

МІНІСТЕРСТВО ВНУТРІШНІХ СПРАВ УКРАЇНИ
ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ВНУТРІШНІХ СПРАВ

О. В. ХАЛАПСІС

ФІЛОСОФІЯ

Підручник

Дніпро
2023

УДК 1(075.8)
X17

*Рекомендовано до друку
Вченою радою
Дніпропетровського державного
університету внутрішніх справ
(протокол від 22.12.2022 №4).*

РЕЦЕНЗЕНТИ:

доктор філософських наук, професор **Юлія Шабанова** – професор кафедри філософії та педагогіки НТУ «Дніпровська політехніка»;
доктор філософських наук, професор **Осетрова Оксана Олександрівна** – професор кафедри соціальної роботи Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара;
доктор філософських наук, професор **Скиба Елеонора Костянтинівна** – професор кафедри гуманітарних дисциплін та психології поліцейської діяльності Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ.

X 17 Халапсіс О. В. Філософія : підруч. Дніпро : Дніпроп. держ. ун-т внутр. справ, 2023. 196 с.

ISBN 978-617-8035-57-0

Підручник «Філософія» складається з п'яти розділів: «Філософія буття», «Філософія пізнання», «Філософія людини», «Філософія суспільства» та «Філософія історії», котрі, у свою чергу, поділені на підрозділи. Така рубрикація дозволяє студентам опанувати основні теми філософського знання.

Кожна тема завершується висновками, питаннями для обговорення та списком рекомендованої літератури.

Призначений для студентів спеціальностей «Міжнародні відносини, суспільні комунікації та регіональні студії», «Психологія», «Економіка», «Менеджмент», «Публічне управління та адміністрування», «Право» та «Правоохоронна діяльність», які навчаються у Дніпропетровському державному університеті внутрішніх справ.

ISBN 978-617-8035-57-0

©Халапсіс О.В., 2023
©ДДУВС, 2023

ЗМІСТ

ВСТУП	5
Тема 1. ФІЛОСОФІЯ БУТТЯ.....	6
1.1. Проблема буття в філософії	6
1.2. Субстанція.....	11
1.3. Універсалії.....	14
1.4. Простір та час.....	16
1.5. Антропний принцип	23
1.6. Формальні онтології	29
Висновки з теми.....	33
Тема 2. ФІЛОСОФІЯ ПІЗНАННЯ	36
2.1. Предмет епістемології	36
2.2. Школи епістемології.....	39
2.3. Сутність та цінність знання.....	43
2.4. Проблеми регресу та істини в пізнанні	46
2.5. Парадигми та наукові революції.....	52
2.6. Форми та методи наукового пізнання	55
Висновки з теми.....	57
Тема 3. ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ	60
3.1. Предмет філософської антропології	60
3.2. Проблеми походження людини	65
3.2.1. Від австралопітеків до Homo sapiens	65
3.2.2. Проблема спільних предків.....	87
3.2.3. Фіналістські та нефіналістські теорії еволюції	91
3.3. Еволюція свідомості	94
3.3.1. Мозок та еволюція	94
3.3.2. Когнітивна та неолітична революції	96
3.3.3. Свідомість та її сутність	105
3.4. Людина як біосоціальна істота.....	110
3.5. Індивід, індивідуальність, особистість	114
Висновки з теми.....	119

Тема 4. ФІЛОСОФІЯ СУСПІЛЬСТВА	122
4.1. Поняття суспільства	122
4.2. Доіндустріальне суспільство	124
4.3. Індустріальне суспільство	130
4.4. Постіндустріальне суспільство	133
4.5. Теорії суспільного договору	137
Висновки з теми	144
Тема 5. ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ	147
5.1. Історія та історіографія	147
5.2. Проблематика філософії історії	151
5.3. Культура та цивілізація	156
5.4. Лінійні та нелінійні схеми історії	164
Висновки з теми	178
БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ	180

ВСТУП

У Дніпропетровському державному університеті внутрішніх справ дисципліна «Філософія» є нормативною для студентів, які навчаються за спеціальностями «Міжнародні відносини, суспільні комунікації та регіональні студії», «Психологія», «Економіка», «Менеджмент», «Публічне управління та адміністрування». Для студентів, які навчаються за спеціальностями «Право» та «Правоохоронна діяльність», ця дисципліна є вибірковою. Для студентів усіх цих спеціальностей і призначений представлений підручник.

Метою викладання навчальної дисципліни «Філософія» є формування знань про предмет філософії, особливості розвитку філософського знання, сприяння формуванню у студентів здібностей до логічного мислення та самостійного аналізу складних явищ суспільного життя з точки зору їхньої сутності та місця у світовій культурі.

Структурно підручник «Філософія» складається з п'яти розділів: «Філософія буття», «Філософія пізнання», «Філософія людини», «Філософія суспільства» та «Філософія історії», котрі, у свою чергу, поділені на підрозділи. Така рубрикація дозволяє студентам опанувати основні теми філософського знання.

Кожна тема завершується висновками, питаннями для обговорення та списком рекомендованої літератури.

Тема 1. ФІЛОСОФІЯ БУТТЯ

1.1. Проблема буття в філософії

Історично склалося так, що філософія зародилася як спроба з'ясувати сутність буття. За більш ніж 2,5 тисячі років змінилося багато підходів, але сама спрямованість філософії на дослідження буття залишилась. Дві філософські науки – метафізика та онтологія – займаються проблемами буття. Що це за науки та як вони між собою співвідносяться?

Метафізика – це розділ філософії, що вивчає фундаментальну природу реальності, першооснови буття, тотожність і зміну, простір і час, необхідність і можливість, природу свідомості та відносини між розумом і матерією.

Термін «метафізика» введений у філософію завдяки Андроніку Родоському, редактору I століття до нашої ери, який зібрав різні добірки з праць Арістотеля у трактат, названий ним «Метафізикою». Ця назва (*μετὰ τὰ φυσικά*, букв. «за фізикою») свідчила лише про те, що цей трактат ішов одразу ж після «Фізики» – іншої роботи Арістотеля. І хоча така назва була суто випадковою, слово прижилось, адже виявилось дуже влучним. Умовно кажучи, все, що ми можемо бачити, чути, сприймати іншими органами чуття, вивчає природознавство («фізика»), а все те, що лежить в основі фізичної реальності, «за» нею, і складає предмет метафізики.

Сам Арістотель, зрозуміло, слово «метафізика» не вживав. Він писав про існування певної науки («першої філософії»), предметом якої є пізнання *начал і вищих причин*. Але що розуміється під «началами» та «вищими причинами»?

Візьмемо звичайну ситуацію. Розплутуючи вчинений злочин, слідчий може дійти висновку, що головною його причиною стала неприязнь підозрюваного Каїнського до потерпілого Авеленка. Цей висновок буде істинним або хибним, але він не є метафізичним, та й самим слідчим не сприймається як такий. Візьмемо іншу ситуацію. Визначаючи причини якоїсь війни, історик може дійти висновку, що головною з них була конкуренція у колоніальній експансії між двома блоками держав. Цей висновок може виявитися істинним чи хибним, але він, знов-таки, не метафізичним. Візьмемо третю ситуацію.

Астрофізик може дійти висновку, що головною причиною Великого вибуху стала спонтанна флуктуація космічного вакууму. І цей висновок може бути істинним чи хибним, але це також не є висновок метафізичний.

Усі ці три приклади об'єднує те, що у них з'ясування головної причини не потребує звернення до метафізичного дискурсу і головна причина тієї чи іншої події не розглядається як вища. Які ж причини можуть вважатися «вищими»?

