

**МІНІСТЕРСТВО ВНУТРІШНІХ СПРАВ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ВНУТРІШНІХ СПРАВ
КРЕМЕНЧУЦЬКИЙ ЛЬОТНИЙ КОЛЕДЖ**

**Циклова комісія економіки, соціально-гуманітарних та фундаментальних
дисциплін**

ТЕКСТ ЛЕКЦІЇ

з навчальної дисципліни «Філософія»

вибіркових компонент

освітньо-професійної програми першого (бакалаврського) рівня вищої освіти

Авіаційний транспорт

272 Оператор безпілотних літальних апаратів

за темою 4 – Філософія Нового часу і доби Просвітництва

Кременчук 2023

ЗАТВЕРДЖЕНО

Науково-методичною радою
Харківського національного
університету внутрішніх справ
Протокол від 22.02.2024 №2

СХВАЛЕНО

Методичною радою
Кременчуцького льотного
коледжу Харківського
національного
університету внутрішніх справ
Протокол від 17.01.2024 №6

ПОГОДЖЕНО

Секцією науково-методичної ради
ХНУВС з гуманітарних та соціально-
економічних дисциплін
Протокол від 22.02.2024 №2

Розглянуто на засіданні циклової комісії соціально-гуманітарних дисциплін та фізичної підготовки, протокол від 05.01.2024 №14

Розробник: викладач циклової комісії соціально-гуманітарних дисциплін та фізичної підготовки, спеціаліст вищої категорії Хомяк О.В.

Рецензенти:

1. Викладач Кременчуцького національного університету ім.М.Остроградського, к.пед.наук, доц., доцент кафедри психології, педагогіки та філософії Сошенко С.М.
2. Викладач циклової комісії соціально-гуманітарних дисциплін та фізичної підготовки Кременчуцького льотного коледжу ХНУВС, к.пед.н, викладач вищої категорії Кірюхіна М.В.

План лекції

1. Загальна характеристика філософії Нового часу.
2. Філософський емпіризм Ф. Бекона та раціоналізм Р. Декарта.
3. Філософський раціоналізм та онтологічні теорії Б. Спінози і Г. Лейбніца.
4. Філософська думка доби Просвітництва.

Рекомендована література

Основна:

1. Киричок О. Б. Філософія: Навч. посібник для студентів ВНЗ. – Полтава: РВВ ПДАА, 2010.- с.242-254.
2. Кривуля О. М. Філософія: Навчальний посібник.- Х.:ХНУ ім.. Каразіна, 2010. – С.490-506.
3. Петрушенко В.Л. Філософія [Текст]: Навчальний посібник (в 2-х частинах). - Львів.: Новий Світ-200, 2011. - С. 322-329.
4. Предмет і проблематика філософії. Навчальний посібник /За ред. М. А. Скринника і З.Е. Скринник. – Львів, 2001. – С. 30 – 32, 336 – 366.

Додаткова:

1. Грищенко Н. В.Феномен самотності в житті сучасної людини //Вісник Харківського національного університету ім.. В. Н. Каразіна. - № 992. – Серія «Філософія. Філософські перипетії». Вип. 45 « Людина у ХХІ столітті: тенденції, засоби і перспективи змін». – Харків, 2012. – С.76-80.

1. Загальна характеристика філософії Нового часу

З кінця XVI ст. починається період у розвитку західноєвропейської філософії, який зазвичай називають філософією Нового часу. Формування і характер нової європейської філософії визначили поряд із соціально-економічним чинником (руйнування феодальних і зародження буржуазних відносин) принаймні три ідейні фактори, а саме:

- відродження цінностей Античності;
- релігійна реформація;
- розвиток природознавства.

Вони зумовили постановку задачі дослідження граничних підстав буття, пізнання і діяльності людини, сприяли звільненню філософії від теологічної проблематики і встановленню тісного зв'язку філософії з наукою. Все це призводить до того, що релігія втрачає монопольне становище в духовній сфері суспільства і виникає новий світогляд, який відповідає інтересам науки. В епоху рабовласництва і феодалізму не було чіткого розмежування між філософією та окремими науками. Тоді існувала єдина, нерозчленована сфера знання «філософія-наука». У Новий час відбувається виділення з неї, окремих природничих дисциплін – механіки, астрономії, фізики, хімії тощо. Це змінило сферу дії нової філософії і додало її розвитку особливі риси та

напрямки. По-перше, змінюється предмет філософії, а самі філософи зосереджують свою увагу на вирішенні питання про співвідношення матерії і свідомості, а також на логіко-гносеологічних проблемах.

По-друге, корінний перелом у розвитку природничих наук поставили перед філософією завдання узагальнення їх досягнень і розробки загальнофілософського методу, а також проблему співвідношення філософії з природничими науками.

По-третє, значні успіхи в розвитку природничих наук та пов'язані з ними зміни в галузі методології наукових досліджень надзвичайно гостро поставили перед філософією проблеми, які стосуються сутності пізнавального процесу.

У межах вирішення цих питань філософи Нового часу розділилися на два основні напрями: емпіризм (Ф. Бекон, Т. Гоббс, Дж. Локк) і раціоналізм (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц). Окремим та своєрідним напрямом був суб'єктивний ідеалізм і агностицизм Дж. Берклі і Д. Юма.

Представники раціоналізму, будучи також творцями нової математики і теоретичного природознавства, звеличували і абсолютизували логічне мислення з його дедуктивно-математичним методом. Вони прагнули зробити його загальним методом філософського та наукового дослідження. Джерело необхідності математичних істин виводилося з самого розуму: або з вроджених понять розуму (Р. Декарт), або з вроджених інтелектуальних потенцій (Г. Лейбніц). Своєю чергою, представники емпіризму, будучи захисниками і ревнителами природничих наук відстоювали індуктивний метод. Таким чином, обидва ці напрями абсолютизували одну зі сторін пізнавального процесу. Нарешті, все це знайшло свій вияв у новому світогляді: світ тепер розглядається людиною як об'єкт, на який спрямовується людська активність, а сама людина – як суб'єкт, тобто вихідний автономний пункт такої активності. Світ постає в якості надскладного механізму, подібного до механічного годинника, людина повинна пізнати цей механізм та реалізувати гасло «знання – це сила» стає показовим у цьому контексті. Природа тепер поділяється на живу та неживу, а й та, і інша є лише основою для росту людської могутності. Нарешті, у духовний світ людини XVII–XVIII ст. проникають ідеї прогресу, енергійного прагнення до майбутнього, що знайшло яскравий прояв в творіннях філософів епохи Просвітництва.

Діяльність людей починають розглядати не як колообіг подій, де немає ні початку, ні кінця, а як розвиток від примітивних до досконаліших форм існування суспільства. Свобода людини, її більша цінність порівняно з природою і соціальними інститутами – це те гасло, з яким людина Нового часу йде в майбутнє. Визначальним знаряддям досягнення свободи вперше в історії стає знання.

