

Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
Херсонський державний університет

ПОЛІЩУК І. Є., ГАЛІЧЕНКО М. В.

ФІЛОСОФІЯ

**ЗАВДАННЯ ДЛЯ САМОСТІЙНОЇ РОБОТИ І САМОКОНТРОЛЮ
ЧАСТИНА II.**

Херсон – 2012

Розглянуто на засіданні кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук (протокол № 1 від жовтня 2012 р.)

Схвалено науково-методичною радою Херсонського державного університету (протокол № ____ від _____ 2012 р.)

Рекомендовано до друку Вченою радою Херсонського державного університету (протокол № ____ від _____ 2012 р.)

Укладачі:

Поліщук І. Є. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук.

Галіченко М. В. – викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук.

Рецензенти:

Недзельський К. К. – кандидат філософських наук, доцент.

Задорожня Н. О. – кандидат філософських наук, доцент.

Поліщук І. Є., Галіченко М. В. Філософія. Завдання для самостійної роботи і самоконтролю частина II. – Херсон, 2012.

Пояснювальна записка

Вивчення дисципліни «Філософія» (філософія, логіка, етика, естетика та релігієзнавство) спрямоване на реалізацію сучасної концепції філософської освіти студентів вищих навчальних закладів України, основою якої є ґрунтовна історико-філософська підготовка у поєднанні з орієнтацією на світоглядно-філософські проблеми сьогодення.

У запропонований методичний посібник включені завдання 3 та 4 модулів самостійної роботи, що присвячені питанням основних розділів сучасної філософії, етики, естетики та релігієзнавства, вивчення яких не передбачено планом аудиторної роботи. Виконання завдань самостійної роботи повинно допомогти студентові засвоїти основний зміст запропонованих питань, оволодіти філософським способом мислення, основними філософськими принципами та першоджерелами. Опрацювання матеріалів має сприяти формуванню самостійного критичного мислення та застосуванню набутих знань при аналізі нагальних проблем сьогодення.

У посібнику пропонується 3 різновиди завдань: 1) завдання з тем, які потребують теретичного опрацювання відповідних розділів підручників, посібників, філософських словників, матеріалів Internet-ресурсу; 2) робота з фрагментами першоджерел, яка має сприяти розвитку філософського мислення. Відповіді на контрольні питання за першоджерелами можуть бути усними або письмовими (на вибір викладача); 3) опрацювання тестових завдань, які за рівнем складності наближені до екзаменаційних модульних завдань.

Для полегшення роботи з першоджерелами та тестами у посібник включений список рекомендованої літератури.

ПРОГРАМА КУРСУ:

I. ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ. СВІТОВИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЦЕС

1. Предмет філософії

Історичні типи світогляду (міфологія, релігія). Філософія як світогляд. Філософія і наука. Основні теми філософствування. Основні розділи і напрями філософії. Функції філософії.

2. Філософія Стародавнього Сходу

Давньоіндійська філософія. Упанішади. Ортодоксальні школи: веданта, міманса, санх'я, вайшешика, йога, ньяя. Неортодоксальні школи: джайнізм, буддизм, чарвака. Давньокитайська філософія: конфуціанство, даосизм, моїзм, легізм. Внесок давньоіндійської та давньокитайської філософії у формування європейської філософської свідомості.

3. Філософія Стародавньої Греції

Рання давньогрецька філософія. Мілетська школа. Геракліт Ефеський. Піфагор та піфагорійці. Елейська школа. Емпедокл. Анаксагор. давньогрецькі атомісти: Левкіпп, Демокріт. Давньогрецька філософія класичного періоду: софісти, Сократ, сократичні школи. Платон. Арістотель.

Філософія елліністичного періоду: епікуреїзм, стоїцизм, скептицизм, неоплатонізм.

4. Філософія доби Середньовіччя та Відродження

Західна і східна апологетика. Ідея Бога. Есхатологія. Патристика. Августин. Схоластика. Номіналізм та реалізм. Фома Аквінський. Значення номіналізму для розвитку європейської науки.

Філософська думка доби Відродження. Гуманістичні ідеї. Натурфілософія. М. Кузанський, Дж. Бруно. Соціально-філософські погляди. Н. Макіавеллі.

5. Філософія Нового часу

Передумови формування філософії Нового часу. Проблема методу. Емпіризм та раціоналізм. Ф. Бекон, Р. Декарт, Б. Спіноза, Дж. Локк, Г. Лейбніц, Д. Юм, Дж. Берклі. Механістичний характер філософії Нового часу.

Філософська думка доби Просвітництва. Людина, суспільство, мораль (Ж. Ж. Руссо, Д. Дідро, Вольтер, Ш. Л. Монтеск'є).

6. Класична німецька філософія

I. Кант – родоначальник класичної німецької філософії (гносеологія, етика). Філософія Г.В.Ф.Гегеля (діалектика, абсолютний ідеалізм). Філософія І.Г.Фіхте (проблема людського «Я»). Філософія Ф.В.Й.Шеллінга. Антропологічний матеріалізм Л.Фейєрбаха. Значення класичної німецької філософії для розвитку європейської філософської свідомості.

7. Некласична філософія XIX століття.

Розвиток ірраціоналізму. А. Шопенгауер. Ф. Ніцше. А. Бергсон. Зародження філософії екзистенціалізму (С. К'єркегор).

8. Сучасна світова філософська думка.

Позитивізм, емпіріокритицизм, неопозитивізм, постпозитивізм. Екзистенціалізм (німецький, французький, російський). Релігійна філософія: неотомізм, християнський еволюціонізм (Тейяр де Шарден), персоналізм, протестантська філософія. Психоаналіз. Неофрейдизм. Філософська антропологія (М. Шелер). Феноменологія (Е. Гуссерль). Герменевтика. Структуралізм. Неокантіанство. Філософія постмодерну (Ж. Дерріда).

9. Українська філософія.

Джерела української філософської думки. Філософська думка Київської Русі. Формування неоплатонізму (XIV – XVI ст.). Агіографія, ісихазм, ареопагітизм. Братські школи. Острозький культурно-освітній центр. Українські полемісти. Філософія професорів Києво-Могилянської академії. Ф. Прокопович. Г. Сковорода – основоположник української класичної філософії. Академічна філософія XIX ст. П. Юркевич. Філософія української діаспори (Д.Чижевський, В. Липинський). Українська філософія XX ст. Відродження 60-х років. П. Копнін, В. Шинкарук, М. Попович.

II. ОСНОВНІ РОЗДІЛИ ТА ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

1. Філософська онтологія.

Основні онтологічні категорії: існування, буття, світ, субстанція. Основні форми буття. Людське буття. Світ «повсякденності» - світ людського існування. Матерія як філософська категорія. Сучасні філософські та наукові підходи до матерії.

Матерія і рух. Рух і спокій. Рух і розвиток. Форми руху матерії. Принципи класифікації форм руху матерії. Простір і час як форми буття. Поняття соціального простору і часу.

2. Феноменологія.

Природничі засади свідомості. Соціальні аспекти свідомості. Функції свідомості. Структура свідомості. Самосвідомість та її функції.

Проблема ідеального. Мислення і мова. Суспільна свідомість та її форми.

3. Гносеологія. Епістемологія.

Проблема пізнання в історії філософії. Пізнання і практика. Суб'єкт і об'єкт пізнання. Чуттєвий і раціональний рівні пізнання. Емпіричний і раціональний рівні наукового пізнання. Логіка наукового пізнання. Етапи наукового пізнання (факт, проблема, наукова ідея, гіпотеза, теорія). Методи наукового пізнання. Теорія істини. Критерії істини. Істина абсолютна та відносна. Конкретність істини. Істина об'єктивна та суб'єктивна.

4. Логіка. Предмет логіки

Поняття. Судження. Умовивід. Закони логіки. Гіпотеза. Доведення спростування. Сучасна логіка. Класична логіка. Некласична логіка.

5. Філософська антропологія.

Проблема людини в історії філософії. Філософські аспекти антропосоціогенезу. Людина як космічна істота. Біологічне та соціальне в людині.

Критика біологізаторських та соціологізаторських підходів до людини.

Сенс життя. Проблема життя, смерті та безсмертя.

Філософія особистості. Свобода особистості.

6. Соціальна філософія.

Основні підходи до розуміння суспільства в історії філософії.

Сучасні філософські концепції суспільства. Суспільство як система, що сама розвивається. Основні сфери життєдіяльності суспільства.

Матеріальне виробництво. Соціальна структура. Поняття соціальної групи.

Суспільство як система соціальних відносин. Історичні типи спільності людей.

7. Філософія культури та науки.

Поняття «культура» в історії філософії. Діяльнісний підхід до культури. Проблема культурного прогресу.

Поняття «цивілізація». Поняття традиційного і техногенного суспільства. Основні цінності традиційного та техногенного суспільства.

Культура і цивілізація сучасного світу. Перспективи цивілізаційного розвитку. Специфіка науки. Етика науки.

8. Аксиологія.

Цінності як визначальні характеристики людського буття. Основні сучасні аксіологічні теорії. Структура цінностей. Базові цінності. Ціннісні орієнтації. Проблема ідеалу. Глобальні проблеми людства. Стратегія майбутнього.

III. ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, РЕЛІГІЄЗНАВСТВО.

1. Етика.

Предмет етики. Сутність, структура і функції моралі. Основні етапи розвитку етичної думки. Основні категорії етики: добро, зло, сенс життя, щастя, совість, сором. Шлюб і сім'я.

2. Естетика.

Предмет естетики. Основні етапи розвитку естетичної думки. Естетична свідомість та естетична діяльність. Категорії естетики. Мистецтво як специфічна форма відображення світу.

3. Релігієзнавство.

Релігієзнавство як сфера гуманітарного знання. Сутність релігії. Філософські концепції природи релігії. Структура релігії. Суспільні функції релігії. Класифікація релігій. Історична генеза релігії. Світові релігії. Релігії в Україні.

ЗАВДАННЯ ДО МОДУЛЯ САМОСТІЙНОЇ РОБОТИ

I. Опрацювання теоретичної літератури

Завдання передбачають вивчення тем шляхом опрацювання підручників, посібників, першоджерел. Студентам пропонується скласти конспекти та тези з метою підготовки до усного опитування або контрольної роботи.

Модуль самостійної роботи III.

Завдання 1. (2 год.) Підготувати тему «Проблема буття в історії філософії (античність, середньовіччя, Новий час)» за таким орієнтовним планом:

- Вчення про буття Парменіда, Платона, Аристотеля.
- Онтологічний доказ буття Бога (філософія середньовіччя).
- Новий час: «об'єктивація» поняття буття і розвиток суб'єктивістських концепцій буття.
- Р. Декарт: буття крізь призму рефлексивного аналізу свідомості, людського існування.
- Г. Лейбніц: виведення поняття буття з внутрішнього досвіду людини.
- Дж. Берклі: «бути – значить бути у сприйнятті».

Література:

1. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 248 с.
2. Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р. А. Лошаков. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2007. – 233 с.
3. Фома Аквинский Онтология и теория познания: фрагменты сочинений / [Перевод и вступ. ст. Гайденко В. П.]. – М.: Институт философии РАН, 2001. – 207 с.
4. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.

Завдання 2. (2 год.) Підготувати тему «Проблема буття в філософії ХХ століття» за таким орієнтовним планом:

- Філософські концепції ХХ століття: буття як людське існування.
- В. Дільтей: дійсне буття – цілісне життя.
- М. Хайдеггер: проблема буття – проблема людського буття, межових основ людського існування. Жах перед ніщо як вираз загальнолюдського способу буття.
- М. Бердяєв: одухотворення буття (релігійний екзистенціалізм).
- Б. Рассел: зняття протиставлення об'єктивного та суб'єктивного існування в понятті «існування взагалі».

Література:

1. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

2. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.

Завдання 3. (2 год.) Підготувати тему «Сучасні наукові підходи до матерії та її будови» за таким орієнтовним планом:

- Матерія та її властивості. Фундаментальні взаємодії.
- Теплове випромінювання. Квантові уявлення.
- Досліди Резерфорда. Теорія Бора. Квантово-механічне обґрунтування Періодичного закону Менделєєва. Основні поняття ядерної фізики.
- Радіоактивність.

Література:

1. Концепции современного естествознания / Под ред. Л. А. Михайлова. – СПб.: Питер, 2008. – 336 с.
2. Майнцер К. Сложносистемное мышление. Материя, разум, человечество. Новый синтез. / К. Майнцер. – М.: Книжный дом Либроком, 2009. – 464 с.
3. Садохин А. П. Концепции современного естествознания: учебник для студентов вузов, обучающихся по гуманитарным специальностям и специальностям экономики и управления / А. П. Садохин. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2006. – 447 с.

Завдання 4. (4 год.) Підготувати тему «Суспільна свідомість та її структура» за таким орієнтовним планом:

- Сутність і життєвий смисл суспільної свідомості.
- Співвідношення між індивідуальною та суспільною свідомістю.
- Соціальна психологія та ідеологія.
- Політична свідомість.
- Правосвідомість.
- Моральна свідомість.
- Релігійна свідомість.
- Естетична свідомість.
- Наукова свідомість.

Література:

1. Малахов В. А. Етика. Курс лекцій: Навч. посібник / В. А. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 384 с.
2. Спиркин А. Г. Философия: Учебник / А. Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2002. – 736 с.

Завдання 5. (2 год.) Підготувати тему «Логіка наукового дослідження та його етапи» за таким орієнтовним планом:

- Наукові факти та їх роль в науковому дослідженні.
- Поняття наукової проблеми, її постановка та формування.
- Зміст наукової гіпотези, її висування та обґрунтування.
- Сутність теорії та її роль в науковому дослідженні.

Література:

1. Баскаков А.Я., Туленков Н.В. Методология научного исследования / А. Я. Баскаков, Н. В. Туленков. – К.: МАУП, 2004. – 216 с.
2. Философия науки: учеб. пособие / В. П. Кохановский, В. И. Пржиленский, Е. А. Сергодеева; Отв. ред. В. П. Кохановский. – М.; Ростов н/Д: МарТ, 2005. – 492 с.

Завдання 6. (2 год.) Підготувати тему «Свобода особистості» за таким орієнтовним планом:

- Свобода волі особистості.
- Індивідуальна свобода як фундамент суспільних цінностей (Ж.-П.Сартр).
- Діалектика свободи та необхідності в суспільному розвитку.
- Відчуження як соціальний феномен.
- Перспективи особистості.

Література:

1. Андрущенко В. Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. У 2-х т. / В. Андрущенко, М. Михальченко. – Т. 2. – К.: Генеза, 1993. – 317 с.

Завдання 7. (2 год.) Підготувати тему «Політична організація суспільства. Держава як основний елемент політичної системи» за таким орієнтовним планом:

- Поняття політичної організації суспільства.
- Складові частини політичної організації суспільства.
- Функції політичної організації.
- Сутність та головні ознаки держави, її регулятивні можливості.
- Перспективи держави.
- Тоталітаризм і права людини.
- Ідея справедливої Української держави М. Драгоманова.

Література:

1. Андрущенко В. Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. У 2-х т. / В. Андрущенко, М. Михальченко. – Т. 2. – К.: Генеза, 1993. – 317 с.
2. Спиркин А. Г. Философия: Учебник / А. Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2002. – 736 с.

Завдання 8. (2 год.) Підготувати тему «Роль техніки та технології в сучасному суспільстві» за таким орієнтовним планом:

- Техніка та технологія в сучасному вимірі.
- Техніка та технологія в історичному процесі.
- Соціокультурні аспекти техніки та технології в становленні інформаційної цивілізації.

Література:

1. Добрынина В. И. Философия XX века. Учебное пособие / В. И. Добрынина. – М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – 288 с.
2. Моисеева Н. А. Философия: Краткий курс / Н. А. Моисеева, В. И. Сороковикова. – СПб.: Питер, 2008. – 352 с.
3. Спиркин А. Г. Философия: Учебник / А. Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2002. – 736 с.

Модуль самостійної роботи IV.

Завдання 1. (2 год.) Підготувати тему «Проблема цивілізаційного розвитку та імперативи виживання людства» за таким орієнтовним планом:

- Поняття цивілізаційних основ розвитку людства.
- Прогрес як еволюція розуму, культури, духовності. Суперечливий характер суспільного прогресу.
- Проблема пошуку цивілізаційних критеріїв прогресу.
- Глобальне моделювання майбутнього, його можливості.

Література:

1. Андрущенко В. Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. У 2-х т. / В. Андрущенко, М. Михальченко. – Т. 2. – К.: Генеза, 1993. – 317 с.

Завдання 2. (2 год.) Підготувати тему «Римський клуб і дослідження глобальних проблем» за таким орієнтовним планом:

- Доповіді «Римського клубу».
- Екологічна проблема.
- Демографічна проблема.
- Економічна нерівність.
- Військова небезпека.

Література:

1. Моисеева Н. А. Философия: Краткий курс / Н. А. Моисеева, В. И. Сороковикова. – СПб.: Питер, 2008. – 352 с.
2. Нижников С. А. Философия: курс лекций / С. А. Нижников. – М.: Изд-во «Экзамен», 2006. – 383 с.
3. Печчеи А. Человеческие качества / Аурелио Печчеи. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.
4. Семёнов В. С. Уроки XX века и путь в XXI (Социально-философский анализ и прогноз) / В. С. Семёнов. – М.: ИФ РАН, 2000. – 411 с.

Завдання 3. (4 год.) Підготувати тему «Основні етапи розвитку етичної думки» за таким орієнтовним планом:

- Етичні вчення античного суспільства.
- Етика середньовіччя.
- Етика епохи Відродження.
- Етика Нового часу. Етика І. Канта.
- Етика Новітнього часу.

Література:

1. Иванов В. Г. История этики средних веков / В. Г. Иванов. – СПб.: Изд-во «Лань», 2002. – 464 с.
2. История этических учений: Учебник. / Под ред. А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
3. Кант И. Лекции по этике / Иммануил Кант. – М.: «Республика», 2000. – 431 с.

4. Тофтул М. Г. Етика: Підручник / М. Г. Тофтул. – К.: Академія, 2005. – 416 с.

Завдання 4. (2 год.) Підготувати тему «Поняття совісті та сорому» за таким орієнтовним планом:

- Совість як вияв моральної самосвідомості індивіда.
- Мислителі минулого про совість. Функції совісті.
- Поняття сорому.

Література:

1. Блощинська В. А. Етика. Практикум: Навч. посібник / В. А. Блощинська. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 248 с.
2. История этических учений: Учебник. / Под ред. А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
3. Малахов В. А. Етика. Курс лекцій: Навч. посібник / В. А. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 384 с.
4. Тофтул М. Г. Етика: Підручник / М. Г. Тофтул. – К.: Академія, 2005. – 416 с.
5. Этика: Энциклопедический словарь. / [Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова]. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.

Завдання 5. (2 год.) Підготувати тему «Шлюб і сім'я» за таким орієнтовним планом:

- Сутність шлюбу та сім'ї.
- Погляди мислителів минулого на шлюб та сім'ю.
- Форми шлюбу та різновиди сім'ї. в історії людства.
- Функції сім'ї.
- Моральні проблеми сім'ї та шлюбу.

Література:

1. Антонов А. И. Социология семьи / А. И. Антонов, В. М. Медков. – М.: Изд-во МГУ; Изд-во Международного университета бизнеса и управления, 1996. – 304 с.
2. Афанасьева Т. М. Семья / Т. М. Афанасьева. – М.: Просвещение, 1985. – 224 с.
3. Блощинська В. А. Етика. Практикум: Навч. посібник / В. А. Блощинська. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 248 с.
4. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Энтони Гидденс. – СПб.: Питер, 2004. – 208 с.

Завдання 6. (4 год.) Підготувати тему «Естетична діяльність та її форми» за таким орієнтовним планом:

- Естетичний аспект людської праці.
- Природа в структурі естетичної діяльності.
- Мистецтво як форма естетичної діяльності.

Література:

1. Борев Ю. Б. Эстетика: Учебник / Ю. Б. Борев. – М.: Высш. шк., 2002. – 511 с.

2. Бычков В. В. Эстетика: Учебник / В. В. Бычков. – М.: Гардарики, 2004. – 556 с.
3. Каган М. С. Эстетика как философская наука. Университетский курс лекций / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 544 с.
4. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса / А. С. Канарский. – К.: ЗАО «Мироновская типография», 2008. – 378 с.
5. Кривцун О. А. Эстетика: Учебник / О. А. Кривцун. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 434 с.

II. Опрацювання першоджерел

В цьому розділі пропонуються завдання, що включають творчий компонент і дозволяють більш глибоко осмислити зміст важливих філософських систем. Виконання цих завдань за фрагментами першоджерел сприятиме розвитку самостійного та критичного філософського мислення. Цей вид роботи передбачає підготовку письмових або усних (за вибором викладача) відповідей на запитання за фрагментами текстів філософських творів. Відповіді студенти готують за допомогою підручників, довідників, словників, енциклопедій.

Тема: Онтологія та феноменологія.

Аврелій Августин

Хіба не занепали розумом ті, хто запитують нас: «Що робив Бог до того, як створив небо і землю? Якщо Він нічим не був зайнятий, – кажуть вони, – і ні над чим не трудився, чому на весь час і надалі не залишився Він у стані спокою, у якому весь час перебував раніше? Якщо ж у Бога виникає нове діяльне бажання створити істоту, яка ніколи раніше Ним створена не була, тоді що ж це за вічність, у якій народжується бажання, якого раніше не було? Адже воля властива Богу до початку творіння: ніщо не могло бути створено, якщо б воля Творця не існувала раніше створеного. Воля Бога належить до самої його субстанції. І якщо у Божественній субстанції народилося те, чого у ній не було раніше, тоді субстанція ця по справедливості не може бути названа вічною; якщо вічною була воля Бога творити, чому не вічно Його творіння?».

Ті, хто говорять так, ще не розуміють Тебе, Премудрість Божа, яка освітлює розум, ще не розуміють, яким чином виникло те, що виникло через Тебе і у Тобі. Вони намагаються зрозуміти сутність вічного, але до цих пір у потоці часу носиться їхнє серце і досі воно суєтно. Хто утримав би й зупинив його на місці: нехай хвилину постоїть нерухомо, нехай піймає відблиск завжди нерухомої сяючої вічності, нехай порівняє її і час, що ніколи не зупиняється. Нехай воно побачить, що вони незрівнянні: нехай побачить, що тривалий час робить тривалим безліч минутих миттєвостей, які не можуть не змінювати одна одну; у вічності ніщо не відбувається, але перебуває у всій повноті; час, як те, що є зараз, у повноті своїй перебувати не може. Нехай побачить, що все минуле витіснене майбутнім, все майбутнє слідує за минулим, і все минуле і майбутнє створено Тим, Хто завжди перебуває, і від Нього виходить. [...]

Як могли минути незліченні століття, якщо вони не були ще створені Тобою, Творцем і Засновником всіх віків? Хіба був час, не заснований тобою? І як могли вони пройти, якщо їх зовсім і не було? А так як творець усякого часу – Ти, тоді, якщо до створення неба і землі був якийсь час, то чому можна говорити, що Ти перебував у бездіяльності? Цей саме час створив Ти, і не міг час минати, поки Ти не створив його. Якщо ж раніше

неба і землі зовсім не було часу, навіщо питати, що Ти робив тоді. Коли не було часу, не було і «тоді».

Ти не у часі, а був раніше часів, інакше Ти не був би раніше за всіх часів. Ти був раніше усього минулого і завжди залишаєшся у вічності, і Ти підноситься над усім майбутнім: воно буде і, прийшовши, пройде, «Ти ж завжди – той же, і роки Твої не закінчаться». Роки Твої не приходять і не йдуть, а наші, щоб прийти їм усім, приходять і йдуть. Всі роки Твої одночасні і нерухомі: вони стоять; приходять не витісняючи йдуть, бо вони не проходять; наші роки здійсняться тоді, коли їх зовсім не буде. «Роки Твої як один день», і день цей настає не щодня, а сьогодні, бо Твій сьогоднішній день не поступається місцем завтрашньому і не змінює вчорашнього. Сьогоднішній день Твій – це вічність; тому вічний, як і Ти, Син Твій, як Ти сказав: «Сьогодні Я породив Тебе». Усякий час створив Ти і до всякого часу був Ти, і не було часу, коли часу зовсім не було.

Що ж таке час? Хто зміг би пояснити це просто і коротко? Хто зміг би осягнути подумки, щоб ясно про це розповісти? Про що, однак, згадуємо ми у розмові, як про зовсім звичне і знайоме, як не про час? І коли ми говоримо про нього, ми, звичайно, розуміємо, що це таке, і коли про нього говорить хтось інший, ми теж розуміємо його слова. Що ж таке час? Якщо ніхто мене про це не питає, я знаю, що таке час; якби я захотів пояснити це іншому – ні, не знаю. Наполягаю, однак, на тому що твердо знаю: якби ніщо не минало, не було б минулого часу; якби ніщо не приходило, не було б майбутнього часу; якби нічого не було, не було б і теперішнього часу. А як можуть бути ці два часи, минуле і майбутнє, коли минулого вже немає, а майбутнього ще немає? І якби дане завжди залишалось справжнім і не йшло у минуле, тоді це був б уже не час, а вічність; дане виявляється часом тільки тому, що воно йде у минуле. Як же ми говоримо, що воно є, якщо причина його виникнення у тому, що його не буде! Хіба ми помилимося, сказавши, що час існує тільки тому, що щось прагне зникнути? [...]

І, проте, Господи, ми розуміємо, що таке проміжки часу, порівнюємо їх між собою і говоримо, що одні довші, а інші коротші. Ми навіть вимірюємо, наскільки один час довший або коротший іншого, і відповідаємо, що цей проміжок вдвічі або втричі більший або менший від того, чи що обидва рівні. Ми вимірюємо, проте, час тільки поки він йде, так як, вимірюючи, ми це відчуваємо. Чи можна виміряти минуле, якого вже нема, або майбутнє, якого ще немає? Чи насмілиться хто сказати, що можна виміряти не існуюче? Поки час іде, його можна відчувати і вимірювати; коли він пройшов, це неможливо: його вже немає. [...]

Абсолютно зрозумілим є те, що ні майбутнього, ні минулого не існує, і неправильно казати про існування трьох часів: минулого, теперішнього і майбутнього. Правильніше було б, мабуть, говорити так: є три часи – теперішній минулого, теперішній сьогодні і теперішній майбутнього. Яюсь ці три часи існують у нашій душі, і ніде у іншому місці я їх не бачу: теперішнє минулого – це пам'ять; теперішнє сьогодні – його безпосереднє споглядання; теперішнє майбутнього – його очікування. Якщо мені

дозволено буде казати так, тоді я згоден, що є три часи; визнаю, що їх три. Нехай навіть говорять, як прийнято, хоча це і неправильно, що є три часи: минуле, сучасне і майбутнє; нехай говорять. Не про це зараз моя турбота, не сперечаюся із цим і не заперечую; нехай тільки люди розуміють те, що вони говорять і знають, що ні майбутнього немає, ні минулого. Адже рідко слова вживаються у їх власному розумінні; у більшості випадків ми висловлюємося неточно, але нас розуміють.

