду, і вважаємо тих, хто володіє якимось мистецтвом, ними за тих, хто має досвід, бо мудрість у кожного більше залежить від їх, і це тому, що перші знають причину, а другі — ні. І справді, досвідчені знають «що», але не знають «чому»; ті ж, хто володіє мистецтвом, знають «чому», тобто знають причину. Тому ми й наставників у кожній справі шануємо більше, і, що вони знають більше, ніж ремісники, і мудріші за них, оскільки вони причини того, що створюється. Таким чином, наставники мудріші не через розуміння діяти, а тому, що вони мають загальне знання і знають причини. Взагалі ознака знавця — здатність навчити, і тому ми вважаємо, що мистецтво ближче до знання, ніж досвід, бо ті, хто володіє мистецтвом, здатні навчити, а ті, хто має досвід, не здатні.

Далі, жодне з чуттєвих сприйняття ми не вважаємо мудрістю, хоча вони й дають найважливіші знання про одиничне, однак вони ні щодо чого не вказують «чому», наприклад, чому вогонь гарячий, а вказують лише, що він є гарячим. Природно, що той, хто понад звичайні чуттєві сприйняття перший винайшов якусь штуку, викликав у людей подив не тільки через користь його винаходу, але і як людина мудра й вища за інших. А після того, як було відкрито більше мистецтв, одних для задоволення необхідних потреб, інших — для розваги, винахідників і останніх ми завжди вважаємо мудрішими, ніж винахідників перших, тому що їхні знання були спрямовані не на досягнення користі. Коли всі такі мистецтва було створено, тоді було набуто знань не для втіхи і не для задоволення необхідних і насамперед у тих місцевостях, де люди мали

дозвілля. Тому математичні мистецтва постали передусім у Єгипті, бо там жерцям було надано час для дозвілля.

В «Етиці» вже було сказано, в чому різниця між мистецтвом, наукою й усім іншим, що відноситься до того ж роду; а мета міркування — показати тепер, що так звана мудрість, на загальну думку, прозирає перші причини і начала. Тому, як уже було раніше сказано, людина, котра має досвід, уважається мудрішою за тих, хто має [лише] чуттєві сприйняття, а котра володіє мистецтвом — мудрішою за тих, хто має досвід, наставник — мудрішим за ремісника, а науки про умогляд – не (*theōrētikai*) — вищими за мистецтво творення (*poiētikai*). Таким чином, ясно, мудрість є наукою про певні причини і начала.»

5. Декарт Р. Метафізичні розмисли. К., 2000.

«Перший розмисел: Про речі, що можна взяти під сумнів

Скільки разів траплялось, що вночі мені снилось, ніби я одягнений сиджу на цьому самому місці, біля вогню, хоча в цей час я зовсім роздягнений лежав у своєму ліжку? Щоправда, тепер мені здається, що я дивлюсь на цей папір зовсім не сонними очима, що голова, якою я похитую, зовсім не дримає, що я свідомо й навмисно простягаю й відчуваю цю руку; а те, що діється вві сні, бачиться не так чітко й виразно. Та розваживши докладно, я пригадую, що подібні ілюзії нерідко обманювали мене і вві сні. Задумавшись над цим, я явно впевнююсь у відсутності переконливих ознак або досить певних знаків, завдяки яким можна чітко відмежувати неспання від сну, і це мене вражає; моє здивування таке, що я фактично здатен переконати себе, начебто я сплю.

А тепер припустімо, що ми заснули і всі ці особливості, а саме: розплющування очей, хитання головою, простягання руки тощо, не що інше, як оманливі ілюзії, а наші руки й усе тіло, можливо, зовсім не такі, якими ми їх бачимо. Однак слід принаймні визнати, що речі, які нам увижаються вві сні, постають немов малюнки й картинки, що можуть бути створені лише за подобою чогось справді реального; і тому принаймні такі загальні речі, як очі, голова, руки й решта тіла, — це речі не уявні, а реальні. Справді, навіть коли художники намагаються зобразити якнайхімерніших сирен і сатирів, малюючи дивні й неймовірні форми, вони не можуть надати їм зовсім небаченого в природі вигляду, бо лише витворюють своєрідні поєднання частин тіла різних тварин, або ж, якщо їхня уява настільки екстравагантна, що зуміє вигадати щось нове, досі нами ніде не бачене, тобто їхній витвір становитиме річ до решти вигадану й цілком невірогідну, то принаймні фарби, якими його мальовано, мусять бути справжніми.

З цієї самої причини слід визнати, що хоча навіть такі загальні речі, як очі, голова, руки тощо, можуть бути уявними, існують, однак, іще простіші й загальніші речі, наявні й реальні, через змішування яких, як і через поєднання кількох істинних кольорів, виникли образи всіх речей, як істинних і реальних, так і вигаданих і фантастичних, що їх уміщує наша думка. До цієї низки речей належить тілесна природа взагалі і її просторовість, а також обриси просторових речей, їхні розміри або величина й кількість, як і місцезнаходження й час, що вимірює їх тривалість, тощо.

Можливо, саме тому ми не помилились, якщо скажемо, що фізика, астрономія, медицина та інші науки, що залежать від розгляду складних речей, дуже сумнівні й недостовірні, зате арифметика, геометрія й інші науки такого плану, що вивчають речі вкрай прості й загальні, не надто переймаючись, існують ті в природі чи ні, містять у собі дещо достовірне й безсумнівне, — адже незалежно від того, сплю я чи не сплю, два додані до трьох дають завжди п'ять, а квадрат ніколи не матиме більше чотирьох сторін; як на мене, немислимо, аби настільки очевидні істини можна було запідозрити в хибності й недостовірності.

І все ж у розумі вже давно утвердилась думка про існування Бога, який може все і який, задумавши, створив мене таким, яким я є. Хто ж може запевнити мене, що Бог улаштував так, щоб не існувало жодної землі, жодного неба, жодного просторового тіла, жодного обрису, жодної величини ані місця, а я все-таки ці речі відчував і мені здавалося, що все це існує саме таким, яким я його бачу.

Отож, я припускаю, що насправді існує не всемілостивий Бог як єдине верховне джерело істини, а якийсь злий геній, настільки ж хитрий і облудний, як і могутній, що задіяв увесь свій

хист, аби мене ошукати, Я уявляю, що небо, повітря, земля, кольори, форми, звуки і всі зовнішні речі, що ми їх бачимо, це лише облудні ілюзії, якими він скористався, аби підловити мене на легковірність. Я уявлятиму себе без рук, без очей, плоті й крові, без будь-яких відчуттів, але хибно впевненим, що ними володію. Я вперто дотримуватимусь цієї думки і, якщо завдяки такому підході виявлюсь нездатним досягнути якусь істину, то принаймні володітиму можливістю стояти на своєму. Ось чому я старанно остерігатимусь приймати на віру щось недостовірне і так добре підготую свій розум до всіляких хитрощів цього великого ошуканця, що йому попри всю його могутність і хитромудрість не вдасться нічого мені нав'язати.

Однак цей задум складний і трудомісткий, а лінощі непомітно затягують мене в звичний плін життя. І як ото раб, що насолоджувався уявною свободою вві сні, боїться прокидатися, коли починає підозрювати, що його свобода лише сон, і підтримує приємні ілюзії, аби довше насолоджуватись ними, так і я непомітно для себе сповзаю до своїх колишніх поглядів і боюся прокидатися з цього забуття, лякаючись, що невсипуща праця, яка настане після цього мирного спокою, може не просто привести колись до якогось світла в пізнанні істини, а виявиться недостатньою, аби осягти весь морок щойно заторкнених складних проблем.

...

...Я також не можу скаржитись на те, що Бог не дарував мені свободи вибору або дав не досить сильну й досконалу волю, бо насправді відчуваю, що вона настільки велика й об'ємна, що не вміщується в жодних межах. Особливо чудовим у цьому плані мені видається те, що з-поміж усіх інших наявних у мені речей немає жодної настільки довшої й великої, з приводу якої я б не відчував, що вона може стати ще більшою й досконалішою. Коли, наприклад, я розглядаю властиву мені здатність осягати, то виявляю, що вона незначна за обсягом і дуже обмежена; водночас я собі уявляю ідею іншої здатності, — вона більша й навіть нескінченна, і вже лише тому, що я спроможний уявити собі її ідею, я без труднощів розумію, що вона належить природі Бога. Достоту так само, коли я досліджую пам'ять або уяву, або якусь іншу здатність, я не знаходжу жодної, яка не була б у мені надто незначною й обмеженою, а в Богові величезною й нескінченною. Одна тільки воля, яку я відчуваю, настільки велика, що я не осягаю ідею якоїсь іншої, значно більшої й об'ємнішої; тож саме вона й підказує мені, що я маю образ і подобу Божу. Бо хоча в Бога воля незрівнянно більша, ніж у мене, як через знання й могутність, поєднання яких робить її стійкішою й дієвішою, так і через об'єкт, тим паче що вона поширюється на незмірно більшу кількість речей; хоча вона все-таки не видається мені більшою, коли я розглядаю її формально і власне саму по собі. Адже воля полягає тільки в тому, що ми можемо щось робити або не робити (тобто стверджувати або заперечувати, домагатись або уникати), або радше тільки в тому, що, стверджуючи або заперечуючи, домагаючись або уникаючи якихось речей, запропонованих нам розумом, ми діємо в такий спосіб, що не відчуваємо жодної принуки ззовні. Бо щоб бути вільним, необов'язково бути незацікавленим при виборі однієї або другої з двох прогилежностей; радше, навпаки, чим більше я схильний до однієї— або тому що напевне знаю, що в ній поєднується добро й зло, або тому що Бог так налаштував хід моїх думок, — тим вільніше я її вибираю.

Тож природно, що божественне милосердя й природне знання ніяк не обмежують мою свободу, а лише розширюють і зміцнюють її. Тому байдужість, яку я відчуваю, коли жоден вагомий доказ не схиляє мене в один бік більше, ніж у другий, — це найнижчий ступінь свободи, вона свідчить скоріше про нестачу знання, ніж про досконалість волі, бо якби я завжди чітко знав, де істина й де добро, то ніколи не мав би труднощів, висловлюючи судження або роблячи вибір, отже був би повністю вільним, ніколи не стаючи байдужим.»

6. Кант І. Про неможливість онтологічного доказу буття Бога / Критика чистого розуму. К: Юніверс, 2000.

«Зі сказаного дотепер легко помітити, що поняття абсолютно необхідної сутності є чисте розумове поняття, Буття вочевидь не є реальним предикатом, себто поняттям чогось такого, що могло б додаватися до поняття речі. Воно є лише встановленням (Position) речі або деяких визначень самих по собі. У логічному вжитку воно є лише зв'язкою в судженні. Положення «Бог є

всеомогутній» містить два поняття, що мають свої об'єкти: Бог і всемогутність; слівце є не становить тут додаткового предиката, а є лише те, що предикат встановлює відносно суб'єкта. Якщо я беру суб'єкта (Бога) разом із усіма його предикатами (до яких належить і всемогутність) і кажу: Бог є або є Бог, то я не додаю жодного нового предиката до поняття Бога, а тільки встановлюю суб'єкт сам по собі разом із усіма його предикатами, і притому як предмет у відношенні до мого поняття. Предмет і поняття мусять містити цілком одне й те саме, і тому до поняття, що виражає тільки можливість, нічого не може бути більше додано, бо я мислю його предмет просто як даний (через вираз він є). Таким чином, «Дійсне» не містить нічого понад просто «Можливе». Сто дійсних талярів не містять ані на йоту більше, ніж сто можливих [талярів]. Адже можливі таляри означають поняття, а дійсні — предмет і його встановлення саме по собі, тож у випадку, якби предмет містив більше, ніж поняття, моє поняття не виражало б цілого предмета і, отже, не було б його адекватним поняттям. Але в моєму майновому стані є щось більше за наявності ста дійсних талярів, аніж за самого лише їх поняття (себто можливості їх). Бо ж у дійсності предмет не тільки аналітично міститься в моєму понятті, але й додається синтетично до мого поняття (яке є визначенням мого стану), анітрохи не побільшуючи ці мислені сто талярів цим буттям поза моїм поняттям.

Отже, якщо я мислю річ через які завгодно і скільки завгодно предикатів (навіть у суцільному визначенні), то від того, що я додам іще: «ця річ є», до неї анічогісінько не долучиться. Інакше бо існувало б не те саме, а більше за те, що я мислив у понятті, і я не міг би сказати, що [це] існує саме предмет мого поняття. Якщо навіть я мислю в якій-небудь речі всі реальності, крім однієї, то від того, що я скажу: така річ, із таким недоліком, існує, то відсутня реальність не додасться: річ існуватиме якраз із тим недоліком, із яким я її мислив, інакше б існувало щось інше, ніж я думав. Коли ж я мислю певну сутність як найвищу реальність (без недоліків), то все ж таки лишається ще питання, існує вона чи ні. Адже хоча моєму поняттю про можливий реальний зміст речі взагалі нічого не бракує, проте бракує чогось іще у відношенні до всього мого стану мислення, а саме: що знання цього об'єкта можливе також а posteriori. Тут і розкривається причина наявної при цьому трудності. Якби мова була про предмет чуттів, то я не міг би змішати існування речі з простим поняттям речі. Бо ж через поняття предмет мислиться тільки як суголосний із загальними умовами можливого емпіричного знання взагалі, а через існування — як уміщений у контекст сукупного досвіду; і в цьому разі через пов'язаність зі змістом сукупного досвіду поняття предмета анітрохи не побільшується, але наше мислення завдяки цьому дістає на одне можливе сприйняття більше. Якщо ж ми, навпаки, хочемо мислити існування лише через чисту категорію, то не диво, що ми не можемо вказати жодної ознаки, аби відрізнити його від простої можливості.

Отже, хоч би що й хоч би скільки містило наше поняття того чи іншого предмета, та все ж таки аби наділити цей предмет існуванням, ми мусимо вийти поза це поняття. У випадку з предметами чуттів це здійснюється через зв'язок з яким-небудь із моїх сприйняття за емпіричними законами; але для об'єктів чистого мислення немає абсолютно жодного засобу пізнати їхнє буття, бо воно має бути пізнане цілком а priori, тоді як наше усвідомлення всякого існування (чи то безпосередньо сприйняттям, чи через висновки, які пов'язують щось зі сприйняттям) цілковито належить до єдності досвіду, і хоча існування поза цією цариною не можна оголошувати абсолютно неможливим, проте воно є таким припущенням, якого ми нічим не можемо потвердити. Поняття найвищої сутності є з багатьох поглядів вельми корисна ідея; але власне тому, що вона є тільки ідея, вона зовсім непридатна для того, аби лише з її допомогою розширювати наше знання стосовно того, що існує. Вона не в змозі навіть навчити нас чогось стосовно можливості чогось понад те [?] (eines Mehreren). Аналітична ознака можливості, яка полягає в тому, що самі лише встановлення ([самі лише] реальності) не створюють жодних суперечностей, — не може, щоправда, заперечуватися за цією множиною, та оскільки пов'язання всіх реальних властивостей у одній речі є синтез, про можливість якого ми не можемо судити а priori, бо ці реальності не дані нам специфічно, а якби й були дані, то звідси аж ніяк не виходило б жодного судження, бо ознаку можливості синтетичних знань завжди слід шукати лише в досвіді, до якого предмет ідеї належати не може; тож славетному Ляйбніцеві [насправді] далеко не вдалося те, чим він себе тішив, а саме: а priori досягнути можливість такої величної ідеальної сутності.

Отже, всі старання й праця довкола такого знаменитого онтологічного (картезіанського) доказу буття найвищої сутності з понять пропали марно, і людина настільки ж мало може збагатитися знаннями з самих лише ідей, як мало збагатився б коштами купець, якби для поліпшення свого становища надумав приписати до своєї касової готівки декілька нулів.»

7.Юркевич П. Докази буття Божого / Вибране. К., 1993.

«Усі ці зауваження про недоліки Кантової критики доказів буття Божого дають результати дуже мізерні, якими, втім, нехтувати не слід. По-перше, якщо Кант визнає віру у буття Бога сліпою і несвідомою, то цим не позначається окрема й особлива слабкість нашої релігійної свідомості. Отже, вчені, які не приписують релігії жодних позитивних переваг, або роз'єднують віру із знанням непрохідною прірвою, цілком необгрунтовано мають звичку посилатися на Канта. По-друге, Кантові ніяк не вдається поставити науку в байдуже ставлення до віри: тому що ідея безконечного має, з одного боку, вартість для позитивної науки, яке ніхто так глибоко й певно не позначив, як сам Кант, а з іншого — відбувається у душі згідно із строгою логічною необхідністю. По-третє, відповідно до цих висновків, ми не можемо погодитися, щоби віра у буття Бога була сліпа і несвідома; все ж на її боці світло науки, на її боці перебувають теоретичні завдання, які постачає розум, що пізнає явища; у ній дістає задоволення й розум теоретичний так само, як і розум практичний. Віра не сліпа, вона бачить. Щоправда, це бачення не є математична очевидність: у вірі ми бачимо, за словами апостола Павла, «ніби у дзеркалі» (1 Кор. 13, 12) — лишаються неясні обриси, не визначені ближче можливості, наповнити які визначеним змістом ніколи не може строге, ясновидюче знання. Такий самий характер мають і докази буття Божого: в них є елементи знання й отже вони не байдужі для науки; тим паче вони не є щось суперечливе науці, якісь довільні, фатальні софізми, нібито існуючі у розумі всупереч його кращим пізнанням. І, згідно з поглядом самого Канта, докази, взяті із спостереження світу явищ, дають сильні спонукальні підстави для визнання буття Божого, хоча справедливо, що вони не змушують нашої згоди з тією математичною необхідністю, яка рішуче виключає будь-яке свавілля, будь-яку свободу в переконаннях. Недосконалість цих доказів порівняно з доказами математично строгими й безперечно спонукальними є явище, яке має глибокий моральнісний сенс. У релігійному почутті істотні сумирність і побожність: релігійно ми можемо ставитися лише до Бога незбагненого. Якби ми знали Бога цілком, як знаємо властивості трикутника, то разом з цим зруйнувалися б самі підвалини релігійності. Бог, цілковито нами знаний, не породжував би в нас почуття сумирності й побожності: такий, цілковито знаний нами, Бог був би, згідно зі слухним зауваженням Якобі, ідол, істота цілковито прозора, яка відсилала б нашу думку далі себе. Якщо стародавні народи вірили у незнану й темну долю, що стояла вище самих богів, якщо прихильники фетишів обожнювали магічні сили природи й вважали чаклунство справою релігійною, то в обох цих формах виявилася потреба релігійної свідомості, на яку ми вказали й яку не могли задовольнити ні ідоли, ні фетиші. Часто також помічали, що невіра й марновірство, безбожність і страх перед образами уяви йдуть майже завжди рука в руку. Наскільки це спостереження правильне, воно пояснюється легко з вищесказаного. Коли невіра заховає для людини повноту й багатство духовного життя, почуття не знає, на чому й зупинитися: гола матеріальність уражає його, як щось порожнє, беззмістовне, на що воно не може спертися й що не наповнює й не цікавить його; так скло, цілком прозоре, не є навіть і предмет для бачення ока; маючи перед собою таке скло, око наше все ще шукає предмета, який захопив би його здібності й зупинив би на собі його прагнення. Але позаяк почуття не знаходить предмета, — який би наповнював його, — серед чистої матеріальності, то воно шукає опертя в уяві та її привидах, тому що ці привиди все-таки вносять життя й зміст туди, де їх раніше не було.

Логічна форма доказів буття Божого настільки загальновідома, що можна було б тут і не наводити її. Ми ж усе-таки розкриємо її єдине з тією метою, щоби бачити, наскільки марні всі діалектичні тонкощі, якими часто силкувалися підперти або заперечити ці докази. Ми переконуємося, що ці тонкощі не можуть змінювати значення й переваг, які мають ці докази за силою своєї логічної будови.

Усі докази буття Божого схожі втому, що вони є непрямі, тобто доводять тезу не інакше, як заперечуючи протитезу. Онтологічний доказ говорить: «якби не було Бога, то наша ідея щонайдосконалішої істоти містила б у собі внутрішнє протиріччя». Космологічний і фізико-теологічний: «якби не було Бога, то світ був би будова без фундаменту й митця». При цьому, як видно само по собі, доказ онтологічний має розвиватися згідно з логічним принципом тотожності, а решта — згідно з принципом достатньої підстави. Моральнісний доказ, виступаючи з необхідністю у формі непрямої, може розвиватися згідно як з тим, так і з тим принципом. У першому випадку він говорить, що без дійсного Бога будь-який моральнісний вчинок містив би у собі внутрішнє протиріччя; в останньому — що моральнісний ідеал лишався б назавжди нездійсненним, і саме моральнісне законодавство було б явище без підвалин, якби не було Наймудрішого світоправителя, Котрого воля, як свята, вимагає моральнісної досконалості від істот вільних і, як усемогутня, підпорядковує розвиток несвідомого світу моральнісним цілям, — або взагалі, як свята й усемогутня, керує світом згідно з ідеєю блага. Ось чому, зауважимо побіжно, моральнісний доказ набирає у різних системах філософії різних форм, натомість решта доказів повторюються філософами з незначними змінами. Такою є проста логічна будова доказів буття Божого. Щоб оцінити його належно, треба усунути тут один забобон, який часто захищають люди, навіть справді мислячі. А саме, багато хто вважає неможливим доводити буття Боже на тій підставі, нібито доводити взагалі — означає знаходити умови й причини для буття доводжуваного предмета. Так Якобі вчив: «доки ми хочемо розуміти й доводити, ми повинні під кожним предметом визнати ще вищий предмет, який його зумовлює, й тому доводити буття Боже значить шукати умови для безумовного і робити безумовне умовним». А оскільки наука є система тез цілком доведених, то вона, згідно зі своєю істотною якістю, має вести до атеїзму: інтерес науки — таким є загальновідомий порядок Якобі — вимагає, щоби не було Бога. Автор лексикона говорить: «щодо цього має рацію Якобі. Внутрішнє визнання буття верховного світу (тобто Верховної істоти) не може бути плодом умовисновків від даного шеругу явищ, позаяк доводити у такому розумінні можна лише дорівнюючим дорівнює, або обмеженими предметами те, що також належить до царини обмеженого буття». А проте треба знати, що Якобі цілковито помиляється зі своїм ученням про доведення, як відкриття причин та умов від буття предмета.