2. Філософський емпіризм Ф. Бекона та раціоналізм Р. Декарта.

Основоположником англійського емпіризму Нового часу є Френсіс Бекон (1561–1626), барон Веруламський, віконт Сент-Олбанський,

англійський державний діяч, есеїст і філософ. Він народився в Лондоні 22 січня 1561 року. Був молодшим сином у родині сера Ніколаса Бекона, лорда-хранителя Великої державної печатки. Навчався в Трінті-коледжі Кембріджського університету протягом двох років, а також згодом вивчав право в школі баристерів. Після того як в 1603 р. на трон зійшов Яків I Стюарт, швидко просунувся по службі. У 1607 році він обійняв посаду генерального стряпчого, у 1613 році – генерального атторнея, а у 1617 році – лорда – хранителя Великої державної печатки. Пік службового зросту припав на 1618 рік, коли він отримав посаду лорда-канцлера – найвищу в структурі судової влади. У тому самому році він був звинувачений в отриманні хабарів. Бекон визнав факт подарунків від людей, справи яких розбиралися в суді, проте заперечував, що це як-небудь вплинуло на його рішення. Бекон позбавили всіх посад і заборонили з'являтися при дворі. Головним літературним творінням Бекон вважаються «Досліди», над якими він безперервно працював протягом 28 років. Бекон називав свої дослідження «урирчастими роздумами» про честолюбство, наближених і друзів, про кохання, багатство, заняття наукою, почесні й славу, про мінливість речей та інших аспектах людського життя. Його перу також належать трактати «Про гідність та примноження наук», «Новий Органон, або справжні вказівки для тлумачення природи», «Нова Атлантида» та інші. Попри заняття Бекон політикою і юриспруденцією, головною справою його життя були філософія і наука. Бекон залишив нам цікавий нарис класифікації наук, поклавши в її основу людські здібності. На його думку, теоретичні науки ґрунтуються на розумі, історичні – на пам'яті, а творчі – на здатності уяви. Однак, Бекон вважав, що людина не здатна пізнати досліджуваний предмет точно. Серйозною перешкодою на шляху повного і точного пізнання постають забобони, що перешкоджають людині відкрити істину. Алегорично він назвав їх «ідолами» роду, печери, ринку і театру. Перші два види ідолів він відніс до вроджених, а другі два види – до набутих у процесі життя людей.

Перший вид оман – ідоли роду – притаманний усім людям, оскільки вони домішують до природи пізнаваних речей природу власного духу. До цього виду помилок наводять і обмежені можливості органів почуттів, і бажання людей витлумачити нові ідеї в дусі колишніх уявлень, і прагнення людини поширити уявлення про особистий світ, у якому живе він сам, на весь світ.

Другий вид оман – ідоли печери, *сутність* яких становлять індивідуальні особливості людини. Крім ідолів, спільних для всього людського роду, у кожного індивіда існує «своя особлива печера», яка додатково «послаблює і спотворює світло природи». Зміст ідолів печери складають особливості виховання та психології людини, специфіка соціального середовища проживання, спрямованість інтересів особистості. Привиди печери відрізняються значною різноманітністю, оскільки вони пов'язані з індивідуальними відмінностями кожної людини окремо. На думку теоретика, «людський розум не тільки світло, його окроплюють воля і

пристрасті... Людина швидше вірить у правдивість того, що вважає за краще... Нескінченною кількістю способів, іноді непомітних, пристрасті затьмарюють і псують розум».

Третій вид оман – ідоли ринку (або ринкової площі), які виникають у середовищі «взаємного спілкування і спільного використання мови». У процесі спілкування люди уявляють, що їхній розум мовить словами. Невдалий і неправильний вибір слів створює серйозні труднощі і перешкоди на шляху пізнання істини. У цьому разі слова ніби затуманюють розум, приводять його у сум'яття, дезорієнтують у пошуках істини.

Четвертий, останній, вид оман – ідоли театру, які своїм корінням йдуть в науку і філософію. Вони переселяються в людські думки з різних філософських вчень у результаті довіри і поклоніння тим чи іншим науковим авторитетам. Особливо небезпечні в цьому відношенні традиційні філософські доктрини і системи. До уявних авторитетів Бекон відносить Піфагора, Арістотеля. Найбільш ґрунтовно Бекон завдав удар по системі Арістотеля. Ідолами театру, на думку філософа, є також марновірство та релігійний фанатизм.

Бекон настійно рекомендує усунути перешкоди (ідолів), що лежать на шляху пізнання, і тим самим зробити душу більш відкритою до істини. Основний засіб подолання «привидів» – звернення до досвіду і обробка емпіричних знань науковим методом. Потім належало вирішити друге питання: який метод пізнання слід вважати науковим і як його використовувати в тому чи іншому випадку? Проблему вибору істинного методу Бекон вирішує алегоричним способом. На його думку, існують три основні шляхи пізнання – «павука, мурашки і бджоли». Кожен із них має свої позитивні й негативні сторони.

«Шлях павука» передбачає спробу виведення істин із самої свідомості. «Шлях мурахи» – це вузький шлях, представники якого збирають розрізнені факти, але не вміють їх узагальнювати.

Істинним є «шлях бджоли», який поєднує в собі переваги названих «шляхів» і вільний від недоліків кожного з них. Бекон вважав, що метод «бджоли» допомагає виявити матеріальні причини і забезпечує вивчення сутності речей і явищ природи. Згідно вчення Бекона, необхідно наполегливо і неухильно дотримуватися принципу єдності чуттєвого і раціонального. Таким чином, єдність чуттєвого досвіду та роздумів може бути правильним провідником на шляху до істини.

Люди, на думку Бекона, можуть бути володарями природи. Однак ступінь панування людини над природою залежить від рівня розвитку її знань. Звідси випливає, що «знання і могутність людини співпадають». Безсумнівна користь такого методу, ефект його застосування полягає в тому, що він дає нам змогу бачити світ таким, яким він нам дається, а не таким, як підкаже кожному його мислення. Бекон не тільки заклав підвалини матеріалістичного розуміння природи, а й обґрунтував індуктивний метод як рух думки від одиничного до загального. Доречно сказати, саме

індуктивного шляху дотримувався І. Ньютон в експериментальній частині своїх досліджень.

