

## Історія філософії

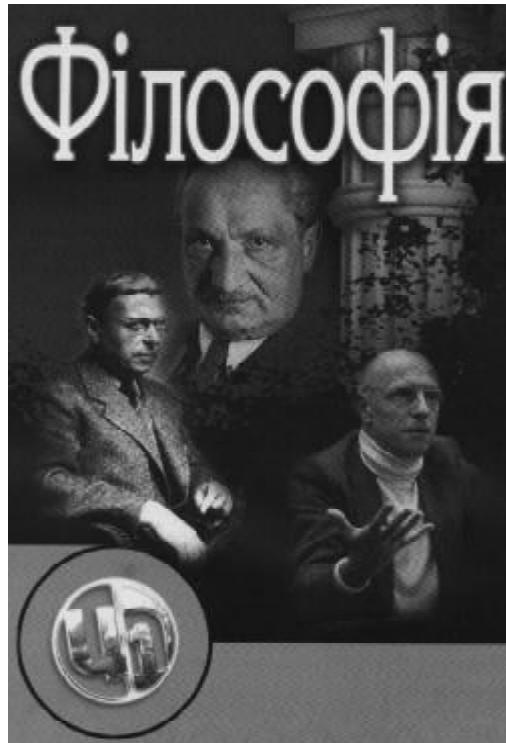
## ФІЛОСОФІЯ ЯК ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Володимир ЯРОШОВЕЦЬ

Copyright © 2012

Загальновідомою є думка Гегеля, повторена ще кількома мислителями, що *філософія є історією філософії*. Головне смислове наповнення цієї думки полягає у принципово *історичному* характері *філософського знання*. Але, що, власне, означає саме слово “історія”, “історичність” і т. п.? Здавалося б, що коли говориться про історію, то йдеться про час, як “тривалість” узагалі. Проте це лишень здається. Адже, коли фіксуємо часові характеристики реальності як “тривалість”, тобто те, що “триває” завжди (вічно), то їй немає меж (ні початку, ані кінця). Навіть коли йдеться про час існування часово кінечних реалій, скажімо, про час існування Сонячної системи чи якоїсь її конкретної планети (наприклад, Землі), не кажучи вже про час існування земного рослинного чи тваринного світу, то тут, мабуть, більш коректно було б вживати термін *еволюція*, а не історія, хоча у вільному слововжитку (себто у “просторіччі”) можна почасти почути розмови про “історію Землі”, “історію природи” і т. ін. Але ж суперечності, як відомо, не є мовою науки, а тим більше – культури в цілому.

Термін “історія” вживається для фіксації часових характеристик *людського суспільного життя* (та й “несуспільного” просто не буває). Тому він означає не всілякий плин часу від минулого до теперішнього, а саме плин люд-



Бичко А.А., Бичко І.В.,  
Табачковський В.Г., Ярошовець В.І.  
**ФІЛОСОФІЯ ЯК ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ :**  
Підручник / За заг. ред. В.І. Ярошовця. –  
К.: Центр учб. літ., 2010. – 648 с.

ського життя – *людства взагалі*, впродовж якого реалізується програма діяльнійшої його активності, здійснюється *практичне* перетворення природної і соціальної реальностей, тобто має місце *олюднення* (*гуманізація*) наявного стану речей (життєвої ситуації конкретної особи чи людності).

Якщо з такої позиції поглянути на перебіг філософського процесу на будь-якому етапі його часового плину (античність, середньовіччя, новий час, сучасність), то можна легко помітити *зростання ролі людського чинника* у сфері філософського знання. Так, за античної доби у поглядах раннях її представників (Анаксимандра, Фалеса, Анаксимена та інших й аж

до Геракліта) чітко простежується мінімізація “хаотичного чинника” – від *невизначеності* характеру світового процесу в концепті так званого “апейрону” Анаксимандра і до сучасних, почасти аж занадто формалізованих і раціоналізованих, філософських схем позитивізму й постпозитивізму.

За останні сто-двісті років творчих пошуків представників світової філософської думки невинно зростає *гуманістично-екзистенційний потенціал людської думки*. Вже стосовно І. Канта у зрілий період його творчості має місце “*антропологічний поворот*” класичної філософії. Відповідним чином і рішучий *розрив* Л. Фойєрбаха з класичним “новочасним” матеріалізмом (насамперед, з огляду на

претензії останнього виставляти *природну* реальність неодмінно *первинною* стосовно *духовної (ідеальної)* і бути єдино істинним філософським ученням) вважали “матеріалізмом *антропологічним*”. Саме вказаний момент послужив К. Марксу принциповим поштовхом до наміру написати книгу, спеціально присвячену критичному аналізу філософії Л. Фойєрбаха. На жаль, йому не вдалося реалізувати цей намір, але він встиг підготувати тези про своє бачення фойєрбахового матеріалізму, висловивши в них сутнісно один із провідних філософських принципів, що став *наріжним* для головних напрямів розвитку *сучасної* світової філософії.

Існує хибна думка, яка й сьогодні вважає головним внеском К. Маркса у світову філософію (і навіть у духовну культуру людства в цілому), що запропонована ним у I томі “Капіталу” ідея побудови *всесвітнього комуністичного суспільства* є визначальною [див. 1]. Але при цьому чомусь не помічають того, що *на сторінках 3 тому* він заявив про *утопічність*, тобто *практичну нездійсненність*, свого справді “красивого” задуму. Щоправда останній том “Капіталу” був виданий у 1894 році, вже *після смерті* К. Маркса, що сталася у 1883. На сторінках цього посмертного видання читаємо таке: “Навіть у суспільстві “асоційованих робітників” (тобто вже за умов соціалізму – прим. авт.), які вже “раціонально регулюють свій обмін речовин з природою”, ставлячи його під “свій спільний контроль і здійснюючи його” з найменшою витратою сил, і за умов, гідних їх людської природи”, сфера спільного життя “все ж залишається царством нужденності” (тобто *непідконтрольною* практичним зусиллям людини – прим. авт.). Царство свободи, – продовжує Маркс, – починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, *отже за природою речей воно лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва*” [див. 2]. Нагадаємо, що “царством свободи” К. Маркс і Ф. Енгельс називали комуністичне суспільство; згадаймо хоча б знаменитий вислів Енгельса з “Анти-Дюрінга” про перехід від капіталізму до комунізму як про “стрибок із царства нужденності до царства свободи” [3]. А тепер знов повторимо Марксові слова із III тому “Капіталу” про те, що “царство свободи” *лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва*, тобто комунізм (“царство свободи”) виявля-

ється “*потойбічним*” стосовно “*посейбічного*” (реального) світу економічних, політичних та інших соціальних відносин; інакше кажучи, його існування виявляється *принципово неможливим* у реальній дійсності як такої, себто нездійсненим у суспільному житті людей.