Я дещо раніше казав про те, що ми вимірюємо час, поки він йде, і можемо казати, що цей проміжок часу вдвічі довший за інший або що вони між собою рівні, і взагалі повідомити ще щось щодо вимірюваних нами частин часу. Ми вимірюємо, як я і казав, час, поки він йде, і якщо б хтось мені сказав: «Звідки ти це знаєш?», Я б йому відповів: «Знаю, бо ми вимірюємо його; того, що немає, ми виміряти не можемо, а минулого і майбутнього немає». А як можемо ми вимірювати справжнє, коли воно не має тривалості? Воно вимірюється, отже, поки проходить; коли воно пройшло, його не виміряти: не буде того, що можна виміряти. Але звідки, яким шляхом і куди йде час, поки ми його вимірюємо? Звідки, як не з майбутнього? Яким шляхом? Тільки через сьогодні. Куди, як не у минуле? Із того, отже, чого ще немає; через те, у чому немає тривалості, до того, чого вже немає. Що ж вимірюємо ми як не час в якомусь його проміжку? Якщо ми говоримо про час: подвійний термін, потрійний, рівний іншому, і т. д. в тому ж роді, то про що говоримо ми, як не про проміжку часу? У якому ж проміжку вимірюється час, поки він йде? У майбутньому, звідки воно приходить? Того, чого ще немає, ми виміряти не можемо. У сьогодні, через яке воно йде? Те, у чому немає проміжку, ми виміряти не можемо. У минулому, куди воно йде? Того, чого вже немає, ми виміряти не можемо. А ми тільки й говоримо: «Час і час, часи і часи»; «як довго він це говорив»; «як довго він це робив»; «як довго я цього не бачив»; «щоб вимовити цей склад, часу потрібно вдвічі більше, ніж для того, короткого». Ми і говоримо це і чуємо це; самі розуміємо і нас розуміють. Це ясніше ясного, звичайніше звичайного і це ж так темно, що зрозуміти це – це відкриття.

Я чув від одного вченого, що рух сонця, місяця і зірок і є час, але я з цим не згоден. Чому тоді не вважати часом рух всіх тіл? Якби світила небесні зупинилися, а гончарне колесо продовжувало рухатися, то не було б і часу, яким ми вимірювали б його обороти? Хіба не могли б ми сказати, у залежності від того, як рухалось колесо: рівномірно, уповільнюючи свій хід або прискорюючи його, що ці обороти тривали довше, а ті менше? Хіба, говорячи це, ми говорили б поза часом? і не було в наших словах довгих і коротких складів? Адже одні звучали протягом більш тривалого, а інші більш короткого часу. Господи, дай людям у малому побачити закони загальні для малого та великого.

Господь, всього творець» – цей вірш складається із восьми складів, коротких і довгих, що чергуються між собою; є чотири коротких: перший, третій, п'ятий, сьомий; вони одноразові по відношенню до чотирьох довгих: другого, четвертого, шостого та восьмого. Кожен довгий триває вдвічі довше

кожного короткого: я стверджую це, вимовляючи їх: оскільки це ясно сприймається слухом, тоді воно так і є. Виявляється – якщо довіряти ясності мого слухового сприйняття – я вимірюю довгий стиль коротким і відчуваю, що він дорівнює двом коротким. Але коли один звучить після іншого, спочатку короткий, потім довгий, як же утримати мені короткий, як прикласти його у якості міри до довгого, щоб встановити: довгий рівний двом коротким. Довгий не почне адже звучати раніше, ніж завершиться короткий. А довгий – хіба я вимірюю його, поки він звучить? Адже я вимірюю його тільки по його закінченню. Але, закінчившись, він зникає. Що ж тоді я вимірюю? Де той короткий, яким я вимірюю? Де той довгий, який я вимірюю? Обидва прозвучали, відлетіли, зникли, їх вже немає, а я вимірюю і впевнено відповідаю (наскільки можна довіряти витонченому слуху), що довгий стиль удвічі довше короткого, зрозуміло, по тривалості у часі. І я можу це зробити тільки тому, що ці склади пройшли і закінчилися. Я, отже, вимірюю не їх самих – їх вже немає, – а щось в моїй пам'яті, що міцно закріплене у ній.

В тобі, душа моя, вимірюю я час. Враження від того, що минає залишається у тобі, і його-то, зараз існуюче, я вимірюю, а не те, що пройшло і його залишило. Ось його я вимірюю, вимірюючи час. Ось де, отже, час або ж часу я не вимірюю. [...]

Яким же чином зменшується або зникає майбутнє, якого ще немає? Яким чином зростає минуле, якого вже немає? Тільки тому, що це відбувається у душі, і тільки у ній існує три часи. Вона й чекає, і слухає, і пам'ятає: те, чого вона чекає, проходить через те, що вона слухає, і йде туди, про що вона згадує. Хто стане заперечувати, що майбутнього ще немає? Але у душі є очікування майбутнього. І хто стане заперечувати, що минулого вже немає? Але і досі є в душі пам'ять про минуле. І хто стане заперечувати, що дане позбавлене тривалості: воно проходить миттєво. Тривале майбутнє – це тривале очікування майбутнього. Тривале не минуле, якого немає; тривале минуле – це тривала пам'ять про минуле.

Контрольні питання:

1. Чому Бог існує поза часом
2. Яким чином пояснює Августин три форми часу?
3. Чому джерелом часу є людська душа?

Тема: Філософія пізнання

Бертран Рассел

Людське пізнання.

«Факт» у моєму розумінні цього терміна, може бути визначений лише наочно. Все, що є у всесвіті, я називаю «фактом». Сонце – факт; перехід Цезаря через Рубікон був фактом; якщо у мене болить зуб, тоді мій зубний біль є факт, і якщо це твердження істинне, то мається факт, в силу якого воно є істинним, проте якщо цього факту немає, тоді воно помилково. Припустимо, що господар м'ясної крамниці говорить: «Я все розпродав, це

факт», – і безпосередньо після цього в крамницю входить знайомий господареві покупець і отримує з під прилавка відмінний шматок ягня. У цьому випадку господар м'ясної крамниці збрехав двічі: один раз, коли він сказав, що все розпродав, і інший – коли сказав, що цей розпродаж є фактом. Факти є те, що робить твердження істинними або помилковими. Я хотів би обмежити слово «факт» мінімумом того, що повинно бути відомо для того, щоб істинність або хибність всякого твердження могла витікати аналітично у тих, хто стверджує цей мінімум.

Під «фактом» я маю на увазі щось безпосередньо наявне, незалежно від того, визнають його таким чи ні. Якщо я дивлюся в розклад поїздів і бачу, що є ранковий десятигодинний поїзд до Единбургу, тоді якщо розклад вірний, потяг дійсно існує і це є «фактом». Затвердження в розкладі саме є «фактом», незалежно від того, точно воно чи ні, воно тільки стверджує факт, якщо воно істинно, тобто якщо є дійсний поїзд. Більшість фактів не залежать від нашого воління, тому вони називаються «суворими», «упертими», «неусувними». Фізичні факти у більшій своїй частині не залежать не тільки від нашого хвилювання, але навіть від нашого досвіду.

Усе наше пізнавальне життя є з біологічної точки зору частиною процесу пристосування до фактів. Цей процес має місце, у більшій чи меншій мірі, в усіх формах, але називається «пізнавальним» тільки тоді, коли досягає певного рівня розвитку. Оскільки не існує різкої межі між нижчою твариною і найвидатнішим філософом, остільки ясно, що ми не можемо сказати точно, в якому саме пункті ми переходимо зі сфери простої поведінки тварини у сферу, яка заслуговує найменування «пізнання». Але на кожному шаблі розвитку має місце пристосування, і те, до чого тварина пристосовується, є середовище фактів.

«Віра», до розгляду якої ми переходимо, володіє притаманною їй за її природою і тому неминуchoю визначеністю, причина якої знаходиться у безперервності розумового розвитку від амеби до *homo sapiens*. В її найбільш розвинутій формі, досліджуваної головним чином філософами, вона проявляється в утвердженні пропозиції. Понюхавши повітря, ви вигукнете: «Боже! У будинку пожежа!». Або, коли плануєте пікнік, ви говорите: «Подивіться на хмари. Буде дощ». Такі зауваження, якщо ви не маєте на увазі ввести в оману, виражають віру. Ми так звикли до вживання слів для вираження віри, що може здатися дивним говорити про «віру» у тих випадках, коли слів немає. Але ясно, що навіть тоді, коли слова вживаються, вони не виражають суть справи. Запах горіння змушує вас спочатку думати, що будинок горить, а потім з'являються слова, але не в якості самої віри, а в якості способу оформлення її в такий спосіб поведінки, завдяки якому вона може бути повідомлена іншим.

Я пропоную тому трактувати віру як щось таке, що може мати доінтелектуальний характер і що може виявлятися в поведінці тварин. Я схильний думати, що іноді чисто тілесне стан може заслуговувати назви «віри». Наприклад, якщо ви входите в темряві у вашу кімнату, а хтось

поставив щось на незвичайне місце, ви можете натрапити на крісло тому, що ваше тіло вірило, що у цьому місці немає крісла... Віра, як я розумію цей термін, є певний стан або тіла, або свідомості, або того й іншого. Щоб уникнути багатослівності, я буду називати її станом організму і буду ігнорувати різницю між тілесними та психічними факторами.

У тварини або дитини віра виявляється в дії або в серії дій. Віра собаки в присутність лисиці виявляється в тому, що вона біжить по сліду лисиці. Але у людей, у результаті володіння мовою і затриманих реакцій, віра часто стає більш-менш статичним станом, що містить у собі, можливо, проголошення або уяву відповідних слів, а також почуття, які становлять різні види віри. Що стосується цих останніх, то ми можемо назвати: по-перше, віру, пов'язану з наповненням наших відчуттів висновками, властивими тваринам; по-друге, спогад, по-третє, очікування; четверте, віру, нерелевантно породжувану свідченням, і, по-п'яте, віру, що впливає із свідомого висновку. Можливо, що цей перелік є одночасно і неповним і, частково, надто повним, але, звичайно, сприйняття, спогад і очікування відрізняються один від одного у відносинах пов'язаних з ними почуттів. «Віра» тому є широким родовим терміном, а стан віри не відрізняється різко від близьких до нього станів, які зазвичай не вважаються вірою.

Коли слова тільки виражають віру, яка відноситься до того, що вони позначають, віра, що виявляється словами, в такій же мірі невизначена, в якій невизначено значення слів, що її виражають. Поза сферою логіки і чистої математики не існує слів, сенс яких був би абсолютно точним, не виключаючи навіть таких, як «сантиметр» і «секунда». Тому навіть тоді, коли віра виражається в словах, які мають ту вищу ступінь точності, до якої тільки здатні емпіричні слова, все-таки залишається більш-менш неясним питання про те, що являє собою те, у що ми віримо.

Розглянемо випадок віри, виражений у словах, з яких всі дають найбільшу із можливих ступенів точності. Припустимо заради конкретності, що я вірю в пропозицію: «Мій зріст більше 5 футів 8 дюймів і 5 футів 9 дюймів». Назвемо цю пропозицію «S». Я ще не ставлю питання, що робить цю пропозицію істинною або що дає мені право сказати, що я знаю щодо її істинності; я ставлю питання тільки: що відбувається в мені, коли я вірю і висловлюю свою віру за допомогою пропозиції «S»? Ясно, що на це питання не можна правильно відповісти. З певністю можна сказати тільки, що я перебуваю в такому стані, який за певних обставин може бути виражено словами «цілком правильно», і що зараз, поки ще нічого не змінилося, у мене є ідея цих обставин разом з почуттям, яке може бути виражене словом «так». Я можу, наприклад, уявити себе біля стінки зі шкалою футів і дюймів і бачити в уяві верхівку моєї голови, між відмітками на шкалі і мати почуття згоди по відношенню до цієї уявної картини. Ми зможемо вважати це сутністю того, що може бути названо «статичної» вірою в протилежність вірі, виявленою в дії: статична віра складається з ідеї або образу, сполученого з почуттям згоди.

Я переходжу тепер до визначення «істини» і «омани». Деякі речі очевидні. Істинність є властивість віри і, як похідне властивість пропозицій, що виражають віру. Істина полягає у певному відношенні між вірою і одним або більше фактами, іншими, ніж сама віра. Коли це відношення відсутнє, віра виявляється помилковою... Зовсім не очевидними є: природа відносин між вірою і фактом, до якого вона відноситься; визначення можливого факту, що робить дану віру істинною; значення вжитого в цьому реченні слова «можливого». Поки немає відповіді на ці питання, ми не можемо отримати жодного адекватного визначення «істини».

У разі істинної віри існує факт, до якого вона має певне відношення, а у разі помилкової – такого факту немає. Щоб визначити «істину» і «оману», ми потребуємо в описі того факту, який робить дану віру істинною, причому цей опис не повинен нічого стосуватися, якщо віра помилкова. Подібним же чином нам потрібен опис факту чи фактів, які, якщо вони дійсно існують, роблять віру істинною. Такий факт чи факти я називаю «фактом-верифікатором» віри.

Значення речення складається із значень вхідних у нього слів і з правил синтаксису. Значення слів повинні виходити із досвіду, а значення речення не потребує цього. Я з досвіду знаю значення слів «людина» і «крила» і, отже, знаю значення речення: «Існує крилата людина», хоча я і не сприймав в досвіді того, що означає це речення. Значення речення завжди може бути зрозуміле як у деякому сенсі опис. Коли це опис дійсно описує факт, речення буває «істинним»; якщо ж ні, тоді воно «хибне».

Важливо при цьому не перебільшувати роль умовності. Поки ми розглядаємо віру, а не речення, у яких вона виражається умовність не грає ніякої ролі. Припустимо, що ви очікуєте на зустріч із людиною, яку ви любите, але яку деякий час не бачили. Ваше очікування цілком може бути безсловесним, навіть якщо воно є складним. Ви можете сподіватися, що ця людина при зустрічі буде посміхатися; ви можете згадувати її голос, її ходу, вираз її очей; очікуване вами може бути таким, що тільки вправний художник міг би висловити, і не словами, а на картині. У цьому випадку ви очікуєте того, що відомо вам з досвіду, і істина чи хиба вашого очікування буде «істинною», якщо враження від зустрічі, буде таким, що могло би бути прототипом вашої ідеї, якби порядок подій у часі був би зворотнім. Це ми і висловлюємо, коли говоримо: «Це те, що я очікував побачити». Умовність з'являється тільки при перекладі віри у мову... Більш того, відповідність мови і віри, за винятком абстрактного змісту, зазвичай ніколи не буває точною: віра багатше за складом і деталям, ніж речення, яке вибирає тільки деякі найбільш помітні риси. Ви говорите: «Я скоро його побачу», а думаєте: «Я побачу його усміхненим, постарілим, дружньо налаштованим, але сором'язливим, з шевелюрою в безладді і в нечищених черевиках» і так далі, із нескінченним різноманіттям подробиць, про половину із яких ви можете навіть не усвідомлювати.

Віра, що відноситься до того, що не міститься у досвіді, відноситься, не до індивідуумів поза досвідом, а до класів, жоден член яких не представлений у досвіді. Віра повинна бути завжди доступною розкладанню на елементи, які досвід зробив зрозумілими, але коли віра набуває логічну форму, вона вимагає іншого аналізу, який припускає компоненти невідомі досвіду. Якщо відмовитися від такого психологічного аналізу, який спричиняє оману, тоді у загальній формі можна сказати: будь-яка віра, яка не є простим імпульсом до дії, має образотворчу природу, з'єднану із почуттям схвалення або несхвалення; у разі схвалення вона «істинна», якщо є факт, що має із зображенням, у яке вірять, таку ж подібність, яке має прототип із образом; у разі несхвалення вона «істинна», якщо такого факту немає. Віра, яка не є істинною, називається «хибною». Це і є визначення «істини» і «омани».

Яку ознаку, крім істинності, повинна мати віра для того, щоб вважатися знанням? Проста людина сказав би, що повинно бути надійне свідоцтво, здатне підтвердити віру. Зі звичної точки зору це правильно для більшості випадків, у яких на практиці виникає сумнів, але у якості вичерпної відповіді на питання це пояснення не прийнятне. «Свідоцтво» складається, з одного боку, із фактичних даних, які приймаються за безсумнівні, і, з іншого боку, із певних принципів, за допомогою яких з фактичних даних робляться висновки. Зрозуміло, що цей процес незадовільний, якщо ми знаємо фактичні дані і принципи виведення тільки на основі свідоцтва, так як у цьому випадку ми потрапляємо в порочне коло або в нескінченний регрес. Ми повинні тому звернути нашу увагу на фактичні дані і принципи виведення. Ми можемо сказати, що знання полягає, по-перше, з певних фактичних даних і певних принципів виводу, причому ні те, ні інше не потребує стороннього свідоцтва, і, по-друге, з усього того, що може утверджуватися за допомогою застосування принципів виведення до фактичних даних. За традицією вважається, що фактичні дані забезпечуються сприйняттям і пам'яттю, а принципи виведення є принципами дедуктивної і індуктивної логіки.

Існує три способи, які були запропоновані для того, щоб впоратися із труднощами у визначенні «пізнання». Перший, і самий старий, полягає у підкресленні поняття «само очевидність». Другий полягає в усуненні відмінностей між засновками й висновками і у твердженні, що пізнання полягає в когерентності усякого предмета віри. Третій і найбільш радикальний, полягає у вигнанні поняття «пізнання» зовсім і в заміні його «вірою, яка обіцяє успіх», де «успіх» може, ймовірно, витлумачуватися біологічно.

Ми, мабуть, прийшли до висновку, що питання пізнання є питання міри очевидності. Вища ступінь очевидності укладена у фактах сприймання і у неспростовності дуже простих доказів. Найближчим до них ступенем очевидності володіють живі спогади. Якщо випадки віри є кожен окремо в якійсь мірі правдоподібним, вони стають більш правдоподібними, якщо зв'язуються в логічне ціле... Разом з тим, не будемо забувати, що питання:

«Що ми маємо на увазі під поняттям «пізнання»?» - Не є питанням, на яке можна дати більш визначену і недвозначну відповідь.

Контрольні питання:

4. Як розуміє «факт» Б. Рассел?
5. Яким чином пов'язані віра та факт?
6. Що є істиною?
7. Як пов'язані віра та істина

Тема: Філософська антропологія

П'єр Тейяр де Шарден

Феномен людини

Із чисто позитивістської точки зору людина самий таємничий і збиваючий з пантелику дослідників об'єкт науки. І слід визнати, що в своїх зображеннях універсуму наука дійсно ще не знайшла йому місця. Фізиці вдалося тимчасово окреслити світ атома. Біологія зуміла навести деякий порядок у конструкціях життя. Спираючись на фізику і біологію, антропологія у свою чергу абияк пояснює структуру людського тіла і деякі механізми його фізіології. Але отриманий при об'єднанні всіх цих рис портрет явно не відповідає дійсності. Людина в тому вигляді, яким його вдається відтворити науці сьогодні, – тварина, подібна іншим. За своєю анатомією вона так мало відрізняється від людиноподібних мавп, що сучасні класифікації зоології, повертаючись до позицій Ліннея, розміщують її разом з ними, в одному і тому же сімействі гоміноїдних. Але якщо судити по біологічним результатам її появи, то чи не являє вона собою як раз щось зовсім інше?

Нікчемний морфологічний стрибок і разом з тим неймовірне потрясіння сфер життя – у цьому весь парадокс людини. Тому цілком очевидно, що у своїх реконструкціях світу нинішня наука нехтує суттєвим фактором, або, краще сказати, цілим виміром універсуму. Згідно загальної гіпотези, що направляє нас із перших сторінок цієї книжки до цілісного і виразного тлумачення нинішнього вигляду Землі, у цій новій частині, я хотів би показати, що для виявлення природного положення людини в світі, яким воно надається у досвіді, необхідно і достатньо взяти до уваги як зовнішню, так і внутрішню сторони речей. Цей метод погодить в нашому уявленні нікчемність і вище значення феномену людини в ряду, гармонійно низхідному до життя і матерії.

Як серед біологів досі панує невпевненість щодо наявності напряду і тим більше певної осі еволюції, так за схожими причинами між психологами все ще мають місце найсерйозніші розбіжності щодо питання про те, чи відрізняється специфічно людська психіка від психіки істот, що з'явилися до неї. Дійсно, більшість «вчених» скоріше заперечує наявність подібного розриву. Чого тільки не писали і не пишуть сьогодні про розум тварин!

Для остаточного вирішення питання про «вищість» людини над тваринами я бачу тільки один засіб – рішуче усунути із сукупності людських вчинків всі другорядні і двозначні прояви внутрішньої активності та розглянути центральний феномен – рефлексію.

З точки зору, якої ми дотримуємося, рефлексія – це набута свідомістю здатність зосередитися на самому собі і оволодіти самим собою як предметом, що володіє своєю специфічною стійкістю і своїм специфічним значенням, – здатність вже не просто знати, а знати, що знаєш. Шляхом цієї індивідуалізації самого себе всередині себе живий елемент, до того розпилений і розділений в неясному колі сприймань і дій, вперше перетворився на точковий центр, в якому всі уявлення і досвід зв'язуються і скріплюються в єдине ціле, що усвідомлює свою організацію.

Які ж наслідки подібного перетворення? Вони неосяжні, і ми їх так само ясно бачимо у природі, як будь-який із фактів, зареєстрованих фізикою чи астрономією. Істота рефлексує за допомогою зосередження на самій собі і раптово стає здатною розвиватися у новій сфері. У дійсності це виникнення нового світу. Абстракція, логіка, обдуманий вибір і винахідливість, математика, мистецтво, розраховане сприйняття простору і тривалості, тривоги і мріяння любові ... Вся ця діяльність внутрішнього життя не що інше, як зрушення новоутвореного центру, палаючого у самому собі.

Встановивши це, я запитую: якщо дійсно «розумна» істота характеризується «здатністю до рефлексії», як це впливає із попереднього викладу, то чи можна серйозно сумніватися, що розум – еволюційне надбання лише людини? І отже, чи можемо ми з якоїсь удаваної скромністю сумніватись і не визнавати, що володіння розумом дає людині корінну перевагу над всіма формами життя, що передують людині? Зрозуміло, тварина знає. Але, безумовно, вона не знає про своє знання – інакше вона б давним-давно помножила винахідливість і розвинула б систему внутрішніх побудов, яка б не вислизнула б від наших спостережень. Отже, перед твариною закрыта одна сфера реальності, в якій ми розвиваємося, але куди вона не може вступити. Нас розділяють рів або поріг, нездоланий для неї. Здатність до рефлексії робить нас не тільки відмінними від тварин, але і іншими у порівнянні з ними. Ми не просто зміна ступеня, а результат зміни природи, як результат зміни стану.

Якщо історія життя, як ми казали, є розвиток свідомості, завуальований морфологією, тоді неминуче на вершині ряду, по сусідству із людиною форми психіки повинні доходити до рівня розуму. Це як раз і відбувається. І тоді прояснюється сам «парадокс людини». Збентежені тим, як мало «антропос», незважаючи на своє незаперечну розумову перевагу, відрізняється анатомічно від інших антропоїдів, ми – принаймні у точки виникнення – мало не відмовляємося їх розділяти.

Контрольні питання:

1. В чому полягає феномен людини?

2. Чим людина відрізняється від тварин?
3. Який принцип, на думку Шардена, обумовлює еволюцію життя?

Макс Шелер

Людина і історія

Якщо і є філософська задача, вирішення якої наша епоха вимагає як ніколи терміново, так це задача створення філософської антропології. Я маю на увазі фундаментальну науку про сутність і сутнісну структуру людини; про її відношення до царства природи і до основи всіх речей; про її метафізичне сутнісне походження і її фізичну, психічну і духовну появу у світі; про сили і влади, які рухають нею і якими рухає вона; про основні напрямки та закони її біологічного, психічного, духовно історичного і соціального розвитку, їх сутнісні можливості та їх дійсності. Сюди ж відносяться як психофізична проблема тіла і душі, так і ноетичновітальна проблема. Тільки така антропологія могла б стати останнім філософським аргументом і в той же час точно визначити дослідницькі цілі всіх наук, які мають справу з предметом людина – природничо-наукових і медичних, археологічних, етнологічних, історичних і соціальних наук, звичайної і еволюційної психології, а також характерології.

«...» Приблизно за останні десять тисяч років історії ми – перша епоха, коли людина стала абсолютно проблемою; коли вона більше не знає, що вона таке, але в той же час знає, що вона цього не знає. І тільки погодившись перетворити в абсолютну *tabula rasa* всі традиції, що стосуються цього питання, навчаючись із граничним методологічними пересторогами і з подивом вдивлятися у істоту під назвою людина, можна буде знову домогтися стійких результатів... Тут ми ставимо єдину мету – пояснити сучасну духовну ситуацію в її відношенні до цього великого питання. У декількох, а саме в п'яти основних типах саморозуміння людини будуть із максимально можливою чіткістю змальовані ідейні напрямки у розумінні сутності людини, які ще домінують серед нас, у західноєвропейському культурному колі.

«...» Перша ідея про людину, цілком пануюча ще в теїстичних (іудейських і християнських), а особливо у всіх церковних колах – це не продукт філософії і науки, але ідея релігійної віри. Вона являє собою дуже складний результат взаємного впливу релігійного єврейства і його документів, особливо Старого Завіту, античної релігійної історії і Євангелія: відомий міф про створення людини (її тіла і душі) особистим Богом, про походження перших людей, про райський стан (вчення про первісний стан), про їх гріхопадіння, коли вони були спокушені занепалим ангелом – занепалим самотійно і вільно; про порятунок Боголюдиною, яка має подвійну природу, і про здійснений таким чином повернення до числа дітей Божих; багатобарвна есхатологія, вчення про свободу, особистість і духовність, про безсмертя так званої душі, воскресіння плоті, страшний суд і т. д.

«...» Навряд чи треба казати про те, що для автономної філософії і науки ця релігійна антропологія позбавлена значення у будь-якому сенсі, що для тверезо мислячої людини болісно бачити, як стародавній міф, красивий у своїй пишності і сповнений сенсу, намагаються підтримувати і захищати уявно раціональними засобами. Але одне слід зазначити тут з усією категоричністю: цей міф куди більш сильний, і куди більш часто мимоволі виникає у свідомості, ніж думають. Якщо хтось уже не вірить у все це догматично, він тим не менше, ще довго не може звільнитися від тієї форми, від того ціннісного забарвлення людської самосвідомості, від того самовідчуття людини, які історично кореняться у цих об'єктивних елементах віри. Бо почуття і форми життя, які виростили з ідей, у які вірили століттями і які століттями панували, набагато переживають ці ідеї. Наприклад, страх, цей кошмар, який одного разу психологічно породив із себе міф про гріхопадіння та спадковість вини, відчуття пригніченості, свого роду невиліковна хвороба людини як людини (... Кант висловив його в словах: Людина зроблена із дуже кривого дерева, щоб з неї можна було зробити щось абсолютно пряме) гнітить ще й сьогодні все західноєвропейське суспільство, у тому числі і невіруючих.

«...» Друга, пануюча над нами ще й сьогодні ідея про людину є винахід греків, громадян грецьких міст: сама величезна і важлива за наслідками знахідка в історії людської самооцінки, яку зробили тільки греки і ніхто крім них. Говорячи мовою формул, це ідея *homo sapiens*, виражена найбільш чітко, виразно, ясно насамперед Анаксагором, Платоном і Аристотелем. Чотири визначення конкретизують цю ідею: 1. Людина має божественний початок, який уся природа суб'єктивно не містить; 2. цей початок є те, що вічно утворює і формує світ як світ (раціоналізує хаос, матерію у космос), онтологічна сутність, яка дозволяє істинне пізнання світу; 3. цей початок у якості ... людського розуму достатньо сильний і могутній, щоб втілювати у дійсність свої ідеальні змісти (влада духу, самовладдя ідеї); 4. це початок абсолютно константний, як із історичної точки зору, без залучення сили потягів і чуттєвості (сприйняття і т. д.), які властиві як людині, так і в плані приналежності до того чи іншого народу і стану.