Основоположником протилежного раціоналістичного напрямку був французький філософ Рене Декарт, латинізоване ім'я – Ренатус Картезіус (1596–1650). Як і Ф. Бекон, Р. Декарт підкреслює практичне значення науки як знаряддя прогресу. Проте свою методологію він будує на принципах раціоналістичної дедукції, а експеримент визнає лише як передумову пізнання, що має підпорядковуватись раціонально-математичному мисленню. Наука має бути вільною від догматів, бо тільки вільне від догматизму мислення спроможне створити нову науку. Як і Ф. Бекон, Р. Декарт підтверджував практичне значення науки, вбачаючи у ній знаряддя людської могутності. Він послідовно критикував схоластику, її метод і логіку, прагнучи обґрунтувати новий тип наукового знання та розробити відповідний йому метод. Р. Декарт виступає як творець дуалістичної філософії. Він ставив перед собою завдання створити філософію заново, затвердивши її на непорушних основах безсумнівного знання. Представляючи світ як творіння Бога, філософ заперечував єдність світу і стверджував, що світ складається з двох самостійних незалежних субстанцій: духовної і матеріальної. Оскільки ж в якості вихідного пункту філософії береться не буття, а мислення, то Р. Декарт схиляється до ідеалізму.

Філософія для теоретика є основою всіх наук, в основі якої знаходиться метафізика. Необхідно зауважити, що в XVII–XVIII ст. і навіть на початку XIX ст. філософією називали і такі розділи наукового знання, як теоретична механіка, біологія та ін. Цей період у становленні філософського знання, об'єднуючий знання про природу, у тому числі наявні до цього часу наукові знання, називають натурфілософським. На думку Р. Декарта, «уся філософія схожа на дерево, коріння якого – метафізика, стовбур – фізика, а гілки, що ростуть із цього стовбура, – усі інші науки, що зводяться до трьох головних: медицини, механіки й етики».

Філософське знання повинно спиратися на положення, істинність яких не викликає сумніву. Для того, щоб знайти таке положення, він стає на позиції радикального скептицизму, відкидаючи все, що викликає будь-який сумнів. Проголосивши сумнів вихідним пунктом будь-якого дослідження, Р. Декарт ставить за мету допомогти людству позбавитися від всіх забобонів. На його думку, в основі знання має лежати очевидне та достовірне твердження.

Сумнівними для нього є існування Бога, зовнішнього світу і власного тіла. Безсумнівним є лише положення: «Я мислю, отже, я існую». Беручи до уваги акт мислення, Р. Декарт намагається довести необхідність істинного пізнання за допомогою дедуктивного методу. У «Роздумах про метод» філософ виділяє **чотири основні правила методу**.

У першому йдеться про вихідний пункт наукового пізнання – визначення принципів або начал. Істинними можна вважати лише ті

положення, які не викликають жодного сумніву і не потребують доведення, тобто істинність яких для розуму є самоочевидною (усе піддавай сумніву!).

У *другому* правилі йдеться про вимогу аналітичного вивчення природних явищ. Кожну складну проблему слід ділити на простіші і робити це доти, доки не прийдемо до ясних та очевидних речей.

Третє правило вимагає «дотримуватись певного порядку мислення», який полягає в тому, щоб починати з найпростіших і доступних для пізнання предметів і поступово сходити до складніших і важчих. Таке сходження, за Декартом, є процесом опосередкованого дедуктивного виведення, що спирається на інтуїцію. Отже, засадничими елементами раціоналістичного методу Р. Декарта є дедукція та інтуїція.

Четверте правило орієнтує на досягнення повноти знання, на послідовність і ретельність дедуктивного виведення та вимагає повного переліку, детального розгляду всіх ланок. Р. Декарт вважав, що людина від народження має певні вроджені ідеї, які й становлять фундамент пізнання, їх слід уявити і з допомогою раціоналістично-дедуктивного методу вивести на їхній основі всю систему знання.

Двома основними шляхами, що ведуть до пізнання світу, є інтуїція і дедукція. Інтуїцію Р. Декарт визначає як прості й очевидні поняття, які не викликають жодного сумніву в тому, що ми мислимо. Прообразом такої інтуїції є аксіоми геометрії. Виходячи з інтуїтивно-достовірних основоположень, слід рухатися шаблями дедукції, тобто просуватися від загальних положень до часткових. Розробляючи раціоналізм, Декарт вважав, що в акті пізнання розум людини не потребує чуттєвого, оскільки істинність знань знаходиться в самому розумі та досягається розумом в уявленнях і поняттях. Для виправдання вчення про розум, як головне і єдино джерело знань, він був змушений визнати, що нематеріальна, тобто духовна субстанція має в собі спочатку вроджені ідеї.

Р. Декарт наполягав на наявності **трьох видів ідей**: 1) вроджених; 2) тих, що виникають із чуттєвого досвіду; 3) тих, які безпосередньо формулює людина.

Вродженими ідеями філософ вважає ідеї Бога, буття, числа, протяжності, тілесності й структурності тіл, свободи волі, свідомості тощо. Щоправда, вроджені ідеї – це ще не готові істини, а припущення розуму. Тому в пізнанні головна роль належить розуму, а не відчуттям. Розум же може досягти істинного знання, якщо буде ґрунтуватися на достовірному, дедуктивному методу. Водночас Декарт вважав, що з допомогою дедуктивного методу можна логічно вивести всі знання про світ. Він не визнавав якісної відмінності між неорганічними та органічними явищами. Тварини для нього були своєрідними машинами. Відмінність людини від них полягає в наявності в неї двох субстанцій – тілесної і духовної, а також вроджених ідей.

Викликають інтерес запропоновані Декартом правила моралі та життєві настанови: по-перше, покійно сприймати закони та звичаї країни, де живеш; по-друге, залишатися твердим і рішучим у здійсненні раціональних

принципів; по-третє, завжди намагатися переборювати передусім себе, а не долю.

3. Філософський раціоналізм та онтологічні теорії Б. Спінози і Г. Лейбніца.

Бенедикт (Борух) Спіноза – видатний голландський філософ, один з найбільш відомих раціоналістів XVII ст. Головними його творами є «Богословсько-політичний трактат», і «Етика». Єдиною книгою, виданою за життя Спінози і під його ім'ям, була праця «Начала філософії Рене Декарта, частини I і II, доведені геометричним способом».

Головна заслуга Б. Спінози полягає в тому, що він розвинув моністичне вчення про природу, перетворивши дві незалежні декартові субстанції, мислення і протяжність, на атрибути єдиної субстанції – Бога, якого він розглядав не як творця цих субстанцій, а як їх загальну сутність. У першій частині свого головного твору «Етика», яка має назву «Про Бога», Б. Спіноза дає визначення субстанції. Субстанція – це самостійне, ні від чого не залежне буття. Вона є причиною самої себе, тобто субстанція не має зовнішньої причини і детермінована лише власною природою. Поняття субстанції у Спінози є вираженням сутнісної єдності різноманітних явищ світу, воно є вираженням довершеності, єдності та цілісності цього світу. Якщо Ф. Бекон, Р. Декарт та інші розглядали Бога як першопричину, творця всієї природи, то Б.Спіноза виходив з того, що Бог і Природа – це одна єдина субстанція, назва якої повинна бути «Бог – природа». У Б.Спінози Бог знаходиться у самій природі, в речах, і визначає їх існування, тому і матерія іманентно активна. Природа, яка ототожнюється з Богом, і виступає, таким чином, як довершена, єдина і нескінченна субстанція, що не потребує для свого існування і пізнання нічого, окрім самої себе.