Коли філософи до Канта навчали, що Бог є *causae*, або *ensae*, то ці дивні визначення насправді перебували у зв'язку з поняттям про доведення, яке нібито має показувати умови й причини розглядуваного предмета; тому що, як легко бачити, у цих визначеннях — *causae*, *ensae* — вказується причина буття Божого. Між тим у науці доведення має не цю окрему мету — пояснити походження предмета з його умов і причин: узагалі й загалом воно може репрезентувати підстави, чому ми знаємо про буття предмета, а не чому предмет існує, або є. Доки філософія утверджувалася на припущенні рішучої тотожності між мисленням і буттям, вона з необхідністю вимагала, щоби мислення, розуміючи предмет і доводячи буття його, рухалось у тому самому напрямі, в якому рухалася природа, коли поставав цей предмет. Але ця уявна перемога думки, яка нібито на кожному кроці відтворює процеси буття в їхньому передподаному порядку, є, вочевидь, довільне обмеження її діяльності, невідповідне до її форм та законів. Мислення може братися до предмета не так і не з того боку, як і з якого бралася до нього природа зі своїми умовами і причинами, щоби створити його. На цій властивості нашої думки ґрунтується можливість так званих не прямих доведень. Математик міркує: а не може бути ні більше, ні менше *B*, з таких-то і таких причин; отже, воно з необхідністю дорівнює *B*. Тут ми маємо не пряме доведення, яке, хоча й не говорить, чому о дорівнює *B*, або які причини та умови зробили о дорівнюючим *B*, проте дає нам повне й вірогідне підтвердження, що о дорівнює *B*. Так само й докази буття Божого говорять нам не те, чому Бог є, але тільки передбачають дати нам вірогідне знання про те, що Бог дійсно існує. Автор лексикона не з'ясовує собі цієї специфічної натури нашого мислення й через те він твердить, що визнання буття Божого «не може бути плодом умовисновків від даного шеругу явищ», що доведення буття божого повинне бути по суті одне, тому що «єдина сутність Божа», нарешті, що переконання у бутті Божому виникає у нашому дусі тому, що ідея безумовного «сама себе у ньому розкриває й визначає», тобто сама себе мислить і доводить, або, згідно з іншим висловлюванням, «сама собі слугує в нас і доводжуваним, і доводжуваним». Усі ці пояснення

впливають з хибної думки, боцїмто доведення має починати з того, з чого починає природа, породжуючи предмет, і зрозуміло, що особливо в ученні про Бога такий погляд на доведення може призводити до найбезглуздіших визначень і суджень.

Приклад з математики, який ми навели вище, доводить, що не прямї докази можуть мати щонайстрогїшу вірогїдність. Тож чому не мають цієї безумовної вірогїдності докази буття Божого? Як видно з того самого прикладу, не пряме доведення позитивної думки дістає характер безумовно-логічної необхідності лише тоді, коли воно може заперечити всі випадки, які тільки можна протиставити обстоюваній думці. Так, а або дорівнює, або більше, або менше b : ці три випадки обіймають усі відношення рівності між a та b , й четвертого випадку ми вже уявити не можемо. Тому, щойно ми довели, що другий і третій випадки неможливі, ми з необхідністю визнаємо перший з них: для мислення більше немає жодного вибору між мислимими можливостями. Або, не пряме доведення позитивної думки дає висновок безумовно-необхідний лише тоді, коли воно може прибрати форму розділювального судження, в якому члени розділу 1) навзаєм себе виключають і 2) вичерпують усю повноту припущень, — так що, заперечуючи усі члени, крім одного, ми цим самим спонукаємося з необхідністю утверджувати цей позосталий член. Ми міркуємо: а може дорівнювати або b , або c , або d ; проте перших двох випадків припустити не можна, з таких-то причин, отже а може дорівнювати f , тоді наш висновок про те, що а дорівнює d , буде у логічному відношенні довільним, хоча завжди треба пам'ятати, що він і при цьому може дати нам істину. Тепер, усі докази буття Божого взагалі й загалом недостатні тим, що вони не можуть прибрати цю форму розділювального судження, в якому члени розділу навзаєм себе виключали б і при цьому вичерпували б усю повноту можливих припущень. Онтологічний доказ говорить: «або є Бог, або ідея щонайдосконалішої істоти не є те, що вона є (містить у собі протиріччя)». Космологічний й фізико-технічний: «або є Бог, або світ і його розумний лад не мають достатніх підстав»; і т. д. Проти першого Кант заперечує, що у ньому члени протиставлення не лише не виключають себе навзаєм, але навіть зовсім не існують: тому що у змісті ідеї нічого не додається, якщо предмет, у ній мислимий, існує дійсно, але нічого не поменшає, якщо цей предмет не існує; так думка про сто талерів має один і той самий зміст, чи стосуватиметься вона талерів існуючих, чи лишень уявних. Тому думка про Бога, або ідея щонайдосконалішої істоти, залишиться однією й тією самою, чи є Бог, чи немає. Проти останніх доказів він заперечує, що у них члени протиставлення не строго виключають один одного й не обіймають усієї повноти можливих випадків: перший — тому, що світ, як явище, відсилає нашу думку й до причин феноменальних і не переводить нас безпосередньо до уявлення причин останньої, безумовної, що вона, як така, не є член цього світу, не є одна з ланок у безмежному ланцюжку причинних відносин, і яку тому можна підкласти під явища де завгодно, не керуючись справжніми потребами пізнання; другий — тому, що думка про засади світу та його розумного ладу ще не збігається безпосередньо й цілковито з думкою про Бога, як це доводить історія філософських систем, які знаходили ці засади чи то у безумовних речах — субстанціях, монадах, атомах, — чи то у душі світу, чи у пластичному принципі речей, чи в уявленні митця, а не Творця світу, і т. д.

Тут насправді ми помічаємо прогалину, яку лишають по собі докази буття Божого й яку заповнити можна хїба що змістом, узятим з віри — з довіри до передання, авторитету, з потреб моральнісних та естетичних і т. д. Дві обставини не повинні ми втрачати з поля зору при усвідомленні логічної недостатності цих доказів. По-перше, брак безумовної спонукальної сили у доказі ще не є ознакою, що теза, ним доводжувана, є помилковою. Дуже часто теза істинна ґрунтується на засновках, які не змушують нас до згоди безперечно. Іншими словами, треба розрізняти у мисленні і пізнанні логічну правильність та істину. В наших пізнаннях сума істин, які виправдовуються безперечно примусовими силогізмами, дуже незначна, й людський рід був би надто мізерний, якби його розумове видноколо обмежувалося вузькою галуззю силогістичних знань. «Якби, — каже Спіноза, — люди керувалися тільки ясними й роздільними поняттями (тобто такими, які змушують нашу згоду безперечно), то вони мали б вимерти з голоду». Але позаяк, продовжимо ми, вони не вмирають з голоду, й причому тому, що керуються поняттями не ясними й не роздільними, то це значить, що ці формальні недолїки понять нічого не говорять

проти їх істини і що люди знають істину й у таких судженнях, яким вони не завжди вміють дати повне логічне виправдання. По-друге, дуже часто у житті, й притому в найважливіших його випадках, ми керуємося міркуваннями й судженнями, які не мають усієї сили примусових умовисновків, — а проте ми досягаємо покладеної мети; наслідки довели, що наші міркування й судження були істинні, хоча їм і бракувало силлогістичної строгості. Тільки надзвичайний інтерес, пов'язаний з переконанням у бутті Бога, змушує нас скаржитися, що для цього переконання бракує строгих, математично очевидних засновків; а проте ціле наше життя, все найкраще у цьому житті, моральнісні квіти й плоди його, найвища й найбільш правильна оцінка подій і справ ґрунтуються на таких самих переконаннях, які не народжуються із засновків з необхідністю логічною. Людський дух не є машина, яка виробляє умовисновки й лише цим механічним прийомом відділяє істину від помилкового погляду, як зернину від лушпиння. Як особистість жива й самосвідома, він внутрішньо схоплює ту істину, яка роз'яснює для нього моральнісний та естетичний зміст. Він не тільки знає, або може пізнавати істину, — ні, цього було б замало для його цілей, — він зацікавлений істиною, й цей живий інтерес, який вабить його до істини, ця любов його до істини дає йому змогу підступати до неї й знаходити її такими цілковито частковими й випадковими засобами, які ніяк не можна підвести під загальні правила силлогістичного мислення: не можна, втім, тому, що для спостереження цих багатоскладних, часткових і непомітних порухів духу, які приводять його до істини, ми не маємо ні особливого мікроскопа, ні збільшувального скла, щоби робити помітним для нас те, що тепер таке непомітне у нашій власній свідомості. Між тим з правильної і тривкої композиції цих порухів утворюється те, що називають тактом, інстинктом, або почуттям істини: вся наша освіта й виховання мають, між іншим, призначення дати нам змогу безпосередньо й одразу оволодівати тією істиною у подіях світу й у житті людства, яка лише почасти й то повільно переходить у нашу свідомість шляхом рефлексивного мислення, яке робить висновки.

Ці два зауваження дають нам змогу побачити, що якщо у різні часи й з'являвся атеїзм у науковій формі, то він виникав найчастіше від браку розрізнення між силами й засобами науки та силами й засобами людського духу, який не тільки є істота почуваючи, прагнуча, що в обох цих відношеннях цікавиться власне істиною, а не її логічною формою. Ці самі зауваження роз'яснюють нам, чому живе людство не вважає свою віру сліпою, несвідомою й бездоказовою: ця віра у кожному разі ґрунтується на тлумаченні явищ зовнішнього й внутрішнього досвіду; у ній у кожному разі дано і той зміст, який ввіходить у систему ясних і визначених пізнань людського духу. Саме цей момент у змісті віри, де він даний ще у зв'язку із знанням, і репрезентують так звані докази буття Божого; й ось чому ці докази, — попри прогалини, що їх вони лишають, — цікавили філософів і людей мислячих у всі часи; їхня недостатність насправді не є й недостатність, а радше їхня природна якість, яка визначається не слабкістю нашої думки, а тим особливим змістом, яким вони займаються.»

Основна література (першоджерела):

1. Філософія. Хрестоматія / За ред. Г. І. Волинки. К.: Каравела, 2009. (Див. розділ 1. «Метафізика»). Doi: <https://kph.ffi.npu.edu.ua/2010-05-18-20-16-54/140-2010-05-18-21-29-01>
2. Ласк М. Вступ до метафізики / Метафізика; пер. з англ. М. Симчича. К.: Дух і літера, 2016. С. 159-174. Doi: <http://ir.kneu.edu.ua/bitstream/handle/2010/12335/159-174.pdf;jsessionid=F444C759D5548F0FA6953E4BE728B762?sequence=1>



Семінар 5

Тема: Посткласична онтологія:

філософський і соціокультурний зміст екзистенціалізму

Мета: осмислити розмаїття моделей філософування про буття, їх висхідні принципи та практичну спрямованість, акцентувавши увагу на трансформаційних стратегіях онтологічної проблематики у філософському дискурсі.

Провідна ідея: онтологія і метафізика в системі філософського знання формують екзистенційні передумови розуміння буття як провідної проблеми філософії.

Основні проблеми: розмаїття стратегій філософування про буття: від класики до посткласики; посткласичні особливості філософської онтології (екзистенціалізм); поняття свободи вибору і абсурдної свободи; пошуки моральних орієнтирів самовизначення людини.

Ключові поняття: абсурд, вибір, дія, свобода, генеза, буття, екзистенціалізм, мова, онтологія, проблема.

Практичне значення: опрацювання фрагментів першоджерел висвітлює плюралізм посткласичних поглядів на проблеми буття як екзистенції, сприяючи усвідомленню студентами значущості онтологічних питань на кшталт свободи вибору, самовизначення людини, життя як «мужності бути».

Програма семінару:

I. Посткласичні особливості онтології. Самоздійснення (самоперевершення) людини-дієвця: від «буття» до «існування»

Опрацювавши запропоноване першоджерело: *Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм* / Сумерки богів. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344. Doi: <http://darkelly.info/work/PD/sartre.ukr.pdf> (стаття додається окремим файлом),

дайте відповіді на такі питання:

1. Які ознаки екзистенціалізму зазначені в тексті? Проаналізуйте їх.
2. У чому полягає специфіка екзистенціалів «тривога», «закинутість» і «відчай»?
3. Проаналізуйте значущість дії (вчинку) суб'єкта у філософії атеїстичного екзистенціалізму.
4. Чому в екзистенціалізмі (Ж.-П. Сартр) людина приречена на вибір? Про який вибір йдеться?
5. Які є підстави у Ж.-П. Сартра говорити про екзистенціалізм як гуманізм?
6. Чому екзистенціалізм – це «філософія існування»? У чому її сенс?

II. Філософія абсурду А. Камю. «Свободна несвобода» людини в екзистенціалізмі

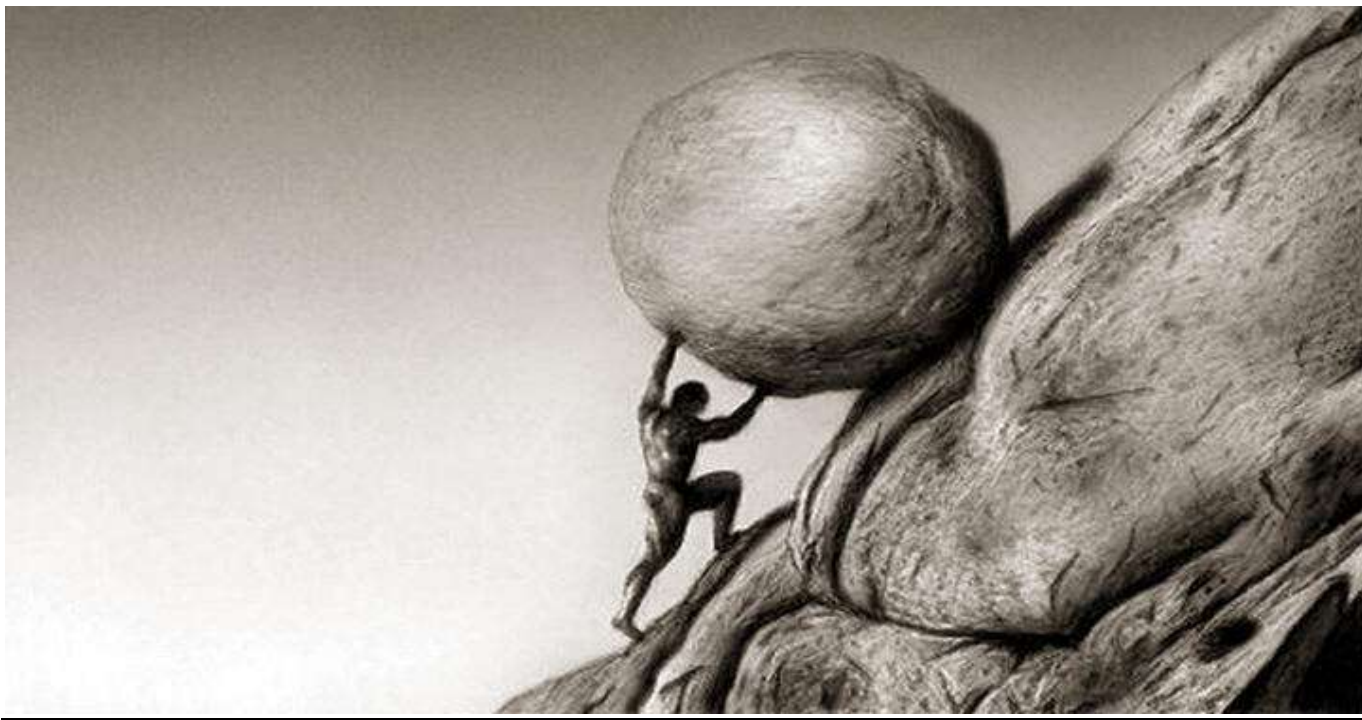
Опрацювавши фрагменти запропонованого першоджерела: *Камю А. Міф про Сізіфа*. К.: Портфель, 2015. С. 10-24 («Мури абсурду»); С. 41-52 («Абсурдна свобода»), С. 91-95 («Міф про Сізіфа»). Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kamiu_Alber/Mif_pro_Sizifa.pdf

(книга додається окремим файлом),

дайте відповіді на такі питання:

1. Які характеристики абсурдності / абсурду можна виокремити, згідно А. Камю?

2. Окресліть специфіку абсурдного відчуття свободи в філософії А. Камю. Чи підтримуєте Ви окреслені ідеї?
3. Ретельно проаналізуйте «міф про Сізіфа».
4. На Вашу думку, у чому трагедія і щастя Сізіфа? Що символізує даний герой? Обґрунтуйте свою позицію (можна залучити, наприклад, сучасний кінодискурс).



ПРАКТИКУМ:

- **Ознайомтесь із запропонованими тезами-фрагментами текстів-першоджерел:**

1. «Існування передує сутності» (Ж.-П. Сартр). У чому полягає вплив такої постановки проблеми буття на формування і розвиток некласичної онтології?

2. «Буття як присутність визначається через час»; «Всьому – свій час» (М. Гайдеггер). Спробуйте, услід за мислителем, визначити буття через час. У даній проблемній спрямованості розкрийте зміст тези: «Буття як дар..., відбувається через спосіб, яким воно дане». У чому полягає, на Ваш погляд, дар розкриття буття?

3. Е. Фром бере за епіграфи до праці «Мати чи бути» наступні тези:

- «Діяти – означає бути» (Лао Цзи).

- «Люди повинні думати не стільки про те, що вони повинні робити, стільки про те, які вони суть» (Мейстер Екгард).

- «Чим нікчемнішим є твоє буття, чим менше ти проявляєш своє життя, тим більшим буде твоє майно, тим відчуженішим буде твоє життя...» (Карл Маркс).

- **Здійсність спробу інтерпретації запропонованих заяв** крізь призму постановки проблеми «буття» як межі покладання смислу діяльності («бути» чи «мати»?; «бути» чи «не бути» («здаватись»)? Як, на Ваш погляд, співвідносяться світоглядні орієнтири людини на буття і володіння в сучасному суспільстві?

Основна література (першоджерела):

1. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм / Сумерки богів. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344. Doi: <http://darkelly.info/work/PD/sartre.ukr.pdf>
2. Камю А. Міф про Сізіфа. К.: Портфель, 2015. С. 10-24 («Мури абсурду»); С. 41-52 («Абсурдна свобода»), С. 91-95 («Міф про Сізіфа»). Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kamiu_Alber/Mif_pro_Sizifa.pdf

Додаткова література:

1. Столярова О.Е. Возвращение метафизики как факт / Вопросы философии. № 8. С. 113-124. Doi: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1731&Itemid=52
2. Фромм Э. ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ. М.: АСТ, 2000. Doi: <http://psylib.org.ua/books/fromm02/>
3. Тиллих П. Мужество бытия. М.: Юрист, 1995. Doi: <http://psylib.org.ua/books/tillp01/index.htm>
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибикина] / Бытие и время. М. : Республика, 1993. С.192-221. Doi: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-8l.pdf

Семінар 6

Тема: Філософська антропологія: феномен людини та її сутнісних сил

Мета: усвідомити значення сучасної філософської теорії людини для процесів гуманізації буття, творення нових дієвих форм практики та закономірностей формування «людини в людині».

Провідна ідея: розкрити рефлексивні чинники філософсько-антропологічної проблематики та їх значущість для усвідомлення шляхів формування людяності в людині.

Основні проблеми: людина як проблема філософії; значення філософської теорії людини для самопізнання та процесів гуманізації буття; «антропологічний поворот» у сучасному філософуванні; класичне і посткласичне філософування про людину; протиріччя між сутністю та існуванням людини як неусувна підстава проблемності буття сучасної людини.

Ключові поняття: антропологія, антивітальність, «аскет життя», дискурс, діалог, Дух, інстинкт, інтелект, людина, порив, персону, рефлексія, особистість.

Практичне значення: простежити напрями реактуалізації теми людини в сучасних проектах філософської антропології і у такий спосіб сформувати у студентів критичне осмислення проблемності визначення сутності людини.

Програма семінару:

I. Становлення та специфіка філософської антропології. «Антропологічний поворот» у сучасному філософуванні

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Шелер М. Положення людини в космосі / Читанка з філософії: У 6 книгах. К.: Довіра, 1993. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. С. 146-152. Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Scheler_Max/Polozhennia_liudyny_v_kosmosi_fr.pdf?PHPSESSID=7phdk39aahm2p4bhffh2oufda0

(текст додається),

дайте відповіді на такі питання:

1. Окресліть у світлі теорії М. Шелера провідні «кола ідей», що визначають класичне поняття «людина».

2. Здійсніть спробу окреслити «двозначність поняття людини та проблематичність її ідеї».

3. Спробуйте, услід за мислителем, обґрунтувати особливе метафізичне становище людини. У даному річизі проаналізуйте «надвітальність / антивітальність» як провідні конститутиви людини-«особистості».

4. Як Ви можете окреслити сферу свободи людини як духовної істоти? Обґрунтуйте ідею людини як «аскета життя».

5. У чому полягають завдання філософської антропології в світлі теорії М. Шелера?

II. «Гуманістичний радакалізм» Е. Фрома. Перспективи людського розвитку: від «хворого суспільства» до фундаментальної «любви до життя»

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Фром Е. Анатомія людської деструктивності / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 270-279. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_-guberskiy_lv

(текст додається),

дайте відповіді на такі питання:

1. Охарактеризуйте провідні риси агресії, запропоновані теоретичними дослідженнями ХХ ст.: від інстинктивізму до біхевіоризму.

2. У чому, на Вашу думку, полягає небезпека «злорякисної» деструктивної агресії?

