

Шакун Н. В.

ПРОБЛЕМА ЗМІНИ КЛАСИЧНОЇ ПАРАДИГМИ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА ПОСТКЛАСИЧНУ

Сучасний стан української філософської думки провідні вчені визнають як ситуацію зміни світоглядної парадигми культури модерну на парадигму постмодернізму. Цій зміні передували ряд етапів трансформацій у межах самої культури модерну. Виділяється, наприклад, передмодерн, класична і посткласична доба модерну, після якої якраз і настає парадигма постмодерну. Тобто в межах модерну розрізняються класична і посткласична філософія.

Поділяючи таку схему розуміння європейської історії філософії, ми вважаємо, що внутрішня трансформація у межах загальної парадигми постмодерну має регіонально-національні особливості. Адже до розв'язання відповідних спільних проблем філософи різних країн, в тому числі і в Україні, підходили із врахуванням відповідної національної традиції та загальносуспільної ситуації, що складалася в тій або іншій державі Європи. Через це для глибшого розуміння історії філософії новітніх часів необхідно брати до уваги і особливості тих етапів, які проходила філософська думка в добу модерної культури. Зокрема, це стосується також української філософії, в якій перехід від класичної до некласичних форм філософії на сьогодні ще спеціально не досліджувався.

Ураховуючи це, авторка даної статті ставить за мету з'ясувати особливості переходу від класичної до посткласичної доби української філософії. Методологічним орієнтиром нам слугують в даному разі дослідження історико-філософського процесу, проведені В.Горським, А.Бичко, І.Бичком, П.Гнатенком, В.Литвиновим, В.Нічик, І.Огородником, В.Пронякіним, Я.Стратій, В.Табачковським, В.Шевченком, В.Ярошовцем та іншими сучасними українськими дослідниками.²

Насамперед, аналіз літератури з проблем історії філософії України дає можливість констатувати той факт, що до початку 90-х років ХХ ст. саме поняття “класична доба” або “класичний період” української філософії, як і саме поняття “українська філософія”, не використовувались. Визнавалася наявність “філософії на Україні” або “філософії в Україні”. Тільки на початку 90-х р.р. у дослідженнях А.Бичко, І. Бичка, В.Горського, М.Поповича, В.Нічик, В.Шевченка та інших починає використовуватись поняття “українська філософія”, а в ній виділяється період “класичної доби”. Хронологічно він пов'язувався із XVII – XVIII ст., але чим завершується цей період української філософії і який етап української філософії настає після нього не завжди пояснюється.

Конкретніше, в науковій літературі мова йде про філософію Кирило-Мефодієвського товариства та його прибічників, про академічну школу в українській філософії ХІХ ст., а також про те, що в Україні ХІХ ст. розроблялися такі напрямки філософії як філософія життя, філософія серця, позитивізм, які відзначалися сильними тенденціями в напрямку екзистенціальної філософії, тощо.³ Все це засвідчує, що в цілому сучасна історико-філософська думка нагромадила значний потенціал, який дозволяє ставити питання про перехід української філософії класичного періоду до посткласичного.

Класичний період європейської філософії, згідно прийнятої в історії філософії класифікації, охоплює період філософського процесу, означеного такими мислителями, як Ф.Бекон і Р.Декарт (ХVІІ), Г.Гегель, Л.Фейєрбах та “молодий” К.Маркс (перша половина ХІХ ст.). Характерною особливістю європейської філософії виступає механіко-математична картина світу, яка сформувалась під впливом досягнень наукової думки ХVІІ ст., зокрема, механіки І.Ньютона. Центральним положенням нютонівської концепції, як відомо, було твердження про те, що не існує жодного природного явища, яке б не було викликане силами тяжіння і відштовхування, тобто тими ж діючими силами, що й рух небесних світил і вільно падаючих тіл. Як влучно зазначив І.Пригожин, “з прийняттям законів Ньютона природа стає законослухняною і передбачуваною замість того, щоб бути хаотичною, нерегулярною і непередбачуваною”⁴.

Класична наука відкрила людям мертву і пасивну природу – своєрідний автомат, поведінка якого нібито являлася запрограмованою вищою силою (Богом). Незважаючи на певні відмінності філософських інтерпретацій світу, головною ознакою даного періоду філософського процесу Західної Європи було панування союзу людини, як посередника між божественним порядком і природним, та Бога – раціонального законодавця, якого людина мала пізнати у своїй власній подобі.