При дослідженні суцього можна бачити причини того, що суще стало саме таким, у самому суцому. Така установка властива, зокрема, науці, хоча не лише їй одній (як видно на прикладі зі слідчим, така установка властива також юридичній практиці тощо). Але можна виходити з того, що у своїх *фундаментальних параметрах* суще зумовлене якоюсь іншою реальністю. У такому разі реальність не зводиться цілком до суцього, а передбачає й інший вимір, котрий, впливаючи на суще, є трансцендентним щодо останнього.

Для такої установки і властиве розрізнення головних і вищих причин: головна причина цілком належить самому суцому, а вища – знаходиться *за* ним (*transcendens* – виходити за межі). Конкретні форми, в яких може бути виражена ця установка, уявлення про характер цих вищих причин і механізмів їхнього зв'язку із суцим можуть бути різними, але в основі завжди лежатиме теоретична процедура «подвоєння реальності» (буття-суще, трансцендентне-іманентне, Бог-світ тощо). Проведення цієї процедури є визначальною рисою метафізичного мислення.

Наприклад, нам відомі деякі закони, що керують світом (зокрема, закони фізики). Чи може світ сам собі створити закони? Є аргументи на користь того, що таке є можливим шляхом самоорганізації. Але не менш переконливими є аргументи і на користь того, що сама собою матерія не могла би створити законів для самої себе, що тут має бути задіяною сила, котра не є частиною природи, принаймні у звичному розумінні. Обговорення такого роду питань виводять людину на метафізичний рівень дослідження, а конкретне рішення, що може бути тут запропоноване, буде визначати світоглядну позицію дослідника.

Основоположною частиною метафізики є *онтологія*.

Онтологія – це вчення про буття як таке, воно містить сукупність певних загальних припущень про характер світу, а також досліджує найбільш загальні характеристики і відносини сутностей.

Онтологію характеризують як *загальну метафізику*, на відміну від *спеціальної метафізики*, що займається більш конкретними аспектами

буття (наприклад, дослідженням фундаментальних закономірностей історичного процесу займається метафізика історії).

Чи можна зрозуміти різницю між реальністю, якою вона є для нас, і такою, якою вона є сама собою? Якби наш звичайний опис був істинним, це означало б, що реальність виглядає такою, якою вона є насправді. Але якщо це не так, то виникає проблема того, як охарактеризувати реальність такою, якою вона є сама собою. Тут і виникає *проблема буття*.

Буття – це те, що надає речам, процесам, діям їхню реальність. На противагу розмаїтості всього, що змінюється, що знаходиться у становленні, буттям називають постійне, стале, самототожне.

З давніх-давен у філософії ставилося запитання: чому є дещо, а не ніщо? Чому взагалі щось є, і на чому тримається це «є»? Усю різноманітність матеріальних і духовних явищ об'єднує те, що вони є, є в наявності, існують. І саме завдяки факту свого існування вони утворюють цілісну єдність світобудови.

Одне з найфундаментальніших питань, що розглядалося в різних культурних традиціях і продовжує нині обговорюватися філософами, було сформульоване Вільямом Джеймсом (1842–1910): «Як відбувається світ тут взагалі замість нікчемності, яку можна було б уявити на її місці? ...Від ніщо до буття немає логічного мосту».

З дефіцитом такого мосту вперше зіткнулися досократівські філософи. Вони апріорі прийняли гіпотезу про те, що зовнішній вигляд оманливий, що реальність можна осягнути лише шляхом міркування. Парменід вважав, що якщо все тотожне буттю, то між речами не може бути ні відмінностей, ні будь-яких змін. Бути іншим або змінитися означало б стати чи бути нічим, тобто тим, чого не існує. Отже, буття є однорідною і недиференційованою сферою, а поява сущого є ілюзорною. Геракліт, з іншого боку, вважав, що реальність існує лише як процес, як течія, що немає нічого сталого та самототожного.

Арістотель застосовував термін «категорія» до десяти класів найвищого рівня. Вони охоплюють одну категорію *субстанції* (*οὐσία*), що існує незалежно (людина, дерево), і дев'ять категорій, що можуть існувати лише в чомусь іншому. Філософ вважав, що те, що не є видом роду, не матиме сутності – лише види матимуть її. У визначенні людини як двоногої тварини Арістотель припускав, що «двонога» і «тварина» є частинами інших істот, а у точці, де вони об'єднані в єдине буття, людина стає актуальною, реальною; єдність є основою актуальності.

Св. Фома Аквінський відштовхувався від арістотелівської доктрини: буття не є родом, оскільки воно визначається не однозначно,

а лише аналогічно. У категоріальній класифікації істот усі субстанції частково однакові: і людина, і шимпанзе є тваринами, і тваринна частина у людині є «такою самою», що й тваринна частина у шимпанзе. Вуглець, водень, кисень і азот у шимпанзе ідентичні тим самим елементам у людини. Отже, всі істоти подібні або аналогічні одна одній у своєму існуванні. Це порівняння є основою його аналогії буття.

Філософи Нового часу піддали критиці класичні та середньовічні традиції, застосувавши нову концепцію сумніву. Першими серед них були емпірики, прихильники наукового методу з його наголосом на експерименті та опорі на докази, зібрані з чуттєвого досвіду.

Ранній емпірик Томас Гоббс опублікував у 1651 році «Левіафан» – політичний трактат, написаний під час громадянської війни в Англії. Окрім суто політичних проблем, Гоббс розглядав також питання про компетенцію розуму в пізнанні світу. Він писав: «Бо розум... є нічим іншим, як *підрахунком* (тобто додаванням і відніманням) наслідків узгоджених загальних назв для *маркування* та *позначення* наших думок...». Розум має робити висновки з визначень («узгоджених імен»), а помилка – це або самосуперечливість визначення, або невідповідність висновків визначенням, на яких вони ґрунтуються. Наука, з іншого боку, є результатом «правильного міркування», що базується на «природному чутті та уяві», свого роду чутливості до природи, оскільки «сама природа не може помилятися».

Якщо природа не може помилятися, то в ній немає парадоксів; для Гоббса парадокс є формою абсурду, котрий є непослідовністю в думках. Справжню різницю між сутністю та існуванням, а також між формою та матерією, що так довго була основою метафізики, Гоббс визначає як «помилку розділених сутностей».

Для Гоббса (та для інших емпіриків) буття є фізичним всесвітом: «Світ (я маю на увазі... *універсум*, тобто всю масу всього існуючого) є тілесним, тобто тілом; і має вимір величини, а саме довжину, ширину та глибину: також кожна частина тіла так само є тілом... і, отже, кожна частина Всесвіту є тілом, а те, що не є тілом, не є частиною Всесвіту: а оскільки Всесвіт – це все, то те, що не є його частиною, є *нічим*; а отже, *ніде*».

Деякі філософи заперечують, що поняття «буття» взагалі має значення, оскільки ми визначаємо існування об'єкта лише через його відношення до інших об'єктів і дій, котрі він здійснює. Це, у свою чергу, привело до думки про те, що буття та небуття тісно пов'язані між собою, розроблений у філософії екзистенціалізму.

Мартін Гайдеггер у своїй головній праці «Буття і час» намагався

переосмислити досократівське запитання про буття, замислюючись над тим, як ставити запитання про сенс буття. Проблема полягає в тому, що буття одночасно є найбільшим, бо охоплює все, що є, і найменшим, бо нічого конкретного про нього сказати не можна. Гайдеггер розрізняє різні модуси буття: приватний модус є *присутнім під рукою*, тоді як істоти в більш повному сенсі описуються як *готові до рук*.

Буття також розуміється як «стан буття», і, отже, його загальне значення знаходиться в контексті людського (особистого) досвіду. Гайдеггер ввів термін «*Dasein*» для цієї властивості буття, стверджуючи, що *Dasein* пов'язує відчуття тіла людини з її сприйняттям світу. Німецький філософ, з-поміж іншого, посилався на вроджену мову як на основу буття, що дає сигнал усім його аспектам.