Не був К. Маркс і “матеріалістом” у вульгарно-енгельсівському розумінні цього терміна, тобто у контексті вигаданого Ф. Енгельсом “основного питання філософії” (відповідно до якого всі філософи від ранньої античності й до наших днів поділяються на так званих “матеріалістів” та “ідеалістів”). Перші нібито вважають первинною матерію, а свідомість (духовні явища взагалі) – вторинними стосовно неї. Насправді такий поділ філософів був характерним для філософії нового часу, та й то не у такій безпосередній формі. Що ж до справжнього ставлення К. Маркса до “матеріального фактору”, то він говорив лише про своє “матеріалістичне розуміння історії” у тому плані, що надавав вирішального значення у суспільних стосунках чинникам виробничо-економічного характеру. Але, якщо прийняти до уваги Марксову заяву про те, що комуністичне “царство свободи” не спирається на сферу матеріального виробництва, то це свідчить про його розчарування в дієвості цих чинників і наполегливих спробах знайти чинники іншого характеру для розуміння історичних процесів (адже відмовившись від розуміння матеріального виробництва, як вирішальної умови спричинення суспільних процесів, Маркс, проте, перервав пошуки їх іншого спричинення, причому вже у суто нематеріальних сферах громадянського життя). Принаймні не “матеріалісти” (Енгельс, Ленін, Сталін та інші т. зв. “марксист-ленінці”), а учні іншого крила Маркса (передусім неокантіанського штибу, скажімо, Е. Бернштейн, К. Каутський, західно-європейські соціалісти) досягли у політичній практиці покращення матеріального і, відповідно, політичного становища робітничого класу Західної Європи.

Не був К. Маркс і так званим “діалектичним матеріалістом” (знову таки Енгельсового штибу), якого підняли “на щит” В.І. Ленін й особливо Й.В. Сталін [див. 4]. Адже К. Маркс добре знав “ази” філософії (на відміну від “марксистів-ленінців”), а тому органічно не міг охопити у єдиній філософемі такого “філософського Тягни-Штовхача як “діалектичний матеріалізм”. Адже, як загальновідомо, “діалектика” (згідно з ученням її творця Сократа)

є вчення про метод *пізнання*, і тому стосується винятково **духовної** дійсності, через що ніякого *прямого стосунку до матерії* (й відтак до **матеріалізму**) немає, тому “діалектичний матеріалізм” – це філософський нонсенс.

Отже, визначний внесок К. Маркса у сучасну філософію зводиться до того, що головний недолік усього попереднього матеріалізму, включаючи і фейєрбахівський, полягає у тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться ним лише у формі *об’єкта* або у формі *споглядання*, а не як людська *чуттєва діяльність, практика*, не суб’єктивно” [5, с. 1]. Інакше кажучи, Маркс підкреслив, що людину цікавить *не безпосередній* (теперішній) зміст пізнавальної реальності, даний у “споглядальному” (суто відображальному) відношенні, але у його *майбутньому* (історичному) змісті, якого він набуде після *цілеспрямованої* (у майбутнє) його практично-перетворювальної дії, відповідно до мети (цілі) конструйованого свідомістю проекту. Адже саме таке *історичне* спрямування у майбуття й характеризують теоретико-пізнавальні моделі провідних течій сучасної світової філософії – позитивізму, екзистенціалізму, феноменології та інші, так само як й аналогічно відповідні моделі постсучасного (постмодерного) філософування.

І, нарешті, ще одна обставина, що безпосередньо стосується філософського знання як знання сутнісно *історико-філософського*. Йдеться про його змістовну характеристику, що формується на самому початку виникнення людської свідомості, яка вже тоді виявляла якісне розмаїття своїх формозмістовлень. Зокрема, найдавнішими серед них були філософія і релігія; трохи згодом вимальовуються такі форми суспільної свідомості, як мораль, мистецтво, зрештою – наука. Філософія (як і релігія) виявляють від першопочатку своє *світоглядне* навантаження, тобто функцію тлумачення змістовного ставлення людини до характеру свого зв’язку з навколишнім світом (безпосереднім середовищем людського існування).

Вочевидь термін “світ” виявляє характер взаємодії людини з природним середовищем її існування. Тому *світогляд* і перші світоглядні форми суспільної свідомості не є чимось подібним до теоретичних форм знання, вони не становлять суто теоретичні побудови на взірць сучасних науково-знаннєвих систем. Наука, до речі, сама історично постає як форма суспільної свідомості, тому, не будучи теоретичною конструкцією, лише “задає”

формат узагальненості знань про світ окремим науковим побудовам у контексті певної парадигматики. Так само й філософія розкриває у певній парадигмальній формі *спосіб взаємодії людини зі світом*. Тому принципово хибними виглядають спроби видати філософію за науку, як це прагнула зробити так звана “марксистсько-ленінська” філософія (згадаймо сталінське “визначення” філософії як “науки про найбільш загальні закони природи, суспільства і мислення”).

Що ж до людської свідомості як певного типу дійсності, то вона є сутнісно *духовною*, її певним – суто **людським** – різновидом. Узагалі ж *дух, духовність* як така, разом із **природною**, даністю утворюють спільну **світову** реальність, **світ** у цілому. Початковою формою людської свідомості на планеті Земля була **міфологія**. Саме грецьке слово “міф” (або “міт”) у перекладі означає “творче слово”, “логос”, тобто первинно “слово”, але слово “впорядковувальне”, звідси й походить термін “логіка”. Міфологія, так само як і філософія й релігія, є “світоглядною формою свідомості”, формується на змістовній базі *взаємодії людини зі світом*. Зазначене повною мірою стосується й філософії.