3. Окресліть спектр основних проблем, що виникають при спробі визначення людської сутності, за Е. Фромом.

4. Чи підтримуєте Ви позицію щодо фундаментальної ролі пристрастей (як «позитивних», так і «негативних») у житті і самовизначенні людини?

5. Чи виправдався прогноз Е. Фрома щодо «зниження порогу чутливості до жорстокості» у сучасному інформаційному суспільстві? Наведіть приклади на підтвердження (чи спростування) заяви та спробуйте вказати шляхи подолання гіпертехнократичних тенденцій, домінуючих у сьогоденному «суспільстві ризику».

ПРАКТИКУМ:

1. Ознайомтесь із запропонованими тезами-фрагментами текстів-першоджерел:

1) Ознайомившись із наступною тезою Макса Шелера: «Ми вперше живемо в епоху, коли людина сталаглибоко і безумовно «проблематичною» для самої себе, коли вона не знає, ким вона є, але в той же час знає, що вона цього не знає...», дайте відповідь на наступне питання: у чому Ви вбачаєте *особисто для себе* проблемність філософської теорії людини?

2) Габріель Марсель зазначає: «я, той, хто задає питання, є тим, хто стоїть під питанням. Я одночасно опиняюсь і суб'єктом, і об'єктом дослідження. Як такий, я рефлексивно усвідомлюю себе як буття, що запитує себе». Розкрийте крізь призму означеної заяви фундаментальну особистісну людську співпричетність і відкритість буттю. *Скористайтесь для відповіді на питання поняттями буття як «Dasein» («ось-буття») у Мартина Гайдеггера та буття як «людського буття в реальності» у Річарда Цанера.*

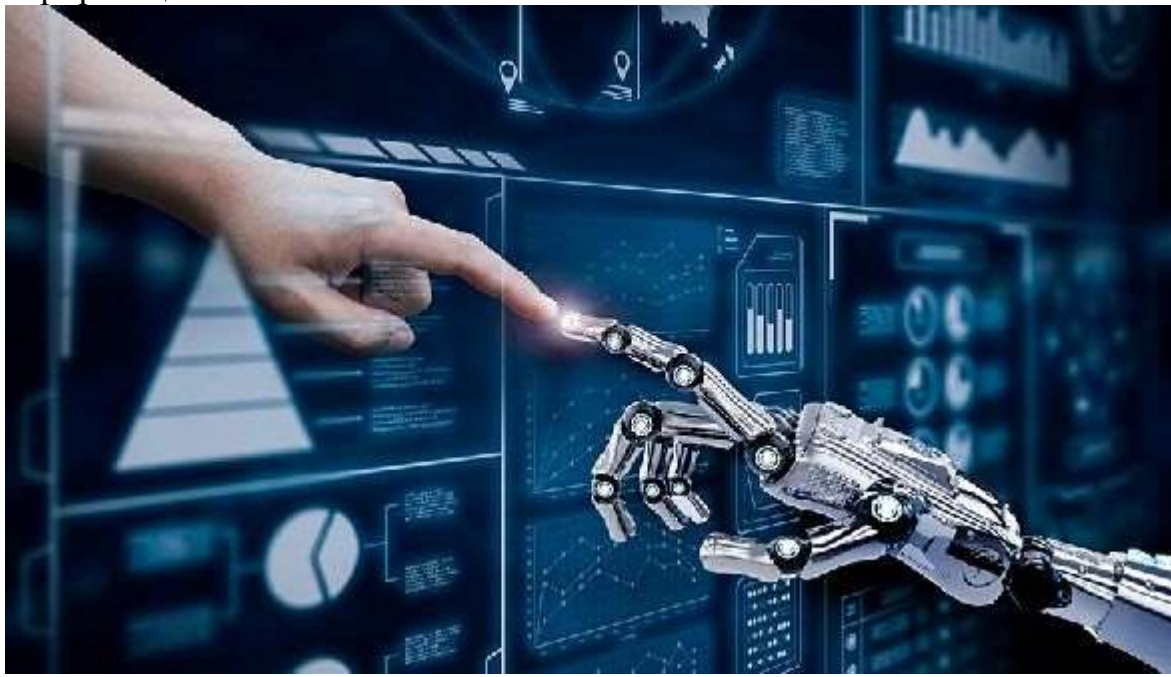
3) Прокоментуйте заяву Ернста Касирера: людина є «такою істотою, яка постійно перебуває у пошуках самої себе, – істотою, яка у кожен момент свого існування повинна розглядати і ретельно досліджувати умови свого існування», взявши за підґрунтя Сократівсько-Платонівське розуміння філософування як «процесу постановки питань у супроводі рефлексії і відповідей на них, тобто діалогу». Чи актуальна, на Ваш погляд, інтенція до діалогу у сучасному суспільстві? Обґрунтуйте свою позицію.

4) За Річардом Цанером, «антропологія (як «логос феномена людини») має за своє джерело і предмет напружений пошук буття, у яке занурена людина, що шукає саму себе». У контексті означеного спробуйте виявити провідні сутнісні «сили» людини.

5) Крізь призму тези Габріеля Марселя: «Люди не звертались би безперервно до ідеї «особистості», якби особистість не знаходилася на шляху до знищення» спробуйте окреслити основні тези полілогу про людину в постмодерному дискурсі.

2. Здійсніть герменевтичний аналіз запропонованих фрагментів за трьома рівнями розуміння тексту (для аналізу Ви обираєте найприйнятніший для Вас рівень):

- тлумачення;
- коментар;
- інтерпретація.



ТЕКСТИ-ПЕРШОДЖЕРЕЛА ДЛЯ ОБГОВОРЕННЯ:

Джерело 1. Шелер М. Положення людини в космосі / Читанка з філософії: У 6 книгах. К.: Довіра, 1993. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. С. 146-152. Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Scheler_Max/Polozhennia_liudyny_v_kosmosi_fr.pdf?PHPS_ESSID=7phdk39aahm2p4bhffh2oufda0

«Протягом десятитисячолітньої історії ми вперше живемо в епоху, коли людина сталаглибоко і безумовно «проблематичною» для самої себе, коли вона не знає, ким вона є, але втой же час знає, що вона цього не знає...

Якщо запитати освіченого європейця, про що він думає, почувши слово «людина», майже завжди в його свідомості починають стикатися три несумісні між собою кола ідей. По-перше, це коло уявлень іудеохристиянської традиції про Адама та Єву, про творення, райта гріхопадіння. По-друге, це греко-античне коло уявлень, у якому самосвідомість людини вперше у світі розвинулась до поняття про її особливе становище, про що говорить теза, що людина є людиною завдяки тому, що у неї є розум, логос, фронесіс, мислення тощо (логосом тут є і мовлення, і здатність до розуміння всіх речей). З цим поглядом тісно пов'язане вчення про те, що в основі усього універсуму знаходиться надлюдський розум, до якого причетна й людина, і тільки вона єдина з усіх істот.

Трете коло уявлень — це сфера сучасного природознавства та генетичної психології, яке також давно стало традиційним, згідно з яким людина є достатньо пізнім підсумком розвитку Землі, істотою, яка відрізняється від форм, що передують їй у тваринному світі, тільки ступенем складності поєднання енергії та здібностей, які самі по собі вже зустрічаються в нижчій порівняно з людською природі. Між цими трьома колами ідей немає ніякої єдності. Таким чином, існують природничонаукова, філософська та теологічна антропології, які не цікавляться одна одною, *єдиної ж ідеї людини ми не маємо*. Спеціальні науки, що займаються людиною і весь час зростають у своїй кількості, скоріше *приховують сутність* людини, аніж *розкривають* її. І якщо узяти до уваги, що названі три традиційні кола ідей тепер скрізь підірвано, особливо зовсім підірвано дарвіністське рішення проблеми походження людини, можна сказати, що ще ніколи в історії *людина не ставала настільки проблематичною для себе*, як за нашого часу.

Внаслідок цього я взявся за те, щоб на найширшій основі дати новий досвід філософської антропології. Нижче викладено лише деякі моменти, які торкаються *сутності людини в порівнянні з твариною та рослиною і особливого метафізичного становища людини*, та наведено невелику частину результатів, до яких я дійшов.

Вже слово та поняття «людина» містить підступну двозначність, без усвідомлення якої неможливо підійти до питання про особливе становище людини. Слово це повинно, по-перше, вказувати на особливі морфологічні ознаки, якими людина володіє як представник підгрупи роду хребетних та ссавців. Зрозуміло, що який би не мав вигляд результат такого утворення поняття, жива істота, яку названо людиною, не тільки залишається *підкореною* поняттю тварини, але й складає порівняно невелику частку тваринного царства. Таке становище речей зберігається й тоді, коли, разом з Ліннеєм, людину називають «вершиною ряду хребетних ссавців» — що, зрештою, є дуже суперечливим і з точки зору реальності, і з точки зору поняття, — адже ця вершина, як всяка інша вершина будь-якої речі, відноситься ще до самої речі, вершиною якої вона є. Але цілковито незалежно від такого поняття, яке фіксує як єдність людини — прямоходження, перевтілення хребта, врівноваження черепа, добрий розвиток людського мозку та перетворення органів внаслідок прямоходження (наприклад, кисть з протиставленим великим пальцем, зменшення щелепи та зубів тощо), *те ж саме* слово «людина» означає в буденній мові *всіх* культурних народів дещо настільки зовсім інше, що навряд чи знайдеться інше слово людської мови, яке має аналогічну двозначність. А самеслово «людина» повинно означати сукупність речей, яка є гранично протилежною поняттю «тварини взагалі», у тому числі всім ссавцям та хребетним, і протилежну їм у *тому ж самому значенні*, що, наприклад, і інфузорії... хоча навряд чи можна сперечатися, що жива істота, яка зветься людиною, морфологічно, фізіологічно й психологічно незрівнянно більш схожа на шимпанзе, аніж людина та шимпанзе схожі на інфузорію.

Зрозуміло, що це друге поняття людини повинно мати цілковито інший зміст, цілковито інше походження, ніж перше поняття, яке визначає лише невелику підгрупу роду хребетних тварин. Я хочу назвати це друге поняття *суттєвим поняттям людини*, на протилежному першому поняттю, яке підпорядковано природній систематиці.

...Виникає *запитання*, яке має *вирішальне* значення для всієї нашої проблеми: якщо тварині властивий інтелект, то чи відрізняється взагалі людина від тварини *більше*, ніж тільки за ступенем? Чи є тоді ще *істотна* відмінність? Або ж, крім досі розглянутих ступенів, в людині є ще щось зовсім *інше, специфічно* їй властиве, що взагалі не порушується і не вичерпується *вибором та інтелектом*?

...Я стверджую: сутність людини і те, що можна назвати її *особливим* становищем, *підноситься* над тим, що називають інтелектом і здатністю до вибору, і не може бути досягнутим, навіть якщо уявити, що інтелект і здатність до вибору довільно вирости до безконечності. Але невірно було б і мислити собі те нове, що робить людину людиною, тільки як новий суттєвий ступінь² психічних функцій і здатностей, яка додається до інших психічних ступенів, — чуттєвому пориванню, інстинкту, асоціативній пам'яті, інтелекту і вибору, так що пізнання цих психічних функцій і здатностей, які належать до вітальної сфери, знаходилося б ще в компетенції психології. *Новий принцип*, щоробить людину людиною, *лежить поза межами* всього того, що в найширшому розумінні, внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального боку ми можемо назвати життям. Те, щоробить людину людиною, є *принципом, протилежним усьому життю взагалі*, він, як такий, взагалі не може бути зведеним до «природної еволюції життя», і якщо його до чого-небудь і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей — до тієї основи, частковою маніфестацією якої є «життя». Вже греки відстоювали такий принцип і називали його «розумом». Ми хотіли би вживати для зазначення цього більш широке за змістом слово, яке містить у собі поняття розуму, але поряд з мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або суттєвого змісту, далі певний клас емоцій та вольових актів, які ще мають бути схарактеризовані, наприклад доброту, любов, каяття, шанування тощо — слово *дух*. *Діяльний же центр*, в якому дух з'являється всередині кінцевих сфер буття, ми будемо називати *особистістю*, на відміну від усіх функціональних «життєвих» центрів, які, при розгляді їх з внутрішнього боку, називаються також «душевними» центрами. *Але що ж таке цей «дух»*, цей новий і настільки вирішальний принцип? Рідко з яким словом обходились так неподобно, і лише мало хто розуміє під цим словом щось визначене. Якщо за головне у розумінні духу вважати особливу пізнавальну функцію, рід знання, яке може дати тільки *він*, тоді основним визначенням «духовної» істоти буде її — або її буттєвого центру — *екзистенціальна незалежність від органічного, свобода, звільнення від примусу і тиску*, від «життя» та усього, що належить «життю», отже, і її власного, пов'язаного з потягами інтелекту. Така «духовна» істота більше не прив'язана до потягів та зовнішнього світу, але «вільна від зовнішнього світу» і, як ми будемо це називати, «відкрита світу». У такої істоти є *«світ»*. Одвічно надані їй центри «опору» та реакції навколишнього світу, у якому *екстатично* розчинюється тваринне, вона здатна піднести до «предметів», здатна в принципі осягати *власне* «так-буття» цих «предметів», без тих обмежень, яких зазнає цей предметний світ або його давність через вітальну систему потягів та її чуттєвих функцій і органів чуття. Тому дух є *предметність, визначеність так-буттям самих речей*. І «носієм» духу є така істота, у якої принципове відношення до дійсності поза нею є прямо протилежним порівняно з тваринним.

... У тварини, на відміну від рослини, є, мабуть, свідомість, але у неї, як вже помітив Лейбніц, немає самосвідомості. Бона не володіє собою, а через цей не усвідомлює себе. Зосередження, самоусвідомлення та здатність і можливість опредмечення споконвічного опору відносно потягу утворюють, таким чином, одну *єдину нерозривну структуру*, що, як така, властива лише людині. Разом з цим самоусвідомленням, цим новим відхиленням іцентруванням людського існування, можливим завдяки духові, дано відразу ж і *другу* суттєву ознаку людини: людина здатна не тільки поширити навколишній світ у вимір «світового» буття і зробити опір предметним, але також, і це найпримітніше, знов *опредметнити власне фізіологічне та психічне становище* і навіть кожне окреме психічне переживання. Лише через це вона також *вільно* може відмовитись від життя. Тварина і чує, і бачить — не знаючи, що вона чує і бачить; щоб частково пірнути в нормальний стан тварини, треба згадати про вельми рідкі екстатичні стани людини — ми зустрічаємось з ними у стухаючому гіпнозі, вживаючи деякі наркотики, далі при наявності відомої техніки активізації духу, наприклад, у всякого роду оргаїстичних культурах. Імпульси своїх потягів тварина переживає

² Між розумним шимпанзе і Едісоном, якщо останнього розглядати тільки як техніка, існує хай і дуже велика, лише відмінність у ступені. — *Прим. автора.*

не як свої потяги, а як динамічну тягу і відштовхування, яке виходить від самих речей навколишнього світу.

Навіть примітивна людина, яка в ряді рис ще близька до тварини, не каже: «я» відчуваювідразу до цієї речі,— але каже: ця річ — «табу». У людини немає «волі», яка існувала б незалежно від імпульсів потягів, що змінюються, оберігаючи неперервність при зміні психофізичних станів. Тварина, так би мовити, завжди потрапляє в якесь інше місце, ніж вона спочатку «хотіла». Глибоко і вірно каже Ніцше: «Людина — це тварина, здатнаобіцяти»...

Тільки людина, оскільки вона є особистістю, — може піднятися *над собою* як живоюістотою і, виходячи з одного центру як би *по той бік* просторово-часового світу, зробитипредметом свого пізнання *все*, у тому числі і саму себе. Але цей *центр* людських актів опредмечення світу, свого тіла і своєї душі не може бути сам «частиною» саме цього світу, тобто не можемати ніякого певного «де» або «коли»,— він може знаходитися *лише у вищій основі самогобуття*. Таким чином, людина — *це істота, яка перевершує саму себе і світ*. Як така воназдатна на іронію та гумор, які завжди містять в собі піднесення над власним існуванням. Вже І. Кант у сутєвих рисах прояснив у своєму глибокому вченні про трансцендентальну апперцепцію цю нову *єдність* мислення — «умову всього можливого досвіду і тому також усіх предметів досвіду» — не тільки зовнішнього, але й того внутрішнього досвіду, завдяки якому нам стає доступним наше власне внутрішнє життя...

...Здатність до поділу існування та сутності складає основну ознаку людського духу, яка тільки фундує всі інші ознаки. Для людини істотно не те, що вона володіє знанням, якказав Лейбніц, але те, що вона володіє *сутністю* апріорі або *здатна* оволодівати нею. При цьому не існує «постійної» організації розуму, як її передбачав Кант; навпаки, вона принципово підлягає історичному зміненню. Постійним є лише *сам* розум як здатність утворювати і формувати — через функціонування такого *суттєвого* бачення — все *нові форми* мислення і споглядання, любові і оцінки.

Якщо ми захочемо глибше проникнути звідси у сутність людини, то потрібно уявитисобі *будову актів*, що ведуть до *акту ідеації*. Свідомо і несвідомо, людина користуєтьсятехнікою, яку можна назвати *пробним усуненням характеру дійсності*. Тварина цілком живеє конкретному і в дійсності. З будь-якою дійсністю кожного разу пов'язане місце у просторі іположення у часі, «тепер» і «тут», а по-друге, випадкове так-буття, яке дається в якому-небудь «аспекті» чуттєвим сприйняттям. Бути людиною — значить кинути тверде «ні» *цьому*видові дійсності. Це знав Будда, кажучи: прекрасно *споглядати* будь-яку річ, але страшно *бути* нею. Це знав Платон, який пов'язував споглядання ідей з відразою душі до чуттєвого змісту речей і звертанням її до самої себе, щоб знайти «витоки» речей. І саме це має на увазі Е. Гуссерль, який пов'язує пізнання ідей з «*феноменологічною редукацією*», яка «закреслює» або «бере у лапки» (випадковий) коефіцієнт існування речей у світі, щоб досягти їхньої сутності. Правда, в окремих випадках я не можу погодитись з теорією цієї редукації у Гуссерля, але повинен визнати, що в ній мається на увазі той самий акт, що, власне, і визначає і людський дух...

Таким чином, людина є тією живою істотою, що *може* (придушуючи і витискуючиімпульси власних потягів, *відмовляючи* їм у живленні образами сприйняття та уявлення)ставитися *принципово аскетично* до свого життя, яке вселяє у неї жах. В порівнянні з твариною, яка завжди говорить «так» дійсному буттю, якщо навіть лякається та втікає, людина — це *той, хто може сказати ні*, «*аскет життя*», вічний *протестант* проти всякої *тільки* дійсності. В той же час, в порівнянні з твариною, існування якої є втіленефілистерство, людина — це *вічний «Фауст»*, звір, ненаситний до нового, вона ніколи незаспокоюється на оточуючій дійсності, завжди прагне *прорвати межі* свого тут-і-тепер так-буття та «навколишнього світу», в тому числі й наявну дійсність особистого Я. В цьомурозумінні і З. Фрейд у книзі «По той бік принципу задоволення» вбачав у людині«*витискувача потягів*». І лише *тому, що* вона така, людина може *надбудувати* над світом свого сприйняття ідеальне царство думок, а з іншого боку, саме завдяки цьому більшою мірою вивільняти для свого духу дримаючу у витіснених потягах *енергію*, тобто може *сублімувати* енергію своїх потягів у духовну діяльність...

Завдання філософської антропології — вірно вказати, як з основної структури людського буття, яка коротко обмальована в нашому попередньому викладі, випливають всі специфічні монополії, звершення та справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного і неправедного, держава, керівництво, образотворчі функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність та соціальність.»

Джерело П. Фром Е. Анатомія людської деструктивності / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 270-279. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_-guberskiy_lv

«Інстинкти та людські пристрасті.

Світові темпи зростання насилля і деструктивності привернули увагу спеціалістів та широкої громадськості до теоретичного дослідження сутності та причин агресії. Увага до цієї проблеми нікого не здивує; подиву заслуговує скоріше те, що ця увага виникла так пізно, особливо враховуючи, що такий видатний дослідник як З. Фройд, після перегляду своєї теорії, центральною ідеєю якої була ідея сексуальності, уже у 20-ті роки створив нову теорію, в межах якої прагнення до руйнування («інстинкт смерті») посідає таке саме місце, як і прагнення до любові («жага життя», «сексуальність»). Однак громадськість, як і раніше, розглядала фрейдизм виключно в дусі сформованого на той час стереотипу, обмежуючи його рамками вчення про лібідо як основної людської пристрасті.

Ця ситуація змінилася лише в середині 60-х років. Однією з причин цієї зміни був, вірогідно, масштаб насилля та страх перед зростаючою загрозою чергової світової війни. Цьому сприяла також публікація кількох книг, присвячених проблемі людської агресивності, особливо книги Конрада Лоренца «Так зване зло». Лоренц, відомий учений у галузі дослідження поведінки тварин (особливо цікавими є його праці про риб та птахів), вирішив вийти в галузь, у дослідженні якої він не мав достатнього досвіду та відповідної компетентності, – у сферу людської поведінки. Хоча його книга «Так зване зло» не була сприйнята більшістю психологів та нейрофізіологів, вона миттєво стала бестселером і відчутно вплинула на значну частину освіченої публіки, яка вбачала в ідеях Лоренца остаточне вирішення проблеми.

Значний успіх ідей Лоренца не в останню чергу був пов'язаний із попередньою публікацією робіт такого автора, як Роберт Ардрі, – «Адам прийшов з Африки», «Адам і його територія». Ардрі (талановитий сценарист, але не вчений) досить некомпетентно поєднує дати та факти про походження людини і пов'язує їх із досить тенденційним міфом про вроджену людську агресивність. За цією книгою з'явилися інші книги спеціалістів у галузі поведінки тварин, наприклад «Гола мавпа» Демонда Морріса і «Любов та ненависть», що належала перу одного з учнів К. Лоренца, Іреніусу Ейбл-Ейбесфельду.