Тут слід підкреслити, що майже вся специфічно філософська антропологія від Аристотеля до Канта і Гегеля несуттєво відрізнялася від вчення про людину, яке представлено у цих чотирьох визначеннях... Ці положення залишаються абсолютно незалежними і від протилежності теїзм-пантеїзм. Вони навіть набувають особливу історичну владу – спочатку у стоїчної формі, у ранньому середньовіччі у платонівсько-августинській, а у пізнішому – у аристотелівсько-томістичній – за рахунок того, що тісно вплітаються із вказаною нами на початку релігійної ідеєю людини як нижча сходинка теології... А коли догматичні ідейні світи були втрачені освіченими колами Заходу, це вчення про *homo sapiens* залишилося навіть єдино панівним, святкуючи в епоху Просвітництва свій найвищий триумф.

«...» Третя ідея людини, панівна серед нас... це натуралістичні, позитивістські, пізніше також прагматичні вчення, які я хочу позначити короткою формулою *homo faber*. Ця ідея також охоплює всі основні проблеми антропології. Вона самим фундаментальним чином відрізняється від тільки що окресленої теорії людини як *homo sapiens*.

Це вчення про *homo faber* насамперед взагалі заперечує особливу специфічну здатність людини до розуму. Тут не проводиться суттєвої різниці між людиною і твариною: є лише статичні відмінності; людина є лише особливий вид тварин. У людині діють ті ж самі елементи, сили і закони, що і у всіх інших живих істотах – тільки викликаючи більш складні наслідки. ... Усе душевне і духовне тут розуміється виходячи із потягів, відчуттів органів почуттів і їх генетичних дериватів. Так званий мислячий дух, уявно відрізняється від інстинктів здатністю до зосередження волі і до цілепокладання, розумінням цінностей та ціннісною оцінкою, духовна любов – а отже, і твори цих начал (культура) – це усього лише додаткові епіфеномени й бездіяльні відображення у свідомості тих начал, які діють також і нижчому від людини тваринному світі. Отже, людина, у першу чергу – не розумна істота, не *homo sapiens*, а сутність, що визначається потягами. Те, що вона називає своїми думками, своїми бажаннями, своїми вищими емоційними актами (любов у сенсі чистого блага) тут лише свого роду знакова мова імпульсів його потягів (Ніцше, Гоббс) – символіка констеляцій потягів і їх перцептивних корелятів, що лежать в основі. Те, що називається духом, розумом, не має самостійного, відокремленого метафізичного походження, і не володіє елементарною автономною закономірністю, згідною самим законам буття: він – лише подальший розвиток вищих психічних здібностей, які ми знаходимо вже у людиноподібних мавп.

Те, що ми називаємо пізнанням – це тільки образний ряд, все глибше впроваджується між роздратуванням і реакцією організму; відповідно, це довільні знаки речей і конвенціональні з'єднання цих знаків. Образи, знакові ряди і форми їх зв'язків, що ведуть до успішних, життєстверджуючих реакцій на навколишній світ, коли у результаті наших рухів досягається те, що спочатку було метою потягу, закріплюються у все зростаючій мірі у індивіді і роді (завдяки спадковості)...

Чим же тут є людина в першу чергу? Вона є: 1. тварина, яка використовує знаки (мову); 2. тварина, яка використовує знаряддя; 3. істота, наділена мозком, тобто істота, у якої мозок, особливо, кора головного мозку, споживає значно більше енергії, ніж у тварини. Знаки, слова, так звані поняття тут також усього лише знаряддя, а саме, лише витончені психічні знаряддя. У людини немає нічого, чого не було б у зародковій формі у деяких вищих хребетних, причому це відноситься не тільки до органологічної, морфологічної і фізіологічної сфері, але також і до психічної і поетичною... Образ людини, що розуміється як *homo faber*, поступово розвивався, починаючи з грецької сенсуалізму Демокріта і Епікура, потім через впливові ідейні напрямки позитивізму, пізніше – еволюціоністське вчення, пов'язане з

іменами Дарвіна і Ламарка , ще пізніше – прагматико-конвенціональні філософські доктрини.

«...» Четверта ідея досі ще не зрозуміла і не визнана освіченим світом ні як щось єдине, ні як щось значне, ні як щось, що володіє своєю відносною правотою. Ця ідея протиприродна, дивна, але все-таки підготовлена довгим історичним розвитком і – якщо хочете – жахлива для всього існуючого досі на Заході способу відчувати і мислити. Але ж ця жахлива ідея може проте бути істинною! Тому візьмемо її на замітку, як личить філософам.

На просте запитання: Що таке людина? ця антропологія відповідає: людина – це здатний по-справжньому лише до розвитку порожніх сурогатів (мова, знаряддя і т. д.), спалювання через хворобливий підвищений поріг власної чутливості своїх життєвих властивостей і життєдіяльних проявів дезертир життя – життя взагалі, його основних цінностей, його законів , його священного космічного сенсу.

«...» Людина, згідно цього вчення, по-перше, – це не безвихідь розвитку, подібно деяким видам рослин і тварин, у яких життя рухалося у певному еволюційному розвитку і з якого воно не може вийти, через що настає видова смерть – вона є глухий кут життя взагалі! Людина, по-друге, зовсім не душевнохвора. Навпаки, сам її так званий дух, її так зване *ratio* - якраз те, що, відповідно до Аристотеля, Декарта, Гегеля, робить людину *homo sapiens* і істотою, причетною до Бога, якраз те, що складає її основну властивість церебралізацію, коли така значна сума асимільованої енергії споживається не всім організмом у цілому, а однобічно спрямовується у головний мозок на забезпечення його діяльності (раб кори головного мозку) – це і є хвороба, хвороботворний напрямок самого універсального життя! Окрема людина не хвора, вона може бути і здоровою всередині своєї видової організації – але людина як така є хвороба.

Навіть якщо у цьому величезному універсумі, який навіть можливість життя виявляє лише у небагатьох точках і лише на одній малесенькій ділянці історії земного життя виникає людина, цей черв'як, який називає себе людиною, і уявляє себе так високо, а у своїй історії все більше усвідомлює свою важливість, створюючи держави, твори мистецтва, науку, знаряддя, мову, поезію і т. д., усвідомлюючи самого себе і вже не віддаючись навколишнього світу екстатично, як тварина – але тим не менше він все-таки залишається глухим кутом, хворобою життя!

Cogito ergo sum говорить Декарт гордо і суверенно. Але, Декарт, – чому ти мислиш; чому ти бажаєш? Ти мислиш, тому що тобі ні інстинкт, ні визначуваний потягом технічний інтелект, який залишається в рамках твоїх природних інстинктивних завдань, безпосереднім чином не підказують, що ти повинен робити або допускати! А що ти називаєш вільним вибором? Ти називаєш цим той факт, що ти часто вагаєшся, тобто не знаєш, куди і навіщо – а тварина знає це завжди безпосередньо і однозначно, знає краще! Чому ж у тебе є мова, чоловічок? Чому є поняття? Чому ти ідентифікуєш безліч різноманітних чуттєвих образів, отримуючи ідентичні фіктивні предмети?

Чому ти винайшов знаряддя стабільної форми, що використовуються для певної мети? Чому в твоїй історії ти створив державу, тобто організацію панування, замість чисто біологічної вождистської організації найстаріших, батьків, характерної для додержавної історії родоплемінних спілок? А чому у великій монархічній державі ти одночасно винайшов ідею монотеїзму і міф про гріхопадіння (адже обидві ідеї взаємопов'язані)? Я скажу тобі – без жодної поваги до твого гордовитого самолюбства! Чоловічок, усе це, і ще багато іншого, ти створив тільки за своєю біологічною слабкістю і безсилля, через фатальну неможливість розвиватися біологічно! Все це – порожні сурогати життя, яке ти не зміг розвинути далі, пережити самого себе! Людина нездатна пережити себе та створити звичними засобами життя і на основі її еволюційних законів живу істоту, яка була б чимось більшим ніж людина – надлюдиною! Ось закон твого буття як буття людини!

«...» Ну а тепер щодо останньої, п'ятої з існуючих нині ідей про людину! Їй все-таки відповідає своєрідна історична доктрина. Ця ідея ще мало відома... Ця п'ята ідея, навпаки, дозволяє самосвідомості людини піднятися на таку щабель, злетіти на таку карколомну, горду висоту, якої не обіцяло йому жодне інше з відомих вчень. ... Цей новий тип антропології сприйняв ідею надлюдини Ніцше і підвів під неї новий раціональний фундамент. У філософській формі це має місце насамперед у двох філософів: у Дітріха Генріха Керлера і у Миколи Гартмана...

Якби світ був якимось чином сутнісно ідентичний людині (а з цим, вважає Гартман, згодні всі попередні вчення про Бога), тоді своєрідність людини, з точки зору його положення у космосі, втрачається, людина тоді позбавляється своїх особливих прав. Безправним робить її не каузальна детермінація, не механізм; останній, навпаки, дає їй засоби втілити у дійсність те, що вона побачила у суворо об'єктивному ідейному і цілісному порядку ідеального буття. Механізм є як раз інструментом її волі і її суверенних, прийнятих під особисту відповідальність рішень. Але всяка зумовленість майбутнього, яка передбачає якусь сутність крім неї, знищує людину як таку. Генріх Керлер висловив одного разу думку... Якщо світова основа існує і вона згодна із тим, що я вважаю добром, тоді я поважаю її як поважають друга; але якщо вона не згодна – плював я на неї, хоча б вона і знищила мене разом з усіма моїми цілями. Слід мати на увазі: у цій формі постуляторного атеїзму заперечення Бога означає не зняття відповідальності та зменшення самостійності і свободи людини, а як раз гранично допустиме підвищення відповідальності та суверенітету.

Контрольні питання:

1. В чому полягає завдання філософської антропології?
2. Які 5 підходів до вирішення проблеми людини виділяє Шелер?
3. Який підхід є більш переконливим для Вас?

**Тема: Соціальна філософія
Раймон Арон**

Про індустріальне суспільство

Відтепер я спробую охарактеризувати те, що я називаю індустріальним суспільством і відповідно різними типами індустріального суспільства: йдеться про те, аби виділити спільні риси, які властиві всім індустріальним суспільствам, і ті, котрі притаманні лише кожному з них.

Можна мислити, виходячи з досить простої дефініції індустріального суспільства: це суспільство, в якому промисловість, велика промисловість була б найхарактернішою формою виробництва. Індустріальне суспільство було б суспільством, в якому виробництво здійснюється на таких підприємствах, як Рено чи Сітроєн. Починаючи із цієї елементарної дефініції, можна було б досить успішно дедукувати кілька характерних ознак індустріальної економіки. Спочатку відзначимо, що підприємство радикальним чином відділено від сім'ї. Хоча відділення місця роботи від сімейного кола – це показник, котрий аж ніяк не є універсальним, навіть у наших суспільствах. Ремісницькі підприємства й велика кількість селянських господарств показують, що виокремлення у вигляді підприємства, з одного боку, і сім'ї, з іншого, не є історичною необхідністю.

По-друге, індустріальні підприємства вводять оригінальний спосіб розподілу праці. Дійсно, вони містять не лише той розподіл, який існував у всіх суспільствах: між різними секторами економіки, між селянами, комерсантами й ремісниками, а й певний тип внутрішнього розподілу на підприємстві: технологічний розподіл праці, що є однією з характерних ознак сучасних індустріальних суспільств.

По-третє, індустріальне підприємство передбачає певне накопичення капіталу. Індустріальна цивілізація вимагає, щоб кожен робітник працював на крупний капітал, а останній постійно оновлювався.

Від поняття індустріального суспільства можна перейти до поняття прогресивної економіки. Для цього випадку доречно було б процитувати славнозвісну формулу Маркса: «Накопичуйте, накопичуйте – ось закон і пророки». Маркс кинув цю формулу для того, аби охарактеризувати капіталістичне суспільство. Проте завдяки сучасному історичному досвідові ми знаємо, що накопичення капіталу характерне не лише для капіталістичних суспільств, а й для будь-якого індустріального суспільства. Без усякого сумніву, Сталін міг би застосувати цю формулу Маркса до свого власного суспільства.

Починаючи з того моменту, коли робітник має потребу у великому капіталі, у процесі його експансії, вводиться четверте поняття – раціонального розрахунку. На великих підприємствах, таких, про які я вже згадував, виникає необхідність постійного розрахунку: для того, щоб собівартість виробництва була найнижчою, аби поновлювався і зростав капітал. Жодне сучасне індустріальне суспільство не може ігнорувати те, що буржуазні економісти, так само, як і економісти-марксистки, називають економічним розрахунком. Ми матимемо нагоду побачити, до якої міри спосіб розрахунку змінюється залежно від режиму, але на початку нашого шляху можна сказати, що будь-яке індустріальне суспільство включає

строгий економічний розрахунок, без якого втрати енергії і ресурсів були б надзвичайними... В індустріальній економіці не завжди можна взаємовигідно реалізувати все те, що дозволяють робити технічні можливості... Справді, не існує жодної ймовірності, що в кожен дану мить будуть застосовані найбільш досконалі технічні засоби, оскільки це б передбачало необмежені ресурси капіталів. Тому природно, що ми завжди спостерігаємо відставання в певних сферах відносно технічних можливостей. Для того, аби знати, якими мають бути технічні засоби, придатні для використання, потрібно здійснити економічний розрахунок.

Нарешті, п'ятою характерною ознакою, що її можна дедукувати з поняття індустріального підприємства, це концентрація робочої сили на місці трудової діяльності. Тут відразу ж виникає питання власності на засоби виробництва. Концентрація робочої сили існує в усіх індустріальних суспільствах, хоч яким би був статус власності на засоби виробництва. Але природно, що, коли, з одного боку, маємо сотні або тисячі робітників, а з іншого – невелику кількість власників, то не може не постати проблема стосунків між цими власниками і сконцентрованими робітниками. Усі індустріальні суспільства мають певну організацію робітничих мас і піднімають питання про індивідуальну власність на засоби виробництва.

Ідея колективної власності стара як світ, так само стара як складні суспільства, стара як відомі цивілізації. У відповідні епохи завжди існували люди, котрі протестували проти нерівності, що була наслідком приватної власності, і котрі мріяли про колективну власність, яка мала покласти край нерівності. Але було б абсурдно змішувати секуляризовану соціалістичну мрію із соціалістичною ідеєю індустріальних суспільств, оскільки тут вперше існують великі концентрації робочої сили, вперше засоби виробництва завдяки їхній багатомірності, здається, випередили можливості індивідуальної власності і, отже, ставлять питання про те, щоб знати, кому вони повинні належати. Отже, виходячи із наведеного вище елементарного поняття індустріального суспільства, можна дедукувати певну кількість характерних ознак наших індустріальних суспільств.

«...» Очевидно, людина в ролі тварини повинна задовольняти певні елементарні потреби для того, щоб вижити. Людина в ролі людини, з того часу, як існують суспільства, знає й небіологічні потреби, які не є ні менш нагальними, ні менш невідкладними, ніж так звані елементарні потреби. Усі суспільства є бідними й мають розв'язувати проблему, котру ми називаємо економічною проблемою. Це означає, що всі суспільства мають свідомість щодо економічної проблеми, тобто щодо раціонального управління недостатніми засобами. Усі суспільства мають економіку в собі. Однак не всі вони мають економіку для себе; або простіше, усі суспільства мають економіку і вирішують свої економічні проблеми, але не всі вони ставлять їх явно, в економічних термінах. У суспільствах, в яких економічна діяльність не існує окремо, намагаються розглядати задоволення елементарних потреб як виключно економічну активність. Але це є лише звичкою. Дійсно, у цих суспільствах є чимало елементарних потреб, які можна назвати

економічними, але переважно існує невідокремлена економічна діяльність. Але в усякому випадку економіка, навіть у так званих примітивних суспільствах, складається з виробництва, циркуляції цінностей і споживання. Виробництво, тобто зусилля або праця, спрямовані на збирання продуктів землеробства чи на переробку сировини, існує з того часу, як людина залишила земний рай. Умови людського існування такі, що вона може жити тільки задовольняючи свої потреби і що вона здатна задовольняти свої потреби тільки завдяки певному видові праці. Ця праця може бути розглянута з трьох основних точок зору:

- 1) Технологічна точка зору: якими знаряддями володіє людина або суспільство, що потребують вивчення?
- 2) Правова точка зору, кому належать знаряддя праці і, зокрема, земля?
- 3) Якою є соціальна, адміністративна організація праці загалом?

Марксистська пропозиція щодо виробничих відносин є сумнівною, оскільки вона чітко не розділяє технологічну, правову і соціальну, або адміністративну, точки зору. Таке розрізнення є фундаментальним, оскільки не можна зрозуміти економічні проблеми нашого часу, якщо не розрізняти, з одного боку, те, що є спільним для будь-якого технологічно визначеного виробництва, а з іншого – правові відмінності, які впливають із власності на знаряддя праці, так само, як і відмінності адміністративні, що є результатом або ні цих правових відмінностей.

Другою фазою всієї цієї економічної системи є фаза, яку можна назвати циркуляцією, а саме: обмін і розподіл. Проблема обміну виникає, тому що навіть у найпростіших суспільствах існує соціальна діяльність або колективне виробництво. Не існує суспільства, у якому всі ті, хто виробляє цінності, зберігали б їх для себе. Завжди є певний мінімум обміну, звідки виникає проблема торгівлі й розподілу. Ми повинні вивчити економічну систему з точки зору типу обміну, з точки зору системи, яка дозволяє обмін, тобто монетарної системи, і нарешті, з точки зору розподілу цінностей або рівності чи нерівності споживання.

Зрештою, будь-яка економіка має своєю метою задовольняти бажання чи потреби; остаточна ціль – це споживання. Вивчити економіку в її зв'язку зі споживанням означає спочатку знайти те, що суспільство хоче споживати, тобто якими є ті цілі, котрі воно собі ставить, якими є ті цінності, навколо котрих воно тримається й котрі воно бажає отримувати. У складних суспільствах вивчити споживання означає визначити рівень, на якому перебуває споживання певного суспільства в цілому або певного класу чи певних індивідів, і так само спробувати визначити, яким чином, виходячи з певної кількості ресурсів, індивіди розподіляють своє споживання залежно від своїх бажань, що веде до диференціації того, що називають рівнем життя (що є кількісним поняттям) і способом життя (що є якісним поняттям).

Економічний ансамбль може бути охоплений синтетично, виходячи з різних міркувань: 1) Розподіл праці й тип розподілу праці в суспільстві у цілому; 2) Дух або рушійні сили економічної діяльності. Ми маємо суспільства, де панує безпосередня діяльність, спрямована на задоволення

потреб, і економіки, де рушійною силою є прибуток, де люди, по суті, працюють для того, щоб продавати на ринкові й одержувати відповідний зиск; 3) Спосіб регуляції, або тип організації економічної системи. В будь-якій економіці необхідно визначити цілі, розподілити засоби і, зрештою, привести у відповідність те, що виробляють, і те, що купують (Існує принаймні два простих типи регуляції економіки: один – це регуляція через централізовану систему рішень або планування, другий – це регуляція через механізми ринку. Велике промислове підприємство, таке як заводи Рено, управляється централізовано, воно встановлює план виробництва на рік, при необхідності на кілька років. Однак ці плани підлягають переглядові, оскільки продаж автомобілів Рено не планується і не може бути спланованим, він залежить від бажань споживачів. Усі економічні ансамблі містять у собі поєднання регулювання шляхом централізованого прийняття рішень та регулювання шляхом вирівнювання пропозиції і попиту через ринок. Ідеальним типом планової економіки є такий тип економіки, в якій планові органи вирішували б, починаючи з початку року, сукупність усього того, що має бути вироблено, сукупність прибутків, належних різним індивідам, і, як наслідок, здійснювали б узгодження між виробництвом і попитом за допомогою планового комітету по прийняттю централізованих рішень. Мені немає потреби вам говорити, що тотально планова економіка ніколи не існувала й не може існувати. Але існують полярні відмінності в ступені планування і в ступені гри механізмів ринку. Відмінності між індустріальними суспільствами значною мірою залежать не від схематичної опозиції ринку і планування, а від того, наскільки вони пристосовані до ринку і наскільки – до планування); 4) Відповідна частка функцій держави та ініціатив індивідів в економічній системі.

«...» Згадаємо те, що ми говорили про будь-яку індустріальну економіку: підприємство відокремлене від сім'ї, у ньому реалізується певний тип виробництва, технічний розподіл праці, накопичення капіталу й прогресивний характер економіки, економічний розрахунок стає немінучим і звідси впливає концентрація робітників.

Тепер, коли ми побіжно переглянули різні можливі критерії, можемо поставити собі запитання: «Ці п'ять характерних ознак знаходимо як в радянській, так і в капіталістичній економіці. Тоді до чого мають відношення протилежності? Або інакше, в чому полягають розбіжності між різновидами індустріального суспільства?»

Протилежності між цими двома типами економік, по суті, стосуються двох пунктів:

1. Власність на засоби виробництва: у капіталістичній економіці засоби виробництва належать приватним особам, а не державі.
2. Спосіб регулювання. Схематично можна сказати, що в одному випадкові розподіл ресурсів самостійно визначається плановим комітетом, а в іншому – розподіл ресурсів визначається рішенням індивідів на ринку, або інакше, що рівновага між пропозицією і попитом у першому випадкові досягається за рахунок планування, а в другому – через ринкову приблизну оцінку.

«...» Комбінуючи різні критерії, які я вам сьогодні перелічив, можна сказати, що капіталістичний устрій є таким:

- 1) Де засоби виробництва є об'єктом індивідуального привласнення.
- 2) Де регулювання економіки децентралізоване, тобто таке, що рівновага між виробництвом і споживанням не встановлюється для всіх раз і назавжди за допомогою заздальгідь прийнятого рішення, а з'являється поступово, через наближення, за допомогою ринку.
- 3) Де наймачі і службовці відокремлені один від одного таким чином, що одні володіють лише робочою силою, а інші є власниками засобів виробництва, звідси ці відносини мають назву системи найманої праці.
- 4) Де домінуючою рушійною силою є гонитва за прибутком.
- 5) Де, оскільки розподіл ресурсів не визначено плановим порядком, існує коливання цін на кожному частковому ринкові, і навіть у всій економічній сфері, те, що полемічною мовою прозивають капіталістичною анархією. Позаяк регулювання не централізоване, то ціни на вироби неминуче коливаються на ринкові залежно від пропозиції і попиту, зрозуміло також, що сам загальний рівень цін коливається на ринкові залежно від надлишку або нестачі глобального попиту стосовно глобального пропонування, і що, як наслідок, час від часу має місце те, що ми називаємо кризами (регулярні або нерегулярні).

Фактично, немає жодного капіталістичного суспільства, яке було б повністю, ідеально капіталістичним. Мені здається, що в основному йому [капіталізму] докоряють передусім за те, що він містить у собі експлуатацію робітників, потім за те, що він є аморальною системою, заснованою на гонитві за прибутком; по-третє, призводить до крайньої нерівності у доходах; по-четверте, у ньому домінує анархія, тобто через відсутність планування, свідомого розподілу ресурсів і доходів в ньому, як наслідок, постійно існує загроза криз.

«...» Якщо взяти до уваги, що експлуатація має місце відтоді, відколи існує нерівність в оплаті, то зрозуміло, що утворення великих капіталістичних підприємств передбачає експлуатацію, оскільки нерівність доходів тут очевидна. Можна навіть сказати, не виказуючи надмірного песимізму, що доходи мають тенденцію зростати в міру того, як робота стає приємнішою. Більш груба робота, менш кваліфікована, та, що видається нам найнеприємнішою, вона ж є найменш оплачуваною. Утім додамо, що ця властивість не була до цього часу характерною лише для капіталістичних суспільств, а має місце в усіх відомих нам суспільствах, включаючи радянське суспільство. Якщо ми залишимо осторонь цей простий факт нерівності, то ідея експлуатації крутиться навколо поняття додаткової вартості. Зведена до найсуттєвішого, ця аргументація є такою: робітник своєю працею виробляє певну кількість вартості, однак одержує у своїй зарплаті нижчу вартість від тієї, яку він виробив... робітник своєю працею створює певну кількість вартості, одержує нижчий еквівалент щодо тієї, яку він виробив, а залишок іде на прибуток капіталістові.

Робітник, у цілому вся робітнича маса, одержує у своїй зарплаті нижчу вартість щодо тієї, яку він створює. Але в сучасному типі економіки не може бути по-іншому. Сучасна економіка, яку ми визначили як прогресистську економіку, передбачає, що кожного року колектив не споживає всі ті цінності, котрі він виробляє. В економіці тотального планування також існує додаткова вартість, тобто якась частина вартості, створена робітниками, яка їм ніколи не видається у вигляді зарплати, але яка повертається колективові. Колектив використовує цю додаткову вартість залежно від своїх планів і розподіляє цю додаткову вартість між різними секторами економіки з метою інвестування.

У радянській економіці додаткова вартість, створена робітником понад свою зарплату, йде на весь колектив, який її розподіляє згідно з рішеннями планового комітету. В капіталістичній економіці, коли існує індивідуальна власність на засоби виробництва, додаткова вартість проходить через посередництво індивідуальних доходів підприємців. Отже, я розглядаю капіталістичну економіку в чистому вигляді і вважаю, що необхідні для інвестицій фонди надходять від індивідуальних заощаджень, надлишок індивідуальних доходів не споживається їхніми власниками. В обох випадках прибуток інвестується. У плановій радянській системі інвестування цієї додаткової вартості визначається й розподіляється плановим комітетом. У капіталістичній економічній системі цей надлишок має бути інвестований через посередництво індивідуальних доходів.

У чому полягають можливі незручності системи, в якій надлишок вартості проходить через індивідуальні доходи? Цей надлишок вартості, призначений бути інвестованим для розширення процесу виробництва, має ризик стати споживаним власниками цих доходів. Якщо в капіталістичній системі капіталісти одержують значні прибутки й витрачають їх на розкошування, то така система є гидкою. Якщо у капіталістичній системі найбільша частина доходів, які йдуть капіталістам, знову інвестується, то немає значення, що прибутки проходять через індивідів з тим, аби згодом знову повернутися в різні сектори економіки.

«...» Два чинники обмежують можливості витрат на предмети розкоші і не-інвестування. Передусім це – конкуренція. В конкурентній економіці потрібно інвестувати капітали для модернізації обладнання з тим, щоб не бути випередженим у боротьбі між різними виробниками. Інший чинник, що відіграє роль, це тиск робітничих професійних спілок. Песимістичні оглядачі, до котрих я належу, завжди були схильні вірити, що міра експлуатації прямо пропорційна тій здатності людей експлуатувати собі подібних, яку вони мають. Наскільки сильну позицію займає якийсь соціальний клас, що дозволяє йому експлуатувати інші класи, настільки ж ефективно цей клас буде їх експлуатувати. У випадку малорозвинутих капіталістичних суспільств, що нині називаються слаборозвинутими, де існує мала кількість капіталістів, котрі мають не капіталістичний дух, а орієнтовані на витрати на розкошування, система найманої праці іноді є гидкою системою експлуатації одночасно і для експлуатованих, і для суспільства в цілому: сумарна

заробітна плата знаходиться нижче рівня, який можна було б порівняти з колективними ресурсами і великими доходами, котрі не інвестуються. Зате в інших суспільствах, де панує той же принцип найманої праці, може існувати зовсім інший розподіл індивідуальних доходів, і додаткова вартість, створена робітниками, знову повертається в суспільство в її сукупності.