Звернімося до давньогрецької (еллінської) міфології як найбільш відомої для нас, європейців, що започатковує європейсько-окцидентальну (західну) філософську парадигму. Візьмемо, наприклад, міф про Персея, котрий був одним з найпопулярніших героїв давньогрецької міфології. Персеєві належало виконати надзвичайно небезпечний подвиг – убити страшну потвору – Медузу Горгону, з якою не можна зустрітися поглядом, адже відразу перетворюєшся на камінь. Але за допомогою бога Гермеса Персей знаходить спосіб убити Медузу, не зустрівшись з нею поглядом: треба було битися з нею, дивлячись не на неї саму, але на її відображення у начищеному до блиску мідному щиті. Суть застосованого тут прийому така: *відображення* природних феноменів у блискучих поверхнях площин (скажімо, спокійної поверхні водяного плеса) відтворює лише *зовнішні* ознаки природних тіл. Тож відображення смертельного погляду Медузи у блискучому щиті Персея нейтралізує їх якісну (“внутрішню”) смертоносну властивість, повторюючи лише зовнішню (безпечну) форму. Глибокий внутрішній (змістовний) сенс міфу про подвиг Персея полягає у тому, що небезпечні (якісні) властивості природи

нівелюються якісними властивостями природної речовини (“міди”), з якого виготовлений щит (адже природна мідь уже зазнала якісного перетворення при “обробці її *цільською працею*”, *себто духовно-людським чином, а не природним*).

Аналогічним до міфу про Персея є й відомий міф про афінського героя Тезея, який прибуває на острів Крит, щоб знищити страшну потвору – Мінотавра (хоча й це було далеко не простою справою). Річ у тім, що Мінотавр мешкав у велетенській споруді – Лабіринті – із численними переплутаними ходами й переходами, знайти вірний шлях виходу з яких було практично неможливо. Допомогла Тезеєві донька Критського царя Міноса, котра, закохавшись у Тезея, тихенько передала йому клубок ниток. Прив’язавши кінець нитки біля входу до Лабіринту (як порадила Тезеєві донька Міноса Аріадна), Тезей йшов Лабіринтом, неперервно розмотуючи клубок ниток. Зустрівши й убивши в бою Мінотавра, він легко знайшов вихід з допомогою нитки, що точно зафіксувала його шлях у Лабіринті. І знову, подолати переплутані стежини Лабіринту Тезеєві дала змогу нитка Аріадни. Адже нитка, зроблена з природної речовини – льону чи конопель, перетворених людською працею у клубок ниток, тобто у *поєднанні природної речовини з людською працею (практикою)* являє собою *синтез природного (рослинної речовини) та людського чинників* і є єдиною *успішним* шляхом підпорядкування “дикого” (природного, нелюдського) середовища людини, а відтак й спосіб олюднення природи, встановлення людського контролю над нею.

Аналізуючи зміст первісної (міфологічної) свідомості, людина в ході цивілізаційного освоєння навколишнього середовища починає розуміти сенс *історичного* опанування природою, який фіксується як результат *синтетичного поєднання* у її свідомості суспільної практики і світу навколо неї, що закономірно знаходить відображення у змісті предмета філософії. Остання, розкриваючи свої софійні горизонти в історичній взаємодії людини зі світом, виявляє свою суть у *безперервному розвитковому поступі* власного змісту, тобто самоорганізується як *історія філософії*.

Філософські історичні парадигми – це передусім специфічні форми історичного осмислення людиною свого взаємовідношення зі світом, природою. Людина починає свою історію, стає власне людиною, вирізняючись

із природи, перетворюючись із її частини (гомогенного елемента) у специфічне, зовнішнє стосовно довілля, і тому відмінне від нього, але водночас постає з нею як нове ціле зі своїм унікальним – гетерогенним – способом існування. Цей якісно новий спосіб існування належав тільки-но народженій її здатності – *бути духовною*, що й вирізняло людину з рослинного і тваринного світів. Звідси, власне, походить *трансцендентність (поза межовість) людського духу* стосовно природи, адже на відміну від природного – дійсного (“суцього”, тут і тепер наявно існуючого) – існування, людське життєздійснення є існуванням-екзистенцією, а відтак здатне безпосередньо комунікувати з такими темпоральними (часовими) вимірами буття, як минуле й майбутнє, та його найголовнішими екстенціоналами (від лат. *extentia* – протяжність) – як “можливе”, “належне”, “гідне”.

Будучи трансцендентальним існуванням, дух водночас тісно пов’язаний із природою (зокрема, із природним тілом людини, хоча, здавалося б, трансцендентність виключає можливість такого зв’язку). Проте цього разу йдеться про особливий – інтенційний (від лат. *intentia* – спрямованість, націленість) – характер зв’язку духу з природою. Духовні феномени (свідомість, мислення, сприйняття, рефлексія, інсайт та ін.) завжди ніби “націлені” на дійсність, існують тільки у стані такого зорієнтування (німецький філософ Е. Гуссерль зауважував, що свідомість ніколи не існує як просто свідомість, вона завжди є “свідомість про...”). Духовне, отже, існує тільки стосовно дійсності, що набирає характеру “корелята” свідомості. Але специфіка інтенційного типу зв’язку проявляє себе не у звичайній формі просторового “межування” (на зразок лінії кордону між сусідніми державами), а просторовою “дотичністю”, “торканням”, подібним до геометричного відношення “дотичності прямої лінії до кола, що характеризується наявністю лише однієї спільної точки; тоді реальна точка є “нуль-вимірним” простором, тобто дійсним небуттям (“ніщо”). Інакше кажучи, те, що з’єднує дух з дійсністю природи (і з природним людським тілом), – це наявне “ніщо” буття. Саме ця обставина і робить для природи “за межовим” (трансцендентальним) існування минулого й майбутнього часових вимірів (першого *вже* немає, а другого *ще* немає).

Отож минуле й майбутнє (і можливе також) існують “за межами” (“потойбіч”, транс-

цендентально) часопростору дійсності і водно-раз “по цей бік” сфери духовного. Єдино реальними фізичними параметрами дійсності є три виміри простору – довжина, ширина і висота, а часовий параметр обмежений одним виміром – теперішнім (минуле і майбутнє перебувають “за межами” дійсності). Для “замежової” стосовно “дійсності” (“суцього”) сфери духу названі параметри обертаються на “нуль”, тобто на “ніщо”: довжина, ширина й висота тут не існують, так само, як і теперішнє “стискується” в “нуль-вимірну” **мить** – темпоральне “ніщо” між минулим і майбутнім.