Поряд із субстанцією і атрибутами він виділяє модуси, під якими розуміє сукупність окремих кінцевих речей. Світ модусів, кожен з яких має свою причину в іншому, піддається зміні, перебуває у невпинному русі і кінцевий. Субстанція ж незмінна, нерухома, спочиває. Рух, стверджував Спіноза, знаходить свою основу і джерело в субстанції, але здійснюється лише в модусах. Рух і час притаманні не субстанції, а лише кінцевим модусам, окремим речам.

У сфері гносеології Спіноза дотримувався принципів раціоналізму. Він виділяв **три ступені пізнання**. Найвища ступінь пізнання пов'язана безпосередньо з розумом людини, а істина, що отримується людиною, інтуїтивно зримо і не залежить ні від якого досвіду. Другий ступінь – міркування розуму. Цей ступінь хоча і є адекватним засобом отримання істини, однак вона менш досконала і потребує опосередкування і доказів. Нижчою за щаблем є чуттєве відображення навколишнього світу. Таке пізнання недоказове і недостовірне. За допомогою такого ступеня можна отримати лише неповне і поверхневе знання про одиничні предмети. Чуттєве пізнання і досвід, за оцінкою Б. Спінози, не мають жодного істотного значення для отримання істинного знання.

Рух до істини Б. Спіноза розумів зовсім не в сенсі відображення речей в ідеях розуму. У пізнавальному процесі, як зазначав він, відбувається ніби як поєднання розуму з речами. В отриманих знаннях ми виявляємо, що порядок і зв'язок ідей ті самі, що порядок і зв'язок речей. Пізнавальна синхронізація речей і розуму відбувається «сама собою», без серйозної аргументації і розкриття самого механізму узгодження.

Вчення про свободу посідає одне з центральних місць у філософії Б. Спінози. Саме в цьому вченні проблема співвідношення свободи і необхідності, а також її рішення з позицій вчення про субстанцію наповнене найглибшим філософським змістом. У розумінні Спінози в субстанції зливаються в єдине ціле свобода і необхідність («вільна необхідність»). Бог (субстанція) вільний, бо все, що Він робить, виходить з Його власної необхідності. У природі ж панує детермінізм, тобто закономірна необхідність. Людина, будучи частиною природи, становить собою модус особливого виду, оскільки володіє мисленням. У модусів же взагалі свобода відсутня і в наявності абсолютна необхідність в сенсі примушування їх ззовні. До того ж, людина-модус відчуває часом болісну форму примусу з боку інших осіб – як духовну, так і фізичну.

Модус-людина не може погодитися з відсутністю свободи і прагне її набути, пам'ятаючи, що всюди панує загальна необхідність. Це завдання Б. Спіноза вирішує шляхом пошуку умов, за яких зовнішня необхідність перетворюється на внутрішню. Тому й міра реальної свободи визначається ступенем розумного пізнання загальної зовнішньої необхідності.

Весь світовий процес, таким чином, здійснюється в силу абсолютної зовнішньої необхідності, і людська воля нічого не в змозі змінити. Людська воля в цьому відношенні обмежена. Спіноза підкреслює абсолютність зовнішньої детермінації людського життя і будує етику як варіант механіки дії сил, що впливають ззовні на суб'єкти моральної поведінки. Звідси випливає, що **людина – це духовний автомат**. Відчуваючи себе вільним у своїх думках, рішеннях і діях, він насправді глибоко помиляється, оскільки над ним постійно панує загальна необхідність.

Поведінка людини знаходиться також під впливом інстинкту самозбереження і випливає з його афектів, основними з яких є радість, смуток і потяг. До тих пір, поки людина їм підкоряється, вона не є вільною. Завдання полягає в тому, щоб звільнитися від їх впливу. Так Спіноза приходить до розуміння свободи як пізнаної необхідності, що складається з двох моментів. З одного боку, субстанції як джерела і причини всього існуючого, а з іншого – афектів людини. **«Не сміятися, не плакати, не проклинати, а розуміти»** – ось максима етики Б. Спінози.

Філософ також розглядає людину як егоїстичного індивіда. Природа, яка «у всіх одна й та ж», змушує людей з найбільшим завзяттям прагнути до своєї власної вигоди. Бажати іншій людині зла нерозумно, бо це врешті-решт шкодить нам самим. Діючи спільно, люди стають сильнішими.

Вчення Б. Спінози можна назвати натуралізмом, що багато в чому наближений до матеріалізму. За конкретно-історичних умов XVII ст. воно

справді виглядало як матеріалізм. Принаймні, філософія мислителя була значним кроком у формуванні й ствердженні новоєвропейського матеріалізму.

Держава, на думку Б. Спінози, є системою природних сил, тому слід з'ясувати умови їхньої рівноваги. Необхідно знайти такий могутній стимул-запобіжник, який дозволить приборкати бурхливі пристрасті людей, що здатні вплинути на існування держави. В якості такого запобіжника визнається страх перед покарання за порушення встановлених владою законів. Ці закони повинні відповідати незмінним принципам природного права, закону самозбереження, який встановлений не людьми, а самою природою. Держава розглядається як інструмент, що має своїм завданням допомагати людям і сприяти тому, щоб вони підтримували один одного. Держава зобов'язана забезпечити громадянам всю повноту їх природних прав, сприяти розвитку їх здібностей і освіти. Підсумовуючи, необхідно зауважити, що філософи Нового часу намагалися вирішувати не лише проблеми пізнання та суспільного життя, а й подати свої міркування у систематизованій формі, звівши їх на надійному фундаменті. Таким фундаментом систематичної філософії Бенедикт Спіноза вважав вчення про загальні засади світу, тобто про субстанцію. Б. Спіноза був палким прихильником і послідовником Р. Декарта, проте вважав, що філософія Р. Декарта набула би ще більшої стрункості та переконливості, як би була поєднана із необхідною для неї формою. Таку форму, здатну зробити філософію надійною, Б. Спіноза вбачав у так званому «геометричному методі» доведення, який він і застосовував у своїх філософських працях, відійшовши від Р. Декарта і створивши свою власну філософську концепцію.

Готфрід Лейбніц (1646–1716) – німецький вчений-енциклопедист, просвітник, один з найвидатніших європейських філософів кінця XVII – початку XVIII ст. До найбільш важливих філософських робіт Г. Лейбніца відносять «Міркування про метафізику», «Нова система природи і спілкування між субстанціями, а також про зв'язок, що існує між душею і тілом», «Нові дослідження про людський розум» та деякі інші.