Контрольні питання:

1. Які основні характеристики індустріального суспільства
2. Які два типи індустріального суспільства виділяє Арон?
3. В чому полягає різниця між ними?
4. Якому типу відповідає сучасне українське суспільство?

Девід Лайон

Інформаційне суспільство: проблеми та ілюзії

Інформація, ідеологія та утопія

«Інформаційне суспільство» виражає ідею нової фази в історичному розвитку передових країн. Тобто, не прихід «постіндустріального» суспільства, а створення нового соціального зразка, що є результатом «другої індустріальної революції», яка в основному ґрунтується на мікроелектронній технології. Зростаюча кількість людей з необхідністю втягується у безпрецедентне розмаїття інформаційно орієнтованих типів робіт. Наукові й технічні працівники збирають і продукують інформацію, менеджери й фахівці опрацьовують її, викладачі й працівники комунікаційної сфери поширюють її. Цей процес «інформатизації» не залишає недоторканою жодну сферу соціальної активності: від повсякденного життя до міжнародних відносин та від сфер дозвілля до виробничих відносин.

Однак деякі питання досить часто не усвідомлюються або мають ухильні чи неясні відповіді. Який зв'язок існує між новою технологією й суспільством? Якою мірою й за яких обставин технологічний потенціал стає соціальною долею? Наскільки правомірно приймати той різновид економічних і соціальних перетворень, що відбуваються в наш час, за епохальну соціальну трансформацію? І якщо так чи інакше ми є свідками виникнення «нового типу суспільства», то чи мають рацію його адвокати, стверджуючи, що соціальні ефекти інформаційної технології у цілому позитивні?

«...» Якщо будь-який соціальний прогноз є песимістичним, таким, що попереду бачить лише занепад (економічний) чи катастрофу (ядерну), то тоді поняття «інформаційного суспільства» звучить позитивно і, очевидно, надає певного сенсу соціальним намірам і цілям. У той час, коли інтелектуали оплакують кінець прогресу або недостатність утопій, оживає стара ідея про те, що добре суспільство виростає із сучасного. Таким чином, не лише використання цього поняття для соціального аналізу, а і його соціальна роль усередині національного та глобального контексту заслуговують на подальше дослідження.

Політика щодо технології

Нова технологія набула значення могутнього символу принаймні із часів Френсиса Бекона. Він вважав, що науку й технологію слід розглядати як засіб подолання шкідливих наслідків «випадіння» людини із сфери Божої милості. Фактично, його утопія «Нова Атлантида» (1627 р.) балансувала між «теологічною» і «природною» інтерпретаціями людських діянь. У той час, як він продовжував використовувати мову Біблії, увесь дух його творів готував підвалини домінуючій темі західної культури, відповідно до якої прогрес людства забезпечується шляхом наукової та технологічної експлуатації природи.

Неабиякі дебати виникали щодо побічного впливу релігії й політики на походження сучасної технології. Якщо Максові Веберу часто приписують точку зору, згідно з якою релігійні (зокрема, протестантські) корені були визначальними щодо науки, а інші заперечували це, то сам Вебер підкреслював внесок християнської теології у справу виправдання технологічної активності. Це є частка Богом даного завдання стосовно розподілу контролюючої й трансформуючої його праці, що надає додаткового імпульсу у контексті стражденного світу, позбавленого безпосереднього доступу до Творця. У XVIII й частково у XIX століттях технологія обов'язково пов'язувалася з вірою в прогрес. Саме про їхній тісний зв'язок з розквітаючим капіталізмом, який зростаючими темпами вимагав нових технологій як засобу для підтримки й підвищення рівня прибутку, йшлося головним чином у вченнях Бекона чи Макіавеллі.

Прогрес, котрий для багатьох вікторіанців був одночасно й політичним прагненням, мав бути досягнутий завдяки застосуванню науки й технології до всіх сфер життя, а також мав бути засобом пояснення соціальних змін. Він надихав початкову соціологію... Саме у США, як ніде у Європі, із технологічного прогресу було зроблено щось подібне до панацеї. Технологічні утопії накреслювали деталізовані схеми майбутнього гарного суспільства. Славнозвісний Едвард Бедлам у книзі «Погляд назад» розглядав Америку як таку, що обплутана електричними й телеграфними комунікаціями і у якій будь-що (від музики до продуктів харчування) подається по трубах у кожний будинок із центрального джерела... Технологічна утопія прискорено виростає із сучасних умов і на тривалий час має гарантувати спокій і процвітання всім. Існує можливість виправити менш бажані наслідки технологічних інновацій шляхом подальшого застосування техніки. Сьогодні велике значення надається зусиллям, спрямованим на створення нового суспільства (соціалістична версія наголошує, що кінцевим результатом технічного розвитку є справедливість і рівність).

Концепція «інформаційного суспільства» має спільні утопічні аспекти із деякими попередніми технологічними концепціями «гарних суспільств». Адже, як ми бачили, той спосіб, яким розвивалася інформаційна технологія і який призводить до збільшення вже існуючого розриву між соціальними групами й націями, розширює можливості держави та інших інституцій спрямовувати й контролювати життя людей і підсилює владу постійно зростаючих економічних інтересів. У світлі сказаного, «інформаційне

суспільство» також уявляється як досить сильно навантажене ідеологічним аспектом.

Такий «ідеологічний аспект» може бути вилученим в міру того, як стає явним той специфічно сучасний спосіб поєднання політики з технологією, коли він часто маскує капіталовкладення, котрі спрямовуються в інформаційну технологію, відвертає увагу од деяких ускладнюючих суперечностей, і коли він водночас надає інформаційному суспільству, що наближається, видимість цілком природного й логічного соціального поступу.

У 60-ті роки, десятиліттям раніше від того часу, коли інформатика стала предметом соціальної дискусії, Юрген Габермас вважав, що поширені форми «технократичного розуму» являють собою серйозну загрозу людській свободі. Суспільна сфера комунікацій і прийняття рішень так усе перевертує, що більша частина населення перебуває у цілковитому невіданні стосовно реального розподілу влади й контролю в данному суспільстві... Зведення політичних дебатів до технічних засобів веде до того, що люди втрачають можливість брати у них участь на рівні моралі та справедливості і, отже, можливість шляхом політичних дій впливати на їхні результати. Сьогодні розвиток інформаційної технології демонструє це дуже добре. Такі гасла, як «комп'ютери в кожную школу», «автоматизуватися чи збанкрутувати» звужують будь-яку дискусію швидше до питання засобів, аніж мети. Запитання типу «Хто матиме вигоду від автоматизації?» – це запитання, яке не можна ставити, оскільки воно послідовно виводить на цінності й цілі.

Наступний аспект Габермасових тверджень стосовно того, що технологія стає конкурентом політиці, також сьогодні став очевидним. Він цитує «кібернетичну мрію» Германа Кана про використання техніки для стеження й масової освіти, прямого електронного спілкування з людським мозком і таке інше. Кульмінацією може бути «заплановане відчуження».

Отже, що означає «ідеологічний аспект» концепції «інформаційного суспільства»? По-перше, це – передусім нерівність і владні відносини. На даний момент, коли марно сподіватися на те, що поширення інформаційної технології матиме таке ж позитивне значення, як і поширення книгодрукування. Той факт, що багато людей купують усе дешевші домашні комп'ютери, нічого не додає до «інформаційної революції». По-друге, концепція «інформаційного суспільства» не лише поглинає будь-який опір у суспільстві, а також і опозиційні рухи. Основні суперечності мають ще менші можливості проявити себе на поверхні, аніж нерівність і конфлікти. Нині опозиційні рухи в контексті інформаційної технології даються взнаки в недостатній інформації щодо співвідношення між загальним добром і дешевими послугами. Реальна загроза з боку сучасного розвитку інформаційної технології суспільній службі радіомовлення та громадським бібліотекам є проявом глибинної рушійної сили опозиції. По-третє, прихід «інформаційного суспільства» розглядається як цілком природне явище. Це – ясний шлях уперед. Майбутнє пролягає через інформаційну технологію. Нова технологія повинна стати «щиросердно всеохоплюючою», заявляють

капітани індустрії. Ось чому освітні системи мають бути переорієнтовані, ринок звільнено від ланцюгів, а дослідження у сфері високих технологій і торговельні угоди повинні зростати. Цей частковий ідеологічний аспект – «інформаційне суспільство» як логічний і природний соціальний рух уперед – у подальшому підтримується типово західною вірою у прогрес завдяки необмеженому економічному нагромадженню.

«...» Я попереджаю, що некритичне використання концепції «інформаційного суспільства» веде до приховування або замовчування недоліків домінуючої реальності з боку могутніх сил.

«...» Технократична думка, особливо та, що втілена у сьогоденній комп'ютерній логіці, прагне звести до мінімуму дебати щодо етики або зовсім уникнути їх. Дискусії про «альтернативи» витягують її на перший план. На жаль, як зазначив Ганс Йонас, етика, яка розробляється щодо глобальних і довгострокових аспектів сучасної технології, значною мірою є недостатньою. Етика особистості розвинута набагато краще. Імовірно, що інформаційна технологія породжує нові моральні проблеми. Одна з них може виникнути у разі, коли дані постійно й безслідно знищуються, інша – пов'язана із можливістю за допомогою комп'ютера втручатися в особисте життя. Але серед найважчих проблем окремо стоїть проблема статусу самої інформації. Тут постає старе питання щодо правильного співвідношення між даними, інформацією, знанням і четвертою категорією, яка сьогодні ще слабо окреслена, — мудрістю. Проте інформаційна технологія надає цьому етичному баченню нової нагальності й до того ж поєднує його з іншою групою проблем, пов'язаних із власністю: інформація як товар. «Інформації!» виробляється для продажу на ринковій площі. Але що справді повинно бути захищено як «громадська інформація», як «надбання»? І що може покласти край цьому процесові отоварення?

Проблема інформаційного суспільства

Як це не парадоксально, «інформаційне суспільство» має як ідеологічний, так і утопічний аспекти. І жоден з них не повинен залишатися поза увагою. По-перше, «інформаційне суспільство» ставить питання про нові соціальні обставини, але зовсім не в тому ракурсі, як про це думають усім відомі його прихильники. Як я вже показував, сподівання стосовно цього «нового суспільства» досить часто ґрунтуються на дуже сумнівному економічному аргументі про домінацію нового «інформаційного сектора». Його прояви можна бачити у зростаючій залежності від мікроелектроніки, комп'ютеризації й телекомунікації і в дедалі більшій кількості «інформаційних працівників», котрі забезпечують очікуваний соціальний вимір, що виправдовує розмови про «інформаційну революцію» та «інформаційне суспільство».

Ще зовсім немає ясності в тому, чи інформаційне суспільство виникло в усіх своїх вимірах. Централізм, монополії та нерівність, що їх породжує капіталізм, не щезають, а служба сервісу продовжує поширюватися разом з індустріальним виробництвом. Демократія участі з безпосереднім доступом кожного до джерел інформації також з'являється не відразу за рогом. І те, що

відсутнє в політичній сфері, відсутнє також і в культурній... Тоді як на даний момент цілком ясно, що нагляд з боку державних агентів та службовців має довгу історію, котра передуює впровадженню інформатики, вплив нових технологій під час загальної економічної перебудови може призвести до тривалих (і непередбачених) наслідків... Зростаюче усвідомлення моніторингу (часто небажаного) за особистим життям з боку комп'ютеризованих служб може стимулювати у відповідь нові види соціальних рухів. І, судячи з минулої історії, ті засоби передачі інформації й ті типи людської подоби, що передані на зберігання до «думаючих машин», здатні спричинити зміни в нашому культурному досвіді.

По-друге, технологічна конвергенція, яка виражена в понятті «інформаційна технологія» є важливою як в соціальному, так і в технічному плані. Колись цілком зрозумілі категорії, що нині засмічені через поширення інформаційної технології, мають важливі соціальні розгалуження. Такі поняття, як «журналізм» або «середній менеджмент», набувають нового змісту у зв'язку з впровадженням прямого вводу тексту й комп'ютеризованого упорядкування даних. Я вже показував більш широко, що нагляд, хоч і стає ефективнішим завдяки тільки комп'ютеризації, все ж його масове застосування можливе лише завдяки комп'ютеризації в поєднанні з телекомунікацією. Більше того, саме в цій галузі й відбуваються зараз швидкі зміни... В ситуації, коли індустріальна політика заохочує до швидкого поширення телекомунікаційних мереж, включаючи кабельне телебачення, супутники, придатні для прямого радіомовлення, та об'єднані служби цифрового зв'язку, імпорту обладнання може надзвичайно розширитися. Поява нових мереж здатна відкрити країнам шлях до подальшого імпорту інформаційних послуг, «замінюючи внутрішнє виробництво й послуги у відповідному порядку: од формування баз даних до виробництва продукції телебачення. Це в свою чергу може викликати значний дисбаланс у фінансовій сфері і – як результат – призвести до втрати робочих місць, кількість яких перевищить новоутворені, і до серйозного підриву внутрішньої культурної політики»...

По-третє, в будь-яких міркуваннях щодо «інформаційного суспільства» слід пам'ятати, що технологічний потенціал не є чимось неминучим. Таке легке скочання від розмов про технологічний прорив до проголошення його соціальних переваг є просто необачним. Навіть сам технічний прорив – це соціальна конструкція... Однак це не означає, що інформаційна технологія неминуче має соціально шкідливі чи зловісні аспекти. Поза сумнівом, є багато інновацій, що ґрунтуються на мікроелектроніці, яким ми маємо підстави бути вдячними... Роботи та інші форми автоматизації на заводах і в офісах часто послаблюють вплив монотонної праці, що руйнує дух людини. Комп'ютеризована ірригація, системи вирощування харчових продуктів та супутники, що досліджують природні й тваринні ресурси, роблять можливим значний крок у напрямку їх збереження. Комп'ютеризована медична діагностика збільшує вірогідність точного та швидкого діагнозу хвороби.

Але там, де ідея інформаційного суспільства залежить від версій технологічного детермінізму, вона повинна зустріти опір. Такий детермінізм є демонстративно фальшивим. Технологічний розвиток не має заздалегідь встановлених соціальних ефектів, відносно яких можна передбачити, чи є вони благотворними універсально, чи лише для даного випадку. Його можна представити як похідний від самого соціального утворення, включаючи деякі навмисні політичні, економічні й культурні уподобання... Відмова од детермінізму, що його містять концепції «інформаційного суспільства», означає, що це поняття має бути відкритим для вільної дискусії з метою обговорення майбутніх альтернатив. Якщо соціальний і персональний вибори залучені, тоді їхня роль має бути висвітлена...

По-четверте, і це впливає з попередніх міркувань, проблема інформаційного суспільства є як політичною, так і аналітичною... У сьогоденішньому політичному кліматі, затьмареному, так би мовити, технологічною політикою, робляться енергійні зусилля для того, аби спільно віднайти соціальну науку для технологічних цілей. Виділені для цього кошти витрачаються на те, щоб дослідити умови, за яких нова технологія може бути прийнятною, а люди могли б досить успішно пристосуватися до неї. Питання соціальних цілей, дослідження можливостей для звільнюючої, належної технології, оцінка етичних чи культурних вимірів нової технології – ці питання досі не сприймаються як пріоритетні.

Це завдання насамперед включає затвердження заново ролі соціального дослідження, що покликане відігравати роль «громадської філософії». Соціальний аналіз має неминучий моральний вимір і перетинається у своїй основі з «людським фактором». Ось чому висновок про значимість соціального формоутворення й соціальних наслідків інформаційної технології не повинен зводитися лише до соціальної інженерії. Соціально орієнтовані вчені наважуються не продавати свої вроджені моральні та аналітичні права за мішанину з технологічної юшки. Соціальний аналіз повинен залишатися всередині концепції «інформаційного суспільства», а не поза нею.

Контрольні питання:

1. Що таке інформаційне суспільство?
2. Які небезпеки від запровадження нових технологій передбачає Лайон?
3. Чи є актуальними погляди Лайона на природу інформаційного суспільства для сьогодення?

Тема: Культура і цивілізація

Самуель Філіпс Гантінгтон

Зіткнення цивілізацій.

Світова політика вступає в нову фазу, і інтелектуали не забарилися з висуванням своїх версій щодо того, до чого все це може призвести: до кінця історії, поверненню до традиційних розбратів між націями-державами або до

занепаду самої національної державності ... Кожна версія відображає окремі риси наступаючої реальності, хоча всі вони не помічають головне, ... що стосується загального характеру глобальної політики в майбутні роки. Моя гіпотеза полягає в тому, що економічні чи ідеологічні фактори припинять служити основними джерелами конфліктів в новому світі. Головним джерелом поділу і конфлікту стане фактор культурний. Нації-держави залишаться найбільш могутніми діючими особами на світовій арені, але принципові конфлікти в глобальній світовій політиці стануть виникати між націями і групами, що належать до різних цивілізацій. Саме зіткнення цивілізацій стане визначальним чинником світової політики. [...] Конфлікт цивілізацій стане завершальною фазою в еволюції конфліктів в сучасному світі. З народженням нинішньої міжнародної системи, слідом за підписанням Вестфальської мирної угоди, конфлікти в західному світі відбувалися головним чином між королями і імператорами, абсолютними і конституційними монархами, що прагнули розширити свої бюрократії, армії, економічну міць і, найголовніше, – територію, над якою вони панували. У процесі цього вони створили нації-держави, і, починаючи з Французької революції, принципові лінії поділу в конфліктах стали пролягати не між королями, а між націями. У 1793 р., за висловом Р.Р.Палмера, «... закінчилися війни королів, і почалися війни народів». Ця тенденція, характерна для ХІХ ст., тривала аж до Першої світової війни. Потім в результаті російської революції і реакції на неї конфлікт націй перейшов в конфлікт ідеологій – спочатку між комунізмом, націонал-фашизмом та ліберальною демократією, а потім між комунізмом та ліберальною демократією. За часів холодної війни протистояння між останніми переросло в боротьбу двох наддержав, жодна з яких не була нацією-державою в класичному європейському розумінні ... Усі ці конфлікти між королівськими особами, націями-державами та ідеологіями головним чином відбувалися в рамках західної цивілізації ... Із закінченням холодної війни міжнародна політика виходить зі своєї «західної фази», і її наріжним каменем стає взаємодія між Заходом і незахідними цивілізаціями, а також між самими незахідними цивілізаціями.

Чому цивілізації повинні зіткнутися. В майбутньому значення цивілізаційної ідентичності буде неухильно зростати. Людство буде розвиватися в основному завдяки взаємодії семи чи восьми основних цивілізацій, включаючи західну, конфуціанську, японську, ісламську, індіїстську, слов'яно-православну, латиноамериканську і, можливо, африканську. Основні конфлікти майбутнього будуть виникати уздовж кордонів цих цивілізацій. Чому ж це буде відбуватися? По-перше, існуючі відмінності між цивілізаціями не просто реальні, вони є базовими за своєю суттю. Цивілізації розділені історією, мовою, культурою, традиціями, і, що найбільш важливо, релігією. Представники різних цивілізацій мають різні погляди на відносини між Богом і людиною, між індивідом і групою, громадянином і державою, батьками і дітьми, чоловіками і дружинами, а також різні уявлення про соціальне значення прав і обов'язків, свободи і влади, рівності і ієрархії. Всі ці особливості склалися тисячоріччями і

зникнуть не так скоро... По-друге, наш світ продовжує стискатися в розмірах. Зростає кількість контактів між представниками різних цивілізацій, і ці частіші контакти підсилюють цивілізаційна самосвідомість, дозволяючи людям виявляти відмінності і подібності між цивілізаціями. [Наприклад], північноафриканська імміграція до Франції породжує певну агресію у французів, проте в той же час підвищує толерантність до імміграції «хороших» поляків-католиків – європейців... По-третє, процеси економічної модернізації і соціальні зміни у всьому світі пригнічують у людей їх укорінення локальні ідентичності. Вони також послаблюють національну державність як джерело ідентичності. Тепер у багатьох точках світу релігія прагне заповнити цю порожнечу, часто у формі рухів, іменованих «фундаменталістськими»... По-четверте, зростання цивілізаційної самосвідомості стимулюється двоїстою роллю Заходу. З одного боку, Захід зараз перебуває на вершині свого впливу. Однак схоже, що результатом цього впливу стає посилене прагнення незахідних цивілізацій до пошуку своїх коренів. Все частіше чути розмови про зворотні тенденції: про «азіатизацію» Японії, про «реїсламізацію» Близького Сходу... По-п'яте, культурні характеристики і відмінності важче інших піддаються змінам, і, отже, знайти рішення або добитися поступок тут не так легко, як в економічній або політичній сфері. У колишньому Радянському Союзі комуністи можуть стати демократами, багаті можуть збідніти, проте росіяни не можуть перетворитися на естонців, а азербайджанці у вірменів... У конфліктах між цивілізаціями головним питанням є питання «Хто ти?», а цього сама людина не може змінити. Відомо, що і в Боснії, і на Кавказі, і в Судані за неправильну відповідь на це питання можна отримати кулю в голову. Релігія сприяє набагато більш жорсткій і безапеляційній дискримінації людей в порівнянні з етнічністю. Так, людина може бути наполовину французом, а наполовину арабом і навіть одночасно бути громадянином двох країн. Але набагато складніше бути наполовину католиком, а наполовину мусульманином. І останнє – повсюдно спостерігається зростання економічного регіоналізму... Значення регіональних економічних блоків швидше за все буде зростати і далі. З одного боку, успішно реалізований економічний регіоналізм посилює цивілізаційна самосвідомість. З іншого боку, його успіх визначається опорою на загальні цивілізаційні корені. Так, регіоналізм європейської спільноти спирається на поділювану його країнами спільну європейську культуру і західне християнство. Успіхи, досягнуті в північноамериканській зоні вільної торгівлі, залежать від процесів взаємопроникнення мексиканської, канадської та американської культур. Із часу закінчення холодної війни культурна спільність переконливо долає ідеологічні відмінності, і такі країни, як Китай і Тайвань, все більше зближуються. Якщо культурна основа стає вирішальною в економічній інтеграції, тоді у найближчому майбутньому можна прогнозувати утворення потужного економічного блоку навколо Китаю. Насправді він вже практично існує ...

Оскільки люди тепер більш схильні ідентифікувати себе в етнічних і релігійних термінах, то, мабуть, відносини з представниками інших етнічних і релігійних груп будуть будуватися за принципом «свій-чужий»... Важливо відзначити, що прагнення Заходу всюди запровадити свої цінності демократії та лібералізму як універсальні, а також зберігати свій військовий вплив і просувати свої економічні інтереси викликає реакцію відторгнення з боку інших цивілізацій. Ідеологія меншою мірою може служити основою ... формування коаліцій, тому уряди та інші групи для досягнення своїх цілей почнуть тепер використовувати релігійну і цивілізаційну ідентичність. Таким чином, зіткнення цивілізацій відбувається на двох рівнях. На мікрорівні групи, що примикають до розділових ліній цивілізацій, часто й запекло воюють між собою за контроль над територією ... На макрорівні держави як представники різних цивілізацій конкурують, прагнучи досягти відносної військової та економічної влади. Вони намагаються захопити лідерство в контролі над міжнародними інститутами, третіми країнами та у просуванні своїх певних політичних і релігійних цінностей.

Лінії, що розділяють цивілізації, на даному етапі починають заміщати існуючі до цього політичні та ідеологічні кордони ... Як тільки зникло ідеологічне протистояння в Європі, тут же відновилося колишній культурний поділ Європи на західне християнство, з одного боку, і православне християнство та іслам – з іншого... Ця лінія проходить уздовж теперішніх кордонів Фінляндії і Росії, між Росією і балтійськими державами, через Білорусь і Україну, відокремлюючи більш католицьку західну частину України від православної східної, потім направляє на захід, відокремлюючи Трансільванію від Румунії, а потім пролягає через Югославію практично вздовж сучасної межі, що відокремлює Хорватію і Словенію від решти Югославії. Народы, що проживають на північ або захід від цієї лінії, є католиками чи протестантами. Вони разом пройшли через такі загальні моменти європейської історії, як феодалізм, Ренесанс, Реформацію, Просвітництво, Французьку та індустріальну революцію. В цілому економічно вони перебувають у кращих умовах порівняно з народами, що проживають на сході, і, можливо, з нетерпінням чекають залучення в спільну європейську економіку і процес консолідації демократичних політичних систем. Ті, хто живе південніше або східніше цієї лінії, сповідують православ'я або іслам. Історично вони входили до складу Османської або Російської імперій, і ключові події, що відбувалися в решті Європи, торкнулися їх тільки злегка. В основному вони менш розвинені економічно і, швидше за все, не дуже-то здатні підтримувати у себе стабільні демократичні політичні системи.

Найбільш ймовірно, що центральною віссю майбутньої світової політики буде конфлікт між «Заходом і рештою світу», і реакція незахідних цивілізацій на західний вплив і цінності. Ця реакція зазвичай проявляється в одній з трьох форм або їх комбінаціях. Крайню позицію займають, наприклад, такі незахідні держави, як Бірма чи Північна Корея, що вибрали

ізоляціоністський шлях захисту своїх товариств від ... розкладаючого впливу з боку Заходу і, як результат, що виключили себе з членства в підвладному Заходу світовому співтоваристві. Ціна такої ізоляції велика, і цим шляхом пішли тільки кілька держав. Альтернативою є «катання на чужому возі», ... тобто спроба повного приєднання до Заходу і прийняття всіх його цінностей та інститутів. Третій підхід – це вибудовування противаги Заходу шляхом розвитку власної економічної і військової потужності, а також зміцнення солідарності незахідних товариств в рамках антизахідної політики при одночасному зміцненні власних цінностей та інститутів, іншими словами - спроба модернізуватися, невестернізуючись ... Західна цивілізація одночасно є західною та модерною. Незахідні цивілізації зробили спробу модернізуватися без перетворення в західні... Незахідні цивілізації продовжують рух до досягнення всього того, що є частиною модерну (добробут, технологічність, висока кваліфікація кадрів, автоматизація, військова міць). Вони також намагаються співвіднести модерн зі своєю традиційною культурою і цінностями. Їхня економічна і військова міць щодо Заходу буде зростати. Отже, Заходу доведеться все більше пристосовуватися до цих незахідних сучасних цивілізацій, чії цінності і інтереси істотно відрізняються від західних. Все це зажадає від Заходу підтримувати на належному рівні свою економічну і військову силу для захисту власних інтересів ... Однак це також вимагатиме від Заходу розвивати більш глибоке розуміння релігійних і філософських підстав інших цивілізацій ... Потрібні певні зусилля, щоб виділити елементи спільного між західною та іншими цивілізаціями. У відносно близькому майбутньому універсальна цивілізація не виникне, замість неї буде світ різних цивілізацій, кожній з яких потрібно буде вчитися співіснувати з іншими.

Контрольні питання:

4. Як розуміє цивілізацію С. Гантінгтон?
5. Скільки цивілізацій виділяє С. Гантінгтон?
6. Чому зіткнення цивілізацій є невідворотним?
7. До якої цивілізації належить Україна?
8. Чи зможе Європейський Союз об'єднати Європу?