Для розуміння специфіки взаємодії дійсного (“суцього”) і духовного як взаємозамажових сфер буття важливо збагнути, що єдина спільна для них обох точка дотику “ніщо” не є просто “відсутністю” чи “нереальністю”. Насправді небуття заперечує тут тільки специфіку буття свого “замежового” контрагента, а не буття взагалі, є небуттям буттєвості. Але найважливішим є те, що, попри свою “замежовість”, обидві сфери здатні реально впливати одна на одну, причому опосередковується цей вплив спільною “точкою дотику” – реальним “ніщо”. Унікальність людини як “двоїстої” (тілесно-духовної) істоти на зорі людської історії ще чітко не усвідомлювалась мислителями, хоча перші здогади про це (здебільшого інтуїтивного плану) трапляються у деяких античних достойників. Відокремлення від природного цілого та його осмислення спершу мало дещо інше спрямування. Так, головним засобом виділення людини з природної цілості, з нелюдського матеріалу була *духовність*. Цей матеріал постає перед людиною як невиразна (“непрозора”) сукупність якоїсь “іншості”, себто як “не-Я”, як суцільний безлад – Хаос...; із хаотичної вранішності зовнішнього “не-Я” починають окреслюватися розмиті контури речово-предметного світу, в якому і з яким людина має співіснувати, повноцінно жити.

Міфологічна свідомість – ця початкова форма розрізнявальної, мовно-упредметненої активності людського духу – починає вимальовувати спочатку химерно-потворні образи реальності. Вкотре наголошуємо на предметному характері цієї активності (предмет буквально – те, що наявне переді мною), оскільки людина від початку усвідомлює себе як скінченну – обмежену певними простором і часом (від народження до смерті) істоту. За образом і подобою цієї “мірки” вона починає диференціювати й упорядковувати хаотичну

реальність, тлумачачи її як упорядковану множину (систему) речей-предметів (матеріально- та ідеально-субстанційних). Пізніше Протагор зафіксує цю обставину у визначенні людини як **міри всіх речей**. Поступово початкова потворність міфологічних образів стає дедалі більш гармонійною, але міфологічна свідомість настійно прагнула надати сталості світопорядку – Космосу, який вона вибудовує з первісного Хаосу, вбачаючи свою основну функцію не у творенні, а у відтворенні, увічненні всезрівняльної “гармонії” симетричного Космосу.

Такою постає *перша парадигма історичної активності* ще дофілософської – міфологічної – свідомості людини: диференціація первісного Хаосу природи на множину речово-предметних структур, створення упорядковано універсальної, узагальнено урівноваженої системи світу (а не природи чи буття, які ледь прозирають крізь машкару реально-ідеального Космосу), адже міфологічний Космос-світ являв собою освоєну людиною усвідомлену, ніби “освітлену” (від слов’янських “світло”, “світ” та ін.), частину природного буття. Повною аналогією до цього є германські мови (англійське world і німецьке Welt, що перекладаються як “світ”, походять від латинського дієслова vallare, яке означає “обносити”, “укріплювати” певну територію частоколом або валом). Тут доречно згадати міф про Лабіринт – споруду з безліччю заплутаних ходів і переходів, яка символізує початкову невпізнаваність і “непрозорість” для людини первісного Хаосу. Але таємничість Лабіринту, зрештою, розгадує афінський герой Тезей: прив’язавши кінець клубка ниток, подарованого йому донькою критського царя Міноса Аріадною, він сміливо заходить до Лабіринту, вбиває страшну потвору Мінотавра й щасливо повертається. Розгадка Лабіринту, таким чином, символізує триумф людини в осягненні незбагненності, подолання хаотичності (несумірності з людиною) природного середовища, у торжестві Порядку, символізованого Космосом, над Безладом природного Хаосу.

Картина Космосу як упорядкованої гармонії світу, вибудовувана міфологічною свідомістю, служить *парадигмою античної (греко-римської) філософії і культури* загалом, але парадигмальним взірцем античної картини світу все ж виступає специфіка процесів природного буття. Темпорально природні процеси плінуть від попередніх етапів (причин) до наступних (наслідків), а сама їх часова ритміка реалізується циклічно, тобто як постійне повторення

одного й того самого (своєрідний “біг на місці”), де темпоральною доміантою є теперішній час (минуле й майбутнє тут просто ілюзії, оскільки постійно повертаються у “тепер”). Це надає природній закономірності подій однозначності, навіть однаковості: наочним прикладом подібного “непорухливого руху” є зміна пір року як монотонна повторюваність чотирьох фаз – весни, літа, осені, зими і знову весни й т. д. Детермінаційним чинником такого “перебігу” процесів є необхідність, яка реалізує тільки один вузький клас можливостей – тих, що неминуче стануть дійсністю; це, власне, й не можливості, а радше – потенційна дійсність.

Саме природний перебіг подій від причини до наслідку людина вважала єдино реальним, “накладаючи” його й на власну життєдіяльність. Проте специфіка останньої, переповнюючись спричинювальною активністю духовних чинників, у тому числі любов’ю і творчістю, не могла не стимулювати істотних корекцій в осмисленні “механізмів” людського повсякдення. Тому *друга історично-філософська парадигма*, що реалізувалася в контексті середньовічної філософії, надавала пріоритетності духовним процесам, сутнісно проголошувала їх головними доміантантами світотворення й життєдіяльності, здійснюваними надприродними і, найважливіше, позаприродними – божественними – чинниками. На жаль, активна роль духовного джерела у світобудові зазнала догматизації та абсолютизації, що зрештою й привело до тлумачення людини, точніше її “двоїстого” (тілесно-духовного) статусу, як стану трагічної “розірваності”.

Почалися пошуки способів усунення названої людської трагедії, які завершуються за доби Відродження (Ренесансу) формуванням *нової (третьої) історико-філософської парадигми* – новочасної (новевропейської) філософії, або, як її частіше починають називати, **філософського модерну**. Її суть полягала у створенні моністичних (матеріалістичної та ідеалістичної) моделей філософування. Однак моністичні конструкції філософської думки ігнорували реальність тілесно-духовної “двоїстості” людини, редукуючи духовність останньої до тілесно-матеріального субстрату (матеріалістичні напрями XVII–XVIII століть), причому матеріалізований “ерзац” духу – розум (*ratio*) вироджувався у її знедуховлювальний чинник, або ж так само однобічно зводив тілесно-природну сторону людини до

раціонально-ідеальної (німецька класична філософія XVIII–XIX століть).

Матеріалістичне “знедуховлення” та ідеалістичне “знеприроднення” людини спонукають появу *четвертої історико-філософської парадигми* – сучасної світової філософії (позитивістський, прагматичний, екзистенційний та інші напрями). Ця парадигма розробляє різні варіанти єдності (й водночас “незілляності”) тілесно-духовних характеристик людини, більшістю своїх напрямів спирається на потужну бароково-кордоцентричну філософську традицію, що постала з антиренесансного культурного руху XVII століття – Реформації (пієтизм, янсенізм, німецький романтизм у Західній Європі, філософія українського бароко в XVII–XIX століттях та екзистенційно-необароковий рух в Україні XX). Зокрема, у 60–70-ті роки останнього з’являється тенденція до створення нової філософської парадигми – так званої **філософії постмодерну**. Проте сьогодні ще рано говорити, наскільки вдала ця спроба; відповідь на це питання вочевидь отримаємо в близькому майбутньому.