У розумінні філософії (метафізики) та її предмета Г. Лейбніц ґрунтувався на тому, що філософія – основа всього наукового знання. Якщо Ньютон та інші дослідники природи – представники емпіризму висунули гасло: «Фізика, бійся метафізики!», намагалися відмежуватися від філософії як загальнотеоретичної основи науки, то Г. Лейбніц обстоював більш виважену позицію. У праці «Міркування про метафізику» він заявляв, що загальні засади тілесної природи і самої механіки за своїм характером швидше метафізичні, аніж геометричні. Мислитель прагне подолати одноманітність субстанції Б. Спінози, у якій розчиняються, втрачають свою реальність окремі речі. Моністичне вчення Б. Спінози про єдину субстанцію обертається у нього дуалізмом субстанції та світу окремих речей. Але розмаїття світу, на думку Г. Лейбніца, має впливати із самої субстанційної основи буття, інакше відмінності між речами втрачають реальний зміст. Ученню Б. Спінози про єдину субстанцію він протиставляє

вчення про індивідуальні субстанції – монади. Монада – проста субстанція, що входить до складу більш складної. Ці монади представляють згідно вчення Г. Лейбніца своєрідні атоми природи, тобто елементи речей. Речі, створені Богом, ніколи не гинуть, безперервно змінюються, вони внутрішньо активні. Субстанції-монади якісно відмінні одна від одної і неповторні. Залежно від ступеня свого розвитку монади поділяються на: прості (мають лише нечіткі уявлення), монади-душі (володіють відчуттями і уявленнями – коли йдеться про тварин), а також монади-духи (володіють розумом – йдеться про людей). Монади – живі одиниці духу – утворюють динамічну, плюралістичну множинність, що постійно змінюється, – світ, створений вищим розумом – Богом. Світ Г. Лейбніца – це світ, побачений очима діалектика, світ, у якому все змінюється, живе, пульсує, де основною тенденцією є прогрес. Принцип безперервності, яким характеризується відношення між різними станами субстанції, відіграє надзвичайну важливу роль у побудованій Лейбніцем картині світу. З огляду на це, філософ долає метафізичне протиставлення живого і неживого, духу та матерії. Уся природа у нього постає як безперервний ланцюг розвитку. Важливим досягненням мислителя було обґрунтування принципу розвитку, еволюції. Причому цю еволюцію він вважає не просто ієрархією живих істот, а й можливістю розвитку кожної такої істоти, або монади, від примітивного стану нижчих організмів до вищих духів.

Протягом усього життя увагу Г. Лейбніца привертала проблема свободи. У теоретика свобода передбачає вибір самої можливості, що має реалізуватись у фізичному світі. Хоча і цей вибір теж детермінований, але вже не законами логіки або математики, а моральним законом благодаті. Свобода постає як свідомо реалізація не тільки фізичної, а й моральної необхідності, що регулює довільну діяльність людини. У теорії пізнання Г. Лейбніц був раціоналістом. На його думку, вроджені ідеї – це не готові поняття розуму, а лише зародкові стани інтелекту, які ще не усвідомлені. Причому вродженими є не особисті думки, а лише загальні принципи у вигляді певних потенцій. Так, обговорюючи питання про природжений характер правил моральності, Г. Лейбніц писав, що уродженими є ті необхідні правила моральності, яким віддана велика частина людства. Він вважав, що чуттєві дані потрібні для пізнання. Проте досвід не в змозі розкрити необхідність і загальність істини, оскільки останнє є надбанням розуму, а не відчуттів. На його думку, є **два джерела знань – чуттєві знання і дані розуму**. Звідси він виводить **два види істин: необхідні (істини розуму) і випадкові (істини факту)**.

Основними здобутками філософії Г. Лейбніца можна вважати вчення про метод пізнання, що включає сукупність взаємодіючих принципів-законів, а саме:

- універсального взаємозв'язку, загальної упорядкованості;
- відмінностей або індивідуалізації;
- тотожності або суперечності;
- достатньої підстави;

- безперервності;
- встановленої гармонії та досконалості створеного Богом світу як кращого зі світів.

Ці принципи і скріплюють воєдино філософську концепцію Г. Лейбніца. На жаль, значний діалектичний потенціал філософії мислителя не був реалізований послідовниками. Його теорія пізнання набула поширення у XVIII ст. завдяки активній діяльності учня Г. Лейбніца – Християна Вольфа.

4. Філософська думка доби Просвітництва.

Детальний розгляд філософії Нового часу демонструє як окреме явище філософію доби Просвітництва. Матеріалістичний напрям філософії Просвітництва представлений насамперед французьким матеріалізмом XVIII ст., що у своїх концепціях обстоює ідеї просвітництва, гуманізму, наголошує на пізнанні природи як головному засобі утвердження гуманізму в суспільному житті, прогресу розуму, моральності, свободи і реалізації Царства Розуму та самоутвердження людини.

Одним з визначних представників цього напрямку був **Жюль'єн Офре де Ламетрі** (1709–1751), який оголосив матеріалізм єдиною правильною філософською системою, ворожим спіритуалізму (читай ідеалізму) та релігії. Свої ідеї він розкриває в працях: «Трактат про душу» (1745), «Людина-машина» (1747), «Анти-Сенека, або роздуми про щастя».

Ламетрі намагається поєднати досягнення емпіризму та раціоналізму XVII ст., подолати основні суперечності цих протилежних методологій наукового пізнання. Він підкреслює, що пізнання починається з чуттєвого сприйняття, продовжується подальшими дослідно-експериментальними дослідженнями і завершується раціональним узагальненням дослідних даних. Ламетрі вважав, що розум є надійним керівником у пошуках істини, коли спирається на дані чуттєвого досвіду та перевіряється ним.

Першим кроком філософських досліджень Ламетрі було створення матеріалістичного вчення про душу людини. Він оголосив здатність відчувати одним з атрибутів матерії, її невід'ємною властивістю. Матеріальною основою душі людини філософ вважав мозок, проте підкреслює, що мозок необхідна, але не достатня передумова людської свідомості. Щоб свідомість сформувалась у своїх змістовних проявах, необхідне виховання та спілкування з іншими людьми. Хоча одна з основних праць Ламетрі має назву «Людина-машина», однак він наголошує на суттєвій відмінності людини від механізмів. Людина, на його думку, – це, по-перше, особлива машина, яка здатна відчувати, мислити, розрізняти добро і зло; по-друге, це машина, яка сама себе заводить, органічно, шляхом надходження у кров «хілусу» – харчового соку, утвореного при перетравлюванні людським організмом їжі. Ламетрі висловлює думку про хімічний характер процесу перетворення «хілусу» в енергію, яка вже потім механічно оживляє мускули і серце; по-третє, на відміну від годинникового механізму, який постійно фігурує у філософії Нового часу як образ ідеально відрегульованої самодіючої машини і з яким Ламетрі порівнює людське тіло, останнє

продовжує функціонувати і після серйозних пошкоджень, навіть після втрати деяких органів.