Концентровано найважливіші прикмети західноєвропейської філософії класичної доби сформулював І.Кант. Мається на увазі не тільки те, що до філософії він прийшов від математики, але й те, що він чітко окреслив найважливіші особливості західноєвропейської класичної філософії. Насамперед, це проявилось у виділенні “речі для нас”, у межах якої ми спроможні пізнавати, ставити перед собою певні завдання і вирішувати їх. В цьому якраз і проявляється одна з найважливіших рис механіко-математичного розуміння світу. Адже математична чи механічна задача може бути поставлена і вирішена тільки при наявності визначених умов. Коли людина стикається із невизначеністю і тим самим безумовністю, тоді, з

погляду класичного розуміння, представленого працями І.Канта, потрібно утриматись від будь-якої діяльності. Адже в цьому випадку людина стикається з невідомістю “речі в собі”. Це значить, що вона не може методично діяти і щось впевнено пізнавати в ситуації невизначеності.

Природа, за І.Кантом, є не що інше, як “існування речей, оскільки визначене воно за загальними законами. Якби природа означала б існування речей самих по собі, то ми ніколи не могли б пізнати її ні а priori, ні а posteriori”.⁵ Тому, оскільки природа – це “сукупність всіх предметів досвіду”⁶, дослідник, перебуваючи у центрі дослідження, сам виступає джерелом своїх універсальних законів, змушуючи світ розмовляти його – дослідника – мовою. Таким чином, за Кантом, людина сама стає джерелом порядку, а наука не претендує на відкриття єдиної істини про світ. Сам же світ осмислювався як умовлений космос, в якому зміни мають форми механічних перетворень. Тому в цілому, класичний метод філософського осмислення світу містив в собі певну альтернативність. З одного боку він визнавав лінійні перетворення і пріоритет механіко-інструментальної діяльності в світі до безкінечності, а з іншого – потребував, щоб в самій діяльності людини був постійний аналог, який би слугував їй підтвердженням правильності лінійно-механічного розуміння світу.

Згодом, тобто в середині ХІХ ст., таку підставу створив своїм вченням про походження видів живих організмів Ч.Дарвін. Проте, виявилось, що існування живих організмів неможливо описати у термінах механіко-математичної картини світу. Більше того, людина, яка, з точки зору механічної картини світу уявлялася завершальним актом Божого творіння світу, постала як організм серед множини різноманітних організмів. Її неможливо було розглядати так, як Ж. Ламетрі, який висловлював переконання, що “людина є машиною і що у всьому Всесвіті існує тільки одна субстанція, яка лише певним чином видозмінюється”⁷. Неможливо було також людину розглядати і в кантівському механіко-інструментальному аспекті, який вимірює, розраховує, проектує і розбудовує для себе світ із того, що є (“світ для нас”).

Тому після досліджень Ч.Дарвіна інтерес західноєвропейських вчених переключається до проблеми людини, а через з’ясування природи людини починає переосмислюватись і вся західноєвропейська класична філософія. Виникають філософія життя, марксизм, позитивізм тощо, котрі продовжують включати в себе суттєві ознаки класичної філософії (елементи механіцизму, орієнтація на лінійно-моністичне пізнання світу і т.п.), але основна увага зосереджувалася в них все-таки на проблемах людини, її існування як роду

світобуття, а також на питаннях спільного і відмінного між людиною, організмом та неживими речами.

Отже, в західноєвропейській філософії перехід від класичної філософії до різних напрямків неklasичної філософії був, на наш погляд пов'язаний із новим розумінням статусу людини у світі і відкриттям принципової відмінності існування живих організмів від неживих речей. Моменти цього переходу спостерігаються вже у творах І.Канта, який провів чітку відмінність між механізмом та організмом. Він, зокрема, зробив висновок про те, що “органічне тіло не є тільки механізм, що має лише рушійну силу, воно має і формуючу силу, і при тому таку, яку воно надає матерії, не маючої її (організує її), отже, має поширюючу силу, котру не можна пояснити однією лише здатністю руху (механізмом)”⁸.

Необхідно підкреслити, що українська філософія, яка, по суті, майже до кінця XVIII ст. представляла всю східноєвропейську філософію, проблемно і тематично рухалася переважно у спільному річищі із західноєвропейською думкою. Але основна відмінність полягала в тому, що починаючи із XVII ст. в центр української філософії виходить не лінійно упорядкована механіко-математична картина світу, а уявлення про хаотичність, безладність світу. Це означає, що у світі, який тлумачився як метафоричне море, нагромадження буревіїв, чергування добрих і лихих злив тощо, людина перебувала в стані екзистенціальної невизначеності ⁹.