У будь-якому разі є підстави констатувати, що саме в межах сучасної філософської парадигми світової філософії формується уявлення про сутнісно відмінне від природного порядку просторово-часового функціонування реальності людське історичне буття. На відміну від стихійного (від причини, що однозначно визначає напрямок плину природних процесів, до наслідку, який точно повторює і продовжує цей напрямок) характеру природної “активності” людське буття функціонує цілеспрямовано. Мета діяльності – це уявлення про майбутній результат дії, який створюється та існує в душі до початку самої дії; відтак тут у рамках людської активності (конкретного практикування) наслідок (результат) вже існує у формі небуття, хоча у самій дійсності його ще немає, і реально спричиняє практичну діяльність – свою власну причину, що лише трансформує цей наслідок-мету з розгляду можливості у статус дійсності. Інакше кажучи, у межах практичного людського діяння відбувається обернення часового зв’язку причини і наслідку (порівняно з його природним зв’язком), коли останній (мета) передує своїй причині (безпосередній практичній дії). Маємо уявний парадокс, оскільки у цьому полягає специфіка функціонування духовного, інтенційного буття стосовно дійсного (“суцього”) існування, що зумовлює відношення “дотичності” замість

“межовості”, властивого лише для буття природного.

Вочевидь у специфіці духовної детермінації дійсності й укорінена унікальність такого, притаманного лише людині, феномена, як *свобода*. У найзагальнішому розумінні свобода – суто людський спосіб спричинення людського історичного буття. Детермінанти свободи є, на відміну від детермінант сфери “сущого” (природи), імпульсами духовними, або, як їх іноді називають, “внутрішніми”. Річ у тому, що компоненти конкретної людської дії – органічні джерела її потреб та інтересів, окремі елементи самої ситуації дії, засоби і способи її реалізації тощо – попередньо “спіритуалізуються” (одухотворюються) або “інтеріоризуються” (від лат. *interior* – те, що знаходиться на глибині, “внутрішнє”), ніби “поглинаються” духом, стаючи його глибинним, внутрішнім змістом, синтезуючись там у духовний чинник діяння – ідеальну мету. Усвідомлена мета “екстеріоризується” (від лат. *exterior* – зовнішній), так би мовити, “озовнішнюється”, набуває “зовнішньої” словесно-чуттєвої оболонки, стає тим існуванням “ще не існуючого”, про яке вже йшлося та яке детермінує (цілком реально) дію, спрямовану на отримання бажаного (зафіксованого в меті) результату. Свобода – спосіб актуалізації-спричинення духовної сфери (аналогічно до необхідності, що є способом детермінації природної сфери). Духовний простір як своєрідне “поле можливостей” доступний лише особі як природно-духовній істоті; він робить її здатною вибирати котрусь із можливостей, оскільки останнє, на відміну від уже здійсненого і тому принципово “сингулярного” (від лат. *singularis* – одиничний, однина) світу дійсності, є світом множинним, “плюралістичним” (від лат. *pluralis* – множинний, множина). Таким чином безпосередні стимули людського повсякденного практикування коріняться у сфері духу.

Саме тому природа не є історичною реальністю, й говорити про “історію природи” можна лише в контексті її взаємодії з людиною. Адже у природі самій по собі нічого не відбувається, в ній немає подій, ніщо не виникає і не зникає, оскільки для того, щоб щось виникло або зникло, потрібно те, звідки виникає подія і куди вона потім зникає, тобто природа для цього має не бути (бути “небуттям”, “ніщо”), а потім, з’явившись, знову перестати бути (стати “небуттям”, “ніщо”). Останнє охоплює тільки специфічне – ексис-

тенційне – людське існування. “Людина є буття, через яке ніщо приходить у світ” [6, с. 60], – писав французький філософ-екзистенціаліст Ж.-П. Сартр. “У певному розумінні, – роз’яснює він свою тезу, – людина – це єдине буття, через яке може відбутися руйнування. Геологічний зсув, буря не руйнують, або, принаймні, не руйнують безпосередньо: вони просто модифікують поділ мас буття. Після бурі буття не менше, ніж було його до бурі. Просто є щось інше. І навіть цей вислів не точний, оскільки для того, щоб покласти іншість, потрібен свідок, який міг би якимось чином утримати минуле й порівняти з теперішнім за формою: “цього більше немає”. За відсутності такого свідка буття є до бурі так само, як і після бурі: є це все. І якщо циклон може спричинити смерть якоїсь живої істоти, то ця смерть буде знищенням лише у тому разі, коли вона пережита як така. Для того щоб було нищення, потрібне відпочаткове відношення людини до буття, тобто трансценденція, і в межах цього відношення треба, щоби людина осягнула буття як знищене” [6, с. 42].

Отже, історія природи має смисл, лише стаючи частиною людського світу, тільки у присутності (реальної чи уявної) людини, тобто винятково як сфера її діяльності. “Історичним у природі”, за твердженням німецького філософа-екзистенціаліста М. Гайдеггера, є поле битви, місце культу тощо, “історичним” може бути й хатне начиння, та лише стосовно того світу, якому воно належало й у якому використовувалося; але без “минулих” людей, котрі його створили й користувалися ним, подібна “історичність” втрачає сенс, а самі предмети можуть продовжити “історичне” існування хіба що як “музейні експонати” [див. 7].

Поняття про історичність як про специфічно людську темпоральність істотно визначається скінченністю (насамперед часовою) людської істоти: простерте між народженням і смертю (початком і закінченням життя) людське існування “відбувається”, “здійснюється” в історичному часі – *geschehen*, як говорить Гайдеггер. І від німецького дієслова *geschehen* (здійснюватися, відбуватися) відомий філософ проводить смисловий зв’язок до *Geschichtlichkeit* (“історичність”) і *Geschichte* (“історія”). Здійснюваність у часі, відбування і є справді сутнісною ознакою історії. Але відбувається у плінні часу історія не в натуралістично-позитивістському розумінні – від минулого до

майбутнього, ніби несучи у собі від свого початку якусь попередню “програму”, раціонально-логічний “графік” руху-перебігу подій. З критикою подібного (“натуралістичного”, за зразком природних процесів) тлумачення історії виступав французький історик М. Блок. “Читаючи деякі книжки з історії, – писав він, – можна подумати, що людство всуціль поєднує логічно діючих людей, для яких у причинах їхніх учинків не було ані найменшої таємниці... Чи можна вважати, що важка моральна атмосфера, у якій ми живемо тепер, формує в нас людину тільки розумних рішень. Ми дуже спотворили б проблему причин в історії, якби завжди і скрізь зводили б її до проблеми усвідомлюваних мотивів” [8, с. 104].