А втім, гайдеггерівське переосмислення буття не викликає оптимізму, адже хоча людина і є важливим (принаймні для нас, людей) елементом буття (особливо зважаючи на дискусії щодо антропного принципу – див. далі, п. 1.5), вважаємо, що *ставлення* людини до буття має якесь значення для самого буття. Більш того, тут ми можемо стати на слизьку доріжку суб'єктивізму і навіть соліпсизму (зведення реальності до власного «Я», котре і конструює реальність).

Якось Альберт Ейнштейн поставив запитання: «Якщо миша дивиться на Всесвіт, чи змінюється від цього стан Всесвіту?». Зрозуміло, що погляд миші на Всесвіт в ньому нічого (принаймні на фундаментальному рівні) не змінює. З іншого боку, людина – не миша, її діяльність вже суттєво змінила Землю, а в майбутньому може вплинути і на інші планети. Тут можна згадати вчення про ноосферу Володимира Вернадського та інші концепції, що підкреслюють космічний вимір людської природи. Але коли філософи ведуть мову про буття, мається на увазі не «садок вишневий коло хати» (навіть якщо цей садок буде рости десь на Марсі), а фундаментальні (базові) засади існування Всесвіту, «вихідники», «програмний код» тощо. І ось тут ні людина, ні миша, ні будь-яка інша істота, яка живе у Всесвіті, нічого змінити не може. Умовно кажучи, ми не зможемо змінити швидкість світла чи сталу Планка. Буття ми лише пізнаємо (у тих чи інших аспектах), а вже отримане знання цілком можна використовувати для конструювання людиномірної реальності, в тому числі й розповсюджуючи цю реальність за межі нашої планети.

1.2. Субстанція

Визнання факту існування різноманітних речей, людини, природи і суспільства є першою передумовою формування картини світу. Протиріччя між філософськими школами виникають при спробі визначити, що саме є об'єднуючим началом світобудови. Саме тут і виникає *проблема субстанції*.

Все, що нас безпосередньо оточує, для свого існування потребує значної кількості зовнішніх причин. І це стосується не лише складноорганізованих істот на кшталт людини (про це див. далі, п. 1.5). Кожен камінь має власну «історію», і його могло б не існувати, якщо б щось у ній пішло не так. Ідея субстанції – це спроба помислити щось не лише незалежне від зовнішніх обставин, а те, що саме ці обставини визначає, щось дійсно фундаментальне.

Субстанція – незмінна основа всього існуючого, те, що існує завдяки собі і в собі, а не завдяки іншому.

Субстанція є ключовим поняттям в онтології та метафізиці. Теорію субстанції можна розділити на моністичні, дуалістичні або плюралістичні різновиди відповідно до того, скільки субстанцій, на думку прихильників відповідних напрямів, існує у світі.

Згідно з *моністичними* поглядами, існує лише одна субстанція. *Дуалізм* розглядає світ як складений із двох фундаментальних субстанцій. *Плюралістичні* філософії постулюють наявність багатьох субстанцій. Наприклад, теорія ідей Платона чи монадологія Лейбніца.

У Новий час поняття субстанції трактується та поширюється досить широко. Перша точка зору пов'язана з онтологічним розумінням субстанції як граничної основи буття.

Рене Декарт розумів під субстанцією сутність, котра існує у такий спосіб, що для існування їй не потрібна інша сутність. Тому лише Бог є субстанцією в такому строгому значенні. Однак Декарт поширює цей термін і на створені речі, для існування яких потрібна лише згода Бога. Він стверджував, що дух (розум) і матерія відрізняються одне від одного атрибутами, а отже, і своєю сутністю, і жоден не потребує іншого для існування. Це *субстанційний дуалізм* Декарта.

Бенедикт (Барух) Спіноза заперечував такий дуалізм. Субстанція, за Спінозою, єдина і неподільна, але має безліч атрибутів. Сутність цієї субстанції може бути уявлена як матеріальна, а може і як психічна. Те, що зазвичай називають природним світом, є іманентним Богові: звідси його відомий вислів *deus sive natura* («Бог або природа»).

Інша думка щодо субстанції – гносеологічне осмислення цього поняття, його можливості та необхідності для наукового знання.

Джон Локк вважав, що люди народжуються без будь-яких знань, а шлях до їх отримання лежить через сприйняття певного об'єкта. Останній, за Локком, існує у своїх первинних якостях, незалежно від того, сприймає його людина чи ні. Уявлення розуму про субстанції не містить вродженого ясного та чіткого уявлення про матерію, котре можна було б розкрити через інтелектуальну абстракцію, віддалену від чуттєвих якостей.

На думку Локка, тіла посилають невідчутні частинки до людських органів чуття, що дозволяють нам сприймати предмет через різні здібності. Те, що ми сприймаємо, базується на складі об'єкта. Завдяки цим якостям люди можуть досягти мети, об'єднавши співіснуючі сили та чуттєві якості до загальної основи для пояснення. Локк припускає, що потрібно знати, що пов'язує ці якості в об'єкті, і стверджує, що «субстрат» або «субстанція» має цей ефект, визначаючи «субстанцію» так: «Наша ідея, якій ми даємо загальну назву субстанції, будучи нічим іншим, як гаданою, але невідомою підтримкою тих якостей, які ми вважаємо існуючими і які, як ми уявляємо, не можуть існувати *sine re substante*, без чогось, що їх підтримує, ми називаємо цю підтримку *substantia*». Цей субстрат є лише конструктом розуму, що намагається зв'язати всі побачені якості разом. Загалом субстанція має два набори якостей – ті, що її визначають, і ті, що пов'язані з тим, як ми її сприймаємо. Ці якості входять до нашого розуму, котрий має їх упорядкувати. У результаті наш розум створює субстрат (або субстанцію) для цих об'єктів, у які він групує пов'язані якості.

Ідея субстанції була розкритикована Девідом Юмом, який вважав, що оскільки субстанцію неможливо сприйняти, не слід припускати, що вона існує. Фрідріх Ніцше, а після нього Мартін Гайдеггер, Мішель Фуко та Жиль Дельоз також відкинули поняття субстанції, а разом із ним і поняття суб'єкта, вбачаючи обидва поняття пережитками платонівського ідеалізму. Альфред Норт Вайтгед стверджував, що концепція субстанції має лише обмежену застосовність у повсякденному житті і що метафізика повинна спиратися на концепцію *процесу*.

Чим саме може бути субстанція? Незважаючи на велику кількість філософських шкіл, більшість із них належать до одного з двох основних напрямів: **ідеалізм** і **матеріалізм**. Головна відмінність між ними полягає в тому, як вони відповідають на два фундаментальні запитання: «з чого складається реальність?» і «як вона виникла?». Для

ідеалістів дух, розум або ідеї є первинними, а матерія вторинною – результатом творчості носія духовної субстанції (наприклад, Бога). Для матеріалістів матерія є первинною, а розум, дух чи ідеї – вторинними, продуктом еволюції матерії.

Матеріалізм є формою філософського монізму, котрий вважає матерію фундаментальною субстанцією в природі, а всі речі, у тому числі й психічні стани та свідомість, є результатами матеріальних взаємодій. Згідно з філософським матеріалізмом розум і свідомість є побічними продуктами або епіфеноменами матеріальних процесів (таких як біохімія людського мозку та нервової системи), без яких вони не можуть існувати. Ця концепція прямо контрастує з ідеалізмом, де розум і свідомість є реальностями першого порядку, котрим підпорядковується матерія, а матеріальні взаємодії є вторинними. Матеріалізм тісно пов'язаний із фізикалізмом – поглядом на те, що все, що існує, зрештою, є фізичним.