Сприяла цьому світорозумінню і загальнополітична обстановка в Україні, в умовах якої не було стабільної державної влади. А саме суспільне життя майже все XVII ст. збурювалося війнами, що охоплювали майже всю територію України. Через це людина повинна була проявляти нестандартність дій, ініціативність, завбачливість і передбачливість, не маючи змоги розраховувати на щось у лінійній перспективі. Завдяки цьому в Україні із XVII, а далі і у XVIII століттях класична філософська думка набула виразних антропоцентричних рис. Але цей антропоцентризм розроблявся переважно в контексті взаємодій мікрокосму і макрокосму. Тому якщо в класичній західноєвропейській філософії людина мислилась переважно як машина, що існує в середовищі механізмів, то в класичній українській філософії людина в основному розглядалася як мікрокосм. Тобто як жива істота, що містить в собі всі властиві світові елементи та їхні взаємодії.

Проте таке розуміння людини також виключало наявність межі між живим і неживим, між людиною та іншими організмами. Зокрема, Т.Прокопович на початку XVIII ст. вчив, що окремі живі організми виникають завдяки комбінації часток землі: “...те, що не народжується, не виводиться з небуття, тобто з нічого, бо бути народженим не означає бути

створеним. Отже, вони виводяться від небуття чогось в чомусь до буття його в ньому, наприклад, коли народжується черв'як, то відбувається рух від тієї маси гниття, в якій не було форми черв'яка, до набуття саме такої форми. Спершу ця матерія не була черв'яком, потім з неї утворився черв'як”¹⁰.

Питання про походження живого загальною як в українській, так і в західноєвропейській філософії залишалося відкритим. Не було впевненості і в тому, чи існує Бог як творець світу і людини, тому що деякі із українських мислителів (Т.Прокопович) вважали визнання існування Бога тяжким припущенням, тобто припущенням слабо обгрунтованим. Отже, в українській, як і в західноєвропейській філософській думці класичної доби своєрідним каменем спотикання залишалася проблема пояснення суті живого і, зокрема, людини. Тривалий час це пояснення базувалося на припущенні акту Божого творіння світу. В його світлі все у світі поставало створеним для людини, яка визнавалася співробітником Бога, який здійснював божий замисел. Цей погляд на людину зберігся в першій половині ХІХ ст. у філософії Кирило-Мефодієвського товариства. Як показує своєрідний філософський маніфест цього товариства, тобто праця М.Костомарова “Закон Божий або Книга буття українського народу”, людина “братчиками” ще мислиться як мікрокосм. Але реалізуючи божий замисел, людина поступово втрачає свої богоподібні якості і набуває твариноподібних рис: “Бог создал світ: небо і землю і населив усякими тварями і поставив над усею тварью чоловіка...”¹¹, але “род чоловічий забув Бога... і почала земля поливатися кров'ю і усіватися попелом і кістками, і на всім світі сталося горе, і біднота, і хвороба, і несчастья, і незгода”¹².

Тобто тут, як в західноєвропейській класичній філософії, людина розглядається як вершина божого творіння, але і як істота катастрофічна. Вона втрачає свою істинно-природну сутність і відмовляється своїми ділами від своєї функції макрокосму. Але дана точка зору в науковому плані виявилася безпідставною. Дослідження організму людини, які проводили І.Самойлович, М. Сеченов та ін. вчені, підводили українських мислителів до необхідності переосмислення суті людини та її світового статусу. Тим більше, що в Західній Європі від середини ХІХ ст. ця робота велася із широким розмахом. Свідченням цьому, як було вище згадано, було виникнення філософії життя, марксизму, позитивізму тощо.

Філософське переосмислення людини і всього світоутрою в Україні, на наш погляд, безпосередньо пов'язане із творчістю П.Куліша, В.Лесевича, І.Пулія, П.Юркевича та інших мислителів, які активно заявили себе з другої половини ХІХ ст. Безпосередньо про це говорить “хутірська філософія” П.Куліша. Її особливістю у філософському плані є те, що центром аналізу

постає в ній “природна людина”, під якою П.Куліш розуміє, перш за все, біологічного індивіда, який має певну сукупність вроджених здібностей. Ці здібності, на його думку, мають спадковий характер, тобто передаються від батьків до дітей, але таким чином, що “ми про довжуємо рід наших предків не лише у фізичному відношенні: ми відтворюємо водночас і їх моральні властивості”¹³.

Така думка, як бачимо, радикально відходить від філософських уявлень про людину доби Кирило-Мефодієвського товариства. Але саме цей момент значна частина симпатиків товариства в Україні не могла усвідомити. Тому перехід від класичних уявлень про світ і людину в українській філософії викликав своєрідний опір в середовищі тієї української інтелігенції, яка дотримувалась ідей світоглядного традиціоналізму і намагалася зберегти їх в умовах, коли в Україні все більше поширювалась промислово-урбаністична цивілізація. В цьому смислі поворот П.Куліша до проблем природної людини виступав важливою методологічною підставою для переосмислення всієї класичної української світоглядно-філософської думки. Але і в цьому випадку сам процес переосмислення йшов від уявлень про світ як макрокосм, до уявлення про хаотичний світ, що має певні синергетичні тенденції до упорядкування.