Всі ці роботи спираються, по суті, на одну тезу: агресивна поведінка людей, безпосередніми виявами якої є війни, злочини та інші типи деструктивної і садистської поведінки, має філогенетичні корені, вона запрограмована в людині, пов'язана з уродженим інстинктом, що чекає свого місця і часу та використовує будь-який привід для свого вияву.

Можливо, успіх Лоренца та його неінстинктивізму пов'язаний не стільки з досконалістю його аргументів, скільки з тим, що значна кількість людей виявилась схильною до сприйняття такої аргументації. Що може бути приємнішим для людини, яка відчуває страх і розуміє власну безпорадність перед обличчям невпинного руху світу в напрямі руйнування, що може бути бажанішим, ніж теорія, яка запевняє, що витокami насилля є наша тваринна натура, нездоланий інстинкт агресивності і що найкраще для нас, як вважає Лоренц, – спробувати зрозуміти, що сила та влада цього потягу є закономірним результатом еволюції.

Ця теорія вродженої агресивності дуже легко перетворюється на ідеологію, яка пом'якшує страх перед тим, що може статися, та допомагає раціоналізувати відчуття безпорадності.

Є й інші причини, у зв'язку з якими дехто надає перевагу спрощеному вирішенню проблеми деструктивності в межах інстинктивістської теорії. Серйозне дослідження причин деструктивності може поставити під сумнів основи визначних ідеологічних систем. Тут неможливо уникнути

аналізу проблеми раціональності нашого суспільного ладу, в межах якого доведеться порушити деякі табу, що приховуються за священними поняттями «безпека», «честь», «патріотизм» і т. ін.

Досить провести серйозне дослідження нашої соціальної системи, щоб зробити висновок про причини зростання деструктивності в суспільстві й підказати засоби для її спадання. Інстинктивістська теорія позбавляє нас від нелегкого завдання такого глибокого аналізу...

Беручи до уваги сучасний стан психологічної думки, кожен, хто зіштовхується з критикою на адресу лоренцівської теорії агресивності, очікує, що джерелом цієї критики є біхевіоризм – інша теорія, що займає домінуюче становище у психології. На противагу інстинктивізму, біхевіоризм не цікавлять суб'єктивні мотиви, сили, які нав'язують людині певний спосіб поведінки; біхевіористську теорію цікавлять не пристрасті або афекти, а лише тип поведінки та соціальні стимули, що його формують.

Радикальна переорієнтація психології з афектів на поведінку відбулася у 20-ті роки, і в наступний період більшість психологів вилучили з наукового обігу поняття «пристрасті» та «емоції» як такі, що не підлягають науковому аналізу. Поведінка як така, а не людина, яка поводить певним чином, стала предметом дослідження головного психологічного напрямку. «Наука про душу» перетворилася в науку про маніпулювання поведінкою. Цей розвиток досяг свого апогею в необіхевіоризмі Скіннера, який представляє сьогодні в університетах США загальноновизнану психологічну теорію...

Протистояння інстинктивізму та біхевіоризму не сприяло прогресу психологічної науки. Кожна з позицій була виявом «одностороннього підходу», обидві спиралися на догматичні принципи і вимагали від дослідників пристосування до однієї з теорій. Але хіба у дійсності існує лише така альтернатива у виборі теорії – або інстинктивістська, або біхевіористська? Невже неодмінно слід обирати між Скіннером і Лоренцом? Хіба не існує інших варіантів? У цій книзі я обстоюю думку, що є ще одна можливість, і намагаюсь визначити, у чому вона полягає.

Ми повинні розрізнити у людини два абсолютно різних види агресії. Перший вид, спільний і для людини, і для всіх тварин, – це філогенетично закладений імпульс до атаки (або до втечі) у ситуації, коли виникає загроза життю. Ця захисна, «доброякісна» агресія сприяє виживанню індивіда та роду; вона має біологічні форми вияву і затухає, як тільки зникає небезпека. Іншим видом є «злаякісна» агресія – це деструктивність та жорстокість, що властиві тільки людині і яких немає в інших ссавців; вона не має філогенетичної програми, не є засобом біологічного пристосування і не має жодної цілі. Більша частина попередніх суперечок з цієї теми була зумовлена тим, що не було розрізнення між цими двома видами агресії, які є відмінними і за походженням, і за визначальними рисами...

У тому-то й справа, що людина відрізняється від тварин саме тим, що вона вбивця. Це єдиний представник приматів, який без біологічних та економічних причин мучить і вбиває своїх одноплемінників, і ще й отримує від цього задоволення. Це та сама біологічно аномальна і філогенетично незапрограмована «злаякісна» агресія, що становить справжню проблему та небезпеку для виживання людського роду; прояснення ж сутності та умов виникнення такої деструктивної агресії якраз і є головною метою цієї книги.

Розрізнення доброякісно-захисної та злаякісно-деструктивної агресії вимагає ще більш ґрунтовної диференціації двох категорій, а саме: інстинкту і характеру, точніше кажучи, розрізнення між зумовленими фізіологічними потребами природними прагненнями і специфічно людськими пристрастями, які зумовлюються характером («характерологічні, або людські, пристрасті»).

Така диференціація між інстинктом та характером нижче буде розглянута більш докладно. Я спробую показати, що характер – це «друга натура» людини, заміна її слабкорозвинених інстинктів; що людські пристрасті є виявом екзистенційних потреб людини, а останні у свою чергу визначаються специфічними умовами людського існування. Інакше кажучи, інстинкти – це відповідь на фізіологічні потреби людини, а означені характером пристрасті (потреба в любові, ніжності, свободі, руйнуванні, садизм, мазохізм, жага власності та влади), – все це відповідь на специфічно людські екзистенційні потреби. Хоч екзистенційні потреби однакові для всіх людей, індивіди та групи відрізняються з погляду превалюючих пристрастей. Наприклад,

людина може керуватися любов'ю або жагою руйнування, але в кожному випадку вона задовольнить одну зі своїх екзистенційних потреб – потребу «впливу» на когось іншого. А що візьме гору – любов чи жага руйнування – значною мірою залежить від соціальних умов; ці умови впливають на біологічно задану екзистенційну ситуацію і на потреби, що виникають у зв'язку з цим (а не на безмежно мінливу і невловиму психіку, як вважають представники теорії середовища).

Коли ж ми намагаємося дізнатися, що формує умови людського існування, то виникають головні питання: в чому полягає сутність людини? що робить людину людиною?

Навряд чи варто доводити, що обговорення таких проблем у сучасному суспільствознавстві не можна вважати плідним. Ці проблеми, як і раніше, вважаються прерогативою філософії і релігії; а позитивістський напрям розглядає їх у суто суб'єктивістському аспекті, ігноруючи будь-яку об'єктивність... Що ж до мене, то стосовно цих проблем я дотримуюсь біосоціальної позиції. Вихідною тезою тут є таке твердження: оскільки специфічні риси *Homo sapiens* можуть бути визначені з позицій анатомії, неврології і фізіології, ми повинні навчитися визначати представника людського роду з позицій психології.

Намагаючись дати визначення людської сутності, ми спираємося не на такі абстракції, якими оперує спекулятивна метафізика, наприклад, Гайдеггера та Сартра. Ми звертаємося до реальних умов існування реальної людини, так що поняття сутність кожного індивіда збігається з поняттям екзистенція (існування) роду. Ми доходимо цієї концепції шляхом емпіричного аналізу анатомічних і нейрофізіологічних людських типів та їх психічних корелятів (тобто відповідних цим даним душевних станів).

Ми заміняємо фрейдівський фізіологічний принцип пояснення людських пристрастей на еволюційний соціобіологічний принцип історизму.

Лише спираючись на такий теоретичний фундамент стає можливим детальне обговорення різних форм та особистісних типів зляканої агресії, особливо таких як садизм (потяг до необмеженої влади над іншою живою істотою) і некрофілія (потяг до руйнації життя та прив'язаність до всього мертвого, суто механічного). Розуміння цих особистісних типів стало доступним, як я вважаю, завдяки аналізу характерів кількох персон, відомих властивим їм садизмом і деструктивністю, як, наприклад, Сталін, Гімлер, Гітлер.

Отже, ми окреслили логіку цього дослідження, і тепер має сенс назвати деякі тези та висновки, з якими читач зустрінеться у наступних главах.

1. Ми налаштовані досліджувати не поведінку як таку, відокремлено від діючої людини; предметом нашого дослідження є людські прагнення, незалежно від того чи відображаються вони у зовнішній поведінці, чи ні. У випадку з феноменом агресії це означає, що ми будемо досліджувати походження та інтенсивність агресивного імпульсу, а не агресивну поведінку відокремлено від її мотивації.

2. Ці імпульси можуть бути усвідомленими, але у більшості випадків вони неусвідомлені.

3. Частіше за все вони інтегровані у відносно сталу структуру особистості.

4. У широкому розумінні це дослідження спирається на психоаналітичну теорію. Відповідно, ми будемо використовувати метод психоаналізу, який дає змогу відкрити неусвідомлену внутрішню реальність шляхом тлумачення доступних спостереженню та зовнішньо незначних даних. Однак вислів «психоаналіз» застосовується у нас не у значенні класичної теорії Фрейда, а у значенні подальшого розвитку фрейдизму... Мій психоаналіз спирається не на теорію лібідо і виходить не з інстинктивних уявлень, які, на думку загалу, становлять ядро і сутність теорії Фрейда.

Ототожнення теорії Фрейда з інстинктивізмом і без того є досить проблематичним. Фрейд насправді був першим сучасним психологом, який (на протигагу попередній традиції) дослідив усе різноманіття людських пристрастей – любов, ненависть, пиху, жадобу, ревності і заздрість. Пристрасті, що раніше були «доступні» лише романтикам та трубадурам, Фрейд зробив предметом наукового дослідження.

Можливо, цим пояснюється те, що вчення Фрейда знайшло більше розуміння та визнання серед художників, ніж серед психологів та психіатрів, – принаймні до того моменту, як його метод

не був узятий на озброєння для психотерапевтичного лікування потоку хворих, що постійно зростає. Щодо представників мистецтва, то вчення Фрейда дійсно викликало у них відчуття, що вперше з'явився вчений, який узяв їхню кровну тему й осягнув людську «душу» в її найпотасмніших і значущих проявах.

Вплив Фрейда на художнє мислення найчіткіше виявився у сюрреалізмі. На противагу класичним видам мистецтва, сюрреалізм відмовився від попереднього розуміння «реальності», вбачаючи у ній дещо неповноцінне (не-релевантне); представників сюрреалізму перестали цікавити способи поведінки – цінність міг становити виключно суб'єктивний досвід; тому цілком природно, що фрейдівське тлумачення сновидінь стало одним із найважливіших чинників розвитку цього напрямку.

Слід зазначити, що Фрейд у формулюванні своїх ідей був обмежений понятійним апаратом своєї епохи. Оскільки він ніколи не збирався поривати з матеріалізмом своїх учителів, він змушений був шукати можливості пояснити людські пристрасті крізь призму їхніх потягів. І це йому чудово вдалося завдяки теоретичному *tour de force*: він розширив поняття сексуальності (лібідо) настільки, що всі людські пристрасті (за винятком інстинкту самозбереження) він представив як форми вияву одного-єдиного інстинкту. Любов, ненависть, жадоба, пиха, заздрість, ревності, жорстокість та ніжність – усе це виявилось штучно вплетеним у межі теоретичної схеми, де вони набули обґрунтування або як сублимація, або як реалізація сексуальності.

У другий період своєї творчості Фрейд намагався вийти за межі цієї схеми і створив нову теорію, що демонструвала значний прогрес у розумінні деструктивності. Він виявив, що життям керують не два еґоїстичні інстинкти – голод і сексуальність, а дві головні пристрасті – любов і деструктивність, і обидві вони слугують справі фізіологічного виживання, хоч і в іншому розумінні, ніж фізичний та сексуальний голод. Але оскільки Фрейд все одно був зв'язаний ланцюгами своїх теоретичних настанов, він позначив ці дві пристрасті парними категоріями «інстинкт життя» та «інстинкт смерті», тим самим надавши деструктивності настільки серйозного значення, що вона була визнана однією з двох фундаментальних людських пристрастей.

У цьому дослідженні автор звільняє від примусового шлюбу з інстинктами такі важливі людські пристрасті, як прагнення до любові та свободи, потяг до руйнування, бажання мучити, підкоряти собі іншого і владарювати над ним. Інстинкт – це суто біологічна категорія, тоді як притаманні характерові пристрасті та потяги – це біосоціальні, історичні категорії. І хоча вони і не слугують фізичному виживанню, їм властива така сама (а іноді й більша) влада, як і інстинктам. Вони формують ядро людської зацікавленості життям (здатності до радощів та захоплення); вони є водночас матеріалом, з якого виникають не лише мрії і сновидіння, а й мистецтво та релігія, міфи та оповіді, література і театр, тобто все, заради чого варто жити (що робить життя вартим життя). Людина не може існувати як простий «предмет», як гральний куб; вона сильно страждає, коли її зводять до рівня автоматичного пристрою, придатного лише для приймання їжі та розмноження, навіть якщо їй при цьому гарантується підвищений рівень безпеки. Людина потребує драматизму життя та переживань; і якщо на вищому рівні своїх досягнень вона не віднаходить задоволення, то сама створює собі драму руйнування.

Нинішній стан психологічної думки підтримує відому аксіому, згідно з якою мотивація лише тоді може бути сильною, коли вона слугує органічним потребам, тобто тільки інстинктам властива достатня мотиваційна сила. Якщо ж відмовитися від цієї механістичної, редукаціоністської позиції і звернутися до цілісної концепції людини, то поступово стає зрозумілим, що людські пристрасті слід розглядати у зв'язку з їх функцією у процесі життя цілісного організму. Їх інтенсивність укорінена не у специфічних фізіологічних потребах, а у потребі цілісного організму жити і розвиватися як у тілесному, так і у духовному вимірах.

Ці пристрасті важливі для нас не після того, як задоволені наші фізіологічні потреби. Ні. Їхнє коріння заглиблюється в самі основи людського буття, вони аж ніяк не стосуються розряду розкошів, які хтось може собі дозволити після того, як задовольнить свої нормальні «нижчі» потреби. Люди закінчували своє життя самогубством у зв'язку з тим, що не могли задовольнити любовну пристрасть, жагу влади, слави або помсти. Випадки самогубства з причини недостатньої сексуальної задоволеності практично не зустрічаються. Саме ці, незумовлені інстинктами,

пристрасті хвилюють людину, захоплюють її, роблять її життя повноцінним; як сказав колись Гольбах, французький філософ-просвітник: «Людина, позбавлена бажань та пристрастей, перестає бути людиною», їх вплив та роль тим і зумовлені, що без них людина справді перестає бути людиною.

Людські пристрасті перетворюють людину а маленької, непомітної істоти на героя, на істоту, яка всупереч усім перепонам намагається надати сенсу власному життю. Вона прагне бути творцем самої себе, прагне перетворити своє неповноцінне буття на повноцінне, осмислене та цілеспрямоване, максимально придатне для досягнення цілісності власної особистості. Людські пристрасті – це аж ніяк не психологічні комплекси, які можна пояснити засобами звернення до подій та вражень раннього дитинства. Їх можна зрозуміти, лише вийшовши за вузькі межі редукаціоністської психології та вивчаючи їх у живій реальності, тобто піддавши аналізу спробу людини надати сенсу своєму життю, пережити найгостріші, найсильніші потрясіння, які тільки можливі за даних умов (або які вона сама вважає можливими). Пристрасті – це її релігія, її культ та її ритуал, а вона змушена приховувати їх навіть від самої себе, особливо у випадку відсутності зовнішньої підтримки. Ціною вимогливості та підкупу її можуть змусити відмовитися від своєї «релігії» і стати адептом нового культу – культу робота. Але такий психологічний підхід відбирає у людини її останнє надбання – здатність бути не річчю, а людиною.

Насправді всі людські пристрасті, «позитивні» і «негативні», слід розуміти не інакше як спробу подолати власне банальне існування у часі та перейти у вимір трансцендентного буття. Зміна особистості можлива лише в тому випадку, коли людині вдається «звернутися» до нових способів осмислення життя: якщо вона при цьому мобілізує всі свої життєво важливі прагнення та пристрасті і, тим самим, пізнає більш гострі форми вітальності та інтеграції, ніж ті, що були притаманні їй раніше. А доти, доки цього не відбувається, її можна приборкати, вгамувати, але не можливо зцілити. Незважаючи на те, що життєздатні пристрасті сприяють самоствердженню людини, підсилюють її відчуття радості від життя і значно більше сприяють вияву її цілісності та вітальності, ніж жорстокість та деструктивність, проте й, ті, й інші однаковою мірою беруть участь у реальному людському існуванні; тому аналіз і тих, й інших пристрастей необхідний для вирішення проблеми людського буття. Адже і садист – це теж людина і має людські ознаки так само, як і святий. Його можна назвати хворою людиною, калікою, виродком, який не зміг знайти іншого способу реалізувати притаманні йому від народження людські якості, – і це буде правильно; його можна також вважати людиною, яка у пошуках блага ступила на неправильний шлях.

Ці розмірковування зовсім не доводять того, що жорстокість і деструктивність не є вадами, вони доводять лише те, що ці вади властиві людині. Жорстокість руйнує душу та тіло і саме життя; вона знищує не лише жертву, а й самого мучителя. У цій ваді набуває вираження парадокс: у пошуках власного сенсу життя обертається проти самого себе. У цій ваді й відображається єдине справжнє спотворення. І зрозуміти його зовсім не означає – пробачити. Але поки ми не зрозуміли, у чому його суть, ми не можемо судити про те, які чинники сприяють, а які перешкоджають зростанню деструктивності у суспільстві.

Таке розуміння особливо важливе у наш час, коли значно знизився поріг чутливості до жорстокості, коли на всіх рівнях життя спостерігаються некрофільські тенденції: зростання інтересу нашого кібернетичного індустріального суспільства до всього мертвого, механістичного, автоматичного і т.д.

У літературі дух некрофільії вперше виявився у 1909 році у «Маніфесті футуризму» Ф.Т. Марінетті. Але останніми десятиліттями ця тенденція стала помітна у багатьох сферах літератури та мистецтва, де об'єктом зображення все частіше стає механістичне, безжиттєве, деструктивне начало. Передвиборчий лозунг фалангістів «Хай живе смерть!» загрожує перетворитися на принцип життя самого суспільства, в якому перемога машин над природою стала символом прогресу, а сама жива людина стає лише додатком машини.

У цій роботі досліджуються сутність некрофільії та соціальні умови, що сприяють формуванню та вияву цієї пристрасті. У результаті дослідження я дійшов висновку, що у широкому значенні усунення цієї вади можливе лише ціною радикальних змін нашого суспільного

та політичного ладу – таких змін, які повернуть людині її провідну роль у суспільстві. Лозунг «Порядок та закон» (замість «Життя та система»), заклик до застосування більш жорстких заходів покарання за злочин, так само як і одержимість деяких «революціонерів» жагою влади та руйнування, – це не що інше як додаткові приклади зростання потягу до некрофільії у сучасному світі. Ми мусимо створити такі умови, за яких вищою метою всіх суспільних прагнень стане всебічний розвиток людини – тієї найнедосконалішої істоти, яка, з'явившись на певному ступені розвитку природи, потребує вдосконалення та шліфування. Істинна свобода та незалежність, а також викорінення будь-яких форм гніту зможуть привести в дію таку силу, як любов до життя, – а це і є єдина сила, здатна подолати потяг до смерті.»

Основна література (першоджерела):

- 1.Шелер М. Положення людини в космосі / Читанка з філософії: У 6 книгах. К.: Довіра, 1993. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. С. 146-152. Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Scheler_Max/Polozhennia_liudyny_v_kosmosi_fr.pdf?PHPSESSID=7phdk39aahm2p4bhffh2oufda0
- 2.Фром Е. Анатомія людської деструктивності / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 270-279/ Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv

Додаткова література:

- 1.Антологія: Это человек. М., 1995. С. 49-53; 149-165; 221-225; 243-245.
- 2.Больнов О. Антропологія та її методичні принципи / Сучасна зарубіжна філософія. К., 1996. С. 96-111.
- 3.Головко Б. Філософська антропологія: Навчальний посібник. К. : ІЗМН, 1997. 240 с.
- 4.Комісар Л. П. Філософська антропологія: методичні рекомендації з навчальної дисципліни “Філософія”. К.: “ЛОГОС”, 2014. 52 с.
- 5.Лактіонова А. Філософська антропологія і філософія культури в перспективі сучасної практичної філософії як філософії дії / Філософська думка, 2013, № 5. С. 73-80.
- 6.Цанер Р. Про підхід до філософської антропології / Антологія: Это человек. М., 1995. С. 159-165.



Семінари 7-8

Тема: Соціальна філософія.

Суспільство як форма людського співбуття

Мета: представити провідні західно-європейські соціальні теорії щодо філософського осмислення суспільства та здійснити спробу аналізу дієвості запропонованих для аналізу концепцій на теренах сучасного українського соціуму.

Провідна ідея: різнобічний критичний соціально-філософський аналіз суспільства є необхідним для кожної мислячої особистості.

Основні проблеми: класичні і сучасні соціальні теорії; поняття соціальної мобільності та стратифікації (П. Сорокін); діада «маса» / «юрба» (Х. Ортега-і-Гасет) як репрезентація генези філософських уявлень про суспільство та його структуру; феномен елітарності в суспільстві; актуальність запропонованих для аналізу теорій на теренах українського суспільства.

Ключові поняття: генеза, воля, влада, демократія, критика, стратифікація, мобільність, соціальність, маса, юрба, свідомість, елітарність.

Практичне значення: опрацювати на прикладі першоджерел класичні соціальні теорії для цілісного соціально-філософського аналізу суспільства і у такий спосіб спробувати сформувані у студентів практичну здатність екстраполяції теоретичного матеріалу на нинішню соціальну ситуацію в Україні.