Визначення матерії, як і інших ключових понять у науці та філософії, викликали багато дискусій щодо того, чи існує один вид матерії, з якого все складається, чи кілька видів; чи матерія є безперервною субстанцією, здатною виражати різні форми, чи вона складається з низки дискретних, незмінних складових тощо.

Один із викликів концепції матерії як певного «матеріалу» стався з появою польової фізики в XIX столітті. Теорія відносності показує, що матерія та енергія (зараховуючи просторово розподілену енергію полів) взаємозамінні. Це свідчить на користь онтологічного погляду, що енергія є *prima materia*, а матерія являє собою одну з її форм. Навпаки, стандартна модель фізики елементарних частинок використовує квантову теорію поля для опису всіх взаємодій. З цієї точки зору можна сказати, що поля є *prima materia*, а енергія – це властивість поля. З появою квантової фізики деякі вчені вирішили, що концепція матерії просто змінилася, тоді як інші притримувалися думки, що загальноприйнятту позицію більше не можна підтримувати. Сучасні філософські матеріалісти розширюють визначення інших науково спостережуваних сутностей, таких як енергія, сила та кривизна простору.

Загалом схильність до матеріалізму чи ідеалізму передусім виражає філософське кредо, бо остаточно вирішити питання про першу сутність і, отже, вирішити, чия точка зору найдостовірніше описує буття, навряд чи можливо. Однак саме поняття субстанції є дуже важливим у методологічному сенсі як підґрунтя для подальших досліджень.

1.3. Універсалії

Універсалії – це загальні видові та родові поняття, наприклад, «дерево», «собака», «людина». Є дерева, що ростуть у нашому саду, є собаки, що бігають нашою вулицею, є люди, з якими ми знайомі. Але ці дерева, собаки, люди народжуються, живуть і вмирають, а загальні поняття залишаються безвідносно до загибелі конкретного дерева, собаки чи людини.

Проблема універсалій – це давнє питання метафізики, котре надихнуло появу низки філософських тем і суперечок: чи слід вважати, що властивості об'єкта, спільні з іншими об'єктами, існують поза цими об'єктами? І якщо властивість існує окремо від об'єктів, якою є природа цього існування? Особливо запеклі дискусії про універсалії точилися в середньовічній схоластиці.

Для кращого розуміння зазвичай пропоную аудиторії уявити, що внаслідок якоїсь катастрофи на Землі зникли *всі* люди. Запитання: «Чи залишиться поняття “людина”»?

Як правило, учасники дискусії поділяються на два табори. Одні кажуть, що поняття залишиться, інші – що ні. Перших можна привітати з тим, що вони «реалісти», тобто припускають *реальне* існування понять, незалежно від нашого розуму і навіть нашого існування, інших – із тим, що вони «номіналісти», які виходять із припущення, що поняття (зокрема, поняття «людина») – це лише наші *назви*, «імена» (*nomen* – «ім'я»), що мають сенс лише для людей.

Аргумент перших зводиться приблизно до такого: динозаври вимерли, але поняття «динозавр» залишилося. Те саме стосується і поняття «людина». Інші заперечують: мовляв, динозаври не знали, що вони «динозаври», а таку назву їм дали люди; якщо ж зникнуть останні, хто дасть ім'я всьому суццюму, в тому числі і людині, яка пішла в небуття? Перші виставляють контраргумент, що ім'я, може, і зникне, але результати людської діяльності залишаться, що дозволить іншим розумним істотам, доведися їм відвідати Землю, говорити про «людину» своєю, нехай і нелюдською, мовою.

Обговорення цих питань виводить на проблему природи понять, котрими ми користуємося як загальними. Схоласти і ставили питання про ступінь реальності загальних понять, намагаючись на власний спосіб інтерпретувати теорію ідей Платона.

Чи є універсалії лише результатом *узагальнення* властивостей предметів і явищ навколишнього світу (люди помітили, що якась істота

має схожість із іншими, і назвали її та подібних до неї словом «собака», іншу та схожих із нею – «кішка» тощо), або ж вони є відображенням у нашій свідомості якихось принципів, відповідно до яких входять у буття *ось ця* тополя біля мого будинку, *ось цей* собака, що лежить біля моїх ніг, і *ось ця* людина, з якою я спілкуюся?

Крайній реалізм (його ще називають «платонівським реалізмом») – це точка зору, згідно з якою універсалії є *першою причиною* існування речі; це уявлення про те, що універсалії є реальними сутностями, що існують *незалежно* від речей: *universalia ante res*.

Помірний реалізм (також має назву «аристотелівського реалізму») – ця позиція встановлює погляд на універсалію як на *якість* однієї речі та будь-якої іншої окремої речі; це погляд, згідно з яким універсалії реальні, але їхнє існування залежить від речей: *universalia in rebus*.

Номіналісти стверджують, що існують лише індивіди чи речі, і заперечують реальність універсалій. На їхню думку, ми надаємо одну властивість кільком сутностям, але самі сутності мають лише спільну назву та не мають реальної спільної якості. З точки зору прихильників цього напрямку, за бритвою Оккама та його принципом простоти, номіналізм є кращим за реалізм, оскільки він постулює менше сутностей.

Концептуалізм – це проміжна позиція між реалізмом і номіналізмом. Концептуалісти вважають, що універсалії справді можуть бути реальними, але існують лише як поняття в розумі. Вони стверджують, що універсалії є не просто винаходами, а *відображенням подібності* між окремими речами. Наприклад, поняття «людина», зрештою, відображає подібність між Адамом та Миколою.

Отже, проблема універсалій значною мірою пов'язана із розумінням статусу «імені». Цікаво, що згідно з Книгою Буття Адам – перша людина – дав імена всякій тварі. Якщо «рід Адама» припиниться (як у нашому уявному експерименті), логічно припустити, що імена, як людські винаходи, також зникнуть. Але звернемо увагу, що середньовічні схоласти були *християнськими* мислителями, а отже, вони виходили з переконання, що навіть якщо зникнуть люди, які змогли б назвати собаку «собакою», залишиться Той, хто це зробити зможе. Фактично схоласти сперечалися про те, чи сприймає Бог світ у сукупності *одиночних* об'єктів («Адам», «Жучка» тощо), чи у сукупності *видів* об'єктів («людина», «собака»)? Переводячи питання в іншу площину, можна запитати: «Чи існували ідеї речей у розумі Бога до Творіння (тобто, Він задумав створити «людину», «собаку», а вже потім з'явилися Адам, Жучка...), чи Він творить конкретні об'єкти,

яким ми постфактум даємо імена «людина», «собака» тощо)?

Над цими питаннями вчені-схоласти ламали голови кілька століть. Зрештою, загально визнаною стала версія Фоми Аквінського, який спробував примирити протилежні позиції на основі помірною реалізму. Він вважав, що вирішенню проблеми універсалій перешкоджає багатозначність мови, внаслідок чого люди надають одному й тому самому слову різного змісту. Сам же Ангельський доктор (так прозвали св. Фому) вважав, що універсалії існують у трьох видах: 1) *ante res* (до речей) – у Божественному розумі (Бог задумав «людей», «собак», «дерева», а потім з'явилися конкретні речі, що відповідають цим ідеям); 2) *in rebus* (у речах) – як об'єктивна єдність відповідних видів (наприклад, собаки схожі між собою не лише візуально, але й мають загальні принципи фізіології, можуть схрещуватися між собою тощо); 3) *post res* (після речей) – у нашій свідомості, коли ми більш-менш довільно даємо «імена» суццюму.