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

Важливе місце серед ідей просвітництва посідає концепція атеїстичної філософії Просвітництва, яку на той час розробляв **Вольтер Франсуа-Марі Аруе** (1694–1779), головні ідеї якого викладені в працях «Філософські листи» (1734), «Метафізичний трактат» (1734), «Роздуми про людину» (1737), «Філософський словник» (1764), «Філософія історії» (1765), «Досвід про звичаї та дух народів» (1769).

Ключове завдання своєї філософії Вольтер вбачає в розвінчуванні релігійної догматики, що заважає людям будувати щасливе життя, культивуючи неuczтво, неосвіченість, фанатизм, брехню, оману.

Християнство, на його думку, – це сітка, якою шахраї протягом багатьох віків облутують дурнів. Усю історію релігії та церкви він подає як ланцюг шахрайств, злочинів, пограбувань і вбивств, а джерело цього вбачає в самій сутності офіційної релігії та церкви як основи старих феодальних порядків.

Проте релігію Вольтер розглядав також і як засіб мирного вирішення суспільних суперечностей, як засіб стримування бідняків проти зазіхань на власність багатих та запобігання свавіллю «сильних світу цього». У своїх філософських поглядах Вольтер схиляється до емпіризму Ф. Бекона, сенсуалізму Дж. Локка, фізики І. Ньютона. В експериментальному природознавстві вбачає єдиний надійний шлях пізнання природи світу і природи людини. Спираючись на емпірико-матеріалістичну філософську традицію, Вольтер розглядає людську душу як здатність мислити та відчувати в прямій залежності від тілесної організації, діяльності органів чуття, нервів і мозку. Важливе місце у філософії Вольтера посідають роздуми про людину як суспільну істоту. Він стверджує, що суспільні моральні норми, юридично-політичні закони, які регулюють відносини між людьми, створюються самими людьми, а не Богом. Вольтер вважає, що існують фундаментальні універсальні принципи моральності, які є необхідним результатом осмислення людьми свого життєвого досвіду і функціонують у будь-якому людському суспільстві.

Так, на його думку, виникає той «природний закон моральності», що виражається у сформульованому стародавніми мудрецами «золотому правилі»: чини з іншими так, як би ти хотів, щоб чинили з тобою. Вольтер

підкреслює земні, людські мотивації моральної та правової поведінки людей, вважаючи їх достатніми та ефективними, що не потребують ніяких надприродних причин і спонукань для свого функціонування.

У своїх роздумах про суспільне буття людей Вольтер постійно звертався до осмислення історії, спираючись на нього в обґрунтуванні своїх суспільних ідеалів та критиці неприйнятних для нього поглядів, відносин, організацій. Мислитель був видатним істориком XVII ст., створив школу просвітницької історіографії, намагався обґрунтовувати історичну науку на достовірних письмових свідченнях та матеріальних пам'ятках минулого.

Вольтер сформулював низку плідних ідей та принципів дослідження історії людства:

1) у центрі уваги істориків має бути історія життя народів, а не лише правителів;

2) варто досліджувати всю духовну культуру народів, а не тільки релігію;

3) слід створити історію матеріальної культури людства, дослідити, які галузі економіки були розвинуті в той чи інший історичний період, яким було національне багатство і як воно розподілялось, яким був матеріальний побут людей тощо;

4) слід детальніше дослідити всесвітню історію, не обмежуючись лише історією християнського світу, включивши в історію людства цивілізації Індії, Китаю, арабських народів, аборигенів американського континенту, оскільки всі народи здатні до прогресивного розвитку.

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

Історію людства, її правдиве висвітлення Вольтер вважав важливим засобом просвітницької діяльності. Аналізуючи помилки, люди могли б уникати їх у майбутньому, будуючи життя на принципах розуму. Загалом історія людства є, на думку Вольтера, історією злочинів, безчинств і нещасть у зв'язку з пануванням омани, релігійного дурману та фанатизму. Проте він вбачав в історії і світлі моменти, свідчення того, що розум та істину неможливо знищити. Істина відкривається лише розумом і спростовує

релігійні вірування як згубну для людства оману. В історичному минулому Вольтер вбачав чотири відносно щасливі епохи:

- розквіт афінської культури за часів правління Перікла;
- староримської – під час правління Августа;
- ренесансної – за правління Медічі;
- новоевропейської – у XVII–XVIII ст.

Він вважав, що розум, вищим втіленням якого стала філософія, котра спирається на науку і мистецтво, дедалі більше та значніше впливатиме на організацію людського життя. Головну ж надію Вольтер покладав на те, що висновки філософського розуму про сутність та завдання державної влади стануть надбанням правителів. Він був переконаний у неминучості встановлення Царства Розуму, де буде ліквідовано соціальне зло і створено всі умови для щасливого і справедливого життя людей. Причому він стверджував, що свобода, соціальна справедливість, висока духовна культура можуть стати надбанням усіх без винятку народів світу. Суспільно-політичним ідеалом Вольтера була аристократична монархія на чолі з філософськи освіченим монархом.

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

Центральною проблемою у творчості Ж.-Ж. Руссо була проблема нерівності між людьми та шляхів її подолання. Він критикує сучасну йому цивілізацію нерівності й відстоює тезу про те, що розвиток науки не сприяв удосконаленню моральності, звичаїв, життя людей загалом. Основою суспільного життя мислитель вважав матеріальні, «тілесні» потреби людей, а духовні – їхнім наслідком, що лише опосередковано можуть впливати на суспільне буття.

Руссо одним із перших виявив, що розвиток культури створює «штучні» потреби, задоволення яких має дуже суперечливий характер, завдяки яким людина намагається «здаватися», а не бути. Крім того, він вважає, що культура та мистецтво належать панівним соціальним верствам і є чужими для більшості людей. Проте, хоча Руссо і підкреслював, що наука і культура мало сприяли вдосконаленню людського буття, все ж джерело суспільних проблем та конфліктів він вбачав у сфері суспільного розвитку, у соціальній нерівності, яку розумів передусім як нерівність майнову.

На відміну від Вольтера, Руссо вважав, що нерівність між людьми існувала не завжди, а виникла лише на певному рівні історичного розвитку людства з майнових відносин між людьми.

Майнова нерівність, поділ на бідних і багатих, на думку Руссо, є першим щаблем нерівності. Другий щабель нерівності він пов'язує з виникненням держави. На певному етапі суспільного розвитку, з його точки зору, багаті та бідні уклали договір, що зумовив становлення державної влади, яка мала б

бути гарантом справедливості й миру. Нерівність між багатими і бідними, таким чином, піднімається на новий щабель, перетворюється в нерівність між пануючими, володарями та підлеглими, підвладними. Третій щабель нерівності в суспільстві є результатом перетворення законної влади на деспотизм. Якщо раніше народ був одурений державою та законом, то деспот обманює і закони, і народ. Цей третій щабель нерівності створює, між тим, і нову рівність – щодо деспота всі люди стають рівними у своєму безправ'ї. Таким чином, Руссо намагається обґрунтувати та морально і юридичне виправдати право народу на бунт проти деспота.