Програма семінару:

I. Класичне поняття «масового суспільства». Масова свідомість і гіпердемократія

Опрацювавши запропоноване першоджерело: *Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас* / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 457-469. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv

(текст додається),

дайте відповіді на такі питання:

1. Історичні передумови «масовізації».
2. Феномен «бунту мас» та його характеристики.
3. Амбівалентність понять «маса» і «юрба».
4. Ознаки гіпердемократії.
5. Панування мас («маси»). Виклики і загрози.
6. Основні маркери життя масової людини. Феномен «пересічної людини».
7. Специфіка «елітарності», згідно концепції Х. Ортеги-і-Гасета.

II. Концептуалізація понять соціальної стратифікації і мобільності в практичній філософії XX століття

Опрацювавши запропоноване першоджерело: *Сорокін П. Соціальна стратифікація і мобільність. Соціальна і культурна мобільність* / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 444-456: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv

(текст додається),

дайте відповіді на такі питання:

1. Специфіка визначення соціального простору.
2. Провідні чинники визначення соціального становища людини.

3. Горизонтальні й вертикальні параметри соціального простору.
4. Соціальна стратифікація та її основні форми.
5. Два виміри соціальної мобільності.
6. Соціальні інститути як канали вертикальної циркуляції.



ПРАКТИКУМ:

1. Ознайомтесь із запропонованими тезами-фрагментами текстів-першоджерел:

1) «Ескалація воєн, постійне готування до війни і тотальна влада недостатні для того, щоб тримати людей під контролем. Іншим засобом є зміна моральності, від якої залежить саме суспільство, тому що технічний прогрес, необхідний для підтримки сталого суспільства, сприяє розвитку потреб і здібностей, антагоністичних соціальній організації праці, на якому побудована система» (Г. Маркузе).

2) «...інтелектуальні уміння і здібності стають соціальними і політичними факторами. Сьогодні відмова учених, математиків, техніків, індустріальних психологів і дослідників суспільної думки від співробітництва із системою може зробити те, що вже не в змозі зробити навіть широкомасштабний страйк, який, однак, поклав початок зміні й підготував ґрунт для політичних дій. Те, що така ідея здається зовсім нереалістичною, не применшує політичної відповідальності тих, хто бере інтелектуальну участь у функціонуванні індустріального суспільства» (Г. Маркузе).

3) «Метою нової інтелектуальної технології є не більше й не менше, як реалізувати мрію соціального алхіміка: «упорядкувати» масове суспільство. ... Будь-який окремих вибір може бути так само непередбачуваним, як і рух атомів у квантовій фізиці, які мимоволі діють на вимірювальний прилад, але все-таки сукупність складників можна виявити так само чітко, як це робить геодезист, розбиваючи методом триангуляції висоту і горизонт. Якщо комп'ютер – прилад, то

теорія прийняття рішення – його господар. Як Паскаль хотів зіграти в кості з Богом, а фізіократи намагалися створити економічну таблицю, котра здатна буде упорядкувати всі обміни між людьми, так само теоретики рішень намагаються знайти свою власну *tableauentier* – «компас раціональності», чи «найкраще» рішення для ситуацій вибору, що збивають людей з пантелику» (Д. Белл).

2.Здійсніть герменевтичний аналіз запропонованих фрагментів за трьома рівнями розуміння тексту (для аналізу Ви обираєте найприйнятніший для Вас рівень):

- тлумачення;
- коментар;
- інтерпретація.

ТЕКСТИ-ПЕРШОДЖЕРЕЛА ДЛЯ ОБГОВОРЕННЯ:

Джерело І. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 457-469. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_-_guberskiy_lv

«БУНТ МАС.

I. НАВАЛА МАС

Існує факт, який – на добро чи на зло – важить найбільше в сучасному громадському житті Європи. А саме – в суспільстві маси взяли повну владу. А що маси, з своєї природи, не повинні та й не здатні керувати власним буттям, а ще менше правити суспільством, то це значить, що Європа переживає тепер найтяжчу кризу, яка лише може охопити народи, держави чи культури. Такі кризи не раз бували в історії. Їх ознаки й наслідки відомі. Так само відома їх назва. Це – бунт мас.

...

Юрба раптом стала видима і влаштувалася на кращих місцях у суспільстві. Раніше, якщо вона існувала, то лишалася непомітною, займала задній план суспільної сцени; тепер вона вийшла наперед аж до рампи, і це вона – головний діяч. Вже нема чільних героїв: є тільки хор.

Юрба – це поняття кількісне й зорове. Перекладімо його, не змінюючи істоти, на суспільствознавчу термінологію. Тоді ми одержимо поняття суспільної маси. Суспільство – це завжди динамічна одиність двох чинників: меншин і мас. Меншини – це спеціально кваліфіковані одиниці чи групи одиниць. Маса – це сукупність осіб без спеціальної кваліфікації. Отож під масами не слід розуміти головним чином «робітничі маси». Маса – це «рядова людина». Отак проста кількість – юрба – перетворюється в якісне визначення: це якісна однорідність, це суспільна безформність, це людина, що не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу. Що ж ми досягнули цим перетворенням кількості в якість? Дуже просто: за допомогою останньої ми розуміємо генезу першої. Ясно, і навіть самозрозуміло, що нормальне утворення юрби вимагає збіжності бажань, ідей і натури в одиницях, що належать до неї. Нам можуть закинути, що так мається з кожною суспільною групою, хоч за яку добірну вона себе вважатиме. Це так, але є істотна різниця.

У групах, що своїм характером не є юрбою та масою, фактична збіжність членів полягає в якомусь бажанні, в ідеї чи ідеалі, що сам по собі виключає широке розповсюдження. Щоб утворити хоч яку-небудь меншину, доконечно, щоб раніше кожний з особливих, відносно особистих причин відділився від юрби. Отже, його збіжність з іншими членами меншини – другорядна і настає аж по тому, як кожний відосібнився, тому, в великій мірі, це збіжність у розбіжності. Буває, що цей відосіблений характер групи виступає назовні, наприклад, в англійських групах, що називають себе «нонконформістами», себто угрупованням тих, яких лучить тільки їхня розбіжність з необмеженою юрбою. Ця злука меншості з метою відділитися від більшості є неодмінним фактором в утворенні кожної меншини.

...

В істоті, масу можна дефініювати як психологічний факт, не чекаючи на те, щоб одиниці з'явилися в накопиченні. В присутності однієї особи ми можемо пізнати, чи вона належить до маси, чи ні. Маса – це кожний, хто сам не дає собі обґрунтованої оцінки – доброї чи злої, а натомість почуває, що він «такий, як усі», і проте тим не переймається і навіть задоволений почуватися тотожним з іншими. Уявімо собі скромну людину, що спробувала оцінити себе на певних підставах – питаючи себе, чи має такий чи інший хист, чи відзначається в якомусь напрямку – і збагнула, що не має жодної видатної якості. Ця людина буде почуватись обмеженою і простою, необдарованою, але вона не почуватиметься «масою».

Коли мова про «добірні меншини», лицеміри та шахраї звичайно спотворюють значення цього виразу, наче вони не знають, що добірний чоловік – це не вередун, який вважає себе вищим від інших, а той, хто вимагає від себе більше, ніж інші, хоч він сам, може, й неспроможний сповнити цих вищих вимог. І немає сумніву, що найрадикальніший поділ, який можна провести в людстві, – це поділ на два типи: ті, що від себе багато вимагають і беруть на себе все нові труднощі та обов'язки, і ті, що від себе нічого особливого не вимагають, а що для них жити – це бути щомиті тим, чим вони вже є, без зусилля самовдосконалитись, трісками, що їх несе течія.

...

Коли ми тепер повернемося до стверджених на початку фактів, то вони недвозначно здадуться нам вісниками зміненого наставлення серед маси. Всі вони вказують на те, що маса вирішила висунутися на передній план суспільного життя, зайняти місце, вживати знаряддя і втішатись насолодами, що досі були призначені для небагатьох. Наприклад: очевидно, що ці місця не були призначені для юрби, бо вони замалі розміром і натовп у них уже не міститься. А це наочно й чітко вказує на новий факт: маса, не переставши бути масою, витісняє меншини.

Ніхто, я гадаю, не шкодуватиме, що тепер люди уживають насолоду на більшу міру і в більшій кількості, як раніше, бо ж тепер вони мають апетит і засоби на це. Лихо в тім, що це рішення мас – перебрати чинності, властиві меншинам, – не виявляється та й не може виявитися в самій лише царині насолоди, а є загальною рисою нашого часу.

Отож – попереджуючи те, що ми далі побачимо, – я вірю, що політичні новини недавніх років означають ніщо інше, як політичне панування мас. Стара демократія була обмежена щедрою дозою лібералізму і ентузіазму до закону. Служивши цим принципам, одиниця зобов'язувалася тримати сувору самодисципліну. Під захистом ліберальних засад і правової норми меншини могли діяти й жити. Демократія і право, співжиття під законом – це були синоніми. Сьогодні ми свідки тріумфу гіпердемократії, в якій маса діє безпосередньо без закону, з допомогою матеріального тиску, накидаючи свої прагнення й смаки. Мильно тлумачити нову ситуацію, мовляв, маса втомилася політикою і передає її виконання спеціальним особам. Якраз навпаки. Так було раніше: то була ліберальна демократія. Маса припускала, що, з усіма їх вадами й слабостями, меншини політиків знали трохи краще на громадських проблемах, ніж вона. Тепер, натомість, маса гадає, що має право накидати і давати законну силу своїм кав'ярняним мудруванням. Я сумніваюся, чи були інші історичні епохи, де юрба правила б так безпосередньо, як у наш час. Тому я говорю про гіпердемократію.

Те саме діється в інших сферах, особливо ж в інтелектуальній. Може, я помиляюсь, але коли автор бере в руку перо, щоб писати на тему, яку він глибоко простудіював, він мусить здати собі справу, що рядовий читач, який ніколи цим предметом не займався, коли прочитає, то не для того, щоб чогось навчитися від нього, а, навпаки, для того, щоб осудити його, якщо автор незгідний з тими банальностями, якими набита голова даного читача. Якби одиниці, що утворюють масу, вважали себе особливо обдарованими, то це була б лиш особиста помилка, а не суспільний переворот. Для сьогоднішнього дня характерично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його. У Північній Америці кажуть: бути відмінним – це бути непристойним. Маса розчавлює під собою все, що відмінне, незвичайне, індивідуальне, кваліфіковане й добірне. Хто не схожий на всіх, хто не думає як усі, ризикує, що його усунуть. Та ясно, що ці «всі» насправді не є всі. «Усі» – це нормально була складна єдність мас і розбіжних спеціалізованих меншин. Тепер усі – це тільки маса.

...

IV. ЗРІСТ ЖИТТЯ

...Годі говорити про занепад, не уточнивши, що саме занепадає. Чи цей песимістичний термін стосується культури? Чи занепадає європейська культура? Чи, може, тільки занепадають національні організації в Європі? Припустімо, що так. Чи цього вистачає, щоб говорити про занепад Заходу? Ні в якому разі. Бо такі форми занепаду – це частинні спади, що стосуються другорядних первнів історії – культури і націй. Є лиш один абсолютний занепад: він полягає в упадку живучості; а він існує лише тоді, коли його відчують. З цієї причини я затримався на обговоренні явища, що його часто недобачають, а саме – свідомості чи відчутті, що кожна епоха має свою життєву висоту.

Це навело нас на тему «повноти», що її відчували деякі сторіччя супроти інших, які, навпаки, вважали, що вони впали з більших висот, зі старовинних і блискучих золотих віків. І під кінець я відзначив явний факт, що наш час відзначається дивним переконанням, що він перевершує всі інші минулі часи; мало того: він нехтує всім минулим, не визнає класичних і взірцевих епох а натомість дивиться на себе, як на нове життя, що його не можна звести до нижчих, старовинних форм.

Я сумніваюся, що можна зрозуміти наш час, нехтуючи цим спостереженням. Бо ж то якраз його проблема. Якби він чувся занепалим, він мав би інші епохи, вищі від себе, а це було б одне й те саме, як поважати, подивляти й шанувати їх формотворчі принципи. Наш час мав би чіткі й непохитні ідеали, хоч був би неспроможний здійснити їх. Але правда цілком протилежна: ми живемо в час, що чує в собі неймовірну здібність творити, але не знає, що творити. Він панує над усіма речами, але не є паном самого себе. Він чується розгубленим у власному багатстві. Маючи більше засобів, більше знання, більше техніки, ніж раніше, виявляється, що сучасний світ простує шляхом найнещасливіших світів – просто пливе собі за течією.

Звідси походить дивна двоїна – потужність і непевність, що загніздилася в сучасній душі. Вона в подібному становищі, як регент під час неповноліття Людовіка XV: казали, що він мав усі здібності, крім здібності вживати їх. Багато речей здавалися вже неможливими XIX століттю з його непохитною вірою в поступ. Сьогодні, просто тому, що все нам здається можливим, ми передчуваємо, що також найгірше є можливим: регрес, варварство, занепад. Сама собою це не була б погана ознака: це означало б, що ми знову знаходимо контакт з непевністю, конечною для всякого життя, з болючою та солодкою тривогою, що криється в кожній хвилині, якщо ми вміємо пережити її до самого ядра, до самих тремких надр. Звичайно ми боїмося намацати це жаске пульсування, що обертає кожну щиро пережиту мить у маленьке скороминуче серце; ми натужуємось, щоб знайти безпечність і онечулитись проти корінного драматизму нашого призначення, заливаючи його звичаями, звичками, шаблонами – всяким хлороформом. Отже, це корисно, що вперше по майже трьох сторіччях ми зі здивуванням знаходимо, що ми не знаємо, що станеться завтра.

Всякий, хто поважно ставиться до свого буття і бере повну відповідальність за нього, відчуває своєрідну непевність, що завжди держить його насторожі. Римський впорядковувач вартових легіону до такої позиції: тримати палець на устах, щоб не задрімати і держатися насторожі. Це непоганий жест; здається, що він накладає ще німішу тишу на нічне мовчання, щоб підслухати таємне проростання майбутнього. Упевненість епох повноти (як в минулому сторіччі) – це оптичне викривлення, що веде до нехтування майбутнім, віддаючи його керму механізмові всесвіту. І прогресистський лібералізм, і Марксовий соціалізм гадають, що їх вимріяне майбутнє сповниться невідступно, з неодмінністю, подібною до астрономічної. Приспавши сумління цією ідеєю, вони випустили з рук стерно історії, перестали бути насторожі, втратили спритність і дійовість. Отак життя вирвалося їм з рук, зробилося зовсім непокірним і сьогодні пливе навмання, без визначеного курсу. Під своєю маскою щирого футуризму прогресист не турбується майбутнім; він переконаний, що воно не має несподіванок чи таємниць, пригод чи ґрунтовних новин, – він певний, що світ піде вже простою дорогою, без закрутів чи поворотів, і тому він гамає свою тривогу за майбутнє і остаточно влаштовується в сучасному. Не диво, що сьогодні світ здається

позбавленим планів, сподівань та ідеалів. Ніхто не взявся підготувати їх. Отак виглядає дезертирство керівних меншин, що завжди знаходяться на відворотному боці бунту мас.

...

V. СВДЧЕННЯ СТАТИСТИКИ

Цей нарис шукає діагноз нашого віку, нашого сучасного життя. Ми вже виклали першу його частину, яку можна підсумувати так: наше життя, як репертуар можливостей, є багате, пишне, вище за всі інші, що їх знає історія. Але тим самим, що його розмір більший, воно виливається з усіх русел, засад, норм та ідеалів, що їх передала традиція. Воно більш наснажене, ніж усяке інше життя, і тим самим воно проблематичніше. Воно не може орієнтуватися на минуле. Воно мусить створити своє власне призначення.

Але тепер треба довести до кінця діагноз. Життя – це передусім те, чим ми можемо бути, можливе життя; тим самим – це вибір між можливостями, рішення, чим ми будемо в дійсності. Обставини та рішення – це два основні первні, з яких складається життя. Обставини, себто можливості, – це та частина нашого життя, що нам дана і накинена. Це те, що ми називаємо світом. Життя не вибирає собі світ, бо жити – це ж означає перебувати у світі визначеному та необмінному: у теперішньому світі. Наш світ – це первень приреченості, що входить у наше життя. Але ця життєва приреченість не подібна до механічної долі. Нас не виряджено в буття, як кулю з рушниці, що її траєкторія абсолютно передрішена. Приреченість, у якій ми опиняємось, опинившись в цьому світі – світ є завжди цей, себто теперішній, – полягає в цілком протилежному. Замість того щоб нав'язати нам одну траєкторію, вона нам нав'язує кілька і, таким чином, примушує нас вибирати. Дивний жереб наше життя! Жити – це відчувати фатальний примус користуватися свободою, рішати, чим будемо в цьому світі. Ні на одну мить не дозволено відпочити нашому рішенню. Включно коли ми, в розпуці, пускаємось напризволяще, ми рішили нічого не рішати.

Отже, невірно казати, що в житті «рішають обставини». Навпаки: обставини – це завжди нова дилема, перед якою нам треба рішитися. Але рішає наш характер.

Все це важне також для колективного життя. І там є, перш за все, обрій можливостей, а потім рішення, що вибирає й визначає дійову форму колективного буття. Це рішення впливає з характеру суспільства, чи, що є рівнозначне, з типу людей, які в ньому панують. У наш час панує маса; це вона рішає. Не кажіть, що так було вже в епоху демократії та загального виборчого права. Під загальним виборчим правом маси не рішають, їх роль прихилитися до рішення тієї чи іншої меншини. Останні висували свої «програми» (влучний термін). Програми були насправді програмами колективного життя. У них запрохувалося масу прийняти даний проект рішень.

Нині відбувається дуже відмінна річ. Коли ми спостерігаємо громадське життя країн, де тріумф мас пішов найдалі вперед, – а це країни середземноморські, – нас одразу вражає, що в політиці там живуть з дня на день. Явище надзвичайно дивне. Державна влада знаходиться в руках представника мас. Останні такі сильні, що здушили всяку опозицію. Вони опанували державну владу в такий безумовний спосіб, що було б тяжко знайти в історії приклад такого всесильного урядування. А проте державна влада, уряд, живе сьогоднішнім днем; він не виступає як щирий представник майбутнього, він не є явним його провісником, він не стає засновником чогось, що мало б уявлений розвиток чи еволюцію. Одне слово, він живе без життєвої програми, без плану. Він не знає куди йде, бо, по суті, він нікуди не йде, не має передрішеного напрямку, передбаченої траєкторії. Коли ця державна влада намагається оправдатися, вона нічим не посилається на майбутнє, а, навпаки, замикається в сучасному і каже з абсолютною щирістю: «Я ненормальна форма уряду, накинена умовами». Себто потребами сучасного, не рахунками майбутнього. Тому його діяльність обмежується тим, що він оминає конфлікти дня; він не розв'язує їх, а уникає їх, хоч тимчасово, вживаючи будь-яких засобів, навіть коли він цим нагромаджує ще більші конфлікти на завтрашній день. Такою була завжди державна влада, коли нею безпосередньо користувалися маси: всемогутня, та скороминуща. Представник мас – це людина, що її життя не має мети і пливе за течією. Тому він нічого не споруджує, навіть якщо його можливості та здатність – величезні.

І цей тип людини рішає в наш час. Отже, слід проаналізувати його характер.

Ми знайдемо ключ до цього аналізу, коли повернемося до початку цього нарису і запитаємо себе: звідки взялися всі ці натовпи, що переповнюють тепер історичний кін?

Кілька років тому визначний економіст Вернер Зомбарт відзначив кілька дуже простих даних, що повинні б бути на умі в кожного, хто займається сучасними справами. Цих простих даних вже вистачає, щоб прояснити нам образ сучасної Європи, а як не вистачає, то вони настановляють нас на путь до прояснення. Дані ось які: відколи в VI столітті починається європейська історія, аж до 1800 року – себто протягом цілих дванадцяти сторіч – Європа не могла досягнути кількості населення вищої, як 180 мільйонів. А від 1800 року до 1914-го – себто трохи більше, як за одне сторіччя – європейське населення зросло від 180-ти до 460 мільйонів! Я гадаю, що протиставлення цих чисел не лишає місця на сумнів щодо плодючості минулого сторіччя. За три покоління воно створило гігантську людську кашу, що прорвалася потоком на історичний простір і залляла його. Повторюю, цих даних вистачило б, щоб зрозуміти триумф мас і все, що в ньому віддзеркалюється і провіщається. З другого боку, треба зачислити їх як найконкретніший складник життя, який я вже раніше ствердив.

...

VI. ПРИСТУПАЄМО ДО АНАЛІЗУ МАСИ

...

Який вигляд має життя цієї масової людини, яку народжує XIX століття у щораз більшій кількості?

Перш за все, вигляд загальної матеріальної вигоди. Ніколи пересічна людина не могла з такою легкістю розв'язати своїх господарських проблем. Тоді як співмірно меншали великі багатства і труднішало життя промислового робітника, для пересічної людини з будь-якого суспільного класу щодня розширявся господарський обрій. Кожний день додавав нову розкіш до репертуару її життєвого стандарту. Кожного дня її становище ставало певніше та незалежніше від чужої примхи. Те, що раніше вважалося б даром провидіння, який викликав покірну вдячність долі, перетворилось у право, за яке не дякують, а якого вимагають.

...

Така одверта й вільна ситуація неодмінно мусила до глибини проїняти пересічні душі життєвим враженням, яке можна висловити дотепним і проникливим зворотом нашого старого народу: «Широкою є Кастилія». Себто в усіх цих первинних і рішальних аспектах життя здалося новій людині вільним від перешкод. Ми відразу зрозуміємо цей факт і його вагу, коли пригадаємо, що в минулому простий народ ніколи не мав такої життєвої свободи. Навпаки, для нього життя було гнітючою долею – під оглядом господарським і фізичним. Він відчував від самого народження, що життя – це море перешкод, які треба перетерпіти, і що нема іншого виходу, як достосуватися до них, улаштовуючись як-небудь у тісноті, яка лишалась.