Сьогодні проблему універсалій прийнято розглядати як логічну проблему середньовічної філософії. Вона і була логічною, але в особливому значенні. Для нас логіка – це наука про закони та форми правильного мислення. Схоласт би зробив уточнення, що «мислення» – це Божественна якість, властива нам лише з огляду на те, що кожен із нас є образом і подобою Бога. А з цього випливає, що наше мислення – не зовсім наше, воно є відблиском мислення Творця. І це дає людям певні шанси. Названі благочестиві ченці поринали у своїх келіях у роздуми про природу універсалій та намагалися подивитися на світ очима Господа Бога.

А втім, проблема універсалій не залишилась у середньовіччі. Дискусії тривають і донині, але вже в нових умовах. Ця проблема вже не пов'язується з Господом Богом та його розумом, а перейшла в розряд суто логічних в сучасному розумінні: універсалії розглядають як те, що є спільним у окремих речей, а саме – характеристики, або якості.

1.4. Простір та час

Вимірювання часу завжди захоплювало людей. Стандартними одиницями часу здавна були періодичні події та періодичний рух. Прикладами є видимий рух Сонця на небі, фази Місяця, коливання маятника тощо. Зараз міжнародна одиниця часу, секунда, визначається вимірюванням частоти електронного переходу атомів цезію. Час також має важливе соціальне значення, економічну («час – це гроші») та

особисту цінність, обумовлену усвідомленням обмеженості часу в кожному дні та у тривалості людського життя.

Філософи по-різному пояснювали час. Арістотель вважав, що час існує не сам собою, а як пов'язаний із рухом об'єктів, зокрема, з рухом небесних світил. Святий Августин в одинадцятій книзі своїх «Сповідей» розмірковував про природу часу, вважаючи, що Бог перебуває поза часом у «вічному теперішньому» і що час існує лише у створеному Всесвіті, оскільки він може бути лише в просторі через рух і зміни. Августин розглядав час як «розтяжку» розуму, за допомогою якої ми одночасно охоплюємо минуле пам'яттю, сьогодення увагою і майбутнє з передчуттям.

Іммануїл Кант у «Критиці чистого розуму» описав час як апіорну інтуїцію, що дозволяє нам (разом із іншою апіорною інтуїцією, простором) досягнути чуттєвий досвід. Для Канта ні простір, ні час не розуміються як субстанції, але обидва є елементами систематичної психічної структури, що конфігурує досвід раціонального суб'єкта спостереження. З цієї точки зору час не належить до будь-якої сутності, що «тече» або через яку «рухаються» об'єкти. Просторові вимірювання використовуються для кількісного визначення масштабу та відстані між об'єктами, тоді як часові вимірювання використовуються для кількісного визначення тривалості подій.

Анрі Бергсон вважав, що час не є ні справжнім однорідним середовищем, ні розумовою конструкцією, а має те, що він називав *тривалістю*. Тривалість, за Бергсоном, була творчістю і пам'яттю як істотною складовою реальності.

За словами Мартіна Гайдеггера, ми не існуємо в часі, а самі є часом. Ставлення до минулого – це теперішнє усвідомлення того, що було, що дозволяє минулому існувати в теперішньому. Передбачення – це стан очікування потенційної можливості, завдання чи зобов'язання. Це пов'язано зі схильністю людини турбуватися, що викликає очікування при думці про незаплановану подію. Ця *турбота* щодо потенційної події також дозволяє майбутньому існувати в теперішньому. Сьогодення стає не кількісним, а якісним досвідом. Ми здатні пам'ятати минуле і проектувати себе в майбутнє. При цьому можемо вийти з послідовності часу в наших думках.

Сучасна філософська теорія під назвою *презентизм* розглядає минуле та майбутнє як інтерпретацію руху людським розумом, а не фактичні частини часу (або «виміри»), що співіснують із теперішнім. Ця теорія заперечує існування будь-якої прямої взаємодії з минулим чи майбутнім, вважаючи відчутним лише теперішнє. Це контрастує з

етерналізмом (увесь час: теперішній, минулий і майбутній – є реальним) і *теорією зростаючих блоків* (теперішнє і минуле реальні, але майбутнє – ні).

Принципово важливою є відповідь на запитання: в якому відношенні до матерії знаходяться простір і час? З цього питання у філософії існують дві точки зору.

Першу з них називають **субстанційною концепцією** простору і часу. Відповідно до цієї концепції простір і час – це самостійні сутності, що існують поряд із матерією і незалежно від неї. Таке розуміння простору і часу вело до висновку про незалежність їхніх властивостей від характеру матеріальних процесів, що відбуваються у них.

Субстанційна концепція бере початок від Демокрита, а найбільш яскраве втілення знайшла у класичній фізиці Ісаака Ньютона. Уявлення Ньютона про абсолютний простір і абсолютний час відповідали певній фізичній картині світу, а саме його поглядам на матерію як на сукупність атомів, відокремлених один від одного, що мають незмінний об'єм, інертність (масу) і миттєво діють один на одного або на відстані, або в разі зіткнення.

Простір, за Ньютоном, незмінний і незбурений. Він базував свою позицію на спостереженні та експериментуванні. Для реляціоналіста не може бути реальної різниці між інерційним рухом, коли об'єкт рухається з постійною швидкістю, та неінерційним рухом, у якому швидкість змінюється з часом, оскільки всі просторові вимірювання стосуються інших об'єктів та їхніх рухів. Але Ньютон стверджував, що оскільки неінерційний рух породжує сили, він має бути абсолютним. Вчений використав приклад води в обертовому відрі, щоб продемонструвати свій аргумент. Вода у відрі, що підвішується до мотузки та встановлюється для обертання, має плоску поверхню. Якщо відро почати обертати, через деякий час поверхня води стає увігнутою. Якщо відро зупиняється, поверхня води залишається увігнутою, оскільки вода продовжує обертатися. Таким чином, увігнута поверхня, на його думку, не є результатом відносного руху між відром і водою. Натомість, стверджував Ньютон, це повинно бути результатом неінерційного руху відносно самого простору. Протягом кількох століть аргумент відра вважався вирішальним у доказі того, що простір має існувати незалежно від матерії.

Аналогічно Ньютон вважав час частиною фундаментальної структури Всесвіту, а саме виміром, незалежним від подій, у якому вони відбуваються послідовно. У класичній механіці концепція Ньютона про «відносний, видимий і загальний час» може бути використана для

синхронізації годинників. Події, що спостерігають два різні спостерігачі в русі одна відносно одної, відповідають концепції часу, що достатньо добре працює для опису повсякденних явищ досвіду більшості людей.

Німецький філософ і математик Готфрід Вільгельм Лейбніц виклав протилежну модель простору, що згодом назвали **реляційною теорією**. Лейбніц вважав, що простір – це не більше, ніж сукупність просторових відносин між об'єктами у світі. Незайняті регіони – це ті, у яких можуть бути об'єкти, а отже, просторові зв'язки з іншими місцями. Таким чином, для Лейбніца простір був ідеалізованою абстракцією від відносин між окремими сутностями або їхнім можливим розташуванням і тому він не міг бути безперервним, а мав бути дискретним.

За Лейбніцем, простір можна розглядати подібно до стосунків між членами родини. Хоча люди в родині пов'язані одне з одним, відносини не існують незалежно від людей. Німецький філософ стверджував, що простір не може існувати незалежно від об'єктів у світі, оскільки це означало б різницю між двома всесвітами, які були б абсолютно однаковими за винятком розташування матеріальних речей в кожному з них. Але оскільки немає спостережливого способу розрізнити ці всесвіти, то між ними не було б реальної різниці. Відповідно до принципу достатньої причини будь-яка теорія простору, котра припускає, що можуть існувати ці два можливі всесвіти, має бути помилковою.