Джон Б. Томпсон

Основні концепції культури.

[...] У самому широкому сенсі дослідження культурних феноменів – це дослідження соціально-історичного світу як сфери значень. Воно може бути спрямоване на ті способи, за допомогою яких смислові вираження різного роду виробляються, вишиковуються і сприймаються індивідами, які перебувають в соціально-історичному світі. Поняття культури пов'язано з низкою феноменів і проблем, які є сьогодні спільними для представників самих різних дисциплін: від соціології та антропології до історії та літературної критики.

Однак поняття «культура» не завжди розумілося настільки широко. Воно має свою довгу історію, і сьогоднішній його сенс в якійсь мірі є продуктом його історії. Ми зможемо краще зрозуміти, на що слід звертати увагу і чого бажано уникати в сучасних дослідженнях культурних феноменів, якщо простежимо ряд основних моментів у розвитку поняття «культура» ... Дещо спрощуючи, можна розрізнити чотири основні значення терміна «культура». Першим є значення, що зустрічається в дискусіях про культуру, особливо, тих, що велися німецькими філософами та істориками впродовж XVIII і XIX ст. У цих дискусіях термін «Культура» в цілому використовувався в значенні процесу інтелектуального і духовного розвитку, процесу, який у певному сенсі відрізнявся від процесу «цивілізації». Ми можемо означити традицію такого вживання терміну в якості класичної концепції культури. З появою антропології в кінці XIX ст. класична концепція поступилася місцем різним антропологічним концепціям культури. Тут хотілося б виділити дві з них, які я називаю дескриптивною і символічною. Предметом дескриптивної концепції культури є безліч різноманітних цінностей, вірувань, звичаїв, умовностей, звичок і практик, характерних для конкретного суспільства або певного історичного періоду.

Символічна ж концепція переносить акцент відповідно на проблематику символізму: згідно цієї концепції культурні феномени є феномени символічні. У цьому випадку дослідження культури виявляється, головним чином, пов'язаним з інтерпретацією символів і символічних дій. Символічна концепція зручна в якості відправної точки для розвитку конструктивного підходу до вивчення культурних феноменів. Проте слабкість цієї концепції, як це проявляється, наприклад, в роботах Гірца, пов'язана з недостатньою увагою до того факту, що символи та символічні дії завжди є невід'ємною частиною структурованих соціальних відносин. Враховуючи це, варто спробувати сформулювати нову концепцію, яку я б назвав структурною концепцією культури. Відповідно до цієї концепції, культурні феномени можуть розумітися як символічні форми в певних структурованих контекстах. Таким чином, культурний аналіз може здійснюватися як вивчення смислового конституювання та соціальної контекстуалізації символічних форм ... Це робить також можливим аналіз чинників, залучених у виникнення і розвиток масової комунікації ... Зрозуміло, масова комунікація пов'язана з певною технологією і потужними механізмами виробництва і передачі інформації. При цьому вона також пов'язана і з тими символічними формами і значеннєвими виразами різного роду, які виробляються, передаються і сприймаються за посередництвом технологій, застосовуваних індустріями медіа... Нашу культуру в якості «сучасної», модерної, визначає необоротна і все зростаюча залученість виробництва і циркуляції символічних форм у опосередковують процеси комодифікації і передачі інформації. Ці процеси, розпочавшись наприкінці XV в., а нині набули глобального характеру ...

[...] «Класичну концепцію» можна визначити наступним чином: культура є процес розвитку і облагороджування людських здібностей, якому сприяє засвоєння досягнень науки і мистецтва, і який пов'язаний з прогресивним характером епохи модерну. Очевидно, що деякі аспекти класичної концепції – акцент на культивуванні «вищих» цінностей і якостей, звернення до досягнень науки і мистецтва, зв'язок з освітянською ідеєю прогресу – і нині залишаються актуальними, що часто відбивається в буденному використанні слова «культура». Однак схильність до обмеження ... є джерелом обмеженості самої цієї концепції. Розглядаючи в якості засобу культивування (тобто розумового і духовного облагородження індивідів) лише деякі твори та цінності, класична концепція віддає перевагу одним культурним феноменам і применшує значення інших ...

[...] «Дескриптивна концепція» передбачає, що культура групи чи суспільства є сукупність переконань, звичаїв, ідей і цінностей, а також матеріальних артефактів, об'єктів та інструментів, які отримують індивіди як члени даної групи або даного суспільства. При цьому дослідження культури, принаймні, частково, пов'язано з науковим аналізом, класифікацією та порівнянням цих різноманітних феноменів. Однак ... шляхи розвитку досліджень культури в рамках даної концепції розуміються по-різному: в одних випадках перевага надається методам еволюціонізму, в інших – функціональному аналізу ...

[...] У розвитку принципів дослідження культури велику роль відіграв Кліффорд Гірц та його інтерпретативний підхід, що представляє певну тенденцію в рамках антропології... Його підхід можна назвати «символічною концепцією» культури. Культура є характерна сукупність смислів, втілених в символічних формах, яка складається з дій, виразів і смислових об'єктів різного роду, що дозволяють індивідам спілкуватися один з одним, обмінюватися своїм досвідом, ідеями та переконаннями. З точки зору даної концепції, культурний аналіз, перш за все, повинен бути спрямований на визначення таких сукупностей та інтерпретацію значень, втілених в символічних формах. Дослідницька діяльність в межах такого аналізу культурних феноменів помітно відрізняється від діяльності в рамках дескриптивного підходу, коли перевага віддається науковому аналізу на основі класифікації, вивчення еволюційних змін і функціональної взаємозалежності. Згідно Гірца, дослідження культури – це діяльність, більш схожа з інтерпретацією тексту, а не з класифікацією флори і фауни. Вона вимагає не стільки ставлення вченого, націленого на класифікацію та кількісний аналіз, скільки чутливості інтерпретатора, прагнучого розрізняти типи значень, проводити розходження між відтінками сенсу і вважати досяжним для розуміння спосіб життя людей, який наповнений певними значеннями... Символічна концепція культури приділяє недостатню увагу проблемам влади і конфлікту, а також, у більш широкому сенсі, проблемам структурованих соціальних контекстів, в рамках яких культурні феномени виробляються, передаються і сприймаються.

[...] Відштовхуючись від проведеного аналізу різних концепцій культури, я б хотів описати можливий альтернативний підхід до дослідження культурних феноменів. У розвитку такого підходу доречно скористатися сформульованою Гірцем символічною концепцією. Я б хотів запропонувати те, що може бути названо «структурною концепцією» культури. Під нею я розумію концепцію, що підкреслює як символічний характер культурних феноменів, так і неодмінну вкоріненість цих феноменів в структурованих соціальних контекстах. Попередню характеристику цієї концепції можна дати, визначивши «культурний аналіз», як те ж дослідження символічних форм, що має ряд особливостей. У даному випадку дослідження символічних форм – це дослідження смислових дій, об'єктів, і виразів різного роду в їх відношенні до історично конкретних і соціально структурованих контекстів і процесів, в рамках яких і за допомогою яких ці символічні форми виробляються, передаються і сприймаються. З цієї точки зору культурні феномени повинні розглядатися як символічні форми в структурованих контекстах, а культурний аналіз ... може розцінюватися як дослідження смислового конституювання та соціальної контекстуалізації символічних форм. ... Дані контексти і процеси виявляються структурованими по-різному. Вони можуть, наприклад, характеризуватися асиметричними відносинами влади, диференційованим доступом до ресурсів, можливостям, і інституціоналізованими механізмами виробництва, передачі і сприйняття символічних форм.

Контрольні питання:

1. Які основні концепції культури виділяє Джон Томпсон?
2. Яка з концепцій, на Вашу думку, є більш продуктивною для наукового вивчення культури?
3. В чому полягають переваги «структурної концепції» культури?

Тема: Філософія науки

Томас Кун

Структура наукових революцій

Під парадигмою я маю на увазі визнані всіма наукові досягнення, які протягом певного часу дають науковому співтовариству модель постановки проблем і їх вирішення.

Вводячи цей термін, я мав на увазі, що деякі загальноприйняті приклади фактичної практики наукових досліджень, приклади, які включали закон, теорію, їх практичне застосування і необхідне обґрунтування – все в сукупності дають нам моделі, з яких виникають конкретні традиції наукового дослідження.

Вчені, наукова діяльність яких будується на основі однакових парадигм, спираються на одні й ті ж правила і стандарти наукової практики. Ця спільність установок і видима узгодженість, яку вони забезпечують, являє

собою передумови для нормальної науки, тобто для генези і наступності в традиції того чи іншого напрямку в дослідженні.

Нормальна наука полягає в реалізації наміченої в парадигмі перспективи. Її завдання встановлення значних фактів, зіставлення фактів і теорії, розробка теорії. Мета нормальної науки постійне розширення меж наукового знання і його уточнення.

Наукове відкриття починається з виявлення аномалії, яка не узгоджувалася з існуючою парадигмою. Відкриття найчастіше – це не однотактова подія, а тривалий процес. Сприйняття цих відкриттів вченими призводить до зміни парадигми, що часто зустрічає опір.

Наступні один за одним парадигми по різному характеризують елементи універсуму і поведінку цих елементів. Але парадигми відрізняються більш ніж змістом, вони є джерелом методів, проблемних ситуацій і стандартів розв'язання, прийнятих певним науковим співтовариством. Субстанціональні відмінності, зміни в стандартах, якими визначаються проблеми, поняття і пояснення можуть перетворити науку.

Прийняття нової парадигми повинна передувати криза. Але самої по собі кризи недостатньо. Повинна бути основа (хоча вона може не бути раціональною, а ні до кінця правильною) для віри в ту теорію, яка обрана в якості кандидата на статус парадигми. Щось має змусити принаймні декількох учених відчувати, що новий шлях обрано правильно, і іноді це можуть зробити тільки особисті і нечіткі естетичні міркування.

Вимагається вибір між альтернативними способами наукового дослідження, але у таких обставинах, коли рішення має спиратися більше на перспективи у майбутньому, ніж на минулі досягнення. Той, хто приймає парадигму на ранній стадії, повинен часто наважитись на такий крок, нехтуючи доказом, який забезпечується вирішенням проблеми. Іншими словами, він повинен вірити, що нова парадигма досягне успіху у вирішенні великого кола проблем, з якими вона зустрінеється, знаючи при цьому, що стара парадигма зазнала невдачі при вирішенні деяких з них. Прийняття рішення такого типу може бути засноване тільки на вірі. Але якщо парадигма таки призводить до успіху, то вона неминуче набуває перших захисників, які розвивають її до того моменту, коли можуть бути створені і помножені більш тверезі аргументи. І навіть ці аргументи, коли вони знаходяться, не є вирішальними, кожен окремо. Оскільки вчені – люди розсудливі, той чи інший аргумент в кінці кінців переконує багатьох з них. Але немає такого єдиного аргументу, якою може чи повинен переконати їх усіх. Те, що відбувається, є скоріше значне зрушення в розподілі професійних схильностей, ніж упередження всього наукового співтовариства.

Яка ж характеристика наукових співтовариств? Інтерес до проблем, що пояснює природні процеси. Цей інтерес має бути глобальним, але в той же час проблеми, над якими працює вчений, повинні бути більш-менш частковими. Рішення, які задовольняють його, повинні бути прийнятні як

рішення для інших. Однак група, яка розділяє ці рішення, не може бути виділена довільно з суспільства як цілого, але швидше являє собою правильне, чітко визначене співтовариство професійних вчених – колег. Заборона звертатися до влади чи широких мас народу, щоб вони були арбітрами в наукових суперечках. Тільки компетентна професійна група може бути таким арбітром.

Щоб зрозуміти, чому наука розвивається, потрібно не розплутувати деталі біографій або особливості характерів, які призводять кожного індивідуума до того чи іншого власного вибору теорії (хоча це питання сам по собі цікаве). Слід усвідомити спосіб, за допомогою якого специфічна система загальноприйнятих цінностей взаємодіє зі специфічними досвідченими даними, визнаними співтовариством фахівців з метою забезпечення гарантії, що більшість членів групи будуть в кінцевому рахунку вважати вирішальною якусь одну систему аргументів, а не іншу.

Контрольні питання:

1. Що таке парадигма?
2. Як розуміє Кун наукове співтовариство?
3. Яким чином одна парадигма витісняється іншою?

Імре Лакатос

Історія науки та її реконструкція

Згідно моєї методологічної концепції, дослідницькі програми є найбільшими науковим досягненнями і їх можна оцінювати на основі прогресивного або регресивного зрушення проблем; при цьому наукові революції полягають у тому, що одна дослідницька програма (прогресивна) витісняє іншу.

Відповідно до моєї концепцією, фундаментальною одиницею оцінки повинна бути не ізольована теорія або сукупність теорій, а «дослідницька програма». Остання включає в себе конвенційно прийняте (і тому «незаперечне» згідно заздалегідь обраного рішення) «жорстке ядро» і «позитивну евристику», яка визначає проблеми для дослідження, виділяє захисний пояс допоміжних гіпотез, передбачає аномалії і переможно перетворює їх в підтверджуючі приклади – все це відповідно до заздалегідь розробленого плану. Вчений бачить аномалії, але оскільки його дослідницька програма витримує їх тиск, він може вільно ігнорувати їх. Не аномалії, а позитивна евристика його програми – ось що в першу чергу диктує йому вибір проблем. І саме тоді, коли активна сила позитивної евристики слабшає, аномаліям може бути приділено більшу увагу. В результаті методологія дослідницьких програм може пояснити високий ступінь автономності теоретичної науки...

Дослідницька програма вважається прогресуючою тоді, коли її теоретичний ріст передбачає її емпіричне зростання, тобто коли вона з деяким успіхом може передбачати нові факти («прогресивний зсув

проблеми»); програма регресує, якщо її теоретичне зростання відстає від її емпіричного зростання, тобто коли вона дає тільки, запізнілі пояснення або випадкових відкриттів, або фактів, які передбачила і відкрила конкуруюча програма («регресивне зрушення проблеми»). Якщо дослідницька програма прогресивно пояснює більше, ніж конкуруюча, то вона «витісняє» її і ця конкуруюча програма може бути усунена...

У рамках дослідницької програми деяка теорія може бути усунена тільки кращою теорією, тобто такою теорією, яка володіє більшим емпіричним змістом, ніж її попередниця, і частина цього змісту згодом підтверджується.

Контрольні питання:

1. Що таке дослідницька програма?
2. З яких елементів складається дослідницька програма?
3. В чому полягає різниця між прогресивною і регресивною дослідницькою програмою?
4. Наведіть приклади наукових дослідницьких програм?

Пол Карл Фейсрабенд

Відповідь критикам

Модель, що лежить в основі моєї концепції, має своєю метою максимальну перевірку нашого знання... Основним положенням моєї концепції є принцип проліферації, який закликає створювати і розробляти теорії, несумісні з прийнятими точками зору, навіть якщо останні є у високому ступені підтвердженими і загальноновизнаними. Будь яка методологія, приймаюча цей принцип, буде визнаватися плюралістичною методологією. Теорії, створені відповідно до цього принципу, будуть називатися альтернативами по відношенню до вже існуючої теорії.

Підсумовуючи раніше сформульовані аргументи на користь проліферації, ми можемо сказати наступне: 1) Жодна теорія ніколи не узгоджується (за межами помилок обчислення) із наявними даними. Тому якщо ми хочемо взагалі жити без всякої теорії, ми повинні мати засоби фіксації певних відхилень від даної теорії і засоби вибору з океану «побічних перешкод», оточуючих кожен теорію. Такими засобами є альтернативи. 2) Теорії узгоджуються з фактами (які слід відрізнити від спостережень) тільки в певній мірі, звичайно, кожен був би вельми здивований, якби знайшлася така теорія, яка охоплювала б абсолютно всі факти. Деякі невідповідності теорії фактами зазвичай вважають очевидними.

Однак існують і такі випадки, коли ті чи інші фізичні закони заважають встановити таку невідповідність. Якщо ж ми знаходимо теорію, яка фіксує цю невідповідність, яка в змозі повторити минулі успіхи визнаної точки зору і яка має нові й незалежні свідчення на свою користь, то ми отримуємо гарну підставу для того, щоб відкинути визнану точку зору, незважаючи на її успіхи. Альтернативи якраз і є теоріями описаного виду. 3) Немає необхідності говорити про психологічні переваги, що впливають із

використання альтернатив. Дійсно, якщо мислення обмежене рамками однієї-єдиної теорії, воно може не помітити її найбільш уразливих вад.

Контрольні питання:

1. Що таке проліферація?
2. Які переваги надає принцип проліферації?
3. В чому полягає різниця між поглядами Фейєрабенда та Томаса Куна?

Тема: Філософія історії

Арнольд Джозеф Тойнбі

Розглянувши та ідентифікувавши двадцять одне суспільство одного виду, серед яких знаходиться і західне суспільство, попередньо їх класифікувавши на підставі певних критеріїв, перейдемо, нарешті, до дослідження власної історії, а саме до порівняльного аналізу процесу генезису, зростання, надлому і розкладання, виникнення і падіння універсальних держав, вселенських церков, героїчних епох, контактів між цивілізаціями в часі і просторі. Перш ніж розпочати дослідження, було б доцільно надати попередню відповідь на критику, зокрема з питання про те, чи можливо порівняти між собою зафіксоване нами 21 суспільство. Їх порівнянність можна перевірити за кількома параметрами. Перший і найпростіший аргумент проти порівнянності даних товариств може бути сформульовано таким чином: ці суспільства ніщо не об'єднує, окрім того, що вони являють собою інтелегібельні поля історичного дослідження ...

Хибність концепції єдності цивілізації. Відповівши на заперечення, згідно з яким цивілізації занадто різноманітні, для порівняння, зазначимо на прямо протилежне йому, але також допустиме заперечення, що цивілізації, будучи однорідними, по суті тотожні, і ми фактично маємо справу з однією-єдиною. Цивілізація ця унікальна, і її нема з чим порівнювати. Ця теза про «єдність цивілізації» є помилковою концепцією, вельми популярною серед сучасних західних істориків, мислення яких перебуває під сильним впливом соціального середовища. Одна із причин, що породила цю хибну точку зору, полягає в тому, що сучасна західна цивілізація поширила саме економічну систему по всьому світу. За економічною уніфікацією, яка ґрунтується на західній основі, розпочалась і політична уніфікація, що має ту ж основу і є західною. Незважаючи на те, що політична експансія західного світу наразі не настільки очевидна і наступальна, як експансія економічна, тим не менш близько 60-70 держав сучасного світу, включаючи також існуючі незахідні держави, в даний час виявилися членами (із різним ступенем участі) єдиної світової системи держав з єдиним міжнародним правом.

Західні історики перебільшують значимість цих явищ. По-перше, вони вважають, що в даний час уніфікація світу на економічній основі Заходу більш-менш завершена, а виходить, як вони думають, завершується уніфікація за іншими напрямками. По-друге, вони плутають уніфікацію із єдністю, перебільшуючи в такий спосіб роль ситуації, що історично склалася

зовсім нещодавно і яка не дозволяє поки говорити про створення єдиної цивілізації, тим більше ототожнювати її із західним суспільством.

Західне суспільство проголошується, тим не менш, цивілізацією унікальною, що володіє єдністю і неподільністю, цивілізацією, яка після тривалого періоду боротьби досягла нарешті мети – світового панування. А та обставина, що її економічна система тримає у своїх мережах усе людство, уявляється як небесна свобода чад Божих.

Теза про уніфікацію світу на базі західної економічної системи як закономірний підсумок єдиного і безперервного процесу розвитку людської історії призводить до грубого спотворення фактів і до разючого звуження історичного кругозору.

По-перше, подібний погляд на сучасний світ слід обмежити тільки економічним і політичним аспектами соціального життя, але ніяк не поширювати його на культуру, яка не тільки глибше перших двох шарів, але і є більш фундаментальною. Тоді як економічна і політична карти світу дійсно майже повністю «вестернізовані», культурна карта і понині залишається такою, якою вона була до початку західної економічної і політичної експансії... По-друге, догма «єдності цивілізації» змушує істориків ігнорувати те, що безперервність історії двох споріднених цивілізацій відрізняється від безперервності двох послідовних глав історії однієї цивілізації. Не рахуючись із цим розходженням, історики починають розглядати еллінську історію як один з розділів історії західної цивілізації. Таким чином, три цивілізації об'єднуються в одну, а історія єдиною цивілізації виявляється лінією, що спрямована від всеосяжної сучасної західної цивілізації до примітивного суспільства неоліту, а від неоліту через верхній і нижній шари матеріальної культури палеоліту – до доісторичних предків людини.

По-третє, вони просто ігнорують етапи або глави історії інших цивілізацій, якщо ті не вписуються в їх загальну концепцію, розглядаючи їх як «напівварварські» або відносячи їх до Сходу, який фактично виключався з історії цивілізації. Нарешті, вони абсолютно не враховують наявності інших цивілізацій. Православне християнство, наприклад, або вважається частиною західного християнства, що можна вивести з назви, або зображується тимчасовим паростком на тілі західного суспільства. Православне християнство, за цією версією, зародившись, слугувало оплотом західного суспільства в боротьбі зі Сходом. Вичерпавши свої функції, цей паросток атрофувався і зник, подібно до того, як у пуголовка відвалюються зябра і хвіст на стадії його перетворення в жабу. Що ж стосується трьох інших незахідних цивілізацій – ісламської, індуїстської та далекосхідної, – вони взагалі відкидаються як «тубільні» по відношенню до колісничі західного суспільства...

Помилкова концепція «єдності історії» на базі західного суспільства має ще одну невірну підставу – уявлення щодо прямолінійності розвитку. Це не що інше, як найпростіший спосіб чарівної бобової стеблинки з казки, яка

пробивши землю росте вгору, без відростків і не ламаючись під тяжкістю власної ваги, поки не досягне неба.

На початку нашої праці була зроблена спроба застосувати поняття еволюції до людської історії. Було показано, як представники одного і того ж виду товариств, опинившись в однакових умовах, абсолютно по-різному реагують на випробування – так званий виклик історії. Одні відразу ж гинуть, інші виживають, але такою ціною, що після цього ні на що нездатні, треті настільки вдало протистоять виклику, що виходять не тільки не ослабленими, але навіть створивши більш сприятливі умови для подолання прийдешніх випробувань; є й такі, що впливають за першопрохідцями як вівці за ватажком. Така концепція розвитку представляється нам більш прийнятною, і ми в нашому дослідженні будемо виходити саме з неї.

Контрольні питання:

1. Як розуміє Тойнбі історію людства?
2. Чому не існує єдиної людської цивілізації?
3. Чи можлива поява єдиної цивілізації в майбутньому?

Карл Ясперс

На Заході філософія історії виникла на основі християнського віровчення. У грандіозних творіннях від Августина до Гегеля ця віра бачила ходу Бога в історії. Моменти божественного одкровення знаменують собою рішучі повороти в потоці подій. Так, ще Гегель говорив: весь історичний процес рухається до Христа і йде від нього. Явище Сина Божого є вісь світової історії. Щоденним підтвердженням цієї структури світової історії служить наше літочислення.

Тим часом християнська віра – це лише одна віра, а не віра всього людства. Недолік її в тому, що подібне розуміння світової історії уявляється переконливим лише для віруючого християнина. Більш того, і на Заході християнин не пов'язує своє емпіричне осягнення історії з цією вірою. Догмат віри не є для нього тезою емпіричного тлумачення дійсного історичного процесу і для християнина священна історія відокремлюється за своїм смисловим значенням від світської історії. Віруючий християнин міг піддати аналізу саму християнську традицію, як будь-який інший емпіричний об'єкт.

Вісь світової історії, якщо вона взагалі існує, може бути виявлена тільки емпірично як факт, значущий для всіх людей, в тому числі і для християн. Цю вісь слід шукати там, де виникли передумови, що дозволили людині стати такою, якою вона є; де з вражаючою плідністю йшло таке формування людського буття, яке, незалежно від певного релігійного змісту, могло стати настільки переконливим – якщо не своєю емпіричної неспростовністю, тоді якоюсь емпіричною основою для Заходу, для Азії, для всіх людей взагалі, – що тим самим для всіх народів були б знайдені загальні рамки розуміння їх історичної значимості. Цю вісь світової історії слід віднести, мабуть, до часу близько 500 років до н. е., до того духовного процесу, який йшов між 800 і

200 рр. до н. е. Тоді відбувся самий різкий поворот в історії. З'явився людина такого типу, який зберігся і донині. Це час ми будемо називати осьовим часом.

У цей час відбувається багато незвичайного. У Китаї жили тоді Конфуцій і Лао-цзи, виникли всі напрями китайської філософії, мислили Мо-цзи, Чжуан-цзи, Ле-цзи і безліч інших. В Індії виникли Упанішади, жив Будда, у філософії - у Індії, як і у Китаї – були розглянуті всі можливості філософського осягнення дійсності, аж до скептицизму, софістики і нігілізму; в Ірані (Заратустра) йде боротьба добра зі злом; в Палестині виступали пророки Ілія, Ісайя, Єремія; в Греції – це час Гомера, філософів Парменіда, Геракліта, Платона, трагіків, Фукідіда і Архімеда. Все те, що пов'язано з їх іменами, виникло майже одночасно протягом небагатьох століть у Китаї, Індії і на Заході незалежно один від одного.

Нове, що виникло в цю епоху в трьох згаданих культурах, зводиться до того, що людина усвідомила буття в цілому, самого себе і свої межі. Перед нею відкривається жах світу і власна безпорадність. Стоячи над прірвою, вона ставить радикальні питання, вимагає звільнення і порятунку, усвідомлюючи свої межі, людина ставить перед собою найвищі цілі, пізнає абсолютність у глибинах самосвідомості і в ясності трансцендентного світу.

Все це відбувалося за допомогою рефлексії. Свідомість усвідомлювала свідомість, мислення робило своїм об'єктом мислення. Почалася духовна боротьба, в ході якої кожен намагався переконати іншого, повідомляючи йому свої ідеї, обґрунтування, свій досвід. Випробовувалися найсуперечливіші можливості, дискусії, утворення різних партій, розщеплення духовної сфери, яка і в суперечливості своїх частин зберігала їх взаємозумовленість – все це породило неспокій і рух, що межують з духовним хаосом. У цю епоху були розроблені основні категорії, якими ми мислимо і до цього дня, закладені основи світових релігій, які і сьогодні визначають життя людей. У всіх напрямках відбувався перехід до універсальності. Цей процес змусив багатьох переглянути, поставити під сумнів, піддати аналізу всі несвідомо прийняті раніше погляди, звичаї та умови. У тій мірі, в якій сприйнята в традиції минулого субстанція була ще жива і дієва, її явища прояснюється і вона тим самим перетворювалася ...

Всі ці зміни в людському бутті можна назвати одухотворенням: споконвічні настанови життя починають коливатися, спокій протилежностей змінюється занепокоєнням протиріч і антиномій. Людина вже не замкнута у собі. Вона не впевнена у тому, що знає саму себе, і тому відкрита для нових безмежних можливостей. Вона здатна тепер чути і розуміти те, про що до цього моменту ніхто не питав і що ніхто не сповіщав ...

1. Осьовий час знаменує собою зникнення великих культур давнини, що існували тисячоліттями. Він розчиняє їх, вбирає їх у себе, змушує їх гинути – незалежно від того, чи є носієм нового народ стародавньої культури чи інші народи ...