Але ще яснішим стає контраст ситуацій, коли ми від матеріального переходимо до громадського й морального. Від другої половини XIX століття пересічна людина вже не натрапляє на жодні соціальні перепони. Себто також у формах суспільного життя вона вже не зустрічає перешкод і обмежень від самого народження. Ніщо не примушує її обмежити своє життя. І тут «широкою є Кастилія». Нема ані «станів», ані «каст». Ніхто не має громадських привілеїв. Пересічна людина дізнається, що всі люди рівноправні.

Ніколи в усій своїй історії людина не опинялась у життєвих обставинах, хоч здалека подібних до середовища, що його створили ці умови. Ходить, дійсно, про корінну новизну в людській долі, яку закоренило XIX століття. Споруджено новий кін для людського буття, новий під оглядом фізичним і суспільним. Три засади уможливили цей новий світ: ліберальна демократія, експериментальна наука та індустріалізм. Останні дві можна звести до одного терміну: техніка. XIX століття не винайшло жодної з цих засад; вони походять із двох попередніх сторіч. Заслуга XIX століття не у винаході, а в практичному здійсненні. ...

...

Світ, що від народження оточує нову людину, не змушує її обмежитись в жоден спосіб, не протиставить їй вета чи якогось заперечення, а, навпаки, збуджує її апетити, що в засаді можуть рости без міри. Річ у тому – і це дуже важливо, – що цей світ дев'ятнадцятого і початків

двадцятого століття не тільки має ту широту й досконалість, що їх він фактично посідає, але, крім того, прищеплює своїм мешканцям тверде переконання, що завтра він буде ще багатшим, досконалішим і ширшим, немовби він утішався спонтанним і невпинним ростом. Ще сьогодні, незважаючи на деякі ознаки, що починають надщерблювати цю беззастережну віру, ще сьогодні мало хто сумнівається, що за п'ять років авта будуть вигідніші й дешевші від нинішніх. У це вірять так само, як у завтрашній схід сонця. Порівняння точне. Бо, дійсно, проста людина, зустрівшись з таким технічно й суспільно досконалим світом, вірить, що його витворила природа, і ніколи не подумає про геніальні зусилля видатних одиниць, яким він завдячує своє існування. Ще менше вона признає думку, що далі існування цих досягнень залежить від певних нелегких людських чеснот, що їх найменший заник миттю завалив би всю величну споруду.

Отже, ми можемо зазначити в психологічній діаграмі сучасної маси дві основні риси: вільний розрив її життєвих бажань і, тим самим, її особистості, і засадничу невдячність супроти всього, що уможливило вигоду її буття. І одна і друга риса творять відому психологію розпещеної дитини. І властиво не помилився б той, хто вжив би її як прозорник, крізь який спостерігав би душу сучасних мас. Успадкувавши багате й щедре минуле – щедре на натхнення та на зусилля, – нове простолюддя було розпещене від довколишнього світу. Розпещувати – це не обмежувати бажань, давати враження, що все дозволено і що немає ніяких обов'язків. Дитина, що піддана цьому режимові, не уявляє собі власних меж. Оскільки усунено всякий зовнішній тиск, усякий удар з іншими одиницями, вона приходить до переконання, що лише вона існує, і вона звикає не рахуватися з іншими, а, головне, не рахувати їх вищими за себе. Це почуття чужої вищості міг прищепити їй лише хтось інший, сильніший за неї, що змусив би її зречтися якогось бажання, обмежитися, стриматися. Отак вона була б навчилася цієї істотної дисципліни: «Тут кінчаюсь я і починається хтось інший, що має більшу могутність. Видно, що на світі є двоє людей: я та інший, вищий за мене». Пересічну людину інших епох щодня світ навчав цієї елементарної мудрості, бо це був світ настільки незграбно зорганізований, що катастрофи траплялися часто, і в ньому не було нічого певного, багатого, сталого. Але нові маси опинилися в оточенні, повному можливостей і, крім того, певному, де все готове, де все до розпорядження, не вимагаючи попередніх зусиль, так як ми знаходимо сонце у високості, не здвигнувши його на власних плечах. Жодна людина не дякує іншій за повітря, яким вона дихає, бо ніхто повітря для неї не сфабрикував: воно належить до сукупності того, що «є», того, що ми називаємо «природним», бо його ніколи не бракує. Ці розпещені маси настільки нехитрі, що вони вірять, що ця матеріальна і суспільна організація, яка їм дана в розпорядження, так як повітря, є того самого походження, бо, очевидно, її теж ніколи не бракує і вона майже така досконала, як природний лад.

Отже, моя теза така: та сама досконалість, з якою дев'ятнадцяте століття оформило організаційно певні сфери життя, спричинила те, що маси, яким це пішло на користь, вважають її не за організацію, а за природу. Так пояснюється і визначається той абсурдний психологічний стан, що його виявляють ці маси: вони цікавляться виключно своїм добробутом і рівночасно відмежовуються від причин цього добробуту. Оскільки вони не вбачають у вигодах цивілізації чудесних винаходів і конструкцій, що їх можна втримати лише великим зусиллям та обачністю, вони гадають, що можуть рішуче вимагати їх, наче природного права, і що на тому їх роль кінчається. У розрухах, викликаних голодом, народні маси звичайно шукають хліба, а їхній звичайний засіб – це руйнування пекарень. Це може правити за символ того, як, на ширшу та складнішу скалю, сучасні маси відносяться до цивілізації, що їх живить.

VII. ШЛЯХЕТНЕ ЖИТТЯ І ПРОСТЕ ЖИТТЯ, АБО ЗУСИЛЛЯ І БЕЗВЛАДНІСТЬ

...

Ніколи масова людина не звернулася б до чогось поза собою, хіба що обставини насильно змусили б її. Оскільки сьогодні обставини не змушують її, вічна маса, згідно зі своєю вдачею, вже нікуди не звертається і відчуває себе паном свого власного життя. Натомість добірна чи визначна людина відчуває глибоку внутрішню потребу звернутися до якоїсь норми поза собою, вищої за себе, якій вона добровільно підпорядковується. Згадаймо, що на початку ми відрізняли визначних людей від простих людей, кажучи, що до перших належить той, хто вимагає багато від себе, а до других – той, хто нічого від себе не вимагає, а задовольняється тим, чим він є, і навіть захоплений

собою. Всупереч загальноприйнятій думці, не маса, а добірна людина живе у властивій неволі. Життя їй здається прісним, коли воно не полягає в службі чомусь вищому. Тому вона необхідність служби не вважає за гніт. Коли, випадково, служби не стає, вона відчуває неспокій і винаходить нові норми, ще тяжчі, ще вимогливіші, яким підкоряється. Це є життя, обернене в дисципліну, – шляхетне життя. Шляхетство визначається вимогами, обов'язками, а не правами. Noblesse oblige (шляхетство зобов'язує).

...

Для мене шляхетність – це синонім напруженого життя, що постійно прагне перевершити себе, порватися від старих досягнень до намічених обов'язків і вимог. Отак шляхетне життя протиставлене простому чи інертному життю, що статично замикається в собі, засуджене на вічну нерухомість, доки якась зовнішня сила не примусить його вийти з себе. Тому ми називаємо цей тип людини масою – не тому, що він численний, а тому, що він інертний.

Простуючи через життя, ми до зануди переконуємося, що більшість людей неспроможні на жодне зусилля, хіба що воно є безпосередньою реакцією на зовнішній тиск. І саме тому цих кілька одиниць, що виявилися спроможними на спонтанне й розкішне зусилля, виділяються окремішньо, наче монументи в нашій свідомості. Це люди добірні, шляхетні, єдино активні, а не лише реактивні, для яких життя – це постійне напруження, безнастанне тренування. Тренування – аскеза. Це – аскети.

Хай не дивує вас це позірне відхилення від теми. Щоб дефініювати сучасну масу, що є також «масою», як і завжди, але хоче витіснити добірних людей, треба протиставити її двом чистим формам, що в ній змішані: звичайна маса і справжній шляхетич чи людина зусилля.

Тепер ми можемо попростувати швидше, бо, на мою думку, вже посідаємо ключ чи психологічну формулу до панівного нині типу людини. Все, що слідує, є наслідком чи висновком з цієї основної структури, яку можна підсумувати отак: світ, зорганізований дев'ятнадцятим століттям, автоматично витворив нову людину і наділив її величезними апетитами та розмаїтими потужними засобами, щоб їх задовольнити. Засоби – господарські, фізичні (гігієна, рівень здоров'я вищий, ніж будь-коли), цивільні та технічні (під останніми я розумію величезний запас частинного знання і практичного вміння, які має тепер пересічна людина і яких їй завжди бракувало). Наділивши її всіма цими потугами, дев'ятнадцяте століття покинуло її на самоплив, і пересічна людина, йдучи за своєю природною вдачею, замкнулася в собі. Таким чином, ми зустрічаємо масу, що сильніша, ніж у будь-яку іншу епоху, але, на відміну від традиційної маси, герметизована в собі, неспроможна нічому і нікому підпорядкуватись, переконана, що вона самодостатня, одне слово, непокірна. ...

...

VIII. ЧОМУ МАСИ ВТРУЧАЮТЬСЯ В УСЕ І ЧОМУ ВОНИ ВТРУЧАЮТЬСЯ ЛИШЕ НАСИЛЬНО

...

Будь-хто може здати собі справу, що в Європі вже багато років тому почали діятися дивні речі. Щоб навести конкретний приклад цих дивних речей, я назву певні політичні рухи, як синдикалізм і фашизм. Хай не кажуть, що вони видаються дивними просто тому, що вони нові. Захоплення новизнами таке природжене в європейця, що через нього він створив найбурхливішу історію, яку ми знаємо. Отже, приписуймо дивні риси цих нових фактів не їхній новизні, а радше дуже дивній формі цієї новизни. Під маркою синдикалізму та фашизму вперше з'являється в Європі тип людини, що не хоче давати аргументів і не хоче мати рації, а просто рішився накинути всім свої погляди. Ось де новизна: право не мати рації, глузд безглуздя. В цьому я бачу найбільш намацальний вияв нової ментальності мас, що рішили правити суспільством, не маючи здібності на те. В їх політичній поведінці відкривається структура нової душі в найгрубший і найразючіший спосіб; але ключ – в інтелектуальнім герметизмі. Пересічна людина носить у голові «мислі», але їй бракує здібності мислення. Вона навіть не підозріває, що це за розріджений первень, у якому живуть ідеї. Вона хоче мати погляди, але не хоче признати умов і припущень, без яких не може бути поглядів. Ось тому їй «ідеї» – це насправді тільки апетити в словах, точно так, як ромansi.

Мати ідею – це вірити, що є підстави до неї, отже, вірити, що існує розум, що існує сфера збагнених правд. Мислити, роздумувати – це те саме, що апелювати до певної інстанції, підкорятися їй, приймати її кодекс і рішення, отже, вірити, що найвища форма співжиття – це діалог, у якому дискутується обґрунтування ідей. Але маса розгубилася б, якби прийняла дискусію. Інстинктивно вона відкидає зобов'язання визнавати цю верховну інстанцію, що знаходиться поза нею. Ось тому «новим» є в Європі “покінчити з дискусіями”, і не терпиться жодної форми співжиття, що сама собою містила б у собі визнання об'єктивних норм, починаючи розмовою і кінчаючи парламентом, включно з наукою. Це означає, що зрікаються культурного співжиття, яке є співжиттям під нормами, і вертаються до варварського співжиття. Скасовують всі нормальні процеси, щоб могли безпосередньо накинути свої бажання. Герметизм душі, що, як ми раніше бачили, спонукує масу втручатися в усе громадське життя, веде її також неблаганно до єдиного способу втручання: до безпосередньої дії.

...

ХІІІ. НАЙБІЛЬША НЕБЕЗПЕКА – ДЕРЖАВА

...

Сучасна держава є найвиднішим і найвідомішим продуктом цивілізації. Дуже цікаво й повчально приглянутись, як до неї ставиться маса. Вона її бачить, подивляється, знає, що вона *існує*, забезпечуючи її життя, однак вона несвідома того, що це – людське твориво, винайдене певними людьми і оперте на певні чесноти та передумови, які вчора існували в людях, але завтра можуть піти з димом. З другого боку, маса бачить у державі анонімну потугу, і, почувачи, що вона сама також анонімна, гадає, що держава – її власність. Уявімо собі, що в громадському житті якоїсь країни постає якась трудність чи проблема: маса буде схильна вимагати, щоб нею відразу зайнялася держава і розв'язала її своїми велетенськими й незрівнянними засобами.

Це найбільша небезпека, яка нині загрожує цивілізації: удержавлення життя, втручання держави, поглинання державою всякої суспільної спонтанності, себто знищення історичної спонтанності, яка кінець кінцем утримує, живить і підганяє призначення людей. Коли маса відчуває якесь невдоволення або просто сильний апетит, то її дуже спокушає ця постійна і певна можливість усе здобути – без зусилля, змагання, сумніву і ризику – просто натискаючи пружину і пускаючи в рух чудодійну машину. Маса каже собі: «Держава – це я», що є абсолютною помилкою. Держава є масою лише в тому розумінні, в якому можна сказати, що дві особи ідентичні, бо жодна з них не зветься Іваном. Сучасна держава і маса збігаються лише в своїй анонімності. Але маса справді вірить, що вона є державою, і дедалі більше буде схильна пустити її в рух під будь-яким претекстом, щоб розчавити нею всяку творчу меншість, яка її дратує, і то в будь-якій галузі: в політиці, в науковій думці, в промисловості.

Наслідки цієї тенденції будуть фатальні. Втручання держави раз по раз гвалтуватиме суспільну спонтанність; жодне нове зерно не зможе дати плодів. Суспільство житиме *для* держави, людина – для урядової машини. А оскільки вона, кінець кінцем, тільки машина, існування і утримання якої залежать від живучості її середовища, держава, висмоктавши з суспільства соки, обернеться в засохлий кістяк, помре іржавою смертю машини, куди більш моторошною, ніж смерть живого організму.

...

Чи тепер ясний цей парадоксальний і трагічний процес удержавлення? Суспільство творить собі державу, як знаряддя для кращого життя. Тоді держава бере гору, і суспільство хоч-не-хоч починає жити для держави. Але все-таки держава ще складається з одиниць того суспільства. Та незадовго їх не вистачає, щоб утримати державу, і тоді треба звати чужинців: спершу далматійців, потім германців. Чужинці опановують державу, а решта суспільства, первісного населення, мусить жити як їхні раби – раби людей, з якими вони не мають нічого спільного. Ось до чого веде втручання держави: народ обертається в м'ясо, яким живиться людське твориво – державна машина. Кістяк пожирає своє ж живе тіло.

...

Диктатура держави – це найвища форма, якої прибирають насильство і безпосередня дія, ставши усталеною нормою. За посередництвом і допомогою держави, тієї анонімної машини, маси діють самостійно.

Європейські нації вступають в етап великих внутрішніх труднощів і надзвичайно тугих проблем господарського, правничого і політичного порядку. Як же не боятись, що під володінням мас держава спробує розчавити незалежність одиниці й групи і так остаточно спустошити майбутнє?

Конкретний приклад цього процесу знаходимо в одному з найтривожніших явищ останніх тридцяти років: це величезне збільшення поліції в усіх країнах. ...»

Джерело П. Сорокін П. Соціальна стратифікація і мобільність. Соціальна і культурна мобільність / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 444-456. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv

«Висловлювання типу «вищі і нижчі класи», «просування соціальними сходами», «Н. Н. успішно просувається соціальними сходами», «його соціальне становище дуже високе», «вони дуже близькі по своєму соціальному становищу», «існує велика соціальна дистанція» і т. п. досить часто використовуються як у повсякденних судженнях, так і в економічних, політологічних і соціологічних працях. Усі ці висловлювання вказують на існування того, що можна позначити терміном соціальний простір. Однак існує дуже небагато спроб дати визначення соціальному простору, систематизувати відповідні поняття. Наскільки мені відомо, після Декарта, Гоббса, Лейбніца, Вайгеля й інших великих мислителів XVII століття, тільки Ф. Ратцель, Г. Зіммель і недавно Е. Дюркгейм, Р. Парк, Е. Богардус, Л. фон Візе й автор цих рядків намагалися приділити значну увагу проблемі соціального простору й іншим питанням, пов'язаним із нею.

Предметом даної роботи є соціальна мобільність, тобто явище переміщення індивіда усередині соціального простору. У зв'язку з цим постає необхідність дуже точно окреслити суть того, що я маю на увазі під соціальним простором і його похідними. По-перше, соціальний простір докорінно відрізняється від простору геометричного. Люди, що знаходяться поблизу один від одного в геометричному просторі (наприклад, король і його слуга, хазяїн і раб), у соціальному просторі відділені величезною дистанцією. І навпаки, люди, що знаходяться дуже далеко один від одного в геометричному просторі (наприклад, два брати або єпископи, що сповідують одну релігію, або два генерали одного звання і з однієї армії, один із яких в Америці, а інший — у Китаї), можуть бути дуже соціально близькими. Людина може покрити тисячі миль геометричного простору, не змінивши при цьому свого становища в соціальному просторі, і навпаки, залишившись у тому ж геометричному просторі, вона може радикально змінити своє соціальне становище. Так, становище президента Гардінга в геометричному просторі різко змінилося, коли він перемістився з Вашингтона на Аляску, тоді як його соціальне становище залишилось тим самим, що й у Вашингтоні. Людовік XVI у Версалі й Микола II у Царському Селі залишалися в тому ж геометричному просторі, хоча їхнє соціальне становище в одну мить різко змінилося.

Наведені міркування свідчать, що соціальний і геометричний простір докорінно відмінні один від одного. Теж саме можна сказати і про похідні від цих двох понять, таких, як «геометрична й соціальна дистанція», «підйом у геометричному й у соціальному просторі», «переміщення з одного становища в інше в геометричному й соціальному просторі» і т. д.

Для того щоб дати визначення соціального простору, пригадаємо, що геометричний простір звично уявляється нам у вигляді деякого «всесвіту», у якому розташовуються фізичні тіла. Місце розташування в цьому всесвіті визначається шляхом визначення положення того або іншого об'єкта відносно інших, обраних за «точки відліку». Як тільки такі орієнтири встановлені (чи, то Сонце, Місяць, Грінвічський меридіан, осі абсцис і ординат), ми отримуємо можливість визначити просторове положення усіх фізичних тіл, спочатку відносно цих точок, а потім — відносно один одного.

Подібним же чином соціальний простір є деякий всесвіт, що складається з народонаселення землі. Там, де немає людських особин або проживає усього лише одна людина, там немає

соціального простору (або всесвіту), оскільки одна особина не може мати у світі ніякого відношення до інших. Вона може знаходитися тільки в геометричному, але не в соціальному просторі. Відповідно, визначити становище людини або якого-небудь соціального явища в соціальному просторі означає визначити його (їх) відношення до інших людей і інших соціальних явищ, узятим за такі «точки відліку». Сам же вибір «точок відліку» залежить від нас: ними можуть бути окремі люди, групи або сукупності груп. Коли ми говоримо, що «містер Н.-молодший — син містера Н.-старшого», ми прагнемо визначити становище цього містера Н. у людському всесвіті. Зрозуміло, однак, що таке місце розташування дуже невизначене й недосконале, оскільки в розрахунок приймається тільки одна з координат — сімейне споріднення — у складному соціальному всесвіті. Даний спосіб так само недосконалий, як і визначення геометричного положення за допомогою фрази: «Дерево розташоване у двох милях від пагорба». Щоб таке місце розташування нас задовольнило, ми повинні знати, де знаходиться цей пагорб — у Європі чи на іншому континенті Землі; у якій частині континенту; на якій широті й довготі. Необхідно також знати, чи знаходиться це дерево у двох милях до півночі, півдню, заходу або сходу від пагорба. Коротше кажучи, визначення більш або менш задовільного геометричного положення вимагає обліку цілої системи просторових координат геометричного всесвіту. Теж саме відноситься і до визначення «соціального становища» індивіда.

Простої вказівки ступеня споріднення однієї людини стосовно іншої очевидно недостатньо. Указівка її відносин до десятка або сотні людей дає вже більше, але усе ще не може визначити становище людини у всьому соціальному всесвіті. Це було б подібним із визначенням місця розташування об'єкта в геометричному просторі шляхом детальної вказівки положення різних об'єктів довкола нього, але без вказівки широти й довготи цих об'єктів. На нашій планеті проживає більше півтора мільярдів людей. Указівка на відношення людини до декількох десятків людей, особливо якщо ці люди недостатньо відомі, може нічого не дати. Крім цього даний метод дуже складний і вимагає чимало часу. Тому соціальна практика вже виробила інший, більш надійний і простий метод, подібний із системою координат, який використовується для визначення геометричного положення об'єкта в геометричному просторі. Складові частини даного методу такі: 1) вказівка відносин людини до визначених груп; 2) відношення цих груп один до одного усередині популяції; 3) відношення даної популяції до інших популяцій, що входять у людство.

Для того, щоб визначити соціальне становище людини, необхідно знати її сімейний стан, громадянство, національність, відношення до релігії, професію, приналежність до політичних партій, економічний статус, її походження і т.д. Тільки так можна точно визначити її соціальне становище. Але і це ще не все. Оскільки усередині однієї і тієї ж групи існують зовсім різні позиції (наприклад, король і рядовий громадянин усередині однієї держави), то необхідно також знати становище людини в межах кожної з основних груп населення. Коли ж, нарешті, визначено становище населення як такого серед усього людства (наприклад, населення США), тоді можна вважати і соціальне становище індивіда визначеним у достатній мірі. Перефразовуючи давню приказку, можна сказати: «Скажи мені, до яких соціальних груп ти належиш і які твої функції у межах кожної з цих груп, то я скажу, яке твоє соціальне становище у суспільстві і хто ти в соціальному плані». При знайомстві двох людей, звичайно, використовується саме цей метод: «Містер А. (фамільна група), професор (група роду занять), із Німеччини, переконаний демократ, визначний протестант, раніше був послом в...» і т.п. Це і подібні йому форми самопрезентації людей при знайомстві є повними або неповними вказівками на групи, до яких належить людина. Біографія будь-якої людини по своїй суті є в основному опис груп, із якими пов'язана людина, а також її місце в межах кожної з них. Такий метод не завжди дає нам інформацію про зріст людини, кольорі її волосся, «інтроверт вона чи екстраверт», але — усе це, хоча може мати першорядне значення для біолога або психолога, для соціолога ж становить відносно незначну цінність. Така інформація не має безпосереднього значення для визначення соціального становища людини.