Час, на думку Лейбніца, не належить ні до якогось «контейнера», через який «рухаються» події та об'єкти, ні до будь-якої сутності, що «тече», а є частиною фундаментальної структури (разом із простором), у межах якої люди послідовно порівнюють події. Час не є ні подією, ні річчю, а отже, сам собою не піддається вимірюванню і не дозволяє собою подорожувати.

«Начала» Евкліда містили п'ять постулатів, що складають основу його геометрії. Один із них, постулат про паралельність, був предметом суперечок серед математиків протягом багатьох століть. У ньому стверджується, що на будь-якій площині, на якій є пряма L_1 і точка P , що не знаходиться на L_1 , існує рівно одна пряма L_2 на площині, що проходить через точку P і є паралельною прямій L_1 . До XIX століття мало хто сумнівався в істинності постулату. Натомість дебати зосереджувалися на тому, чи був він необхідним як аксіома, чи це була теорема, котру можна вивести з інших аксіом.

Проте приблизно у 1830 році Фаркаш Бояї та Микола Лобачевський незалежно один від одного опублікували трактати про тип геометрії, що не містить постулату про паралельність. У цій

геометрії через точку P проходить нескінченна кількість паралельних прямих. Отже, сума кутів у трикутнику менша за 180° , а відношення довжини кола до його діаметра більше за π . Карл Фрідріх Гаусс, німецький математик, стверджував, що він задовго до свого друга Фаркаша Бояї відкрив можливість неевклідової геометрії, але Гаусс ніколи не публікував своє відкриття через страх перед суперечками. Це недоведене твердження погіршило його стосунки з Бояї, який вважав, що Гаусс краде його ідею.

У 1850-х роках Бернхард Ріман розробив еквівалентну теорію еліптичної геометрії, у якій жодна паралельна лінія не проходить через P . У цій геометрії сума кутів трикутників більша за 180° , а кола мають відношення довжини до діаметра менше за π .

Ці теорії спричинили серйозну зміну парадигми в математиці, оскільки вони звільнили математиків від віри в те, що аксіоми Евкліда були єдиним способом зробити геометрію послідовною та несуперечливою.

Анрі Пуанкаре наприкінці XIX століття представив важливу ідею, в якій він намагався продемонструвати марність будь-якої спроби виявити, яка геометрія може бути застосовна до простору за допомогою експериментів. Пуанкаре стверджував, що вчені в принципі не можуть визначити, чи живуть вони на площині чи на сфері, а тому для нього питання про те, яка геометрія використовується для опису простору, було умовністю. Оскільки евклідова геометрія простіша за неевклідову, він припустив, що перша завжди використовуватиметься для опису «справжньої» геометрії світу.

У 1905 році Альберт Ейнштейн опублікував свою *спеціальну теорію відносності*, еотра привела до концепції того, що простір і час можна розглядати як єдину структуру, як *простір-час*.

До роботи Альберта Ейнштейна час вважався однаковим скрізь у Всесвіті, причому всі спостерігачі вимірювали однаковий часовий інтервал для будь-якої події. Нерелятивістська класична механіка базується на цій ньютонівській ідеї часу. Але наприкінці XIX століття фізики зіткнулися з проблемами класичного розуміння часу у зв'язку з поведінкою електрики та магнетизму. Ейнштейн вирішив ці проблеми, застосувавши метод синхронізації годинників із використанням постійної кінцевої швидкості світла як максимальної швидкості сигналу. Це привело до висновку, що спостерігачі, які рухаються один відносно одного, вимірюють різний час, що минув для однієї й тієї самої події.

Наприклад, якщо космічний корабель з годинником летить у

космосі зі швидкістю, дуже близькою до швидкості світла, його екіпаж не помічає зміни швидкості часу на борту свого корабля, оскільки все, що рухається з однаковою швидкістю, сповільнюється з однаковою швидкістю (зараховуючи годинник, процеси мислення екіпажу та функції їхніх тіл). Однак для нерухомого спостерігача, який спостерігає за космічним кораблем, що пролітає повз, космічний корабель виглядає сплющеним у напрямку, в якому він рухається, а годинник на борту космічного корабля рухається дуже повільно.

З іншого боку, екіпаж на борту космічного корабля також сприймає спостерігача як уповільненого та сплющеного вздовж напрямку руху космічного корабля, оскільки обидва рухаються відносно один одного зі швидкістю, дуже близькою до швидкості світла. Сприйняття часу екіпажем відрізняється від сприйняття часу нерухомим спостерігачем; те, що здається екіпажу секундами, для нерухомого спостерігача може бути сотнями років. Проте в будь-якому випадку причинно-наслідковий зв'язок залишається незмінним: минуле – це набір подій, які можуть посилати світлові сигнали об'єкту, а майбутнє – це набір подій, яким об'єкт може надсилати світлові сигнали.

У своїх уявних експериментах Ейнштейн показав, що люди, подорожуючи з різною швидкістю, погоджуються щодо причинно-наслідкових зв'язків, але вимірюють різний часовий проміжок між подіями. Хоча ці ефекти зазвичай незначні в людському досвіді, ефект стає набагато більш вираженим для об'єктів, котрі рухаються зі швидкістю, що наближається до швидкості світла. Ейнштейн показав, як часові і просторові виміри можуть бути змінені (або «викривлені») високошвидкісним рухом. Одночасність також є відносною, тобто дві події, що здаються першому спостерігачеві одночасними в конкретній інерціальній системі відліку, можуть не оцінюватися як одночасні другим спостерігачем в іншій інерціальній системі відліку.

Спеціальна теорія відносності знаходить зручне формулювання в просторі-часі Германа Мінковського, математичній структурі, що поєднує три виміри простору з одним виміром часу. У всесвіті Мінковського відстані в просторі можна виміряти тим, скільки часу потрібно світлу, щоб подолати конкретну відстань, наприклад, світловий рік є мірою відстані, а метр визначається як відстань, котру світло поширює за певну кількість часу. Дві події у просторі-часі Мінковського розділені інваріантним інтервалом, що може бути просторовим, світлоподібним або часовим. Події, що мають часовий

поділ, не можуть бути одночасними в жодній системі відліку, для їхнього поділу має бути часовий компонент (і, можливо, просторовий). Події, що мають просторове розділення, будуть одночасними в деякій системі відліку, і немає жодної системи відліку, в якій вони не мали б просторового розділення. Різні спостерігачі можуть обчислювати різні відстані та різні інтервали часу між двома подіями, але незмінний інтервал між подіями не залежить від спостерігача і його швидкості, тобто відстані в просторі Мінковського в інтервалах простору-часу є інваріантними.

Проте виміри часу і простору не є абсолютно еквівалентними у просторі Мінковського. Людина може вільно пересуватися у просторі, але не в часі. Тому часові та просторові координати розглядаються по-різному як у спеціальній теорії відносності (де час іноді виступає як уявна координата), так і у загальній теорії відносності (де їм приписуються часові та просторові компоненти різних просторових метричних знаків).

Кожній події можна присвоїти чотири числа, що представляють її час і місце (координати події). Однак числові значення є різними для різних спостерігачів. У загальній теорії відносності питання про те, який зараз час, має значення лише відносно конкретного спостерігача. Відстань і час тісно пов'язані між собою, і час, необхідний для того, щоб світло пододало певну відстань, є однаковим для всіх спостерігачів.

Згодом Ейнштейн розробив *загальну теорію відносності*, яка є теорією взаємодії гравітації з простором-часом. Замість того, щоб розглядати гравітацію як силове поле, що діє у просторі-часі, Ейнштейн припустив, що вона змінює геометричну структуру самого простору-часу. Відповідно до загальної теорії, час спливає повільніше в місцях, де гравітаційні потенціали слабші і світлові промені згинаються в присутності гравітаційного поля.