2. Тим, що сталося тоді, що було створено і продумано в той час, людство живе аж до цього дня. У кожному своєму пориві люди, згадуючи, звертаються до осьовому часу, спалахують ідеями тієї епохи ...

3. Спочатку осьовий час обмежений у просторовому відношенні, але історично він стає всеохоплюючим. Народи, які не сприйняли ідей осьового періоду, залишаються на рівні «природного» існування, їх життя не є історичним, подібне до життя багатьох людей протягом десятків тисяч і сотень тисяч років...

Тема: Етика

Артур Шопенгауер

Аристотель розділив блага людського життя на 3 групи: зовнішні, духовні і тілесні. Зберігаючи цей поділ, я стверджую, що все, чим обумовлюється різниця у долі людей, може бути зведене до трьох основних категорій.

1) Що таке людина – тобто її особистість у самому широкому сенсі слова. Сюди слід віднести здоров'я, силу, красу, темперамент, мораль, розум і ступінь його розвитку.

2) Що людина має – тобто майно, що перебуває в його власності або володінні.

3) Що являє собою людина; під цими словами мається на увазі те, якою людина є в уявленні інших: як вони її собі уявляють; думка решти про неї, думка, що виражається зовні в її пошані, положенні і славі.

В принципі ми погодилися, що наше справжнє «я» набагато більше обумовлює наше щастя, ніж те, що ми маємо, або що ми собою представляємо. Завжди найважливіше, це те, що таке дана людина, – що вона має у собі самій; адже її індивідуальність супроводжує її всюди і завжди, надаючи те чи інше забарвлення усьому пережитому. Зрештою джерелом всіх наших насолод є ми самі; це відноситься і до фізичних, а тим більше і до духовних насолод... Тому і у щасті, і у горі, виключаючи хіба випадки тяжких бід, те, що трапляється із людиною в житті, менш важливо, ніж те, як вона сприймає ці події... Отже, суб'єктивні блага, такі як благородний характер, великі здібності, щасливий, веселий настрій і цілком здорове тіло – є першою і найважливішою умовою нашого щастя; тому, ми повинні значно більше піклуватися про їх розвиток та збереження, ніж про придбання зовнішніх благ і відзнак... З особистих якостей безпосередньо сприяє нашому щастю веселий характер; ця прекрасна якість негайно знаходить нагороду у самій собі. Хто веселий – той завжди має причину бути таким; причина ця – його весела вдача... Не підлягає сумніву, що ніщо так не шкодить веселому настрою, як багатство, і ніщо не сприяє йому більше, ніж здоров'я... Отже, перш за все ми повинні намагатися зберегти хороше здоров'я, на ґрунті якого тільки й може вирости веселий настрій. Засоби до цього – нескладні: уникати всіх ексцесів, надмірностей, бурхливих і неприємних хвилювань, а також надто напруженої і тривалої розумової праці; далі – посилений рух на

свіжому повітрі протягом принаймні двох годин, часте купання у холодній воді і тому подібні гігієнічні заходи. Без достатнього щоденного руху не можна зберегти здоров'я... Аристотель справедливо зауважив: «життя – це рух»... Взагалі 9/10 нашого щастя засновано на здоров'ї. При ньому все стає джерелом насолоди, тоді як без нього рішуче ніяке зовнішнє благо не може сприяти задоволенню; навіть суб'єктивні блага: якості розуму, душі, темпераменту при хворобливому стані слабшають і завмирають. Аж ніяк не позбавлене підстави, що ми перш за все запитуємо один одного про здоров'я і бажаємо його один одному: воно воістину головна умова людського щастя. Звідси висновок той, що найбільшою дурістю було б жертвувати своїм здоров'ям заради чого б то не було: заради багатства, кар'єри, освіти, слави, не кажучи вже про чуттєві і швидкоплинні насолоди; вірніше, всім цим варто пожертвувати заради здоров'я.

Платон цю ж відмінність визначив словами: *eucholos* і *dyscholos* – людина легкої і людина важкої вдачі... При однаковій ймовірності щасливого або невдалого результату якої-небудь справи *dyscholos* буде сердитися і засмучуватися при невдачі, при щасливому ж обороті справи – не буде радіти; в той же час *eucholos* не буде ні гніватися, ні сумувати про невдачу, щасливому ж результату – зрадіє. Якщо *dyscholos* матиме успіх у 9 справах із 10, тоді це не змусить його радіти, він буде засмучений єдиним невдалим випадком, але *eucholos* зуміє навіть при зворотній пропорції знайти розраду і радість єдиному успіху.

Певною мірою зі здоров'ям споріднена краса. Хоча це суб'єктивне благо і сприяє нашому щастю не безпосередньо, а лише опосередковано, шляхом впливу на інших людей, все ж воно значить дуже багато, навіть для чоловіка. Краса – це відкритий рекомендаційний лист, що заздалегідь завойовує серце... Навіть при поверхневому спостереженні не можна не помітити двох ворогів людського щастя: горя та нудьги. Треба додати, що на скільки нам вдається віддалитися від одного із них, на стільки ми наближаємося до іншого, і навпаки, так що все наше життя протікає в більш-менш частому коливанні між цими двома бідами... Із зовнішнього боку відсутність чогось породжує горе, а достаток і забезпеченість – нудьгу... Ніщо так не рятує від цих бід, як внутрішнє багатство – багатство духу: чим вищим, досконалішим є дух, тим менше місця залишається для нудьги. Нескінченний потік думок, їх вічно нова гра із приводу різноманітних явищ внутрішнього і зовнішнього світу, здатність і прагнення до все нових і нових комбінацій – все це не дозволяє обдарованій розумом людини нудьгувати.

Розумна людина буде насамперед прагнути уникнути усякого горя, добути спокій і дозвілля; вона буде шукати тихого, скромного життя, при якому б їй не чіпали, а тому вона зупинить свій вибір на замкнутому житті, а при великому розумі – на повній самотності. Адже, чим більше людина має у собі, тим менше потрібно їй ззовні, тим менше можуть дати їй інші люди. Ось чому інтелігентність призводить до нетовариськості... Обмежені люди тому так сильно схильні до нудьги, що їх розум є не більше, як посередником у передачі мотивів волі... З метою прогнати нудьгу, волі підсовують дрібні,

випадково, навмання вихоплені мотиви, бажаючи ними порушити волю і тим привести у дію розум, що їх сприймає... Таким мотивом є гра, зокрема, гра у карти, винайдена саме з цією метою. Якщо немає ігор, обмежена людина береться за першу-ліпшу нісенітницю. Між іншим, сигара може послужити хорошим сурогатом думки. Ось чому у всьому світі карткова гра зробилася головним заняттям будь-якого суспільства; вона – мірило його цінності, явне виявлення розумового банкрутства. Не будучи у змозі обмінюватися думками, люди перекидаються картами, намагаючись відібрати у партнера кілька золотих.

Великий учитель щастя, Епікур, цілком правильно розділив людські потреби на три класи. По-перше, – потреби природні і необхідні; це ті, які заподіюють страждання, якщо їх не задовольнити. Сюди відносяться лише одяг та їжа. Задовольнити їх не важко. По-друге, – потреби природні, але не необхідні; така потреба у статевому спілкуванні (правда, Епікур про це не говорить, але взагалі я передаю тут його вчення у кілька виправленому, підчищеному вигляді). По-третє – потреби не природні і не необхідні; такими є розкіш, багатство, блиск; число їх нескінченно і задовольнити їх у край важко... Визначити межі розумності наших бажань у відношенні до власності – важко, якщо не неможливо. Задоволеність людини у цьому напрямку обумовлюється не абсолютною, а відносною величиною, а саме відношенням між його запитами та його можливостями. Якщо... викликає впевненість у досягненні об'єкту бажання – людина щаслива; вона нещаслива, якщо які-небудь перешкоди позбавлять її цієї впевненості... Багатство схоже на солону воду: чим більше її п'єш, тим сильніше спрага. Це відноситься і до слави... Джерело нашої незадоволеності полягає у наших постійних спробах збільшити один фактор – потреби залишаючи інший фактор без змін...

Багатство – це імунітет, гарантія проти притаманних потреб людського життя, позбавлення від кабали. Лише з цим даром долі можна народитися дійсно вільним; лише у цьому випадку людина повноправний господар свого часу... Вищу цінність спадкове багатство набуває тоді, якщо воно дістається людині обдарованій духовними силами вищого порядку, яка не має на меті збагачення. Свій борг людям вона відплатить сторицею, створюючи те, на що ніхто крім неї не здатний, і що послужить до блага і честі всього людства... Той же, хто при успадкованому багатстві не зробить, не спробує чинити жодної послуги, і навіть не постарается серйозним вивченням якої науки знайти спосіб посунути її вперед, – той ніщо інше, як гідний презирства дармоїд. Щасливим він не буде: позбувшись від потреби, він потрапляє на інший полюс людського горя – у владу нудьги... Нудьга ця легко може схилити його до надмірностей, які знищать в кінці кінців ту перевагу, якої він опинився негідним – багатство. Безліч людей бідні лише тому, що, маючи гроші, вони витрачали їх без залишку, щоб хоч на мить заглушити нудьгу, що їх охопила.

Те, що ми собою представляємо, тобто думка інших про наше життя, цінується зазвичай, по слабкості людської натури, непомірно високо, хоча найменший роздум показує, що ця думка сама по собі несуттєва для нашого

щастя... Для щастя найсуттєвішим є здоров'я, а після нього засоби до життя, тобто дохід, який може позбавити нас від турбот. Честь, блиск, чин, слава, яку б цінність ми їм не приписували, не можуть ні змагатися із цими справжніми благами, ні замінювати їх; у випадку потреби ми не замислюючись пожертвували б ними заради справжніх благ.

Цей недолік нашої культури розгалужується на: честолюбство, марнославство і гордість. Різниця між двома останніми полягає у тому, що гордість є вже готове переконання самого суб'єкта у своїй високій цінності, тоді як марнославство є бажання викликати це переконання у інших, із таємною надією самому засвоїти його згодом... Марнославство робить людину балакучою, а гордість – мовчазною... Істинно гордий лише той, хто має непохитне внутрішнє переконання у своїх непорушних перевагах і особливій цінності... Найлютішим її ворогом, найбільшою її перешкодою є марнославство, намагання домагатися чужого схвалення для того, щоб на ньому побудувати власне переконання в своїх перевагах; гордість припускає наявність твердого усталеного переконання.

Чин, яким не є він важливим в очах натовпу, якою великою не є його користь у роботі державного механізму, – може бути розібраний у кількох словах. Цінність його умовна, тобто по суті, підробна; прояв його – справжня повага, а загалом все це – комедія для натовпу. Ордена – це векселі, видані для громадської думки; їх цінність залежить від кредиту позикодавця. Тим не менш, навіть крім тих великих сум, які вони, замінюючи собою грошову винагороду, зберігають державі, – ордена є у іншому відношенні цілком доцільними, за умови, що їх призначення вчиняється справедливо і розумно. У натовпу є очі і вуха, але вкрай мало розуму і стільки ж пам'яті. Одні заслуги лежать поза сферою його розуміння, інші йому зрозумілі, він аплодує у момент їх вчинення, але незабаром забуває їх. У цьому випадку я вважаю доречним створити орден у вигляді хреста або зірки, як зрозуміле натовпу нагадування: «цей вам не рівня; за ним є заслуги». При несправедливому, нерозумному або щедрому призначення орден втрачає цю цінність...

Честь – це зовнішня совість, а совість – це внутрішня честь... Честь є об'єктивно думка інших про нашу цінність, а суб'єктивно – наш страх перед цією думкою. У цьому останньому сенсі честь має часто корисний, хоча і не чисто моральний вплив на шляхетність людини... Окрема людина слабка, як покинутий Робінзон; лише у співтоваристві з іншими вона може зробити багато чого. Це стає зрозумілим з того моменту, як починає розвиватися її свідомість, і тоді ж у неї народжується бажання вважатися повноправним членом суспільства, здатним брати активну участь у спільній справі і, отже, мати право користуватися усіма вигодами людського суспільства. Вона може досягти цього, виконуючи те, чого чекають і вимагають: 1) від усіх і скрізь, 2) від неї зокрема, згідно із займаним нею становищем. Але вона бачить, що не настільки важливо бути діяльним членом суспільства на свій погляд, скільки здаватися таким на погляд інших. Звідси – старання полювання за сприятливою думкою інших і висока цінність, яка їй надається; і те, й інше проявляється з безпосередністю вродженого почуття, званого почуттям честі.

Слава і честь – близнюки... слава – безсмертна сестра смертної честі. Правда, це стосується лише до вищого виду слави, до слави справжньої, істинної: крім неї буває ще ефемерна, короткочасна слава. Честь обумовлюється тими властивостями, які вимагаються від кожного, що знаходиться в тих же умовах; слава ж – тими, яких ні від кого не можна вимагати; честь спочиває на властивостях, які кожен відкрито може собі приписати, слава ж – на таких, які ніхто сам собі приписувати не може. Наша честь не вистачає далі наших особистих знайомих: слава ж, навпаки, випереджає усяке знайомство і сама його встановлює. На честь претендує кожен, на славу – лише винятки, і отримується вона винятковими діями. Дії ці можуть бути або діяннями або творіннями; згідно з цим до слави два шляхи. Шлях діянь відкривається нами переважно великим серцем; шлях творінь – розумом. Головна різниця їх у тому, що діяння минуці, творіння ж – вічні. Благородні діяння надає лише тимчасовий вплив; геніальне ж творіння живе вічно, діючи благотворно і піднесеним чином на людей. Від діянь залишається лише пам'ять, яка поступово слабшає, спотворюється, байдужіє і з часом повинна впасти, якщо історія не підхопить її, не закріпить і не передасть нащадкам. Навпаки, творіння безсмертні самі по собі і живуть вічно, особливо, якщо вони увічнені в письменах. Від Олександра Великого залишилися лише ім'я та пам'ять, тоді як Платон, Гомер, Горацій самі живуть серед нас і безпосередньо на нас впливають.

Контрольні питання:

1. Які чинники впливають на людське щастя?
2. Чому розвиток власної особистості є запорукою щастя?
3. Чи погоджуєтесь Ви з твердженням Шопенгауера щодо необхідності самотності?

Тема: Релігієзнавство

Макс Мюллер

Релігія як предмет наукового вивчення

Я знаю наперед, що зустріну опонентів, які будуть заперечувати саму можливість наукового вивчення релігії, подібно до того як заперечували можливість наукового підходу до вивчення мов. У наш час неможливо говорити про релігію, не зачіпаючи при цьому когось... Одним релігія видається предметом занадто священним, щоб бути доступним для наукового дослідження. Інші ж ставлять її на одну дошку з алхімією або астрологією і розглядають як результат омани і галюцинацій, негідний уваги вченого... Релігія дійсно є священним предметом і як у своїх піднесених, так і ще недосконалих формах має право на безумовну повагу... Істинна повага проявляється в тому, що будь-який предмет, будь то найдорожчий серцю нашому, ми можемо піддати неупередженому та неупередженому дослідженню, без страху і докору; зі всією дбайливістю і любов'ю, безумовно, але перш за все – з неухильним і безкомпромісним прагненням до істини... Коли ми бачимо, що повага, яку повинні надавати релігії, їй не

виявляється, ми зобов'язані протестувати; коли ми бачимо, що марновірство виснажує коріння, що живить віру, а лицемірство отруює витoki моралі, ми повинні приймати її бік. Але як дослідники, що займаються наукою про релігію, ми вирішуємо інші завдання. Ми вивчаємо оману, як фізіолог вивчає хворобу, з'ясовуючи її причини, простежуючи наслідки, розмірковуючи про можливі засоби зцілення, але надаючи займатися використанням цих засобів людям іншого роду – хірургам і практикуючим лікарям...

Поділ праці відповідно до здібностей та смаків індивідів завжди обіцяє найкращий результат... Це саме стосується вченого, що займається науковим дослідженням релігії. Він хоче розкрити, що є релігія, на чому вона тримається в душі людини і якими законами керується в своєму історичному розвитку. У цих цілях вивчення оман для нього є не менш повчальним, ніж вивчення істини.

Сама вже назва "наука про релігію" звучатиме, я знаю, неприємно для вух багатьох, а порівняння всіх існуючих у світі релігій, при якому жодна не може претендувати на привілейоване становище, здається багатьом небезпечним і гідним осуду, оскільки воно не розділяє того особливого благоговіння по відношенню до своєї релігії та свого бога, яке відчуває прихильник кожної релігії, аж до віруючого у фетиші. Зізнаюся, що я теж поділяв ці забобони, але зумів подолати їх, тому що не дозволяв собі змінити того, що я визнавав істиною, і того, що дорожче істини – право піддавати все випробуванню на істинність. Я не шкодую про це.

Чому ми повинні відчувати сумніви, чи слід застосовувати порівняльний метод до вивчення релігій, якщо цей метод в сфері інших наук приводить до настільки блискучих результатів? Я не заперечую, що застосування цього методу призведе до зміни багатьох загальноприйнятих понять і поглядів на походження, характер, розвиток і занепад релігій, що існували в світі. Однак ми повинні подолати упередження, що сміливий і незалежний образ дій, що становить нашу обов'язок і гордість в інших сферах знання, становить небезпеку застосування щодо дослідження релігії.

Хто знає одну релігію, не знає жодної. Можна знайти тисячі людей, чия віра подібна до тієї, що здатна зрушити гори, і які, однак, були б змушені або промовчати, або говорити про зовнішні прояви віри, але не про її внутрішню сутність і справжній характер, якби їх запитали: "що таке релігія? (...) Отже, найбільш суттєве для нас як дослідників релігії придбання полягає в тому, що ми маємо критичний метод дослідження, який дає нам величезні переваги у вивченні релігії. Сьогодні ніхто вже не дозволить собі навести витяги з священної чи світської книги, не запитавши спочатку про те, коли ця книга була написана, де і ким. А в цьому останньому випадку – ще й про те, чи вільні свідчення автора від упередженості, від впливів, що послаблюють їх цінність. Чи написана ця книга вся відразу, як ціле, або включає фрагменти з більш ранніх робіт? А у випадку, якщо вірно останнє, то чи можна ці давніші документи виділити з решти складу книги?

Дослідження оригінальних документів головних релігій світу, проведене в цьому дусі, дозволило відокремити в кожній релігії найстародавніший її

пласт від порівняно пізніших нашарувань, вчення засновників релігій – від додавань, внесених їхніми найближчими учнями, і наступних додавань і переробок, часом здатних спотворити вчення засновника.

Розвиток науки про релігії, що ґрунтується на неупередженому і правдивому, справді науковому порівнянні всіх або принаймні найважливіших релігій, є тепер питанням часу... Вступити у володіння цією новою територією в ім'я справжньої науки і захистити її священні кордони від вторгнення тих, які вважають, що мають право міркувати про будь-які стародавні релігії, або брахманізм, зороастризм або буддизм, іудаїзм чи християнство, не доклавши зусиль для вивчення тих мови, на яких були написані священні книги цих релігій, – обов'язок тих, хто присвятив своє життя дослідженню головних релігій світу і вивчає їх на основі справжніх документів, хто цінує і поважає релігію, в якій би формі вона не виступала.

(...) Той, хто захотів би скористатися порівняльним вивченням релігій для нападок на християнство, ставлячи вище нього якісь інші релігії, постає в моїх очах союзником настільки ж небезпечним, як і ті, хто вважає за необхідне принижувати всі інші релігії, щоб тим самим краще підкреслити велич християнства. Мені здається, що християнство більше виграє у величі і гідності, у міру того як ми краще дізнаємося і справедливніше оцінимо скарби істини, укладені в релігіях, які зазвичай найбільш зневажаються. Ніхто не повинен засновувати високу оцінку християнства, не віддавши належного іншим релігіям.

Контрольні питання:

4. Яких принципів має дотримуватись дослідник релігії?
5. В чому полягає значення порівняльного методу?
6. Як застосовується критичний метод?
7. Чи погоджуєтесь Ви з твердженням Макса Мюллера: «Хто знає одну релігію, не знає жодної»?

Едвард Барнетт Тайлор

Теорія анімізму.

Перше, що представляється необхідним при систематичному вивченні релігії примітивних суспільств, – це визначення самої релігії. Якщо в цьому визначенні вимагати для релігії вірування в верховне божество або суд після смерті, поклоніння ідолам, звичаїв жертвопринесення або інших яких-небудь більш-менш поширених вчень або обрядів, то, звичайно, доведеться виключити багато племен з категорії релігійних. Але настільки вузьке визначення має той недолік, що воно ототожнює релігію скоріше з приватними проявами вірувань, ніж з більш глибокою думкою, яка лежить в основі їх. Найдоцільніше буде просто прийняти за визначення мінімуму релігії вірування в духовних істот.

Якщо застосувати цей підхід до опису примітивних товариств щодо їх релігій, можна отримати наступні результати. Не можна позитивно стверджувати, що кожне із племен визнавало існування духовних істот, тому

що первісний стан більшості з них мало досліджений і внаслідок швидких змін або вимирання племен може залишитися зовсім невідомим... Але, звичайно, було б нерозумним визнавати таке зародкове вірування природним або інстинктивним у всіх людських племен у всі часи. Насправді, немає ніяких фактів, що виправдовують думку, ніби людина, здатна, як відомо, до настільки високого розумового розвитку, не змогла піднятися з нерелігійного стану, що передував тому релігійному рівню, до якого вона прийшла в даний час. Бажано було б, втім, взяти за основу наших досліджень спостереження, а не гіпотетичні роздуми. Тут, наскільки я можу судити на підставі величезної маси фактів, ми повинні допустити, що вірування в духовних істот виявляються у всіх примітивних суспільств, про які вдалося достатньо дізнатися.

Я маю намір простежити тут під ім'ям анімізму глибоко властиве людині вчення про духовних істот.

Анімізм характеризує племена, що стоять на досить низьких ступенях розвитку людства, він піднімається звідси безперервно, але глибоко видозмінюється при переході до високої сучасної культури. Анімізм складає насправді основу філософії як в дикунів, так і у цивілізованих народів. І хоча на перший погляд він представляє як би сухе і бідне визначення мінімуму релігії, ми знайдемо його на практиці цілком достатнім, тому що де є коріння, там звичайно розвиваються і гілки.

Зазвичай знаходять, що теорія анімізму розпадається на два головних догмати, що є складовими частинами одного цілісного вчення. Перший з них стосується душі окремих істот, здатної продовжувати існування після смерті або знищення тіла. Інший – решти духів, піднімаючись до висоти могутніх богів. Аніміст визнає, що духовні істоти керують явищами матеріального світу і життям людини або впливають на них тут і після смерті. Так як, далі, анімісти думають, що духи спілкуються з людьми і що вчинки останніх приносять їм радість чи невдоволення, то рано чи пізно віра в їхнє існування повинна привести природно і, можна навіть сказати, неминуче до дійсного шанування їх або бажанням їх умилювати. Таким чином, анімізм у його повному розвитку включає вірування в керуючі божества і підлеглих їм духів, у душу й в майбутнє життя, вірування, що переходять на практиці в дійсне поклоніння.

Вельми важливий елемент релігії, саме той моральний елемент, який нині становить саму життєву частину її, зустрічається слабо вираженим в релігії примітивних племен. Це не означає відсутності у них морального почуття чи морального ідеалу – і те й інше є у них, хоча і не у формі певних настанов, а у вигляді тієї традиційної свідомості, яку ми називаємо громадською думкою і яка визначає у нас добро і зло. Справа в тому, що з'єднання моральної і анімістичної філософії, настільки тісно й могутнє у вищій культурі, мабуть, ледь починається у нижчій. Я майже не маю наміру стосуватися суто морального характеру релігії. Я маю на увазі вивчити анімізм на всій земній кулі, наскільки він складає давню і нову філософію, яка в теорії виражається у формі віри, а на практиці у формі шанування.

Намагаючись обробити матеріал для дослідження, який залишався досі в дивному нехтуванні, я ставлю своїм завданням представити з усілякою ясністю анімізм примітивних товариств і простежити у загальних рисах його розвиток до вищих щаблів цивілізації.

Контрольні питання:

1. Як розуміє анімізм Тайлор?
2. Які два головні догмати анімізму?
3. Чи можливе безрелігійне примітивне суспільство?
4. Які приклади анімізму можна навести в сучасному українському суспільстві?

Еміль Дюркгейм

Колективний ритуал.

Якщо теорія тотемізму здатна дати нам пояснення найхарактерніших вірувань цієї релігії, тоді залишається все ж ще один факт, що вимагає пояснення. Якщо дана ідея тотема як емблеми клану, тоді ми повинні ще встановити, як формується сама ця ідея. Для цього треба відповісти на наступні два питання: що спонукає клан вибирати собі емблему? і чому ця емблема запозичується з тваринного та рослинного світу, і особливо – з першого?

Те, що емблема використовується в якості збірного центру зв'язку будь-якого роду групами, доводити зайве. Як вираз соціальної єдності в матеріальній формі, вона робить його більш очевидним для всіх, і в цьому головна причина того, що використання емблематичних символів повинно було швидко поширитися після того, як одного разу вони були придумані. Але більше того, ця ідея спонтанно укоренилася в суспільне життя як одна з її умов; немає більш зручного способу, ніж емблема, для усвідомлення суспільством себе самого; вона служить також засобом формування цієї свідомості; це один із конституюючих суспільство елементів.

Дійсно, якщо подивитися на себе, ми виявимо, що індивідуальна свідомість залишається зачиненою для всіх інших, вони можуть спілкуватися тільки за допомогою знаків, які виражають їх внутрішні стани. Якщо між ними встановлюється спілкування, яке стає реальною спільністю, так що, можна сказати, всі партикулярні свідомості зливаються в одну загальну свідомість, тоді знаки, що їх виражають, повинні в результаті як би злитися в один-єдиний і унікальний знак. Його поява дає індивідам знати, що вони єдині, і дає їм можливість усвідомити їх моральну єдність. Випускаючи один і той же вигук, вимовляючи одне і те ж слово або роблячи один і той же жест з приводу одного і того ж предмета, вони відчують свою єдність і стають єдиними. Це вірно, що індивідуальні уявлення також викликають в організмі реакції, з якими не можна не рахуватися, однак ці уявлення можна помислити і окремо від тих фізичних процесів, які вони супроводжують або за котрими слідує, але які вони не конструюють. Але зовсім інша справа – колективні уявлення. Вони припускають вплив і реагування на вплив з боку іншого;

вони є продуктами таких взаємодій, які самі можливі лише за посередництвом матеріального посередника. Роль цих останніх не зводиться до того, щоб виражати ментальні стани, з якими вони пов'язані; вони допомагають створювати їх. Індивідуальна свідомість не може вступати в контакт та спілкування з яким би то не було іншим, якщо вона не виходить за межі себе самої; але вона не може цього зробити крім якихось рухів. Гомогенність цих рухів є те, що дає цій групі усвідомлення себе і, отже, дає їй існування. Якщо одного разу ця гомогенність встановилася і ці рухи придбали одного разу стереотипну форму, вони служать символізації відповідних уявлень. Але вони символізують їх лише тому, що беруть участь у їх формуванні. Однак, крім того, без символів соціальне свідомість може мати тільки нетрівке, випадкове існування...