Отже, резюмуємо: 1) соціальний простір — це народонаселення Землі; 2) соціальне становище — це сукупність її зв'язків з усіма групами населення, усередині кожної з цих груп, тобто з її членами; 3) становище людини в соціальному всесвіті визначається шляхом

установлення цих зв'язків; 4) сукупність таких груп, а також сукупність становищ усередині кожної з них складають систему соціальних координат, що дозволяє визначити соціальне становище будь-якого індивіда.

Отже, люди, що належать до однакових соціальних груп і виконують практично ідентичну функцію в межах кожної з цих груп, знаходяться в однаковому соціальному становищі. Ті ж, у кого спостерігаються деякі відмінності, знаходяться в різному соціальному становищі. Чим більше подібного в становищі різних людей, тим ближче вони один до одного в соціальному просторі. Навпаки, чим значніша й істотніша різниця, тим більша соціальна дистанція між ними.

Горизонтальні й вертикальні параметри соціального простору

Евклідовий геометричний простір — тривимірний. Соціальний же простір — багатомірний, оскільки існує більше трьох варіантів групування людей за соціальними ознаками, які не співпадають один з одним (групування населення за приналежністю до держави, релігії, національності, професії, економічному статусі, політичним партіям, походженню, статі, віку і т.п.). Осі диференціації населення по кожній з цих груп специфічні, особливого роду і не співпадають один з одним. І оскільки зв'язки усіх видів є істотними ознаками системи соціальних координат, то очевидно, що соціальний простір багатомірний, і чим складніше диференційоване населення, тим численні ці параметри. Для того щоб визначити місце деякого індивіда в системі населення США, яке очевидно більш диференційовано, чим, скажімо, аборигенне населення Австралії, необхідно удатися до більш складної системи соціальних координат, апелюючи при цьому до великої кількості груп, на які зав'язаний індивід.

Для спрощення задачі, однак, можливе скорочення числа параметрів до двох основних класів, за умови поділу кожного класу на кілька підкласів. Ці два основних класи можна визначити як вертикальний і горизонтальний параметр соціального всесвіту. На це існують наступні причини. Неважко знайти декілька індивідів, що належать до одних і тих самих соціальних груп (наприклад, усі вони можуть бути римськими католиками, республіканцями, зайнятими в автомобілебудуванні, з італійською мовою в якості рідної, громадянами США і т.д.), однак по «вертикалі» їх соціальне становище може бути зовсім різним. Усередині групи римських католиків один із них може бути єпископом, тоді як інші — усього лише рядовими парафіянами. Усередині групи республіканців один може займати велику посаду в партії, інші ж — рядові виборці. Один може бути президентом автомобільного концерну, інші — рядовими працівниками. І якщо по горизонталі їхнє соціальне становище здається ідентичним, то по вертикалі спостерігається суттєва відмінність. Для опису цих відмінностей одних горизонтальних параметрів і властивої їм системи координат буде явно бракувати. Теж можна сказати і про становище командуючого армією й солдата, ректора і рядового службовця університету. Не враховувати такі взаємозв'язки по вертикалі неможливо. Саме з цими відмінностями найтіснішим чином пов'язані наші повсякденні уявлення про соціальне становище. Ми часто користуємося такими висловлюваннями, як «підніматися соціальними сходами», «опуститися соціальними сходами», «вищі й нижчі класи», «бути на вершині соціальної піраміди», «опуститися на дно суспільства», «соціальні ранги й ієрархії», «соціальна стратифікація», «диференціація по горизонталі й вертикалі» і т.д. Взаємозв'язки як індивідів, так і груп можуть знаходитися або на одному горизонтальному рівні, або стояти на різних ступенях ієрархічної градації. Переміщення з групи в групу може бути не пов'язане з підйомом або падінням соціальними сходами, але може бути й обумовлено вертикальними переміщеннями. Просування соціальними сходами вгору прийнято вважати соціальним сходженням, а переміщення вниз — соціальним спадом. Таке повсякденне знання можна з успіхом використовувати й у наукових цілях. Через свою доступність це знання допомагає належним чином орієнтуватися в складному соціальному всесвіті. Розмежування вертикальних і горизонтальних параметрів відображає явища, що дійсно існують у соціальному всесвіті: ієрархії, ранги, домінування й субординація, авторитет і слухняність, підвищення й пониження по службі. Усі ці явища і відповідні їм взаємозалежності представлені у вигляді стратифікації й суперпозиції. Для опису таких зв'язків необхідні й зручні вертикальні параметри. З іншого боку, взаємозв'язки, вільні від таких елементів, можна описати в горизонтальних параметрах. Коротше кажучи, під кутом зору соціальної технології, а також з

точки зору природи соціальної вселеної не існує причин, що перешкоджають соціологові удаватися до вищеописаного, повсякденного розмежування двох основних параметрів соціального всесвіту.

Надалі мова йтиме власне про соціальні явища в їхньому вертикальному вимірі. Нам доведеться вивчити висоту й профіль соціальних структур, їхню диференціацію по соціальних верствах, переміщення населення по вертикалі. Коротше, мова йтиме про соціальну стратифікацію і вертикальну соціальну мобільність. Якщо ми і торкнемося горизонтальної структури соціальних тіл, то тільки між іншим. Тому, виходячи з предмета дослідження, ми змушені будемо удатися до таких об'єктів, як «верхні й нижні соціальні страти», «люди, що знаходяться соціально нижче або вище інших» і т.п. Щоб уникнути непорозуміння я повинний, підкреслити, що дана термінологія зовсім не означає якої-небудь моєї суб'єктивної оцінки, вона лише описує формальне місце розташування людей усередині різних соціальних верств. Можливо, звичайно, що представники верхніх верств у дійсності краще представників нижніх верств; можливо й навпаки. Справа читача винести свій вердикт. Для мене ж ці терміни — усього лише зручний інструмент для аналізу й опису відповідних явищ і фактичних взаємозалежностей між ними. Завданням будь-якого дослідження є визначення взаємовідносин явищ, що досліджуються як таких. Оціночна функція повністю виходить за межі суцього наукового дослідження. Отож, щоб уникнути непорозуміння цей факт варто постійно мати на увазі. ...

Соціальна стратифікація

1. *Поняття й визначення.* Соціальна стратифікація — це диференціація деякої даної сукупності людей (населення) на класи в ієрархічному ранзі. Вона знаходить вираження в існуванні вищих і нижчих верств. Її основа і сутність — у нерівномірному розподілі прав і привілеїв, відповідальності та обов'язку, наявності або відсутності соціальних цінностей, влади й впливу серед членів того або іншого співтовариства. Конкретні форми соціальної стратифікації, різноманітні, і численні. Якщо економічний статус членів деякого суспільства неоднаковий, якщо серед них є як заможні, так і незаможні, то таке суспільство характеризується наявністю економічного розшарування незалежно від того, організоване воно на комуністичних чи капіталістичних принципах, визначене воно конституційно як «суспільство рівних» чи ні. Ніякі етикетки, вивіски, усні висловлювання не в змозі змінити або затушувати реальність факту економічної нерівності, яке виражається в різниці доходів, рівня життя, в існуванні багатих і бідних верств населення. Якщо в межах якоїсь групи існують ієрархічно різні ранги в смислі авторитетів і престижу, звань і почестей, якщо існують правителі і ті, ким керують, тоді незалежно від термінів (монархи, бюрократи, хазяї, начальники) це означає, що така група політично диференційована, щоб вона не проголошувала у своїй конституції або декларації. Якщо члени якогось суспільства розділені на різні групи за їх заняттями, родом діяльності, а деякі професії при цьому вважаються більш престижними в порівнянні з іншими, і якщо члени тієї або іншої професійної групи поділяються на керівників різного рангу і на підлеглих, то така група професійно диференційована незалежно від того, обираються начальники або призначаються, дістаються їм їх керівні посади в спадщину чи завдяки їх особистим якостям.

2. *Основні форми соціальної стратифікації й взаємини між ними.* Конкретні іпостасі соціальної стратифікації численні. Однак усе їхнє різноманіття може бути зведене до трьох основних форм: економічна, політична і професійна стратифікація. Як правило, усі вони тісно переплетені. Люди, що належать до вищої верстви в якомусь одному відношенні, в основному, належать до тієї ж верстви і за іншими параметрами; і навпаки. Представники вищих економічних верств одночасно відносяться до вищих політичних і професійних верств. Незаможні ж, як правило, позбавлені громадянських прав і знаходяться в нижчих верствах професійної ієрархії. Таке загальне правило, хоча, існує і чимало виключень. Так, наприклад, самі багаті далеко не завжди знаходяться у вершини політичної або професійної піраміди, також і не у всіх випадках бідняки займають самі низькі місця в політичній і професійній ієрархії. А це означає, що взаємозалежність трьох форм соціальної стратифікації далека від досконалості, тому що різні верстви кожної з форм не повністю співпадають один з одним. Вірніше, вони співпадають один з одним, але лише частково, тобто до певної міри. Цей факт не дозволяє нам проаналізувати всі три

основні форми соціальної стратифікації спільно. Для більшого педантизму необхідно піддати аналізу кожен з форм окремо.

Реальна картина соціальної стратифікації будь-якого суспільства дуже складна й плутана. Щоб полегшити процес аналізу, варто враховувати тільки основні, самі головні властивості, з метою спрощення, опускаючи деталі, які не спотворюють при цьому загальної картини. Так робилося в будь-якій науці; так варто вчинити й у нашому випадку, якщо врахувати, що дана проблема складна і не достатньо досліджена. ...

Соціальна мобільність, її форми й флуктуації

1. *Концепція соціальної мобільності.* Під соціальною мобільністю розуміється будь-який перехід індивіда або соціального об'єкта (цінності), тобто всього того, що створено або модифіковане людською діяльністю, з однієї соціальної позиції на іншу. Існує два основних типи соціальної мобільності: горизонтальна й вертикальна. Під горизонтальною соціальною мобільністю, або переміщенням, мається на увазі перехід індивіда або соціального об'єкта з однієї соціальної групи в іншу, розташовану на одному і тому ж рівні. Переміщення деякого індивіда з баптистської у методистську релігійну групу, з одного громадянства в інше, з однієї сім'ї (як чоловіка, так і дружини) в іншу при розлученні або при повторному шлюбі, з однієї фабрики на іншу, при збереженні при цьому свого професійного статусу, — усе це приклади горизонтальної соціальної мобільності. Ними ж є переміщення соціальних об'єктів (радіо, автомобіля, моди, ідеї комунізму, теорії Дарвіна) у межах одного соціального рівня, подібно переміщенню з Айови до Каліфорнії або з деякого місця до будь-якого іншого. В усіх цих випадках «переміщення» може відбуватися без будь-яких помітних змін соціального становища індивіда або соціального об'єкта у вертикальному напрямку. Під вертикальною соціальною мобільністю маються на увазі ті відносини, які виникають при переміщенні індивіда або соціального об'єкта з одного соціального рівня на інший. У залежності від напрямку переміщення існує два типи вертикальної мобільності: висхідна й низхідна, тобто соціальний підйом і соціальний спад. У відповідності до природи стратифікації є низхідні і висхідні течії економічної, політичної і професійної мобільності, не кажучи вже про інші менш важливі типи. Висхідні течії існують у двох основних формах: проникнення індивіда з нижнього рівня в існуючий більш високий рівень; або створення такими індивідами нової групи й проникнення всієї групи на більш високий рівень, на рівень з уже існуючими групами цього рівня. Відповідно і низхідні течії також мають дві форми: перша полягає в падінні індивіда з більш високої соціальної позиції на більш низьку, не руйнуючи при цьому вихідної групи, до якої він раніше належав; друга форма виявляється в деградації соціальної групи в цілому, у зниженні її рангу на тлі інших груп або у руйнуванні її соціальної єдності. У першому випадку «падіння» нагадує нам людину, що впала з корабля, у другому — занурення у воду самого судна з усіма пасажирами на борті або катастрофу корабля, коли він розбивається вщент.

Випадки індивідуального проникнення на більш високий рівень або падіння з високого соціального рівня на низький звичні й зрозумілі. Вони не потребують пояснення. Другу форму соціального сходження, опускання, підйому й падіння груп варто розглянути детальніше.

Наступні історичні приклади можуть служити в якості ілюстрацій. Історики кастового суспільства Індії повідомляють нам, що каста брахманів не завжди знаходилася в позиції незаперечної переваги, яку вона займає останні два тисячоліття. У далекому минулому каста воїнів, правителів і кшатр'їв не розташовувалися нижче брахманів, а, як виявляється, вони стали вищою кастою тільки після довгої боротьби. Якщо ця гіпотеза вірна, то просування рангу каста брахманів через усі інші поверхи є прикладом другого типу соціального сходження. Піднялася вся група в цілому, і всі її члени в повному складі зайняли те ж саме положення. До прийняття християнства Костянтин Великим статуси християнського єпископа або християнського служителя культу були невисокими серед інших соціальних рангів Римської імперії. У наступні декілька століть соціальна позиція й ранг християнської церкви в цілому піднялися. Внаслідок цього підйому представники духовенства і, особливо, вищі церковні сановники також піднялися до найвищих страт середньовічного суспільства. І навпаки, падіння авторитету християнської церкви в останні два століття призвело до відносного зниження соціальних рангів найвищого

духовенства серед інших рангів сучасного суспільства. Престиж папи або кардинала ще високий, але він, безсумнівно, нижче, ніж був у середні віки. Інший приклад — група легістів у Франції. З'явившись у XII столітті, ця група швидко росла по своєму соціальному значенню й становищу. Незабаром у формі суддівської аристократії вони вийшли на позицію дворянства. У XVII і особливо в XVIII столітті група в цілому почала «опускатися» і, нарешті, зовсім зникла у великій пожежі Великої французької революції. Теж саме відбувалося і у процесі сходження аграрної буржуазії у середні віки, привілейованого Шостого корпусу, купецьких гільдій, аристократії багатьох королівських дворів. Займати високе становище при дворі Романових, Габсбургів або Гогенцоллернів до революції означало мати найвищий соціальний ранг. «Падіння» династій призвело до «соціального падіння» пов'язаних із ними рангів. Більшовики в Росії до революції не мали якогось особливо визнаного високого становища. Під час революції ця група переборола величезну соціальну дистанцію і зайняла саме високе становище в російському суспільстві. У результаті всі її члени в основному були підняті до статусу, який раніше займала царська аристократія. Подібні явища спостерігаються і у ракурсі чистої економічної стратифікації. Так, до настання ери «нафти» або «автомобіля» бути відомим промисловцем у цих сферах не означало бути промисловим і фінансовим магнатом. Широке поширення галузей зробило їх найважливішими промисловими сферами. Відповідно, бути провідним промисловцем — нафтовиком або автомобілістом — значить бути одним із самих впливових лідерів промисловості й фінансів. Усі ці приклади ілюструють другу колективну форму висхідних і низхідних течій у соціальній мобільності. ...

2. *Інтенсивність (або швидкість) і всезагальність вертикальної соціальної мобільності.* З кількісної точки зору варто розмежовувати інтенсивність і всезагальність вертикальної мобільності. Під інтенсивністю розуміється вертикальна соціальна дистанція або кількість рівнів — економічних, професійних або політичних, які проходить індивід у його висхідному або низхідному русі за визначений період часу. Якщо, наприклад, деякий індивід за рік піднімається з позиції людини з річним доходом у 500 доларів до позиції з доходом у 50 тисяч доларів, а інший за той же самий період із тієї ж вихідної позиції піднімається до рівня в 1000 доларів, то в першому випадку інтенсивність економічного підйому буде в 50 разів більша, ніж у другому. Для відповідної зміни інтенсивність вертикальної мобільності може бути виміряна і у сфері політичної й професійної стратифікації.

Під всезагальністю вертикальної мобільності мається на увазі число індивідів, які змінили своє соціальне становище у вертикальному напрямку за визначений проміжок часу. Абсолютне число таких індивідів дає абсолютну всезагальність вертикальної мобільності в структурі даного населення країни; пропорція таких індивідів до всього населення дає відносну всезагальність вертикальної мобільності.

Нарешті, об'єднавши інтенсивність і відносну всезагальність вертикальної мобільності у визначеній соціальній сфері (скажімо, в економіці), можна отримати сукупний показник вертикальної економічної мобільності даного суспільства. Якщо порівняти, таким чином, одне суспільство з іншим, або одне і теж саме суспільство в різні періоди свого розвитку, можна виявити, у якому з них або в який період сукупна мобільність вище. Теж саме можна сказати і про сукупний показник політичної й професійної вертикальної мобільності.

3. *Рухливі й нерухливі форми стратифікованих суспільств.* На підставі вищевказаного легко помітити, що соціальна стратифікація однієї і тієї ж висоти, а також того самого профілю може мати різну внутрішню структуру, яка викликана відмінностями в інтенсивності й всезагальності горизонтальної й вертикальної мобільності. Теоретично може існувати стратифіковане суспільство, у якому вертикальна соціальна мобільність дорівнює нулю. Це означає, що всередині такого суспільства відсутні сходження й спад, не існує ніякого переміщення членів цього суспільства, кожен індивід назавжди прикріплений до тієї соціальної верстви, у якій він породжений. В такому суспільстві, оболонки, що відокремлюють один рівень від іншого, абсолютно непроникні, у них немає ніяких «отворів» і немає ніяких сходинок, крізь які і по яким мешканці різних рівнів могли б переходити з одного поверху на інший. Такий тип стратифікації можна визначити як абсолютно закритий, стійкий, непроникний або як нерухомий. Теоретично

протилежний тип внутрішньої структури стратифікації однієї і тієї ж висоти, а також того самого профілю — той, у якому вертикальна мобільність надзвичайно інтенсивна і носить загальний характер. Тут перетинка між верствами дуже тонка, із великими отворами для переходу з одного поверху на інший. Тому, хоча соціальний будинок також стратифікований, як і соціальний будинок нерухомого типу, мешканці різних рівнів постійно міняються; вони не залишаються довго на тому самому «соціальному поверсі», а за допомогою величезних сходів вони пересуваються «верх і вниз». Такий тип соціальної стратифікації може бути визначений як відкритий, пластичний, проникний або мобільний. Між цими основними типами може існувати безліч середніх або проміжних типів. ...

Канали вертикальної циркуляції

Оскільки вертикальна мобільність присутня тією або іншою мірою в будь-якому суспільстві й оскільки між рівнями повинні існувати деякі «мембрани», «отвори», «сходи», «ліфти» або «шляхи», по яких дозволяється індивідам переміщатися вгору або вниз з одного рівня на інший, то правомірно і нам було б розглянути питання про те, які ж у дійсності ці канали соціальної циркуляції. Функції соціальної циркуляції виконують різні інститути. І серед них є канали, що представляють для нас особливий інтерес. З їхньої кількості, що існує як у різних, так і в одному і тому ж суспільстві, але в різні періоди його розвитку, завжди є декілька каналів, найбільш характерних для даного суспільства. Найважливішими з низки цих соціальних інститутів є: армія, церква, школа, політичні, економічні і професійні організації. ...

Механізми соціального тестування, добору і розподілу індивідів всередині різних соціальних страт

1. *Визначення.* У будь-якому суспільстві є досить багато людей, які прагнуть просування у верхні верстви. Але так, як тільки деяким вдається зробити це і, так як при нормальних умовах соціальна циркуляція не носить неупорядкованого характеру, то, ймовірно припустити, що в будь-якому суспільстві існує особливий механізм, що контролює процес вертикальної циркуляції. Цей контроль полягає, по-перше, у тестуванні індивідів для встановлення адекватного виконання ними соціальних функцій; по-друге, у селекції індивідів для визначених соціальних позицій; по-третє, у відповідному розподілі членів суспільства за різними соціальними прошарками, у їхньому просуванні або деградації. Іншими словами, всередині стратифікованого суспільства існують не тільки канали вертикальної стратифікації, але і своєрідне «сито», яке просіває індивідів і визначає їм те або інше місце в суспільстві. Основна мета цього контролю — розподілити індивідів відповідно до їхніх талантів і можливостей успішного виконання своїх соціальних функцій. Якщо вони неправильно розподілені, то вони погано виконують свою соціальну роль, а в результаті страждає все суспільство: воно дезінтегрується. Навряд чи існувало й існує таке суспільство, у якому розподіл індивідів зроблений у повній згоді з правилом — «кожний зобов'язаний знаходитися на тому місці, яке відповідає його здібностям». Однак тривала еволюція багатьох суспільств не означає, що їхній механізм соціального тестування, селекції й розподілу в цілому був адекватним і виконував свою функцію більш або менш задовільно. Проблеми, які потрібно зараз обговорити, мабуть, такі: 1) що являє собою цей механізм селекції і розподілу індивідів? 2) як і на якій основі він перевіряє, відбирає і розподіляє їх?

На перше питання можна відповісти просто: у будь-якому суспільстві цей механізм складається з усіх наявних соціальних інститутів і організацій, які виконують ці функції.

Як правило, ці інститути суть ті, котрі функціонують в якості каналів вертикальної циркуляції, а саме: сім'я, армія, церква, школи, політичні, професійні організації. Вони являють собою не тільки канали соціальної циркуляції, але в той же самий час і «сито», яке тестує і просіває, відбирає і розподіляє своїх індивідів по різних соціальних стратах і позиціях.