Одним із постулатів, що випливають із рівнянь загальної теорії відносності, є наслідки цього передбачення рухомих хвиль у просторі-часі, що називаються *гравітаційними хвилями*. Хоча непрямі докази цих хвиль були знайдені (наприклад, у русі подвійної системи Халса-Тейлора), про перше пряме спостереження цього типу гравітаційної хвилі вчені повідомили лише 14 вересня 2015 року.

Теорія відносності веде до космологічного питання про те, яку форму має Всесвіт. Відповідно до сучасних наукових даних, Всесвіт виник під час Великого вибуху (Big Bang) приблизно 13,8 мільярдів

років тому. Його загальна форма невідома, але відомо, що він дуже швидко розширюється через космічну інфляцію.

1.5. Антропний принцип

У 1961 році відомий американський фізик Роберт Дікке зазначив, що деякі фізичні зв'язки зберігаються лише в нинішній епосі історії Всесвіту, тож ми живемо в дуже особливий час (плюс-мінус кілька мільйонів років). Згодом Роберт Дікке разом із Бренденом Картером пояснили це тим фактом, що наша епоха збіглася з часом життя зірок головної послідовності, таких як Сонце. У будь-яку іншу епоху, стверджували ці науковці, не було б розумного життя, щоб виміряти фізичні константи. Пізніше Дікке розрахував, що щільність матерії у Всесвіті повинна бути майже точно такою, як критична щільність, необхідна для запобігання Великому Стисканню (аргумент «збігів Дікке»). А втім, ці розрахунки, як потім з'ясувалося, були помилковими. Однак тема, котру підняв Дікке, виявилася доволі цікавою і стала початком великої дискусії про «антропні» характеристики Всесвіту.

Фраза «антропний принцип» (від грец. ἄνθρωπος – людина) вперше з'явилася у виступі Брендона Картера на Краківському симпозіумі в 1973 році, присвяченому 500-річчю від дня народження Коперника. Картер, астрофізик-теоретик, сформулював антропний принцип у відповідь на принцип Коперника, який стверджував, що люди не займають привілейованого положення у Всесвіті. Картер сказав: «Хоча наша ситуація не обов'язково є центральною, вона неминуче певною мірою є привілейованою». Зокрема, Картер не погоджувався з використанням принципу Коперника для обґрунтування Ідеального космологічного принципу, згідно з яким всі великі регіони та часи у Всесвіті мають бути статистично ідентичними. Останній принцип лежить в основі теорії стаціонарного стану, що була сфальсифікована відкриттям у 1965 році космічного мікрохвильового фонового випромінювання. Це відкриття стало однозначним доказом того, що Всесвіт радикально змінився з часом.

Картер помітив, що естетична структура космічних об'єктів функціонує на основі певних фізичних констант. Їхня значущість настільки велика, що випадкова зміна в них викликала б величезні зміни у структурі космічного цілого. У результаті цього став би неможливим розвиток форм життя, а отже, і людини. Іншими словами, життя виникає та існує завдяки постійній та поглибленій комбінації природних

констант. Саме така комбінація забезпечує можливість наявності біологічних структур у Всесвіті.

Спостережувані значення фізичних констант, що керують чотирма фундаментальними взаємодіями, ніби точно налаштовані, щоб дозволити утворення відомої нам матерії та подальше виникнення життя. Незначне посилення тісної взаємодії пов'яже дінейтрон і діпротон і перетворить увесь водень у ранньому Всесвіті на гелій; аналогічно посилення слабкої взаємодії також перетворить весь водень на гелій. Води, як і стабільних зірок, що живуть достатньо довго і є необхідними для появи життя, яким ми його знаємо, не існувало б. Загалом невеликі зміни відносної сили чотирьох фундаментальних взаємодій можуть значно вплинути на структуру та здатність до життя Всесвіту.

Отже, якщо б початковими умовами були кілька інших і якщо б фізичні константи мали трохи інші параметри, життя не могло б виникнути, або загинуло б, щойно почавшись, або, у будь-якому випадку, не привело б у своєму розвитку до появи людини.

Надзвичайно важливою є рівновага сил гравітації згідно з формулою Ньютона: сила тяжіння між тілами прямо пропорційна добутку їхніх мас і обернено пропорційна квадрату відстані між ними. Інші важливі константи – швидкість світла, заряд електрону та маса протону, стала Планка, величина чотирьох основних сил, швидкість розширення Всесвіту тощо. Зміни в цих константах унеможливили б виникнення життя на Землі.

Є й інші приголомшуючі факти. Наприклад, Земля розташована рівно на такій відстані від Сонця, що є необхідною для життя: ні ближче, ні далі. Центр Сонця – це ядерна піч, де температура перевищує 15 млн градусів Кельвіна. Щільна газова оболонка товщиною в 700 тис. кілометрів, що складає сонячну корону, захищає нас від радіації. Крім того, нас оберігає відстань – 150 млн кілометрів. Якщо б Земля знаходилася ближче до Сонця, вода б випарилася, якщо б далі – перетворилася б на кригу. В обох випадках життя було б неможливе. Далі, той факт, що планета Земля обертається навколо своєї осі, дозволяє Сонцю обігрівати та освітлювати всю її поверхню. Натомість Місяць, що не обертається навколо своєї осі, завжди звернений до нас однією стороною і рухається синхронно до Землі. Якщо б наша планета знаходилася ближче до Сонця, з нею було б так само.

Маса Землі є рівно такою, що сила гравітації здатна утримувати атмосферу. Якщо небесне тіло не має достатню силу гравітації, то атмосфера поглинається космічним простором. Так, Марс, маса якого

становить 10,7% від маси Землі, має дуже розріджену атмосферу (тиск на поверхні в 160 разів менше земного), а Місяць втратив атмосферу майже повністю. Якщо ж планета надто велика, вона має надзвичайно щільну атмосферу, сформовану більш поширеними елементами. Планети-гіганти, на кшталт Юпітера та Сатурна, мають потужну атмосферу багатокілометрової товщини, проте вона майже повністю складається з водню та гелію. У такій атмосфері життя неможливе.

Слід назвати й інші умови, що забезпечують біологічний коефіцієнт рівноваги. Майже третину земної маса складає залізо, розташоване в центрі Землі. Частина його знаходиться в рідинному стані, і, хоча воно і розташоване на багатокілометровій глибині, це залізо слугує провідником електричного струму. Так створюється магнітне поле Землі, що захищає нас від космічного випромінювання, зокрема від заряджених частинок, що мають величезну енергію. Якщо б Земля не мала залізного ядра, життя могло б існувати лише в океанах, де товща води забезпечує захист живих істот від космічного випромінювання.

Крім того, планета має повертатися з певною швидкістю. Якщо повернення відбувається надто повільно, то різниця денних і нічних температур буде величезною. Наприклад, Венера, маса якої приблизно дорівнює масі Землі, здійснює повний оберт навколо своєї осі протягом 240 днів. Якщо б Земля оберталася з такою самою швидкістю, то нестерпна жара днем і жахливий холод вночі унеможливили б існування на ній життя. А якщо б Земля поверталася занадто швидко, це викликало б сильніші вітри і порушувало б температурну рівновагу, що є необхідною для життя.

І ще один дуже важливий момент: вісь обертання нашої планети не перпендикулярна її орбіті, а нахилена під кутом у 23,5 градусів. Завдяки такому нахилу перепад температур на поверхні Землі значно зменшується. Якби вісь обертання Землі була перпендикулярна орбіті, як у Венери чи Юпітера, то на екваторі завжди б палило Сонце і екваторіальна зона перетворилася б у пекельну безводну пустелю; полюса були б покриті вічною кригою; а між ними в обох півкулях існували б зони помірних температур, розділені нездоланим бар'єром. Це були б швидше дві різні планети. Але завдяки нахилу осі обертання кут падіння сонячних променів змінюється залежно від пори року, і у такий спосіб підтримується відносно невелика різниця температур.