Справжній зміст історичних подій визначається не минулим (попереднім станом речей, природою), а майбутнім. Наші суспільні ідеали, зауважував з цього приводу Сартр, не подібні до прикордонного стовпа; вони є тим, що з них зроблять люди. Результати історичної діяльності істотно відрізняються від початкового проекту, оскільки, *ми не можемо змінити минулого, але завжди здатні надати йому іншого продовження*. Тому, наприклад, сучасні США різко відрізняються від того задуму, з яким висадилися на північноамериканському континенті 1620 року “отці-пілігрими”. Так само відрізняється історична реальність сьогодення на території колишнього СРСР, якщо порівняти її з планами “кремлівського мрійника” (як називав Г. Веллс Володимира Леніна).

Така визначеність історії майбутнім тлумачиться М. Гайдеггером як “доля” (німецьке слово “доля” – Schicksal – має спільний корінь з Geschichte – “історія”). Інша (крім “долі”) детермінанта історії, за німецьким філософом, є “повторення” (Wiederholen). Мається на увазі процес постійного “повернення” до одних і тих самих історичних фактів і подій з метою їх переосмислення (уточнення, нового “прочитання” тощо). Ми постійно повертаємося до писаної історії – вдосконалюємо, коригуємо, навіть “переписуємо” її, і це нормально: адже часто історія “пишеться” під кутом зору авторів історичних “проектів”, а реальний перебіг подій, зазвичай, “не вписується” в них з достатньою “адекватністю”. Одним із яскравих прикладів такого “повернення” є величезна дослідницька праця групи французьких істориків-медієвістів (так звана школа “Анналів”), які за допомогою нової методології (так

званий метод ментальностей) змалювали зовсім іншу історію середньовічної Франції, ніж це уявлялося історикам раніше.

Московський філософ П.П. Гайденко так потрактовує зміст гайдеггерівського “повернення”: “Справжнє пізнання є не поясненням вже існуючого, а відкриттям тих можливостей, що закладені в існуючому, але ще не реалізувалися. Навчитися мислити, за Гайдеггером, – це навчитися ставити питання, а не давати відповідь..., що означає повернутися до того вихідного пункту, від якого відправлявся певний філософ чи математик, Парменід чи Ньютон. Поставити питання означає віднайти ціле гніздо можливостей, з яких тільки одна реалізувалася в ученні того чи іншого філософа, фізика чи математика. Виходячи з певної філософської концепції чи математичної теорії, творче мислення реалізує одну з можливостей, закладених у вихідному пункті, у тому питанні, відповіддю на яке є розглядувана концепція, причому такою відповіддю, яка постає реалізацією іншої з незчисленної кількості можливостей. Тим самим творче мислення дає відповідь на те саме питання, але відповідь нову. За такого підходу продукти минулих культур освоюються освіченою людиною не у вигляді нагромадження знань, розкладання по полицях різних концепцій і теорій (так що у результаті визначальною стає діяльність запам’ятовування, а основним органом вивчення – пам’ять, своєрідна камера схову культурного багажу). Справжня освіта, за Гайдеггером, дає людині змогу побачити в будь-якому навчальному предметі, у будь-якій філософській чи науковій концепції відповідь на ті самі питання, які стоять перед нею самою” [9, с. 66].

Основною рисою історії є не просто “перехід” від причини до наслідків, це той рух-поступ, що не завжди помітний для самої людини. Він стає помітним лише на досить тривалих відтинках історичного процесу, тому, на думку німецького філософа К. Ясперса, історики й поділяють історію на більш-менш великі відрізки (періоди, епохи, ери тощо) – парадигми, про які йшлося раніше. Ясперс наголошує, що, на відміну від природних процесів, які характеризуються каузальними законами, рисами загальності, для історії характерні індивідуально унікальні риси (неокантіанець Г. Ріккерт наголошує на специфічності для історичного процесу індивідуалізуючого методу, всупереч генералізуючому методу природничих наук). В історії людина



бачить себе носієм свободи, а не суб'єктом загальних законів; вона є екзистенцією, духом, а не есенцією, природним тілом. В історії нас вабить те, що не може цікавити у природі, – “таємничість стрибків у царстві свободи і те, як буття відкривається людській свідомості” [10, с. 49].

Раціонально-універсальне бачення людини, одноманітно повторюване “урівнювання” не-повторних рис людської особистості “вирівнює” людей у безлико-анонімний натовп деперсоналізованих “одиниць”, “масу”, яка легко піддається маніпулюванню. Виникають феномени “масового” суспільства, масової комунікації, масового мистецтва, масової культури. Проголошений ренесансною свідомістю раціоцентричний Порядок світу, що спирається на новоевропейську максиму “*тотожності мислення і буття*”, створює позірно комфортний світ заколисуючої рівноваги й “рівності” (насправді – однаковості), якому не потрібна ні свобода, ні творчість – починається процес масової “втечі від свободи”, за висловом Е. Фромма. Рятівна нитка Аріадни, що вказала раціональний вихід з Лабіринту, невблаганно трансформується у трагічну за своєю поневолювальною силою нитку, спрядену прялею – Мойрою Клото. Тому ще в межах міфологічної свідомості міф про перемогу Тезея над Лабіринтом доповнюється тематично протилежним міфом про перемогу Тезея над Прокрустом. Велетень-розбійник Прокруст, оповідає давній міф, стояв на перехресті шляхів і примушував усіх перехожих лягати на дерев'яну лаву. Тим, кому вона була закороткою, Прокруст відтинав ноги; для кого ж виявлялася задовгою, він “розтягував” їх, “рівняючи” до довжини лави. Цей “майстер вирівнюючої уніфікації” запропонував і Тезею “примірятися” до лави, але той перемагає розбійника: він “вирівнює” самого Прокруста з довжиною лави, відтявши голову. На противагу міфові про Лабіринт, що був своєрідним гімном “визвольній” силі узагальнювального раціонального світопорядку Космосу, міф про Прокруста б'є на сполох проти смертельної загрози, що її несе людству тотальна диктатура “усереднювального” порядку раціоналізованого світу.