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

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

Людину Руссо розуміє як природну істоту, всі здібності та здатності якої зумовлені природою. Перевагу серед них він віддає почуттям, а не розуму, підкреслюючи, що міркування не звеличує душу, а лише втомлює. Людину звеличує моральна гідність, яка походить не від розуму, а від серця. Голос совісті звучить в усіх серцях, проте не всі йогочують, тому що забули його мову, а, між тим, це мова самої природи. Причиною того, що люди забули мову природи, голос совісті й серця, є протистояння природи і цивілізації. Цивілізація, технічний прогрес є причиною руйнування природної цілісності та гармонійності людського буття, заснованого на безпосередності почуттів.

Руссо першим досягнув суперечливі тенденції цивілізації і дійшов висновку, що розвиток виробництва, науки, техніки приносить не тільки користь, а й має і негативні наслідки. Велику надію у вирішенні суперечностей природи і цивілізації, суспільного життя загалом Руссо покладав на просвітництво та виховання. Він підкреслював, що в людей буде все, якщо вони виховують гідних громадян, а без цього всі, навіть правителі, будуть лише жалюгідними рабами.

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

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

Як і всі філософи-просвітники, Дідро значну увагу приділяє критиці релігії. Аналізуючи особливості релігійної віри, він робить висновок, що вона не веде людину до справжніх істин, а підкоряє її свідомість дикунським забобонам. Релігійну віру Дідро порівнює з тугою пов'язкою на очах, яка робить людей сліпими, не здатними правильно визначити життєвий шлях до щастя, і тоді вони потрапляють до рук священиків, які спрямовують їх на тернисту стежку страждань. Лише розум, на думку філософа, є єдиним

дороговказом людині в пошуках благодатної істини, яка має вище вираження у філософському знанні. Дідро висунув розгорнуту антиклерикальну програму: усунення впливу церкви на уряд, секуляризація більшої частини церковного майна, знищення інституту чернецтва та контролю духовництва над системою освіти, що, на його думку, призведе до того, що релігія через два-три століття зникне сама собою. Дідро був прихильником повної ліквідації релігії і перетворення суспільства на атеїстичне. Проте атеїзм, на його думку, має базуватись на високих духовних цінностях та морально-соціальній відповідальності. Теоретик вважав, що соціальна справедливість, яка забезпечується законами «просвітницького правління», є найважливішою об'єктивною передумовою для втілення моральних начал у житті народів. Дідро переконаний, що законодавчо-юридичні заходи, спрямовані на забезпечення моральності громадян, необхідно органічно поєднувати із системою морального виховання та просвіти, інтелектуального розвитку особистості, яка під час осмислення людських відносин була б здатною зрозуміти, що для особистого щастя кожного краще врешті-решт бути чесною і добродійною людиною.

Особливе місце в системі поглядів просвітників-матеріалістів посідає творчість **Поля Гольбаха – Пауля Дітріха Тірі** (1723–1789), відображена у працях «Система природи» (1770), «Універсальна мораль, або права людини, основані на природі» (1776), «Етократія, або правління, основане на моралі» (1776). Головна праця П. Гольбаха «Система природи» була своєрідним колективним кредо французького матеріалізму, де з енциклопедичною скрупульозністю подано основні принципи, методологічні засади та висновки матеріалістичного осмислення дійсності у XVIII ст. Філософ підходить до осмислення питання про відношення природи, матерії та духу, свідомості як центральної філософської проблеми Нового часу і виділяє два протилежні напрями – натуралістичний і спіритуалістичний. Він також конкретизує та обґрунтовує вчення про субстанцію, наголошуючи, що субстанцією може бути лише матерія – вічна, безкінечна і самопричинова. У Гольбаха ми знаходимо одне з перших визначень матерії: це те, що, діючи на наші органи чуття, викликає відчуття. Теоретик також наголошує на єдності матерії і руху. Рух є способом існування матерії, який не зводиться до простого механічного переміщення, а включає також фізико-хімічні та біологічні зміни, що виявляються в народженні, зростанні, розквіті, старінні та вмиранні живих істот. Гольбах розрізняє зовнішній рух, що чуттєво сприймається як певна зміна в просторі та часі, і внутрішній, прихований рух, залежний від притаманної тілам енергії, тобто від їх сутності, від комбінації, дії та протидії невидимих молекул матерії, з яких складаються тіла. Цей «молекулярний» рух він розглядає як процес, що відбувається постійно і неперервно і викликає якісні перетворення в тілах. Гольбах підкреслює, що в тілах діють внутрішні сили дії та протидії, які як єдність протилежностей стимулюють процес руху, тобто він близько підійшов до розуміння руху як саморуху. У відносному спокої тіл Гольбах вбачає результат взаємного врівноваження протилежно спрямованих сил. Він

намагається навіть у статичних взаємодіях виявити прояв внутрішньої активності матерії.

Завдяки органічній єдності матерії і руху Всесвіт, на думку Гольбаха, постає як неосяжний, безмежний та неперервний ланцюг причин та наслідків. Причина, з його позиції, – це тіло чи істота природи, що спонукає до руху інше тіло чи здійснює в ньому якісні зміни, а наслідок – це самі зміни, що здійснюються яким-небудь тілом в іншому за допомогою руху.

Основою закономірностей природи Гольбах вважає детермінізм, зведений ним до причиново-наслідкових взаємозв'язків. Універсальну природну причиновість він розумів як процес взаємодії між причиною та наслідком, відмежовуючись від однобічного її трактування, яке визнавало активність лише за причиною. Проте і сам Гольбах не уникав однобічності в розумінні природи. На його думку, в природі всі зміни, всі дії підкоряються лише необхідності, випадковість же виключається. У природі діє вічний, неминучий, необхідний порядок або неминучий зв'язок причин дії з похідними від них діями. Людина теж, будучи частиною природи, підкоряється цим універсальним необхідним закономірностям. Усі її вчинки підпорядковані фатальності, ніщо в ній, як і в природі загалом, не є випадковим. Людина вважає себе вільною, оскільки не помічає істинного мотиву, який спонукає її до дії. Щоб бути щасливою, людина має пізнати свою природу і діяти відповідно до неї. Незнання ж своєї природи і природи світу веде до рабства та нещастя.