Навіть той факт, що колективні уявлення пов'язані з речами, зовсім їм чужими, не є чисто конвенціональним: він показує в конвенціональних формах реальні характеристики соціальних фактів, тобто їх трансцендентність індивідуальній свідомості. Дійсно, відомо, що соціальний феномен народжується не в індивідах, а в групі. Яку б участь ми не приймали в його виникненні, кожен з нас отримує його ззовні... Якщо моральна сила, відчутна віруючим, не виходить від ідола, якому він поклоняється, або емблеми, перед якою він благоговіє, вона все ж приходиться до нього ззовні. Об'єктивність цього символу пояснює тільки його екстернальність.

Тотемізм – це віра не в якихось тварин, якихось людей або якісь зображення, а в якусь безіменну і безособову силу, яка мешкає в кожній з цих істот, не змішуючись при цьому ні з ким з них. Ніхто не володіє нею цілком, але всі мають до неї відношення. Вона настільки незалежна від окремих суб'єктів, в яких втілюється, що і передуює їх появі, і живе після них. Вмирають індивіди, одні покоління змінюються іншими. Але ця сила як і раніше залишається живою, сучасною і незмінною. У самому широкому сенсі слова можна сказати, що ця сила – Бог, поклоніння якому притаманне кожному тотемічному культу. Тільки Бог – безособовий, безіменний, позаісторичний, іманентний світу, розсіяний серед незліченних речей.

Здатність суспільства виступати в якості Бога або породжувати богів ніколи так не виявлялася, як в перші роки революції (мається на увазі Французька революція XVIII ст.). Дійсно, в цей час під впливом загального ентузіазму виключно світські за своєю природою речі були звернені громадською думкою в священні: Батьківщина, Свобода, Розум. Позначилася тенденція до створення релігії зі своїм догматом, своєю символікою, вівтарями і святкуваннями. Саме цим спонтанним сподіванням намагався дати щось на зразок офіційного задоволення культ Розуму і Вищої Істоти. Правда, це релігійне оновлення було лише скороминущим. Справа в тому, що патріотичний ентузіазм, колишня першопричина руху мас, послабився. Зникла причина – і наслідки не могли зберегтися. Але сам досвід у силу своєї стислості представляє соціологічний інтерес. Так чи інакше можна було

бачити, як за певних обставин суспільство і його провідні ідеї безпосередньо і без будь-якого перетворення стали об'єктом справжнього культу.

Контрольні питання:

1. Як розуміє тотемізм Дюркгейм?
2. Чому тотемізм важливий для первісного суспільства?
3. Чи продовжує існування тотемізм в сучасному суспільстві?

Броніслав Маліновський

Смерть та реінтеграція груп.

З усіх джерел релігії вища і фінальна криза життя – смерть – має найбільше значення. Смерть є ворота в інший світ у більшому, ніж просто буквальному сенсі. Якщо судити по більшій частині ранніх релігійних вірувань, в основному, якщо не повністю, звідси вони черпали релігійне натхнення – і ці ортодоксальні погляди в цілому вірні. Людина все своє життя повинна жити в тіні смерті, і вона – істота, яка чіпляється за життя і насолоджуватися його повнотою, – повинна боятися загрози її кінця. Вона і перед обличчям смерті звертається до обіцянок життя. Смерть і її заперечення – імморальність – завжди складали, і складають сьогодні, саму болісну тему передчуттів. Вкрай складне емоційне ставлення людини до життя знаходить своє необхідне доповнення в його ставленні до смерті. Тільки те, що в житті триває довго і виражається в поступовій послідовності сприймань і подій, тут до її кінця концентрується в одному кризовому стані, який викликає шалений і складний спалах релігійних проявів.

Навіть серед найбільш примітивних народів відношення до смерті набагато більш складне і, додав би я, більше схоже на наше власне, ніж це зазвичай припускають. Антропологи часто відзначають, що домінуючим почуттям у живих є жах перед трупом і страх у відношенні до духу. У такого авторитету, як Вільгельм Вундт, ці пов'язані воедино почуття становлять основне ядро релігійної віри і практики. Однак це твердження істинне тільки наполовину, що значить – зовсім не є істиною. Ці почуття вкрай складні і навіть суперечливі; домінуючий елемент – любов до померлого і відразу до трупа, Пристрасна прихильність до особистості, яка полишає тіло, і непереборний страх перед жахом, того що відбувається, ці два елементи змішуються і проникають один в одного. Це відображається і на спонтанній поведінці, і в ритуалах, які супроводжують смерть. У поводженні із трупом, способах його розташування, в післяпоховальних і меморіальних церемоніях, у найближчих родичів – ридаюча над сином мати, вдова, що оплакує чоловіка, дітей біля труни батьків, скрізь видно, як жах і страх змішуються з палкою любов'ю, але ніколи негативний елемент не з'являється один і ніколи він не домінує.

Повальні процедури в усьому світі виглядають дуже схоже. Коли хтось помирає, найближчі родичі, у всіх випадках, а іноді і вся громада, збираються біля померлого. Це сама інтимна дія, яку тільки може зробити людина, трансформується в публічну, родову подію. Як правило, відразу відбувається

певна диференціація; деякі з родичів знаходяться поруч з померлим, інші займаються приготування до події і всього з нею пов'язаного, інші в свою чергу займаються виконанням якихось релігійних дій зі священними останками. Безпосередньо траурний обряд відбувається навколо померлого. Тут зазвичай знаходиться центр релігійних дій, за межами тієї сфери переживань, яка пов'язана з побоюваннями і страхом. Часто це ритуал є виразом любові або поваги. Тіло іноді тримають на колінах, гладять і обіймають. У той же час ці дії розглядаються звичайно як небезпечні і суперечливі (за своїми наслідками) обов'язки, за виконання яких доводиться якось розплачуватися виконавцю. Через якийсь час від тіла потрібно позбутися. Поховання у відкритій чи закритій могилі; залишення в печері або на відкритому місці, в дуплі дерева або поховання в ґрунті в якомусь дикому безлюдному місці; спалення або надання на волю хвиль у човні – такі звичайні способи поховання.

Все це приводить нас до найбільш важливого, можливо, висновку про дві протилежні тенденції: з одного боку, прагнення зберегти тіло, застерегти від пошкоджень або зберегти якусь його частину, з іншого – бажання щось з ним зробити, відправити кудись, повністю знищити. Муміфікація і спалення – дві крайні форми вираження цієї двоїстої тенденції... У цих звичаях ясно виражена фундаментальна установка переживання родичів, друзів і коханих, усіх, хто залишився у відношенні із особистістю померлого і – огида та жах перед страшними наслідками смерті.

У всіх такого роду ритуалах має місце прагнення підтримати зв'язок (з померлим) і паралельно – тенденція розірвати ці пута. Поховальні обряди розглядаються, таким чином, як нечисті і забруднюючих, контакти з трупом, а виконавці повинні мити, чистити свої тіла, позбавлятися від всіх слідів контакту, виконувати ритуали очищення. Однак поховальний ритуал змушує людину долати огиду, придушувати свій страх, веде до торжества благоговіння і прихильності, а разом з тим – до віри в майбутнє життя, у виживання духу. І тут ми стикаємося з найбільш важливою функцією релігійного культу. У попередньому аналізі я наголошував на безпосередній силі емоційного зв'язку, що виникає через контакт зі смертю та трупом, і має найсильнішу дію на поведінку тих, хто залишився жити. Але у зв'язку із цими емоціями і на їх основі народжується ідея про дух, віра в нове життя, в яку вступає померлий. І тут ми повертаємося до проблеми анімізму, з якої починали наш огляд фактів, що відносяться до примітивної релігії. Що є субстанцією духу і що є психологічним джерелом цієї віри?

Сильний страх, що викликає у дикуна смерть, є, можливо, глибоко вкоріненим інстинктом, загальним для людини і тварини. Він не хоче представляти її як кінець, він не хоче приймати ідею про повне припинення, знищення. Ідея про дух і духовне існування – під руками, вона спирається на той досвід, який був відкритий і описаний Тайлором. Оволодівши їм, людина отримує зручну віру в духовну безперервність і в життя після смерті. Однак ця віра не залишається незмінною в тому комплексі, який характеризується

двоїм поєднанням надії і жаху, що завжди виникає перед обличчям смерті. Голосу надії, що втішає, величезному бажанню безсмертя, неможливості упокоритися із знищенням самого себе протистоїть сильне і жахливе передчуття...(знищення)...І тут в цю гру емоцій, в цю верховну дилему життя або остаточної смерті, включається релігія, обираючи той позитивний підхід, той втішний погляд, ту культурно цінну віру в безсмертя, у якій дух незалежний від тіла і життя продовжує існувати після смерті. У різних церемоніях, пов'язаних зі смертю, в поминання і спілкуванні з небіжчиком і в поклонінні родовим духам, релігія дає зміст і форму вираження цій вірі, що дає надію.

Віра в безсмертя, таким чином, є результатом швидше глибоко емоційного одкровення, ніж примітивною філософською доктриною. Людське переконання – віра в потойбічне життя – є одним з головних дарів релігії, яка визнає і обирає кращу, з точки зору самозбереження, з двох можливостей – надії на продовження життя або жаху перед знищенням. Віра в духів є результат віри в безсмертя. Субстанцією, з якої виготовлені були духи, є скоріше повнокровна пристрасна жага життя, ніж примарні тіні мрій і ілюзій. Релігія рятує людину від капітуляції перед смертю і деструкції, і вона робить це просто, використовуючи мрії, привиди і видіння. Істинне ядро анімізму знаходиться в глибокому емоційному факті людської природи, в жадобі життя.

Таким чином, поховальні звичаї, ритуальну поведінку відразу після смерті можна розглядати як модель релігійного акту, оскільки віру в безсмертя, у продовження життя і в «нижній світ» можна розглядати як прототип акту віри. Тут, як у описаних вище релігійних церемоніях, ми виявляємо саме завершену дію, мета якого досягається в самому акті її здійснення. Ритуальний відчай, поховання, траурні дії, вираження емоцій. Вони підтверджують і дублюють природні почуття живих; вони створюють з природного факту соціальне буття. Однак хоча в траурних діях, у відображенні вигуками відчаю, у поводженні з трупом і в його розташуванні нічого прихованого не досягається, ці дії виконують важливу для примітивної культури функцію і забезпечують її значними цінностями.

Яка це функція? Обряди ініціації (посвячення), ми виявили, виконують функцію освячення традиції; харчові культи, таїнство і жертва залучають людину до спілкування з провидінням, із силами, що забезпечують достаток; тотемізм стандартизує практичну, корисну для людини поведінку вибіркового інтересу по відношенню до його оточення; якщо представлений тут погляд щодо біологічної функції релігії вірний, подібну роль він повинен грати і щодо всього траурного ритуалу.

Смерть чоловіка або жінки у примітивній групі, що складається з обмеженого числа індивідів, не є звичною подією. Маленька громада позбулася свого члена, життя її порушена, і особливо сильно, якщо він був важливою особою. В цілому ця подія перериває нормальний хід життя і потрясає моральну основу суспільства. Сильна тенденція, відзначена нами в

наведеному вище описі: віддатися страху і жаху, залишити труп, бігти геть із селища, зруйнувати все що належало померлому – всі ці імпульси існують, і вони можуть бути вкрай небезпечні, якщо дати їм свободу, погрожуючи групі дезінтеграцією, руйнуванням матеріального базису примітивної культури. Смерть у примітивному суспільстві є тому щось набагато більше, ніж втрата члена його. Приводячи в рух одну частину потужної сили інстинкту самозбереження, вона загрожує згуртованості і солідарності групи; із нею пов'язана і від неї залежить організація цього товариства, його традиції і, в кінцевому рахунку, культура в цілому. Якщо примітивна людина у своїй реакції на смерть буде завжди піддаватися дезінтегруючим імпульсам, то безперервність традиції та існування матеріальної цивілізації виявляться неможливими.

Ми вже бачили, як релігія, освячуючи і, таким чином, стандартизує іншу групу імпульсів, наділяє людину здатністю психічної інтеграції. Точно таку ж функцію вона виконує також відносно цілої групи. Церемоніал смерті, який прив'язує живих до тіла померлого і скріплює їх з місцем смерті, віра в існування духу, в його благодійний вплив або недоброзичливе ставлення, в обов'язковість ряду поминальних або жертвних церемоній – всім цим релігія протистоїть відцентровим силам страху, жаху, деморалізації і постачає потужним засобом реінтеграції солідарності групи і відновлення її моралі. Таким чином релігія тут забезпечує перемогу традиції і культури над чисто негативною реакцією несприятливого інстинкту.

Контрольні питання:

1. Яку роль грає релігія у примітивному суспільстві?
2. З чим пов'язане існування анімізму?
3. Чому проблема смерті є важливою для людини?
4. Що дає людині віра в безсмертя душі?

Джеймс Джордж Фрезер

Золота гілка. Дослідження магії та релігії.

Немає такого предмета, відносно якого думки розходяться так сильно, як у відношенні природи релігії. Неможливо дати визначення релігії, яке б задовольнило усіх. Автор може лише, по-перше, висловити, що він розуміє під релігією, по-друге, у всій роботі послідовно вживати цей термін в зазначеному сенсі. Так от, під релігією я розумію прагнення догодити і умиротворити сили, що стоять вище людини, сили, які, як вважається, спрямовують і контролюють хід природних явищ і людського життя. Релігія в такому розумінні складається з теоретичного і практичного елементів, а саме з віри в існування вищих сил і з прагнення умилювати їх і догодити їм. На першому місці, звичайно, стоїть віра, тому що, перш ніж догоджати божеству, треба вірити в його існування. Але якщо релігія не веде до релігійного способу дій, це вже не релігія, а просто теологія, тому що, за висловом святого Якова, "одна віра без справ мертва". Іншими словами, той, хто не керується хоч в якійсь мірі в своїй поведінці страхом перед Богом або

любов'ю до нього, той не релігійний. З іншого боку, не можна назвати релігійною і поведінку, не підкріплену релігійною вірою. Дві людини можуть поводитися однаково, і тим не менш один з них буде людиною релігійною, а інший – ні. Якщо людина діє з любові до Бога або зі страху перед ним, вона є релігійною. Якщо ж вона діє з любові і страху перед людиною, вона є людиною моральною чи аморальною залежно від того, узгоджується її поведінка із загальним благом або знаходиться в протиріччі з ним. Тому вірування і дія чи, говорячи мовою теології, віра і «справи» однаково важливі релігії, яка не може існувати без того й іншого. Але необов'язково і не завжди релігійна дія набуває форми ритуалу, тобто полягає в проголошенні молитов, здійсненні жертвоприношень й інших зовнішніх обрядових дій. Мета їх – догодити божеству. Але якщо божество, на думку його прихильників, знаходить задоволення в милосерді, прощенні і чистоті, а не в кривавих жертв, співі гімнів і курінні фіміаму, то догодити йому найкраще можна, не простираючись перед ним ниць, не висипав хвали і не наповнюючи храми дорогими приношеннями, а сповнившись чистотою, милосердям і співчуттям до людей. Адже, роблячи таким чином, вони наслідують, наскільки дозволяє їм їх людська слабкість, досконалість божественної природи. Така етична сторона релігії, яку невпинно впроваджували юдейські пророки, натхненні благородними ідеалами божественної святості і добра. І в пізніші часи християнство черпало силу, за допомогою якої воно завоювало світ, з того ж високого уявлення про моральну природу Бога і про покладений на людей обов'язок узгоджуватися з нею.

Але якщо в релігії закладена, по-перше, віра в існування надприродних істот, по-друге, прагнення здобути їх прихильність, це припускає, що хід природних подій в якійсь мірі еластичний і мінливий і що можна умовити або спонукати всемогутніх надприродних істот для нашої користі вивести його з руслу, в якому він зазвичай протікає. Припущення про еластичність і змінність природи прямо суперечить принципам магії і науки, які вважають, що природні процеси жорсткі і незмінні в своїй течії, а тому їх неможливо вивести зі свого руслу ні умовляннями і благаннями, ні погрозами і залякуванням. Різниця між цими двома конкуруючими світоглядами залежить від відповіді на наступне принципово важливе питання: чи мають сили, що керують цим світом свідомий і особистісний чи несвідомий і безособовий характер? Прагнучи до умиротворення надприродних сил, релігія визнає за богами свідомий і особистий характер. Усяке умиротворення передбачає, що істота, яку умиротворяють є свідомою і особистісною, що її поведінка несе в собі якусь частку невизначеності і що розважливим зверненням до її інтересів, схильностей і емоцій цю поведінку можна змінити. Умиротворення ніколи не застосовується до речей, які вважаються неживими, і до осіб, поведінка яких в конкретних обставинах відома із абсолютною точністю. Так що релігія – оскільки вона припускає, що світом керують свідомі агенти, яких можна відвернути від їхніх намірів шляхом переконання, – фундаментально протилежна магії і науці. Для

останніх само собою зрозуміло, що хід природних процесів визначають не пристрасті і чудасії особистих надприродних істот, а дія незмінних механічних законів. В магії це припущення міститься імпліцитно, проте наука його експлікує. Магія часто має справу з духами, тобто з особистими агентами, що ріднить її з релігією. Але магія поводить з ними точно так само, як вона поводить з неживими силами, тобто, замість того, щоб, подібно до релігії, умилювати і догоджати їм, вона їх примушує і змушує. Магія виходить з припущення, що всі особисті істоти, будь вони людьми або богами, в кінцевому підсумку підпорядковані безособовим силам, які контролюють все, але з яких, тим не менш, може отримати вигоду той, хто знає, як ними маніпулювати за допомогою обрядів та чаклунських чар. Наприклад, в Давньому Єгипті чаклуни вважали, що вони можуть примушувати навіть вищих богів виконувати їх накази, і в разі непокорі загрожували їм загибеллю. В Індії до теперішнього часу велика трійця індуїзму – Брахма, Вішну і Шива – «підкоряються» брахманам, які за допомогою своїх чар здійснюють на наймогутніших божеств такий вплив, що ті змушені на небі й землі смиренно виконувати накази, які їх господарям-чаклунів заманеться віддати.

Радикальною протилежністю магії і релігії пояснюється та непохитна ворожість, з якою священики на всьому протязі історії ставилися до чаклунів. Священика не могла не обурювати зарозуміла самовпевненість чаклуна, його гордовитість стосовно до вищих сил, безсоромне зазіхання на володіння рівною з ними владою. Жерцєві якогось бога з його побожним відчуттям божественної величі і смиреним схилинням перед ним такі домагання мали здаватися неблагочестивою, богохульною узурпацією прерогатив, що належать лише Богу. Іноді загостренню цієї ворожнечі сприяли більш низькі спонування. Жрець проголошував себе єдиним справжнім заступником і істинним посередником між Богом і людиною, і його інтереси, так само як і почуття, часто йшли врозрід із інтересами суперника, який проповідував більш вірну й привабливу дорогу до щастя, ніж тернистий і слизький шлях здобуття божественної милості. Але ця суперечність з'являється на порівняно пізній стадії розвитку релігії. На більш ранніх стадіях функції чаклуна і священика часто поєднувалися або, вірніше, не розділялися. Людина домагалася прихильності богів і духів за допомогою молитов та жертвопринесень і одночасно з цим вдавався до чарів та заклинань, які могли здобути бажану дію самі по собі, без допомоги Бога чи диявола. Коротше кажучи, людина здійснювала релігійні і магичні обряди, виголошувала молитви та заклинання на єдиному подиху, при цьому не звертаючи увагу на теоретичну непослідовність своєї поведінки, якщо досягала бажаного. Із прикладами такого злиття і змішування магії та релігії ми вже стикалися у меланезійців та інших народностей.

Якщо припустити, що епоха магії повсюдно передує епосі релігії, тоді потрібно дослідити причини, які спонукали людство (чи його частину) залишити теорію і практику магії і перейти до релігії. Якщо взяти до уваги

кількість, різноманітність і складність фактів, які потребують пояснення, а також обмеженість наших відомостей, то навряд чи можна сподіватися на абсолютно задовільне розв'язання настільки складної проблеми. Наразі ми маємо можливість висувати більш-менш правдоподібні гіпотези. З усією належною скромністю я б запропонував таку гіпотезу: визнання властивої магії хибності та безплідності спонукало мислячу частину людства зайнятися пошуками більш істинної теорії природних явищ та більш продуктивного методу використання природних ресурсів. З часом проникливі люди, мабуть, помітили, що в дійсності магичні обряди і заклинання не приносять результатів, на які вони розраховані. Велике відкриття недійсності магичних процедур і спричинило радикальний, хоча і повільний, переворот в головах тих, у кого дістало кмітливості його зробити. Відкриття це призвело до того, що люди вперше визнали свою нездатність за власним бажанням маніпулювати силами природи, які до того часу вважалися повністю підвладними їм. Це було визнанням свого невігластва і слабкості. Люди побачили, що брали за причини те, що таким не було, тому всі старання діяти за допомогою цих уявних причин виявилися марними. Природні явища, які люди за допомогою магії намагалися викликати, відбувалися, але відбувалися і без втручання людини; дощ усе так само падав на висохлу землю, сонце так само здійснювало свій денний, а місяць нічний кругообіг, мовчазна процесія пір року всі так само рухалася по землі в будь-яку погоду. На світ як і раніше народжувалися люди для праць і страждань, і, як і раніше після короткого перебування на землі вони навечно вирушали до праотців в захмарну обитель. Людина не могла більше тішити себе приємною ілюзією, що керує рухами землі і неба, що варто їй прибрати з рульового колеса свою слабку руку, і світила припинять свої великі кругообертання. Вона більше не бачила у смерті своїх ворогів чи друзів доказ нездоланної сили своїх власних або ворожих заклинань. Тепер вона знала, що як друзі, так і вороги стали жертвами сили могутнішої, ніж та, якою володіла вона сама: вони підпорядковувалися долі, перед якою і вона безсила... Якщо весь величезний світ продовжував жити своїм власним життям без допомоги людини, тоді відбувається це, звичайно, тому, що є інші істоти, схожі на людину, але куди більш могутні, які, будучи самі невидимими, спрямовують природні явища... Тепер людина зрозуміла, що ці вищі істоти змушували дути штормовий вітер, блищати блискавку і грюкати грім. Це вони заклали основу земної тверді і поклали межі неспокійного моря. Це вони змусили сяяти славні небесні світила, дали поживу птахам небесним і диким тваринам пустелі, наказали родючі землі народжувати в достатку, високим пагорбам – одягнутися лісами, киплячим джерелами – бити з-під скель в долинах, а зеленим пасовищам – розкинутися на берегах спокійних вод. Людина зверталася тепер до цих могутніх істот, понижено визнавала свою залежність від їх невидимої сили, благаючи дарувати їй всілякі блага, захистити від небезпек, якими з усіх боків оточене життя смертного, привести його безсмертний дух, звільнений від тілесного тягара, в щасливий

світ, недосяжний для болю і тривоги, у світ, де він міг би навечно заспокоїтися в блаженстві і радості разом з душами інших благочестивих людей.

Релігія починається зі слабкого, часткового визнання існування надприродних істот, але з накопиченням знань людина приходить до визнання своєї повної і абсолютної залежності від Бога. Її в минулому невимушена манера тримати себе з богом змінюється найглибшою прострацією перед таємничими, невидимими силами, і підпорядкування їх волі стає найбільшою чеснотою. Але це поглиблення релігійного почуття і прогресуюче підпорядкування божественній волі у всіх питаннях стосується тільки людей високого розуму, чий кругозір досить широкий, щоб осягнути велич світу і те незначне місце, яке людина посідає у ньому. Люди ж недалекого розуму не в змозі осягнути великих ідей: їх слабкому зору ніщо, крім них самих, не представляється справді великим і важливим. Вони взагалі чи піднімаються до релігійних поглядів. Їх, щоправда, навчають зовнішньому дотриманню релігійних приписів і сповіданню релігійних вчень, але в глибині душі вони чіпляються за старі магичні забобони, які релігія може відкидати та засуджувати, але викорінити, які вона не владна, оскільки своїм корінням вони глибоко йдуть в ментальну (психічну) структуру величезної більшості роду людського.

Контрольні питання:

1. Як розуміє релігію Фрезер?
2. В чому полягає відмінність між релігією, магією та наукою?
3. Чому магію неможливо викорінити?
4. Чому релігія є важливою для людини?

III. Тестові завдання з тем модуля самостійної роботи.

Ознайомтесь із завданнями, оберіть одну правильну відповідь та запишіть номер питання і літеру правильної відповіді.

1. Проблема буття і небуття вперше поставлена в філософії:

- А) Геракліта;
- Б) Парменіда;
- В) Емпедокла;
- Г) Платона.

2. Буття має сенс лише як людське буття в концепції:

- А) К. Поппера;
- Б) О. Конта;
- В) Т. де Шардена;
- Г) М. Хайдеггера.

3. Поняття буття Г. Лейбніц виводить з:

- А) внутрішнього досвіду людини;
- Б) мислення людини;
- В) Божественної сутності;
- Г) точки «Омега».

4. Хто з мислителів починає побудову своєї філософської системи з найабстрактнішого поняття – з чистого буття:

- А) І. Кант;
- Б) А. Шопенгауер;
- В) Б. Спіноза;
- Г) Г. Гегель.

5. «Бути – значить бути в сприйнятті». Ця теза належить:

- А) Г. Лейбніцу;
- Б) Дж. Берклі;
- В) Р. Декарту;
- Г) Ф. Бекону.

6. Субстанційний підхід до буття (субстанція як неруйнівний і незмінний субстрат буття) характерний для філософії:

- А) доби еллінізму;
- Б) середньвіччя;
- В) ХХ століття;
- Г) Нового часу.

7. Онтологічний доказ буття Бога запропонований:

- А) Августином;
- Б) Абелярром;
- В) Ф. Аквінським;
- Г) Б. Паскалем.

8. Істинне буття як «царство чистих думок і краси», як щось розумоосяжне на відмінність від світу чуттєвих речей розглядає:

- А) Аристотель;
- Б) Платон;
- В) Емпедокл;
- Г) Августин.

9. Істинне буття – діяльнісне Я, матеріальне буття – її продукт. Така позиція сформована:

- А) І. Фіхте;
- Б) Г. Гегелем;
- В) І. Кантом;
- Г) Л. Фейєрбахом

10. Поняття «Буття-до-смерті» виведене:

- А) Ж.-П. Сартром;
- Б) К. Ясперсом;
- В) М. Хайдеггером;
- Г) Ф. Ніцше.

11. «Буття- у- світі», за М. Хайдеггером, -це:

- А) людина в контексті суспільних явищ і процесів;
- Б) внутрішнє, апріорне визначення людини, її суб'єктивне буття;
- В) людина в контексті природних явищ;
- Г) буття людини як космічної істоти.

12. Реляційна концепція простору і часу – це:

- А) атомістичне вчення Левкіппа та Демокріта;
- Б) уявлення про фізичну реальність на основі СТО і ЗТО А. Ейнштейна;
- В) уявлення про Всесвіт І.Ньютона;
- Г) механістичний детермінізм Лапласа.

13. Фізичний вакуум – це:

- А) особливий різновид матерії, що забезпечує взаємодії матеріальних об'єктів;
- Б) основний різновид матерії, що має масу;
- В) нижчий енергетичний стан квантового поля;
- Г) світ від атомів до елементарних часток.

14. На сучасному етапі розвитку природознавства дослідники розрізняють наступні різновиди матерії:

- А) речовина та фізичне поле;
- Б) речовина та фізичний вакуум;
- В) фізичне поле та фізичний вакуум;
- Г) речовина, фізичне поле та фізичний вакуум.