Противагою раціоналістичного “гуманізму” стає *бароково-кордоцентрична програма нового філософського гуманізму* Б. Паскаля, Ф. Гемстергейса, Й. Г. Гердера, яка знаходить свій синтетичний вияв в екзистенційній філософії С. К'еркегора, котру Л. Шестов називає

специфічним тоном філософування, або є “філософією, що шукає істину не в Розумі з його обмеженими можливостями, а в Абсурді, що не знає обмежень” [11, с. 437]. Всупереч раціоналістичному (сутнісно фаталістичному) тлумаченню свободи як “пізнаної необхідності” (Спіноза, Гегель) К'еркегор формулює екзистенційний ідеал свободи – *свободи вибору можливості раціонально неможливого*, переносючи наголос у цій проблемі з гносеологічного плану в онтологічний. Французький філософ-екзистенціаліст А. Камю розгортає к'еркегорівську ідею свободи у своєму знаменитому есе “Міф про Сизіфа”. Герой античного міфу цар Корінфа Сизіф, засуджений богами довічно котити камінь на високу гору, знає, що його тяжка праця ніколи не скінчиться – щоразу при наближенні до вершини ноша вислизає з рук і падає долу: таким є присуд богів. Покарання полягає саме в неможливості завершити працю. Джерелом страждань Сизіфа є безглуздість (позбавлення сенсу) його праці. І з раціоналістичного погляду (усяка праця, будь-яке трудове зусилля мусить завершуватися певним результатом), шанси Сизіфа на подолання ситуації (на можливість її зліквідування) – нульові. Але герой у Камю знаходить позитивне вирішення. Спускаючись черговий раз у долину за каменем, Сизіф нараз проймається думкою: а чому, власне, праця має обов'язково завершуватись? Чому не може бути незавершеної праці? Чому незавершуваність зусиль не може стати їхнім специфічним сенсом? І, дійшовши такого висновку, Сизіф перестає страждати, заспокоюється, адже він знайшов (а точніше, створив сам) таку оцінку праці, якої досі не існувало. Отож зображена Камю ситуація подібна до численних у людській історії моментів першого теоретичного відкриття чи першого практичного винаходу.

Сенс к'еркегорівського онтологічного повороту значною мірою “прояснюється” концепцією недавно створеної (І. Р. Пригожиним та Г. Гакеном) *синергетики*, яка надає принципово нового значення ідеї Хаосу, а відтак й ідеї Порядку. Хаос тлумачиться тут як надскладна упорядкованість, що існує потенційно (можливісно) і може виявити себе у розмаїтті упорядкованих структур (а не в єдиному Космосі античних греків). Це актуалізує плюралістичну (і персоналістську) *монадологію* Ляйбніца, або ж ідею Мультиверсуму Х. Ортеги-і-Гассета (всупереч традиційному Універсумові).

Пряма аналогія із синергетичним поворотом науки напрошується й у зв'язку з уже згадуваним *філософським постмодерном* (адже не дарма серед його натхненників найчастіше згадують імена лідерів філософії екзистенціалізму – Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра та ін.). Орієнтуючись на плюралізм світу, постмодерн не шукає нового Універсуму, орієнтуючись передусім на відмінність (Ж. Дельоз). Він рішуче виступає проти привілеїзації будь-якого напрямку думки, так само як і проти піддання анафемі котрогось, хай найекстравагантнішого, погляду. Постмодерн спрямовує філософію на деконструкцію будь-якого “центризму” – логоцентризму, натуроцентризму, раціоцентризму, вітацентризму та ін. На противагу Лютеровій максимі “*На цьому стою і не можу інакше*”, постмодерністи проголошують: “*На цьому стою і можу, як завгодно*”. Постмодерн, проте, не є прощанням із розумом узагалі, він прощається з унітарним розумом, і тому цікавиться конфліктами, катастрофами, несумірністю, індетермінізмом, імовірністю тощо. Як бачимо, постмодерністи – Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж.-Ф. Лютар, Р. Барт, Р. Рорті, Ж. Дельоз та інші – орієнтовані на “простір свободи” в дусі К’єркегора.

У своїй історії людство пройшло шлях від первісного Хаосу до Космосу. Але Порядок, звільнивши людство з Лабіринту, постав у XVII–XX століттях жахливим Прокрустом в історичному поступі. І людство змушене було звернутися до нового Тезея – і заклик було почуто: меч Тезея підняли екзистенційні мислителі, справу яких сьогодні намагаються продовжити постмодерністи. Тож вважаємо, що є підстави підтримати оптимістичну надію А. Камю: “Я залишаю Сизіфа біля підгір’я!.. Віднині кожен відламок цього каменю, кожен спалах руди цієї сповитої мороком гори вже самі собою творять світ. Самої боротьби, щоб зійти на шпиль, досить, аби сповнити вщерть людське серце. Треба уявити Сизіфа щасливим” [12].

\* \* \*

Пропонований нами підручник “Філософія”, що підготовлений колективом авторів (А.К. Бичко, І.В. Бичко, В.Г. Табачковський (1944–2006), В.І. Ярошовець) за нашою редакцією (К.: Центр учбової літератури, 2010. – 648 с.) реалізує вищезазначену програму філософії як історії філософії найпов-

ніше. Його головне завдання – познайомити зі складними, почасти переплутаними, шляхами і стежинами історичного поступу філософії, і не просто познайомити, а й допомогти студенту не заблукати на дорогах і роздоріжжях світової та української філософської думки. Остання обставина є особливо важливою, оскільки офіційне тлумачення історико-філософського процесу, зокрема на українських теренах, у Російській імперії (царській і більшовицькій) було zdeформоване імперськими ідеологічними міфами. Створення підручника історико-філософського спрямування – надактуальна місія, тому що саме майже тисячу років тому – в XI столітті – у Києві з’явився перший оригінальний філософський текст: “Слово про закон і благодать” (1051), автором якого був перший Київський митрополит-русич Іларіон; цим твором власне й розпочинається українська історія філософії.

Підручник містить 15 тем, об’єднаних у два розділи, його текст розкриває зміст і сутність світового й вітчизняного історико-філософського процесу. Відмова від традиційного (формаційного) підходу до висвітлення навчального матеріалу дозволила позбутися “необхідності виводити” характеристики філософського знання з тих чи інших матеріальних (економічних, природних, господарських тощо) джерел і натомість дала змогу відстежити його розвиток як духовне дійство багатоголосої творчості вишуканої культурно-історичної значущості найкращих мислителів людства.

1. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – Т.1. – М. Эксмо, 2011. – 1200 с.
2. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – Т.3. – М. Эксмо, 2011. – 1200 с.
3. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. – М.: Изд. полит. лит-ры, 1988. – 484 с.
4. Сталин Й.В. Про діалектичний та історичний матеріалізм // Питання лєнінізму. – К., 1947.
5. Маркс К. Тези про Фейербаха // Маркс К., Енгельс Ф. Твори: в 50-ти т. – Т.3. – С. 1–2.
6. Sartre J.-P. L’etre et le neant. – Paris, 1943.
7. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. с нем. – М.: Ад Маргинем, 1997. – 452 с.
8. Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М., Директ-Медиа, 2007. – 417 с.
9. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. – М.: Высшая шк., 1963. – 211 с.
10. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. – М., 1994.
11. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ // Киркегор С. Наслаждение и долг. – К., 1993.
12. Камю А. Миф про Сизіфа // Камю А. Вибрані твори : у 3 т. – Харків, 1997.

## АНОТАЦІЯ

**Ярошовець Володимир Іванович.  
Філософія як історія філософії.**

Філософія як одна із форм суспільної свідомості, поряд із релігією, мистецтвом, а пізніше й наукою, виявляє від свого першопочатку світоглядне навантаження у найширшому форматі взаємовідношення – “Людина – Світ”, самоорганізується й культурно утверджується як власна історія. Так у софійному досвіді людства постає “філософія як історія філософії” (Г.В.Ф. Гегель), що отримує парадигмальну періодизацію у вигляді періодів усе більш ґрунтовного осмислення людиною безмежних горизонтів своєї взаємодії зі світом, природою, власним буттям. Перша парадигма історичної активності – філософська міфологічна активність людини, друга історико-філософська парадигма реалізувалася в контексті середньовічної філософії і надавала пріоритетності духовним процесом над матеріальними, третя – набула розвою у рамках новоевропейської філософії (доба Відродження), започаткувавши філософський модерн із обстоюванням нею моністичних моделей філософування, четверта – є здобутком сучасної світової філософії, що об’єднує низку найважливіших у загальнолюдській культурі напрямів її розвитку (позитивістський, прагматичний, екзистенційний та ін.) і знаменує утвердження філософії постмодерну, котра прагне довести сутнісно відмінне від природного порядку просторово-часового функціонування реальності людське історичне буття. У цьому контексті перспективними є бароково-кордоцентрична програма нового філософського гуманізму і концепція синергетики. У будь-якому разі справжній зміст історичних подій визначається не минулим, якому люди завжди надають іншого продовження, а майбутнім, тому в історії їх вабить “...таємничість стрибків у царстві свободи і те, як буття відкривається людській свідомості” (К. Ясперс).

**Ключові слова:** *філософія як спосіб взаємодії людини зі світом, історія філософії, філософське знання, світогляд, людський дух, міфологія, історико-філософська парадигма, філософія модерну, філософія постмодерну, свобода, філософський гуманізм, українська філософська думка.*

## АННОТАЦИЯ

**Ярошовець Владимир Иванович.  
Философия как история философии.**

Философия как одна из форм общественного сознания, рядом с религией, искусством, а позже и наукой, выявляет от своего истока мировоззренческую нагрузку в самом широком формате взаимоотношения – “Человек – Мир”, самоорганизуется и культурно утверждается как собственная история. Так в софийном опыте человечества встает “философия как история философии” (Г.В.Ф. Гегель), что получает парадигмальную периодизацию в виде периодов все более основательного осмысления человеком безграничных горизонтов своего взаимодействия с миром, природой, собственным бытием. Первая парадигма исторической активности – философская мифологическая активность человека, вторая историко-философская парадигма реализовалась в контексте средневековой философии и предоставляла приоритетность духовным процессом над материальными, третья – приобрела размах в рамках новоевропейской

философии (эпоха Возрождения), положив начало философскому модерну с отстаиванием ею монистических моделей философствования, четвертая – является достижением современной мировой философии, что объединяет ряд самых важных в общечеловеческой культуре направлений ее развития (позитивистский, прагматический, экзистенциальный и др.) и знаменует утверждение философии постмодерна, которая стремится доказать сущностно отличное от естественного порядка пространственно-временного функционирования реальности человеческое историческое бытие. В этом контексте перспективными являются бароково-кордоцентрическая программа нового философского гуманизма и концепция синергетики. В любом случае настоящее содержание исторических событий определяется не прошлым, которому люди всегда дают другое продолжение, а будущим, поэтому в истории их влечет “...таинственность прыжков в царстве свободы и то, как бытие открывается человеческому сознанию” (К. Ясперс).

**Ключевые слова:** *философия как способ взаимодействия человека с миром, история философии, философское знание, мировоззрение, человеческий дух, мифология, историко-философская парадигма, философия модерна, философия постмодерна, свобода, философский гуманизм, украинская философская мысль.*

## ANNOTATION

**Yaroshovets Volodymyr.  
Philosophy as a History of Philosophy.**

Philosophy as one of the forms of social consciousness, in line with religion, arts and later science, demonstrates from its origin worldview essence in the broadest format of interrelation – “Human – World”, selforganizes itself and culturally states as an own history. Thus, in Sophious experience of humankind there appears “the philosophy as the history of philosophy” (George Wilhelm Friedrich Hegel), which gets a paradigmal division into stages as the stages of increasing understanding by a human the limitless horizons of his interaction with the world, nature, his own being. The first paradigm of historic activity – philosophical mythological activity of a person, the second historic-philosophical paradigm was realized in the context of middle-aged philosophy and gave preference to spiritual processes over material ones, the third paradigm was developed during the new-European philosophy (the age of Renaissance), having begun the philosophical modern with its monistic models of sophisticating, the forth one is an achievement of modern world philosophy, which combines the number of the most important in the human culture directions of its development and states the philosophy of post-modern, which tries to prove the essentially different from the natural order of space-time functioning of reality the human historical being. In this context the Baroque-Cordocentrical program of a new philosophical humanism and conception of synergetic are perspective. In any case the real essence of historical events is determined not by the past, but by the future.

**Key words:** *philosophy as a way of interaction of a human with the world, history of philosophy, philosophical knowledge, worldview, human spirit, mythology, historic-philosophical paradigm, philosophy of modern, philosophy of post-modern, freedom, philosophical humanism, Ukrainian philosophical thought.*

Надійшла до редакції 15.04.2011.