Праця «Система природи» починається гіркою констатацією, що людина нещасна. Рабство, деспотизм у суспільному житті, всі конфлікти та вади, соціальне зло є продуктом неосвіченості, незнання людиною своєї природи. Завдання цієї праці Гольбах визначає як відкриття єдино правильного шляху до щастя. Щоб бути щасливою, людина має повернутися до природи, якої вона зреклася через своє невігластво. Отже, щоб досягти щастя, слід адекватно пізнати природу світу і природу людини. У світі ж немає нічого, окрім матерії, способом існування якої є рух. Універсальним же законом матеріального руху, на думку Гольбаха, є закон інерції. Усе в природі, зокрема людина, підкоряється цьому закону. У людському житті цей закон виявляється в тому, що кожна людина прагне самозбереження, відстоює своє буття і намагається продовжити його в безкінечність і вічність.

Далі Гольбах робить висновок, що кожна людина відповідно до своєї природи намагається задовольнити свої власні особистісні інтереси, саме в цьому проявляється універсальний закон інерції як прагнення до самозбереження. Немає інших двигунів, інших мотивів діяльності, окрім власних інтересів. Зробіть так, щоб людина вбачала в суспільному інтересі свій особистісний інтерес, і тоді лише божевільні будуть аморальними. Отже, на думку Гольбаха, єдиним можливим шляхом до щастя є пізнання природи та створення відповідного законодавства, яке б враховувало природу людини, її прагнення до самозбереження як прояв універсального закону інерції та ґрунтувалося на органічній єдності й узгодженні

особистісних та суспільних інтересів. Це єдиний шлях утвердження в суспільстві принципів Розуму і Справедливості. Але як цього досягти?

На це питання спробував відповісти відомий філософ-матеріаліст XVIII ст. К.-А. Гельвецій.

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

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

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

Вихідною характеристикою «людської природи» Гельвецій вважає «фізичну чуттєвість», унаслідок якої людина є чутливою до болю та задоволення, насолоди, а отже, має почуття любові до насолоди та відрази до

страждання. З цих двох почуттів, які завжди притаманні душі людини, у неї формується любов до себе. Ця любов до себе, на думку Гельвеція, є первинним мотивом усіх наших дій і як вихідне природне почуття може перетворюватись як у найвищі чесноти, так і пороки.

З огляду на цей принцип, Гельвецій намагається пояснити механізми людської діяльності. У цих механізмах він виділяє три головні пружини, які утворюються на основі любові до себе: пристрасті, прагнення до щастя та інтереси. Гельвецій підкреслює, що в сфері моралі пристрасті, прагнення до щастя та інтереси мають таке ж значення, яке має рух у світі фізичному. Рух створює, руйнує, зберігає, оживляє, без нього усе було б мертвим, а пристрасті та інтереси все оживляють у світі моральному. Поняття пристрастей, прагнення до щастя та інтересів у Гельвеція пов'язані дуже тісно і часто співпадають за змістом. Пристрасті спрямовані на реалізацію людського прагнення до щастя, а воно в свою чергу входить до визначення інтересу як всього того, що може дати нам задоволення, насолоду або ж звільнити нас від страждання. Слід підкреслити, що пристрасті й інтереси у Гельвеція наповнені соціально-культурним змістом. Він апелює до тих пристрастей та інтересів, які своїм виникненням зобов'язані існуванню суспільства. До них Гельвецій відносить: гордість, прагнення до слави, патріотизм, любов, дружбу тощо, підкреслюючи, що вони не існували для людини, яка могла відчувати лише фізичні задоволення чи страждання. Вони є продуктом суспільства, і тому саме вони оживляють все у світі людських відносин та діянь.

Положення про пристрасті й інтереси як пружини людської діяльності орієнтоване в Гельвеція на виявлення об'єктивних соціальних детермінант цієї діяльності. При цьому він шукає детермінанти діяльності не лише індивідів, а й великих соціальних груп, станів, класів і суспільства загалом. Гельвецій розрізняє три групи інтересів: інтереси індивідів (особистісні), інтереси соціальних груп (спільні) та інтереси суспільства (суспільні). У філософському осмисленні інтересів він вбачав шлях до розуміння того, що таке чесноти і пороки, добро і зло. З його точки зору, інтереси є етично нейтральними, а своїми чеснотами чи пороками люди зобов'язані виключно тим видозмінам та викривленням, яким піддаються особистісні інтереси під впливом суспільства. Певну етичну спрямованість особистісні інтереси набувають у суворій залежності від того, як верховна влада, законодавець визначає суспільні інтереси. Тому, помічаючи в тому чи іншому суспільстві домінування пороків, слід говорити не про злостивість людей, а про нерозумність та неуцтво законодавців, які винні в протиставленні особистісних і суспільних інтересів.

Отже, єдиний шлях до суспільства доброго, справедливого - це узгодження шляхом розумного законодавства особистих та суспільних інтересів. Необхідно, щоб суспільні інтереси стали для громадян особистими, щоб служіння суспільству стало вищим особистим інтересом і пануючою пристрастю. Добродісна людина, як підкреслює Гельвецій, – це не та, яка жертвує своїми звичками та найсильнішими пристрастями заради

спільного інтересу – така людина просто неможлива, а та, чия сильна пристрасть до такої міри узгоджується з суспільним інтересом, що вона завжди змушена бути добродійною.

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

Епоха Просвітництва залишила відчутний слід у філософській думці. І сьогодні, у багатьох філософських підходах можна простежити ідеї європейського просвітництва, адже потяг до вивчення і розвитку прекрасного в людині, явище вічне.

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

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

Завершуючи розгляд питання необхідно зробити узагальнюючий висновок. XVI–XVIII століття – час, що суттєво змінив у життя Європи. Зрушення в способі життя, системі цінностей, духовному світовідчутті – усе це знайшло своє відображення в новій проблематиці та стилі філософії. Важливою подією, що визначив характер і спрямованість філософської думки, стала наукова революція. Її стимулювали відкриття М. Коперника, І. Кеплера, Тихо де Браге, Г. Галілея, а завершення випало І. Ньютону. Філософія повинна була усвідомити сенс і масштаб змін, що відбуваються, щоб ввести сучасників у новий світ, світ з іншим місцем для людини в її ставленні до природи, суспільства, самому собі і Богу. У філософії цього періоду виділяються дві теоретично обґрунтовані концепції пізнання і проникнення в таємниці природи і людини. Перша з них – філософія Р. Декарта, картезіанський раціоналізм, що зробив вплив на подальшу європейську думку і що став теоретичною основою естетики і мистецтва класицизму. Друга концепція, що вступає в пряму полеміку з раціоналізмом, отримала назву емпіричного, сенсуалістського, метафізичного матеріалізму (Бекон, Гассенді, Локк, Гоббс). Зрештою в духовний світ людини XVII–XVIII ст. проникають ідеї прогресу, енергійного прагнення до щасливого майбутнього.

Діяльність людей починають розглядати не як колообіг подій, де немає ні початку, ні кінця, а як розвиток від примітивних до досконаліших форм існування суспільства. Свобода людини, її більша цінність порівняно з

природою і соціальними інститутами – це те гасло, з яким людина Нового часу йде в майбутнє. Знаряддя досягнення свободи є знання.