Специфіка даного переосмислення якраз і полягає в тому, що у світоглядному плані П.Куліш відходить від класичного для української думки тлумачення світу, надає пріоритет упорядкуванню множинності і хаотичності, які були ознаками світоустрою в межах української філософії XVII – XVIII ст. Так, аналізуючи суспільну ситуацію на Україні XVII ст. П.Куліш зазначає, що “із доведеного до хаотичного стану південноруського світу треба було зробити народ, завдання трудне...”¹⁴

Причому цю трудність П.Куліш виводив із аналогії суспільного життя українського народу та окремої людської індивідуальності. Тому він писав: "Як дитинство людини починається часом у безпечному й ніжному материнському лоні, але згодом продовжується у таких злигоднях і згубних спокусах, і це тоді, коли людина не має де прихилити голову, і закінчується фізичним чи моральним розп'яттям, так само і в житті народів початок часто не відповідає продовженню, кінець буває жахливий і лише сподівання “воскресіння мертвих і життя майбутнього віку” сяє, мов негасиме світло, над скорботною душею мислячого людства”.¹⁵

Позиція П.Куліша, в тлумаченні світобуття та суспільства, як бачимо, принципово відмінна від розгляду поступу світу і суспільства в лінійній перспективі. Остання, як відомо, вибудовує суспільний процес як низку явищ, що виділяються на початку розвитку, обов'язково будуть розвинені на

його пізніших етапах. Але події у П.Куліша описуються вже не механічно, що притаманно філософії класичного періоду, а як саморганізація різноманітних індивідуальних та групових дій, що властиве переважно філософській думці посткласичної доби. Це означає, що при філософському аналізі виключається поділ суспільних явищ на “значні” і “незначні”. Тому єдиним критерієм суспільної значущості у П.Куліша виступає така наявна природна сила, що “уособлює життєвість, а життєвість означає право на життя, - отже – непорушну правду”.¹⁶

Таким чином, зміна класичної парадигми української філософії на посткласичну безпосередньо пов'язана не зі зміною тлумачення світу як механізму, що мало місце в Західній Європі, а з переходом від розуміння його в якості хаотичного макрокосму до розуміння його як організму. Спочатку концентровано це виявилось у філософських поглядах П.Куліша. Перехід від класичної до посткласичної парадигми в українській філософській думці в цьому сенсі хоч і не мав тих логічних кроків, які знаменують в західноєвропейській філософії, наприклад, перехід від класицизму І.Канта до пов'язаного із органіцизмом посткласичного періоду, проте в цілому хронологічно цей період збігається.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. – К., “Абрис”, 1998. – С. 67.
2. Горський В. Історія української філософії. – Київ, Наукова думка, 2000; Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. – К., Вища школа, 1999.; Історія філософії: Підручник. (За ред. В.І.Ярошовця) – К., ПАРАПАН, 2002.; Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К., Укр. Центр духовної культури, 2001.
3. Філософія: Курс лекцій. Навчальний посібник для вузів./ І.В.Бичко, А.К.Бичко, М.П. Бузький та ін. – К., Либідь, 1999.
4. Пригожин І., Стенгерс І. Порядок из хаоса: новий діалог человека с природой. – М., Прогресс, 1986. – С. 110.
5. Кант І. Сочинения в шести томах. – М., Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1 – С. 111.
6. Там само. – С. 113.
7. Ламетри Ж.О. Сочинения. – М., Мысль, 1983. – С. 244.
8. Кант І. Основы метафизики нравственности. – М., Мысль, 1999. – С. 1245-1246.
9. Шевченко В.І. Філософська зоря Лазара Барановича. – К., Український Центр духовної к-ри, 2001.

10. Прокопович Ф. Філософські твори в трьох томах.– К., Наукова думка, 1980. – Т. 2. – С. 119.
11. Костомаров М. “Закон Божий або Книга буття українського народу”. – К., Либідь, 1991. – С. 11.
12. Там само.
13. Кулиш П. Історія возсоединенія Руси. – СПб: “Общественная польза”, 1874.– Т. 2. – С. 204.
14. Там само. – С. 333.
15. Кулиш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія.// Хроніка – 2000. – 1993, № 3 – 4. – С. 119.
16. Кулиш П. Історія возсоединенія Руси. – СПб., “Общественная польза”, 1874 – Т. 2. – С. 371-372.

Анотація

В статті розглядається проблема трансформації класичного періоду української філософії в посткласичний. Автор вважає, що початки переходу до посткласичної парадигми в українській філософській думці закладено творчістю П.Куліша