Деякі з них, такі, як сім'я і школа, являють собою механізми, що перевіряють головним чином, загальні властивості індивідів, які необхідні для успішного виконання великої кількості функцій (рівень інтелекту, здоров'я і характер). Інші інститути, подібно професійним організаціям, є механізмами, які тестують специфічні якості індивідів, необхідні для успішного виконання спеціальних функцій у тій або іншій професії (наприклад, голос для співака, ораторський талант для політика, фізична сила для важкоатлета і т.п.). Звернемося тепер до того, як ці інститути

виконують задані функції і які типи тестування, селекції і розподілу існують у різних суспільствах? Такий аналіз дасть нам можливість глибше проникнути у велику кількість інститутів і покаже нам, якими б абсурдними вони не здавалися на перший погляд, насправді, багато хто з них абсолютно природні за існуючих соціальних умов. ...

...Будь-яка людина, яка розпочинає перебудову суспільства, повина звернути особливу увагу на проблему правильної реорганізації цих інститутів, і перш за все з точки зору їх тестувальних, селекційних і розподільних функцій, а вже потім — як утворювальних механізмів. Якщо вони дефективні під цим кутом зору, то ніякі соціальні поліпшення не принесуть тривалої і глибокої зміни. В кінцевому результаті історію творять люди. Люди, які займають положення, яким вони не відповідають, можуть «успішно» зруйнувати суспільство, але не можуть створити нічого цінного, і навпаки.

Здається, сказаного досить для опису загальної концепції соціального простору і його параметрів. Перейдемо тепер до більш детального опису об'єктів, що досліджуються.

Виділивши типи вертикальної мобільності і соціальної стратифікації, звернемося до аналізу різних суспільств і тимчасових етапів їхнього розвитку з погляду вертикальної мобільності й проникності їхніх рівнів. ...

4. Демократія і вертикальна соціальна мобільність.

Одна із самих яскравих характеристик так званих демократичних суспільств — велика інтенсивність вертикальної мобільності в порівнянні з недемократичними суспільствами. У демократичних структурах соціальний стан індивіда, принаймні теоретично, не визначається походженням; усі вони відкриті кожному, хто хоче зайняти їх; у них немає юридичних і релігійних перешкод до підйому чи спуску соціальними сходами. А це все лише сприяє «більшій вертикальній мобільності» у таких суспільствах. Велика соціальна мобільність, імовірно, одна з причин віри в те, що соціальний будинок демократичних суспільств чи не стратифіковане менш стратифіковане, чим будинок автократичних суспільств. Раніше ми бачили, що ця думка не підтверджується фактами. Така віра — суть свого роду потьмарення розуму, що трапилася з людьми з багатьох причин, у тому числі й отого, що соціальний шар у демократичних групах більш відкритий, у ньому більше отворів і «ліфтів» для спуску й підйому. Природно, усе це робить враження відсутності шарів, хоча вони, звичайно, ж існують.

Виділяючи значну мобільність демократичних суспільств, варто зробити застереження, що не завжди і не у всіх «демократичних» суспільствах вертикальна мобільність більше, ніж у «автократичних». У деяких недемократичних суспільствах мобільність була більшою, ніж у демократичних. Це не завжди помітно, тому що «канали» і методи підйому й спуску в таких суспільствах не настільки явні, як, скажемо, «вибори» у демократичних суспільствах, та й ще істотно від них відрізняються. У той час як «вибори» суть помітні показники мобільності, інші виходи й канали часто упускаються з виду. Тому створюється часом помилкове враження стійкого й нерухомого характеру всіх «невиборних» суспільств. Надалі буде показано, що цей імідж, далекий від реальності.»

Основна література (першоджерела):

1. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 457-469. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv

2. Сорокін П. Соціальна стратифікація і мобільність. Соціальна і культурна мобільність / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 444-456. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv

Електронний відео-супровід до вивчення теми:

1. Проблеми ментальності. Мирослав Попович. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=qXibZZW59DA>

2. Час мас. Коротка історія масового суспільства. Doi: http://studrespublika.com/news/text_news.php?id=2548

3. Док. фільм «Ідеологія» (зі С. Жижekom). Doi: <http://www.kinokiwi.com/movies/33951>

Додаткова література:

- 1.Арендт А. Банальність зла. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 367 с. Doi: <http://philosophy.ucu.edu.ua/arendt-h-banalnist-zla-sud-nad-ajhmanom-v-yerusalymi-per-z-angl-a-kotenko-k-duh-i-litera-2013-367-s/>
- 2.Бадью А. Століття. К.: Ніка-Центр, 2014. 304 с. Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Alain_Badiou/Stolittia.pdf?PHPSESSID=o41piq2dq8tb1sv4pgc4sm3vh5
- 3.Тенис Ф. Общность и общество. СПб., 2002. С. 9-12; 81-88. Doi: [https://cfs.hse.ru/data/2016/05/15/1129029942\(2002\).pdf](https://cfs.hse.ru/data/2016/05/15/1129029942(2002).pdf)
- 4.Терлецький В. Кант, програма Просвітництва та її неминуще значення для сьогодення. Ukrainian Studies (Філософські студії). № 3 (56). 2015. С. 132-147. Doi: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2015_3_13
- 5.Ясперс К. Духовная ситуация времени. М.: Политиздат, 1991. 527 с. Doi: https://platon.net/load/knigi_po_filosofii/filosofija_istorii/jaspers_k_smysl_i_naznachenie_istorii/29-1-0-3401

IV. Самостійна позааудиторна робота студентів

З метою якісної організації самостійної роботи та контролю за її здійсненням укладачем методичних рекомендацій розроблена «Карта самостійної роботи» із переліком тематичної проблематики самостійних робіт, методичними рекомендаціями щодо їх написання та критеріями оцінювання.

1. Методичні рекомендації до письмової самостійної роботи

(у формі аналізу філософського тексту)

Самостійна робота з філософії є важливим елементом навчального процесу, мета якої полягає у набутті навичок самостійної роботи студентів-гуманітаріїв з філософськими текстами-першоджерелами.

Очікувані компетенції:

- формування у студентів II курсу герменевтичних навичок роботи з філософським текстом (за різними рівнями герменевтичного розуміння текста-першоджерела: тлумаченням, коментарем, інтерпретацією);
- спрямованість студента до поглибленого аналізу обраної філософської тематики; вміння неупереджено зіставляти різні кути зору на досліджувану проблему;
- спроба критичного визначення власної позиції.

Методичні рекомендації

(до виконання аналізу фрагменту філософського тексту-першоджерела)

1. Ознайомтеся з тематикою та списком текстів-першоджерел.
2. Оберіть **один** текст із запропонованих до опрацювання.
3. Опрацюйте **обраний фрагмент тексту-першоджерела**, представлений у списку літератури, ретельно виокремлюючи при цьому інформацію, яка допоможе Вам письмово розкрити основні проблеми, поставлені у тексті.

Зверніть увагу! Для отримання належного (і високого) балу за самостійну роботу слід обов'язково опрацювати конкретний текст-першоджерело із запропонованих до розгляду. Використання підручників при написанні роботи правомірне лише як допоміжний матеріал. Якщо студент використовує тільки загальну літературу – без першоджерел – оцінка за таку роботу – нуль («0») балів.

4. Конкретизуйте власну тему згідно обраного тексту, використовуючи загальну тему до самостійної роботи, запропоновану викладачем.

Наприклад: Ви обрали для опрацювання фрагмент тексту Р. Декарта «Правила для керівництва розуму». Отже, Ваша тема буде сформульована наступним чином: «Теорія пізнання. За фрагментом праці Р. Декарта «Р. Декарт. Правила для керівництва розуму».

5. Сформулюйте три запитання до обраного фрагменту тексту, маркуючи основну проблематику, яку Ви обрали як значущу для аналізу.

6. Здійсніть **письмовий** аналіз-коментар тексту, користуючись наступними рекомендаціями:

1) **Вимоги до змісту:** зміст повинен відображати:

- глибину дослідження обраного фрагменту;
- аналіз власного розуміння філософських проблем (обраної проблеми);
- вміння неупереджено зіставляти різні кути зору на досліджувану проблему;
- критичне визначення власної позиції.

2) **Рекомендації щодо структури:** самостійна робота повинна мати наступну структуру: тему, перілік питань до тексту, актуальність обраної теми, зміст (самостійне викладення матеріалу в 3-х стисло викладених питаннях), висновки.

3) **Вимоги до оформлення самостійної роботи:**

- Обсяг – **не більше 3 стор. А4** (текст роботи без титульного аркуша).
- Матеріал слід підготувати **ПИСЬМОВО**, користуючись вище зазначеними рекомендаціями.

2. Розділи та тематика³

Тема 1. Філософія і світобачення..... 12

1.1. П.П. Кудрявцев. Абсолютизм або релятивізм?..... 12

1.2. О.М. Гіляров. Міра для оцінки..... 13

1.3. С.О. Левицький. Основи органічного світогляду..... 16

1.4. М.О. Бердяєв. Про призначення людини..... 21

1.5. Г.В.Ф. Гегель. Енциклопедія філософських наук.

Т. 1. Наука логіки. Вступ..... 24

1.6. П. Слотердайк. Критика цинічного розуму..... 27

Список джерел..... 30

**Тема 5. Трактовки буття в різних філософських
напрямах..... 113**

5.1. Платон. Парменід..... 113

5.2. Спіноза. Короткий трактат про Бога, людину та її щастя 115

5.3. Г.В.Ф. Гегель. Поняття духу..... 117

³ Зверніть увагу! Текст для опрацювання слід обирати із запропонованої хрестоматії: Філософія: Хрестоматія: Навчальний посібник. Укладач Волков О.Г. Мелітополь: 2018. 424 с. Doi: <http://eprints.mdpu.org.ua/id/eprint/4763/1/2-%D0%92%D0%9E%D0%9B%D0%9A%D0%9E%D0%92%20%D1%85%D1%80%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%82%D1%96%D1%8F.pdf>

Хрестоматія додається окремим файлом або може бути завантажена Вами за наданим вище посиланням.

5.4. Ф. Енгельс. Вступ до «Діалектики природи».....	119
5.5. Дж. Берклі. Філософські нотатки.....	121
5.6. Й.Г. Фіхте. Як належить науковченню, як наука, до свого предмету?.....	122
5.7. А. Бергсон. Безлад і два порядки.....	124
5.8. О.О. Козлов. Панпсихізм. Його переваги перед вище розгляденими напрямками.....	127
5.9. М. Гайдеггер. Буття присутності як турбота.....	131
5.10. Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі. Різوما.....	134
Список джерел.....	136
Тема 7. Соціальне буття.....	163
7.1. С.О. Левицький. Солідарність і ворожість.....	163
7.2. С. Франк. Неосягненне.....	166
7.3. М.О. Бердяєв. Творчість і громадськість.....	169
7.4. С. Гантінгтон. Концепція ідентичності.....	172
7.5. А. Камю. Бунтівна людина.....	176
7.6. К. Маркс. Панівний клас і панівна свідомість.....	179
7.7. Г.В.Ф. Гегель. Поділ історії.....	181
7.8. А. Тойнбі. Дія виклику-і-відповіді.....	184
Список джерел.....	186
Тема 10. Теорія пізнання.	243
10.1. Дж. Локк. Про ідеї взагалі та їх походження.....	243
10.2. Р. Декарт. Правила для керівництва розуму.....	244
10.3. П.Д. Юркевич. Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого.....	248
10.4. Г. Райл. Поняття свідомості.....	250
10.5. В. Віндельбандт. Критичний або генетичний метод... ..	253
10.6. Е. Касіерер. Філософія символічних форм.....	256
10.7. Б. Рассел. Види пізнання.....	258
10.8. Т. Кун. На шляху до нормальної науки.....	262
10.9. П.О. Флоренський. Стовп і твердження істини.....	264
10.10. С. Жіжек. Пристрасті реального. Пристрасті бачимості.....	266
Список джерел.....	268
Тема 12. Аксиологія.....	294
12.1. Г. Ріккерт. Природа і культура.....	294
12.2. В. Віндельбандт. Що таке філософія?.....	297
12.3. В. Дільтей. Автобіографія.....	299
12.4. Н. Гартман. Метафізика цінностей.....	301
12.5. М. Шелер. ORDO AMORIS.....	303
12.6. М. Вебер. Теорія ступенів і напрямів релігійного неприйняття світу.....	306
12.7. С.О. Левицький. Про поняття «цінності».....	308
12.8. Ф. Ніцше. Воля до влади. Досвід переоцінки всіх	

цінностей.....	312
12.9. А. Камю. Нігілізм і історія.....	315
Список джерел.....	317
Тема 16. Філософія постмодерну.....	389
16.1. Р. Барт. Міф як викрадення мови.....	389
16.2. Ж. Лакан. Стадія дзеркала.....	391
16.3. Ж. Ліотар. Стан постмодерну.....	395
16.4. Ж. Бодрійяр. Порядок симулякрів.....	399
16.5. Ж. Дельоз. Перша серія парадоксів: чисте становлення	401
16.6. М. Фуко. «Stultifera navis».....	404
16.7. Ж. Дерріда. Кінець книги і початок листа.....	406
16.8. Ж. Батай. Дитинство, розум і зло.....	410
16.9. Р. Рорті. Наставляння, релятивізм і об'єктивна істина	412
16.10. Дж. Ваттімо. Постмодернізм: прозоре суспільство.....	414
16.11. Юлія Крістева. Сили жаху. Есей про відразу.....	417
Список джерел.....	423

3. Критерії оцінювання виконаного завдання

При розробці критеріїв оцінки за основу взята повнота і правильність виконання завдань та враховується дотримання методичних рекомендацій до самостійної роботи. Окрім цього, врахована здатність студента щодо:

- тлумачення наукових, філософських та інформаційно-публіцистичних джерел з філософської тематики;
- застосування своїх знань до розв'язання (на основі орієнтації у понятійно-категоріальному апараті філософії) стандартних (алгоритмічних) питань;
- здійснення належної методологічної рефлексії означеної інтелектуальної програми;
- розвитку навичок самостійного віднаходження необхідного контексту аргументації;
- самостійного мислення у процесі аналізу нестандартних (творчих) проблемних питань та практичних завдань.

Оцінка за виконання завдання здійснюється в 15-бальній шкалі.

10-15 балів – ґрунтовна відповідь з елементами інновації;

8-10 балів – повна ґрунтовна систематизована відповідь;

6-7 балів – повна правильна відповідь, не завжди систематизована, із незначними неточностями, з продуктивними елементами (перераховані всі відношення між поняттями);

3-5 балів – репродуктивне відтворення навчального матеріалу; неповна правильна відповідь (надані не всі необхідні уточнення щодо тлумачення понять, перераховані не всі відношення між поняттями); фрагментарна відповідь без жодних коментарів; відповідь містить помилки.



V. Рекомендована література з вивчення курсу

Основна (базова):

1. Баумейстер А. Вступ до філософських студій, або інтелектуальні подорожі до країни філософії: наук. посіб. К. : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2017. С. 3-48.
2. Камю А. Міф про Сізіфа. К.: Портфель, 2015. С. 10-24 («Мури абсурду»); С. 41-52 («Абсурдна свобода»), С. 91-95 («Міф про Сізіфа»). Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kamiu_Alber/Mif_pro_Sizifa.pdf
3. Кримський С.Б. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу? / Запити філософських смислів. К.: Парапан, 2003. С.8-21. Doi: <https://sites.google.com/site/pershodzherela/>
4. Лактіонова А. СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ: методологічні «запити». Філософська думка. № 2. 2016. С. 39-47. Doi: <https://journal.philosophy.ua/sites/default/files/issues/%D0%A4%D1%96%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0%20%D0%B4%D1%83%D0%BC%D0%BA%D0%B0%202016%20%E2%84%962.pdf>
5. Ласк М. Вступ до метафізики / Метафізика; пер. з англ. М. Симчича. К.: Дух і літера, 2016. С. 159-174. Doi: <http://ir.kneu.edu.ua/bitstream/handle/2010/12335/159-174.pdf;jsessionid=17430E6F1EAD4F739FF513FE4CF617D2?sequence=1>
6. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Быть философом – это судьба. М.: Прогресс, 1992. С. 14-40. Doi: https://imwerden.de/pdf/mamardashvili_kak_ya_ponimayu_filosofiyu_1992_oqr.pdf
7. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / пер. В. Бурггардта // Вибрані твори. К.: Вид-во «Основи», 1994. С. 15-90. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv
8. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм / Сумерки богів. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344. Doi: <http://darkelly.info/work/PD/sartre.ukr.pdf>
9. Сорокін П. Соціальна стратифікація і мобільність. Соціальна і культурна мобільність / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 444-456. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv
10. Філософія. Хрестоматія / За ред. Г. І. Волинки. К.: Каравела, 2009. Doi: <https://kph.ffs.npu.edu.ua/2010-05-18-20-16-54/140-2010-05-18-21-29-01>

11. Філософія: Хрестоматія: Навчальний посібник. Укладач Волков О.Г. Мелітополь: 2018. 424 с. Doi: <http://eprints.mdpu.org.ua/id/eprint/4763/1/2-%D0%92%D0%9E%D0%9B%D0%9A%D0%9E%D0%92%20%D1%85%D1%80%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%82%D1%96%D1%8F.pdf>

12. Фром Е. Анатомія людської деструктивності / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. К.: Знання, 2009. С. 270-279. Doi: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_guberskiy_lv

13. Шелер М. Положення людини в космосі / Читанка з філософії: У 6 книгах. К.: Довіра, 1993. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. С. 146-152. Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Scheler_Max/Polozhennia_liudyny_v_kosmosi_fr.pdf?PHPSESSID=7phdk39aahm2p4bhffh2oufda0

14. 10 уявних експериментів сучасної філософії. Doi: <https://cikavosti.com/10-uyavnih-eksperimentiv-suchasnoyi-filosofiyi/>

Навчально-методична література:

1. Комісар Л.П. Філософська антропологія: методичні рекомендації з навчальної дисципліни «Філософія». К.: ЛОГОС, 2014. 52 с.

2. Комісар Л.П., Чехун Н.В. Практична філософія: методичні рекомендації з навчальної дисципліни «Філософія»: Практична філософія. К.: ЛОГОС, 2015. 80 с.

3. Комісар Л.П., Чехун Н.В. Філософія: навчально-методичний посібник з дисципліни «Філософія». К.: КНЛУ, 2018. 84 с. Електронна публікація. Doi: <http://rep.knlu.kyiv.ua/xmlui/handle/787878787/89>

4. Основи практичної філософії : підручник / А. М. Лой, А. О. Баумейстер, Т. І. Яшук та ін. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. 535 с.

5. Табачковський В.Г. Філософія: Світ людини: Курс лекцій: Навч. посібник. К.: Либідь, 2004. 429 с.

6. Фюрст М., Тринкс Ю. Філософія / пер. з нім. В. Кебуладзе. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2018. 544 с.

Додаткова література:

1. Антологія: Это человек. М., 1995. С. 49-53; 149-165; 221-225; 243-245. Doi: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/antropologija/eto-chelovek-antologiya-gurevich

2. Арендт А. Банальність зла. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 367 с. Doi: <http://philosophy.ucu.edu.ua/arendt-h-banalnist-zla-sud-nad-ajhmanom-v-yerusalymi-per-z-angl-a-kotenko-k-duh-i-litera-2013-367-s/>

3. Бадью А. Століття. К.: Ніка-Центр, 2014. 304 с. Doi: https://shron1.chtyvo.org.ua/Alain_Badiou/Stolittia.pdf?PHPSESSID=o41piq2dq8tb1sv4pgc4sm3vh5

4. Больнов О. Антропологія та її методичні принципи / Сучасна зарубіжна філософія. К., 1996. С. 96-111. Doi: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/bolnov.htm>

5. Молчанов В. Парадигми сознания и структуры опыта / Логос. (1) 1992. № 3. С. 9-21. Doi: <http://www.read.in.ua/book213087/>.

6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М., 1991. 411 с. Doi: <https://gtmarket.ru/library/basis/5600>

7. Столярова О.Е. Возвращение метафизики как факт / Вопросы философии. № 8. С. 113-124. Doi: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1731&Itemid=52

8. Тенис Ф. Общность и общество. СП-б., 2002. С. 9-12; 81-88. Doi: [https://cfs.hse.ru/data/2016/05/15/1129029942\(2002\).pdf](https://cfs.hse.ru/data/2016/05/15/1129029942(2002).pdf)

9. Терлецький В. Кант, програма Просвітництва та її неминуще значення для сьогодення. Ukrainian Studies (Філософські студії). № 3 (56). 2015. С. 132-147. Doi: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2015_3_13

10. Фромм Э. ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ. М.: АСТ, 2000. Doi: <http://psylib.org.ua/books/fromm02/>

11. Тиллих П. Мужество быть. М.: Юрист, 1995. Doi: <http://psylib.org.ua/books/tillp01/index.htm>
12. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибикина] / Бытие и время. М. : Республика, 1993. С.192-221. Doi: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-8l.pdf
13. Чалмерс Д. Сознание у м: В поисках фундаментальной теории / [Перевод с английского В. В. Васильева]; М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 512 с. Doi: <http://coollib.net/b/256008>
14. Черниговская Т. Нить Ариадны и пирожные Мадлен: нейронная сеть и сознание / В мире науки. 2012. № 4. Doi: <http://spkurdyumov.ru/networks/nit-ariadny/>
15. Ясперс К. Духовная ситуация времени. М.: Политиздат, 1991. 527 с. Doi: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/filosofija_istorii/jaspers_k_smysl_i_naznachenie_istorii/29-1-0-3401

Інформаційні ресурси:

1. Сайт секції філософії кафедри англійської філології, перекладу і філософії мови імені професора О.М. Мороховського. Doi: <http://philosophy.knlu.edu.ua>
2. Центр практичної філософії. Doi: <http://www.uct.kiev.ua/~sofi/>
3. Філософська енциклопедія Станфордського університету. (Англійською мовою). Doi: <http://plato.stanford.edu/>
4. Освітній канал А. Баумейстера. Doi: <https://www.youtube.com/channel/UCrwwnPkFp7udybdxO5MFPJg/videos?fbclid=IwAR0CGKOzYKuRazf2GOC0yiDDAPtAlvM58JPYAUBlrqN0IFNCEeb4xSvy5YQ>



Philosophy