15. Матерія ототожнюється з речовиною в матеріалістичній філософії:

- А) доби Відродження;
- Б) Нового часу;
- В) ХІХ століття;
- Г) ХХ століття.

16. До форм суспільної свідомості не належить:

- А) політична свідомість ;
- Б) правосвідомість;
- В) мораль;
- Г) ідеологія.

17. Суспільна психологія –це:

- А) цілісна система ідей і поглядів, що відбиває умови життя людей, їх буття, а також цілісні програми дій;
- Б) система почуттів, емоцій, переконань, в яких відбиваються насамперед умови буття людей;
- В) почуття, настрої, емоції, поведінкові установки певної соціальної групи або суспільства у цілому, що виявляються в процесі реалізації виключно політичних цілей і завдань;
- Г) сукупність переконань людей, що- до правомірності чи неправомірності своїх обов'язків, прав і вчинків в суспільстві.

18. Свобода ототожнена з екзистенцією в концепції:

- А) К. Ясперса;
- Б) С. К'єркегора;
- В) Г. Марселя;
- Г) Е. Гуссерля.

19. Свобода –це:

- А) можливість людини робити те, що вона хоче;
- Б) вміння діяти на основі пізнаної необхідності;
- В) вміння підкорити все своїй волі;
- Г) пізнання об'єктивних законів світу.

20. Вчення про свободу як добровільне підкорення історичній необхідності, що засноване на пізнанні цієї необхідності, належить:

- А) Й. Фіхте;
- Б) Л. Фейєрбаху;
- В) А. Шопенгауєру;
- Г) І. Канту.

21. Політична система це -:

- А) сукупність державних і громадських організацій, за допомогою яких здійснюється влада у суспільстві, а також політичних і правових відносин та відповідних їм норм;
- Б) сукупність державних і громадських організацій;
- В) система політичних і правових норм;
- Г) держава в єдності трьох форм влади – законодавчої, виконавчої і судової.

22. Головним інститутом політичної системи є:

- А) політичні партії;
- Б) держава;
- В) профспілки;
- Г) громадські організації.

23. Найбільш адекватно культуру можна визначити як:

- А) сукупність різноманітних способів діяльності та її результатів, поведінку, спілкування людей;
- Б) «другу природу», все що зроблено людиною;
- В) процеси спілкування та поведінку людей;
- Г) духовний світ людини.

24. Цицерон вживав термін «культура» в значенні:

- А) обробка людиною ґрунту;
- Б) розумової діяльності, виховання;
- В) норм поведінки;
- Г) результатів людської діяльності.

25. Термін «цивілізація» запроваджений:

- А) Г. Гегелем;
- Б) В. Р. Мірабо;
- В) Ф. Енгельсом;
- Г) Т. Парсонсом.

26. Культура як сукупність символічних форм визначена в концепції:

- А) О. Шпенглера;
- Б) П. Сорокіна;
- В) Е. Касіра;
- Г) Ю. Хабермаса.

27. Поділ культур на доіндустріальні, індустріальні та постіндустріальні є зразком підходу до типології культур, що має назву:

- А) цивілізаційного;
- Б) формаційного;
- В) лінійного;
- Г) еволюційного.

28. Цивілізацію можна визначити як:

- А) культуру загалом;
- Б) антипод культури;
- В) духовні аспекти культури;
- Г) соціальне буття культури.

29. За О.Шпенглером цивілізація –це:

- А) заключна стадія розвитку будь-якої культури, яка розуміється як епоха занепаду і протиставлення цілісності і органічності культури;
- Б) соціальне буття культури;
- В) ступінь суспільного розвитку, що слідує за варварством;
- Г) синонім культури.

30. Філософське вчення про цінності та їх природу –це:

- А) праксеологія;
- Б) аксіологія;
- В) епістемологія;
- Г) феноменологія.

31. Цінність як ідеальне буття, буття норми, що співвідноситься з «чистою» трансцендентальною свідомістю, розглядається:

- А) В. Віндельбандом, Г. Ріккертом;
- Б) М. Вебером;
- В) І. Кантом;
- Г) П. Сорокіним.

32. Проблема цінностей є центральною в творчості:

- А) В. Липинського;
- Б) Дм. Чижевського;
- В) О. Кістяківського;
- Г) Дм. Донцова.

33. В основі ціннісного ставлення людини до світу лежать:

- А) значущість;
- Б) істинність;
- В) моральність;
- Г) нормативність.

34. Проблема цінностей набуває самостійного значення у вченнях:

- А) позитивістів;
- Б) неокантіанців;
- В) неогегельянців;
- Г) марксистів.

35. Поняття «цінність» вперше визначення в філософії:

- А) Ф. Ніцше;
- Б) М. Шелера;
- В) А. Бергсона;
- Г) І. Канта.

36. Філософська антропологія (Шелер, Гелен, Глесснер) центральною проблемою вважає:

- А) цінності;
- Б) істину;
- В) суспільство;
- Г) мислення.

37. Мораль в широкому значенні –це:

- А) етика;
- Б) реальна поведінка людей;
- В) форма суспільної та індивідуальної свідомості;
- Г) форма свідомості та моральність.

38. Мислителі Нового часу найчастіше виводили мораль з:

- А) суспільних відносин;
- Б) природи;
- В) космічних законів;
- Г) свідомості людини.

39. В середньовічній християнській етичній концепції універсальним принципом моралі вважається:

- А) любов;
- Б) страждання;
- В) борг;
- Г) насолода.

40. «Батьком» античної етики називають:

- А) Фалеса;
- Б) Сократа;
- В) Епікура;
- Г) Діогена.

41. Прагнення надати етиці статус строгої наукової теорії шляхом використання методів математики, фізики характерне для концепцій:

- А) Стародавнього Риму;
- Б) доби Відродження;
- В) Нового часу;
- Г) ХХ століття.

42. Етика гедонізму – це:

- А) етика насолоди;
- Б) етика боргу;
- В) етика свободи;
- Г) етика щастя.

43. Софісти запровадили принцип:

- А) морального релятивізму;
- Б) абсолютизму в розумінні моральних цінностей;
- В) гедонізму;
- Г) евідемонізму.

44. Евдемонізм – принцип тлумачення і обґрунтування моралі, згідно якому вищим благом людини, метою життя є:

- А) щастя;
- Б) свобода;
- В) любов;
- Г) Бог.

45. В сучасній етиці совість розуміється як:

- А) здатність людини формулювати моральні зобов'язання, прагнути до їх виконання, контролювати та оцінювати свою поведінку;
- Б) моральна повинність;
- В) гідність людини;
- Г) повага до людей, справедливість, безкорисливість.

46. Користь як насолода чи відсутність страждань – це позиція:

- А) утилітаризму;
- Б) гедонізму;
- В) евдемонізму;
- Г) аскетизму.

47. Гедонізм – це етична позиція, що утверджує вищим благом і критерієм людської поведінки:

- А) борг;
- Б) істини;
- В) насолоду;
- Г) щастя.

48. Категоричний імператив, за Кантом це:

- А) моральний закон, що діє в певних соціокультурних умовах;
- Б) основний моральний закон, обов'язковий принцип, яким мають керуватися всі люди;
- В) правила індивідуальної поведінки;
- Г) всі існуючі в суспільстві моральні норми і приписи.

49. Поняття «апатія» означає:

- А) пристрасне бажання будь-чого;
- Б) активну дію;
- В) безпристрасне відношення до всього, включаючи страждання;
- Г) асоціальну поведінку.

50. Праця «Нікомахова етика» належить:

- А) Платону;
- Б) Сократу;
- В) Аристотелю;
- Г) Марку Аврелію.

51. Кініки (Антисфен, Діоген Синопський) проголосили вищим благом:
А) внутрішню свободу, аскетичний спосіб життя, презирство до всього зовнішнього;
Б) істину;
В) красу;
Г) єднання з природним світом.
52. Основний принцип етики стоїків:
А) непідкорення законам космосу;
Б) усвідомлення пануючої в світі необхідності і підкорення їй;
В) бажання тілесних та духовних насолод;
Г) суворий аскетизм.
53. Термін «атараксія» означає:
А) спокійний стан духу;
Б) активну життєву позицію;
В) страх перед смертю;
Г) душевні муки, страждання.
54. «Я соромлюся, отже я існую». Ця теза належить:
А) В. Соловйову;
Б) Р. Декарту;
В) А. Шопенгауеру;
Г) Сократу.
55. Різновиди моралі – мораль аристократів (кращих) та мораль рабів (гірших). Така позиція запропонована:
А) І. Кантом;
Б) Ф. Шлейєрмахером;
В) Ф. Ніцше;
Г) А. Камю.
56. Етика прагматизму представлена концепцією:
А) Б. Рассела;
Б) М. Шліка;
В) П. Фейєрабенда;
Г) Дж. Дьюї.
57. Совість, за З. Фрейдом, становить собою:
А) переживання невідповідності своєї поведінки загальним людським вимогам;
Б) «ідеальне Я», super-Ego, яке протистоїть «реальному Я»;
В) переживання невідповідності своєї поведінки перед внутрішнім «Я»;
Г) відчуття загрози втрати гідності.

58. Принцип «у вей» в даосизмі означає:

- А) недіяння, слідування природі;
- Б) активну життєву позицію;
- В) дружні стосунки з іншими людьми;
- Г) пошук істини.

59. Поняття «дао» означає:

- А) добродійності;
- Б) долю людини;
- В) моральні вчинки;
- Г) шлях, першооснову буття, універсальний (в тому числі моральний) закон світобудови.

60. Вислів «людина є міра всіх речей» належить:

- А) Анаксимену;
- Б) Протагору;
- В) Горгію;
- Г) Анаксагору.

61. Вчення про почуття назвав естетикою:

- А) Г. Гегель;
- Б) Платон;
- В) А. Г. Баумгартен;
- Г) Ф. Ніцше.

62. «Найпрекрасніша з мавп потворна в порівнянні з родом людей». Цей вислів, що свідчить про відносність прекрасного, належить:

- А) Геракліту;
- Б) Платону;
- В) Леонардо да Вінчі;
- Г) Д. Дідро.

63. Чітку відмінність між тим «що прекрасно» і тим «що таке прекрасне» провів:

- А) Аристотель;
- Б) Августин;
- В) Платон;
- Г) Гегель.

64. Мистецтво як перша і недосконала форма абсолютного духу розглядається:

- А) І. Кантом;
- Б) Г. Гегелем;
- В) Ф. Ніцше;
- Г) Ф. Шеллінгом.

65. Природа вища за мистецтво, вважає:

- А) Д. Дідро;
- Б) Ж.-Ж. Руссо;
- В) Ш.-Л. Монтес'є;
- Г) Вольтер

66. Джерелом естетичного начала Платон оголосив:

- А) природу;
- Б) ідею;
- В) людину;
- Г) космос.

67. Питання про необхідність історичного підходу до художньої культури вперше порушене:

- А) І. Гердером;
- Б) І. Кантом;
- В) Гегелем;
- Г) Ф. Ніцше.

68. Поняття канону, умовності, лаконічності розроблялися в естетиці:

- А) античності;
- Б) середньовіччя;
- В) Відродження;
- Г) Нового часу.

69. Необхідність виокремлення естетики як самостійного розділу філософії була доведена:

- А) Вольтером;
- Б) А. Г. Баумгартеном;
- В) І. Г. Гердером;
- В) І. Кантом.

70. Класицизм – напрям в естетиці:

- А) античної доби;
- Б) середньовіччя;
- В) Відродження;
- Г) Нового часу.

71. Нірвана в буддизмі –це:

- А) відчуття повного злиття з Богом;
- Б) усвідомлення свого місця і призначення в створеному Богом світі;
- В) відчуття повноти буття;
- Г) вгасання, стан за якого віруючий звільнений від відчуттів, пристрастей, страждань, думок.

72. Засновником буддизму вважається:

- А) Заратуштра;
- Б) Нанок;
- В) Сіддхартха Гаутама;
- Г) Махавіра.

73. Архат –це:

- А) особа, що пройшла шлях чотириступеневого духовного вдосконалення (буддизм);
- Б) мусульманський священник;
- В) іудейський священник;
- Г) шлях спасіння в буддизмі.

74. Буддистська Священна книга має назву:

- А) «Авеста»;
- Б) «Трипітака»;
- В) «Тора»;
- Г) «Сунна».

75. Намаз – це:

- А) щоденна трьохразова молитва мусульман;
- Б) щотижнева молитва мусульман;
- В) щоденна п'ятиразова молитва мусульман;
- Г) святкова молитва мусульман.

76. «Чотири благородних істини» сформульовані у:

- А) буддизмі;
- Б) джайнізмі;
- В) даосизмі;
- Г) ісламі.

77. Суна-це:

- А) одне з джерел віровчення ісламу;
- Б) джерело віровчення буддизму;
- В) джерело віровчення джайнізму;
- Г) джерело віровчення іудаїзму.

78. Імаміти – найчисленніша течія в:

- А) суннізмі;
- Б) шиїзмі;
- В) бахаїзмі;
- Г) зороастризмі.

79. Іслам в перекладі з арабського:

- А) пророцтво;

- Б) вчення Аллаха;
- В) покірність;
- Г) аскеза.

80. Суніти і шиїти – напрями:

- А) джайнізму;
- Б) даосизму;
- В) ісламу;
- Г) буддизму.

81. Хадж – це:

- А) мусульманське право;
- Б) свято;
- В) паломництво в Мекку;
- Г) дотримання посту.

82. Засновником ісламу є:

- А) Мухаммед;
- Б) Сіддхартха Гаутама;
- В) Лао-цзи;
- Г) Мойсей.

83. В Україні іслам репрезентований:

- А) двома духовними управліннями;
- Б) трьома Духовними управліннями;
- В) одним Духовним управлінням;
- Г) чотирма Духовними управліннями.

84. Кааба –це:

- А) головне святилище ісламу, споруда в мечеті Мекки;
- Б) мусульманський піст;
- В) мусульманське свято;
- Г) священна книга мусульман.

85. Інститут верховного керівництва мусульманського релігійною громадою, який зосереджує світську і духовну владу, - це:

- А) закят;
- Б) ніках;
- В) джиназа;
- Г) імамат.

86. Свобода совісті – це:

- А) право громадян слідувати чи не слідувати принципам і нормам загальнолюдської моралі;
- Б) право людини мати свої власні переконання політичного спрямування;

- В) право громадян сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, відправляти релігійні культу або бути атеїстом;
- Г) поведінка людини, що відповідає її власним бажанням.

87. Закон «Про свободу совісті та релігійні організації в Україні прийнято в :

- А) 1991 р.;
- Б) 2001 р.;
- В) 2005 р.;
- Г) 2012 р.;

88. Анімізм – це:

- а) Віра в існування душі та духів, які керують матеріальним світом;
- б) Віра в надприродні властивості предметів;
- в) Віра у містичний зв'язок племені з певним видом рослин або тварин;
- г) Віра в здатність людини своїми діями або словами впливати на навколишню реальність.

89. Тотемізм – це:

- а) Віра в існування душі та духів, які керують матеріальним світом;
- б) Віра в надприродні властивості предметів;
- в) Віра у містичний зв'язок племені з певним видом рослин або тварин;
- г) Віра в здатність людини своїми діями або словами впливати на навколишню реальність.

90. Магія – це:

- а) Віра в існування душі та духів, які керують матеріальним світом;
- б) Віра в надприродні властивості предметів;
- в) Віра у містичний зв'язок племені з певним видом рослин або тварин;
- г) Віра в здатність людини своїми діями або словами впливати на навколишню реальність.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный Творения: в 4 т. – Т. 1: Об истинной религии / Аврелий Августин. – СПб.: Алатаей; К.: УЦИММ Пресс, 2000. – 742 с.
2. Американская философия искусства. Основные концепции второй половины XX века – антиэссенциализм, перцептуализм, институционализм. Антология / [Под ред. Б. Дземидока, Б. Орлова]. – Екатеринбург: «Деловая книга», Бишкек: «Одиссей». – 1997. – 320 с.
3. Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). / [Общ. ред., сост. и вступ. ст. А. Ф. Грязнова]. – М.: «Дом интеллектуальной книги»; «Прогресс-Традиция», 1998. – 528 с.
4. Андрущенко В. Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. У 2-х т. / В. Андрущенко, М. Михальченко. – Т. 2. – К.: Генеза, 1993. – 317 с.
5. Античная философия: Энциклопедический словарь / [Е. В. Афанасин, Т. Ю. Бородай, Н. В. Брагинская и др.; отв. ред. М. А. Солопова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.
6. Антонов А. И. Социология семьи / А. И. Антонов, В. М. Медков. – М.: Изд-во МГУ; Изд-во Международного университета бизнеса и управления, 1996. – 304 с.
7. Афанасьева Т. М. Семья / Т. М. Афанасьева. – М.: Просвещение, 1985. – 224 с.
8. Баскаков А.Я., Туленков Н.В. Методология научного исследования / А. Я. Баскаков, Н. В. Туленков. – К.: МАУП, 2004. – 216 с.
9. Блощинська В. А. Етика. Практикум: Навч. посібник / В. А. Блощинська. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 248 с.
10. Борев Ю. Б. Эстетика: Учебник / Ю. Б. Борев. – М.: Высш. шк., 2002. – 511 с.
11. Будко В. В. Философия науки: учеб. пособие / В. В. Будко. – Харьков: Консум, 2005. – 268 с.
12. Бычков В. В. Эстетика: Учебник / В. В. Бычков. – М.: Гардарики, 2004. – 556 с.
13. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
14. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Энтони Гидденс. – СПб.: Питер, 2004. – 208 с.
15. Гришанов И. В. Философия: Учебное пособие / И. В. Гришанов. – Херсон: Айлант, 2008. – 264 с.
16. Гришунин С. И. Философия науки: Основные концепции и проблемы: Учеб. пособие / С. И. Гришунин. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 224 с.
17. Демидов А. Б. Философия и методология науки: Курс лекций / А. Б. Демидов. – Витебск: Издательство УО «ВГУ им. П. М. Машерова», 2006. – 94 с.
18. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 248 с.

19. Добрынина В. И. Философия XX века. Учебное пособие / В. И. Добрынина. – М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – 288 с.
20. Зотов А. Ф. Современная западная философия: Учеб. / А. Ф. Зотов. – М.: Высш. шк., 2005. – 781 с.
21. Иванов В. Г. История этики средних веков / В. Г. Иванов. – СПб.: Изд-во «Лань», 2002. – 464 с.
22. Ильин В. В. Аксиология / В. В. Ильин. – М.: Изд-во МГУ, 2005. – 216 с.
23. История философии: Энциклопедия / [Составит. и гл. научн. ред. А. А. Грицанов]. – Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
24. История этических учений: Учебник. / Под ред. А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
25. Каган М. С. Эстетика как философская наука. Университетский курс лекций / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 544 с.
26. Калінін Ю. А. Релігієзнавство: Підручник / Ю. А. Калінін, Є. А. Харьковщенко. – К.: Наукова думка, 2000. – 352 с.
27. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса / А. С. Канарский. – К.: ЗАО «Мироновская типография», 2008. – 378 с.
28. Кант И. Лекции по этике / Иммануил Кант. – М.: «Республика», 2000. – 431 с.
29. Кислюк К. В. Релігієзнавство: Підручник / К. В. Кислюк, О. М. Кучер. – К.: Кондор, 2004. – 646 с.
30. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / [Пер. с англ., нем., фр. Сост и общ. ред. А. Н. Красикова]. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.
31. Контексты современности: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории: Хрестоматия / [Сост. и общ. ред. С. А. Ерофеев]. – Казань: Изд-во Казан, ун-та, 2000. – 176 с.
32. Концепции современного естествознания / Под ред. Л. А. Михайлова. – СПб.: Питер, 2008. – 336 с.
33. Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в античности и средние века. / [Общ. ред. П. П. Гайденок, В. В. Петров]. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 880 с.
34. Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в античности и средние века. – Вып. 2. / [Ред. А. В. Серёгин]. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 512 с.
35. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К.: Книга, 2005. – 528 с.
36. Кривцун О. А. Эстетика: Учебник / О. А. Кривцун. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 434 с.
37. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун. – М.: OZON, 2009. – 310 с.
38. Лакатос И. История науки и её рациональные реконструкции / Имре Лакатос. // Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. – М.: Прогресс, 1978. – С. 203-235.

39. Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р. А. Лошаков. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2007. – 233 с.
40. Лубський В. І. Релігієзнавство: підручник / В. І. Лубський, В. І. Теремко, М. В. Лубська. – К. : Академвидав, 2002. – 432 с.
41. Майнцер К. Сложносистемное мышление. Материя, разум, человечество. Новый синтез. / К. Майнцер. – М.: Книжный дом Либроком, 2009. – 464 с.
42. Малахов В. А. Этика. Курс лекций: Навч. посібник / В. А. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 384 с.
43. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. – СПб.: Алатейя, 2000. – 347 с.
44. Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. – Ч. 1. Исходные философские проблемы, понятия и принципы / [Сост. П. С. Гуревич, В. И. Столяров]. – М.: Политиздат, 1991. – 672 с.
45. Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. – Ч. 2. Человек. Общество. Культура / [Сост. П. С. Гуревич, В. И. Столяров]. – М.: Политиздат, 1991. – 624 с.
46. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 2. / [Пер. с англ., нем., фр. Сост и общ. ред. А. Н. Красикова]. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.
47. Моисеева Н. А. Философия: Краткий курс / Н. А. Моисеева, В. И. Сорокикова. – СПб.: Питер, 2008. – 352 с.
48. Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года. / [Пер. с англ., предисловие и комментарии Е. Элбакян. Под общей редакцией А. Н. Красикова]. – М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. – 264 с.
49. Нижников С. А. Философия: курс лекций / С. А. Нижников. – М.: Изд-во «Экзамен», 2006. – 383 с.
50. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / [Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Степин]. — М.: Мысль, 2000 – 2001.
51. Новейший философский словарь / [Сост. А. А. Грицанов]. – Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
52. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс: Сб. / Хосе Ортега-и-Гассет. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 509 с.
53. Основы антропологии: Хрестоматия. Часть I / [Сост. и вст. ст. Н. Г. Григорьевой]. – Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2001. – 142 с.
54. Петрушенко В. Л. Філософія: Курс лекцій: Навч. посібник / В. Л. Петрушенко. – Львів, 2005. – 506 с.
55. Печчеи А. Человеческие качества / Аурелио Печчеи. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.
56. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / Чарльз Сандерс Пирс. – М.: Логос, 2000. – 448 с.

57. Поппер К. Объективное знание: Эволюционный подход / Карл Поппер. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 381 с.
58. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. / Бертран Рассел. – М.: ТЕРРА – Кн. клуб: Республика, 2000. – 388 с.
59. Рюмина М. Т. Эстетика смеха: Смех как виртуальная реальность / М. Т. Рюмина. – М.: Книжный дом «Либриком», 2010. – 320 с.
60. Садохин А. П. Концепции современного естествознания: учебник для студентов вузов, обучающихся по гуманитарным специальностям и специальностям экономики и управления / А. П. Садохин. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2006. – 447 с.
61. Семёнов В. С. Уроки XX века и путь в XXI (Социально-философский анализ и прогноз) / В. С. Семёнов. – М.: ИФ РАН, 2000. – 411 с.
62. Сидоренко О. П. Релігієзнавство: Підручник / О. П. Сидоренко. – К.: Знання, 2008. – 470 с.
63. Современная западная философия. Энциклопедический словарь. / [Под ред. о. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова при участии Т. А. Дмитриева. Ин-т философии]. – М.: Культурная революция, 2009. – 392 с.
64. Спиркин А. Г. Философия: Учебник / А. Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2002. – 736 с.
65. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии / Л. Н. Столович. – М.: Республика, 1994. – 464 с.
66. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. посіб. / [Упоряд. В. Лях]. – К.: Либідь, 1996. – 384 с.
67. Сычев А. А. Природа смеха / А. А. Сычев. – Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2003. – 176 с.
68. Тайлор Э. Первобытная культура / Эдвард Беннет Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
69. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: АСТ, 2002. – 554 с.
70. Тойнби А. Дж. Постижение истории / Арнольд Джозеф Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2006. – 640 с.
71. Тофтул М. Г. Етика: Підручник / М. Г. Тофтул. – К.: Академія, 2005. – 416 с.
72. Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / [Пер. с англ. и нем. А. Л. Никифорова; общ. ред. И. С. Нарского]. – М.: Прогресс, 1986. – 542 с.
73. Философия: Учеб. / [под ред. А. Ф. Зотова, В. В. Миронова, А. В. Разина]. – М.: Академический Проект; Трикста, 2004. – 688 с.
74. Философия природы в античности и средние века. / [Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров]. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 608 с.
75. Философия науки: учеб. пособие / В. П. Кохановский, В. И. Пржиленский, Е. А. Сергодеева; Отв. ред. В. П. Кохановский. – М.; Ростов н/Д: МарТ, 2005. – 492 с.
76. Філософія: Навч. посібник. / за ред. І. Ф. Надольного. – К.: Вікар, 2003. – 457 с.

77. Фома Аквинский Онтология и теория познания: фрагменты сочинений / [Перевод и вступ. ст. Гайдено В. П.]. – М.: Институт философии РАН, 2001. – 207 с.
78. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Мартин Хайдеггер. – М.: Высшая Религиозно-философская школа, 2001. – 257 с.
79. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Мартин Хайдеггер. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 320 с.
80. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон. – М.: АСТ, 2006. – 261 с.
81. Хрестоматия по философии: Учебное пособие / [сост. А. Р. Абдулин]. – Уфа, 2003. – 439 с.
82. Хрестоматия по философии: Учебное пособие / [сост. А. А. Радугин]. – М.: Центр, 2001. – 416 с.
83. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Бенно Хюбнер. – Мн.: Пропилеи, 2000. – 152 с.
84. Чанышев А. Н. Философия Древнего мира (история философии) / А. Н. Чанышев. – М.: Высш. шк., 1999. – 703 с.
85. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / [Редкол. : И. Т. Фролов и др. ; Сост. П. С. Гуревич]. – М.: Политиздат, 1991. – 422 с.
86. Черній А. М. Релігієзнавство: Підручник / А. М. Черній. – К.: Академвидав, 2005. – 352 с.
87. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
88. Шелер М. Человек и история / Макс Шелер. // Человек: образ и сущность: (Гуманитарные аспекты). Ежегодник. – М., 1991. – С. 133-159.
89. Эко У. История красоты / Умберто Эко. – М.: Слово, 2007. – 440 с.
90. Эко У. История уродства / Умберто Эко. – М.: Слово, 2007. – 456 с.
91. Эстетика и теория искусства XX века: Хрестоматия. / [Сост. С. А. Мигунов и Н. А. Хренов]. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 689 с.
92. Этика: Энциклопедический словарь. / [Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова]. – М.: Гардарика, 2001. – 671 с.
93. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Истоки истории и ее цель / Карл Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

Интернет-ресурси

1. <http://filosof.historic.ru> – електронна бібліотека праць з філософії.
2. <http://www.gumer.info/> - електронна бібліотека філософських текстів.
3. <http://krotov.info> – бібліотека філософських та релігійних текстів.
4. <http://www.philosophy.ru/> - електронна бібліотека праць з філософії
5. <http://www.philsci.univ.kiev.ua/UKR/index.html> - електронна бібліотека кафедри філософії та методології науки Київського національного університету імені Т.Г. Шевченка.
6. <http://platonanet.org.ua/> - електронна бібліотека праць філософів та підручників з філософії.