Усі ці та інші дані не можуть не викликати подиву. Така кількість співпадінь наводить на думку про певний телеологічний проєкт: космічна еволюція мала на меті виникнення життя, а життя –

виникнення людини.

Тоді виникає запитання: невже весь цей неймовірно величезний і складний космос і процеси, що відбуваються у ньому, були націлені на те, щоб на Землі – в цій незначній точці простору – склалася рівновага елементів, сил і постійних законів, завдяки яким стала можливою поява життя і людини? Антропні аргументи часто використовуються, щоб довести, що Всесвіт добре налаштований.

Брендон Картер сформулював антропний принцип у двох варіантах: «слабкому» і «сильному». «Слабкий» антропний принцип (the weak anthropic principle, WAP) постулює: «...наше місце розташування у Всесвіті обов'язково є привілейованим настільки, наскільки воно сумісне з нашим існуванням як спостерігачів». Причому для Картера «розташування» стосується нашого існування як у часі, так і у просторі. Тут висловлюється лише той факт, що експериментально відоме поєднання фізичних констант становить необхідну умову життя, і завдяки цьому у нас є можливість спостерігати таке поєднання, адже без нього ми б не існували.

«Сильне» формулювання антропного принципу (the strong anthropic principle, SAP) більш сміливе і набуває філософського характеру: «Всесвіт (і, отже, фундаментальні параметри, від яких він залежить) повинен бути таким, щоб у ньому на певному етапі еволюції допускалося існування спостерігачів». Тобто виникнення та існування такої неймовірно складної системи, якою є людський організм, вимагає величезної кількості зовнішніх факторів, які всі мають бути в наявності. Згідно з таким формулюванням людина, яка спостерігає цей світ, є кінцевою метою всієї сукупності названих елементів і констант. Саме людина надає сенс космічній еволюції. Перефразуючи Декарта, Картер стверджує: «Cogito, ergo mundus est» («я мислю, отже, світ [такий, як він є] існує»).

Ґрунтовним дослідженням антропного принципу є книга «Антропний космологічний принцип» Джона Д. Барроу та Френка Дж. Тіплера. Хоча цей твір насамперед є теоретичною астрофізикою, він також стосується квантової фізики, хімії та науки про Землю. Цілий розділ стверджує, що *Homo sapiens* є, з високою ймовірністю, єдиним розумним видом у Чумацькому Шляху.

Барроу та Тіплер відходять від Картера та дають інші визначення антропного принципу.

Слабкий антропний принцип (WAP): «Спостережувані значення всіх фізичних і космологічних величин не є однаково ймовірними, але вони приймають значення, обмежені вимогою існування місць, де може

розвиватися вуглецеве життя, і вимогою існування достатньо старого Всесвіту, щоб це сталося».

На відміну від Картера, автори обмежують цей принцип вуглецевим життям, а не лише «спостерігачами». Більш важливою відмінністю є те, що вони застосовують WAP до фундаментальних фізичних констант, таких як константа тонкої структури, кількість вимірів простору-часу та космологічна константа – теми, що підпадають під SAP Картера.

Сильний антропний принцип (SAP): «Всесвіт повинен мати такі властивості, що дозволяють життю розвиватися в ньому на певному етапі його історії».

Це виглядає дуже схожим на SAP Картера, але, на відміну від нього, «повинен» є імперативом, як показано в наступних трьох можливих варіантах SAP, запропонованих Барроу і Тіплером:

1. «Існує один можливий Всесвіт, «спроєктований» із метою створення та підтримки спостерігачів». Це можна розглядати просто як класичний аргумент щодо замислу, викладений у сучасній космології. Це означає, що мета Всесвіту полягає в тому, щоб породити розумне життя, закони природи та їхні фундаментальні фізичні константи встановлені у такий спосіб, щоб забезпечити появу та розвиток життя, яке ми знаємо;

2. «Спостерігачі необхідні для створення Всесвіту». Барроу та Тіплер вважають, що це дійсний висновок із квантової механіки, як припустив Джон Арчибальд Вілер, особливо з огляду на його ідею про те, що інформація є фундаментальною реальністю, і його *антропний принцип участі* (PAP), що є інтерпретацією квантової механіки і пов'язаний з ідеями Джона фон Неймана та Юджина Вігнера;

3. «Ансамбль інших різних всесвітів є необхідним для існування нашого Всесвіту». На відміну від цього, Картер просто каже, що сукупність всесвітів необхідна для того, щоб SAP вважався поясненням.

Не вбачаючи сенсу в принципі, що вимагає появи розумного життя, але залишається байдужим до можливості його остаточного зникнення, Барроу та Тіплер пропонують *останній антропний принцип* (FAP): «У Всесвіті повинна виникнути розумна обробка інформації; але, одного разу виникнувши, вона не зникне ніколи». Це означає: якщо розвиток Всесвіту було запрограмовано на появу мислячої істоти в певний момент еволюції, а потім цій мислячій істоті судилося б безслідно зникнути, то незрозуміло, навіщо взагалі виникла ця мисляча істота. Хіба еволюція створила людину задля того, щоб потім знищити її? Це неможливо, тому що абсурдно.

Барроу та Тіплер стверджують, що FAP є дійсним фізичним твердженням, тісно пов'язаним із моральними цінностями. FAP накладає сильні обмеження на структуру Всесвіту, що далі розвиваються в «Фізиці безсмертя» Тіплера. Одне з таких обмежень полягає в тому, що історія Всесвіту має закінчитися Великим Стисканням (Big Crunch).

Однак припущення про наявність *мети* виходить за межі строгого природничо-наукового методу, тому далеко не всі науковці погоджуються з телеологічними (а вони, очевидно, є релігійними) інтерпретаціями. Нерелігійна позиція заснована на визнанні принципової можливості існування безлічі світів, у яких втілюються найрізноманітніші комбінації фізичних параметрів і законів, причому в одних світах реалізуються найпростіші стаціонарні фізичні стани, в інших же можливе утворення складних систем, у тому числі й життя в його різноманітних формах.

Антропний принцип спричинив певну плутанину та суперечки, частково через те, що цю фразу застосовували до кількох різних ідей. Усі версії принципу звинувачували в тому, що вони перешкоджають пошукам глибшого фізичного розуміння Всесвіту. Антропний принцип часто критикують за відсутність фальсифікації, і тому його критики можуть зазначити, що він є ненауковою концепцією. Так, слабкий антропний принцип критики вважають тавтологією або трюїзмом, а побудувати змістовну аргументацію на тавтологічній основі проблематично. Сильніші варіанти антропного принципу не є тавтологіями, але їхні твердження дехто вважає суперечливими.

Багато критиків зосередилися на версіях сильного антропного принципу, таких як антропний космологічний принцип Барроу та Тіплера, які описують існування життя як необхідну передумову для спостережуваних фізичних констант. Ці критики посилаються на величезну кількість викопних, генетичних та інших біологічних доказів, котрі свідчать про те, що життя було налаштоване шляхом природного добору для адаптації до фізичного та геофізичного середовища. Тобто життя пристосувалося до Всесвіту, а не навпаки.

Деякі застосування антропного принципу піддавалися критиці через мовчазне припущення, що сполуки вуглецю та води є єдиною можливою хімією життя (іноді це називають «вуглецевим шовінізмом»). Діапазон фундаментальних фізичних констант, що відповідають еволюції вуглецевого життя, також може бути ширшим, ніж стверджують ті, хто виступає за тонко налаштований Всесвіт. Наприклад, можна уявити собі Всесвіт, у якому слабка ядерна сила

усунена, але це може не мати суттєвого впливу на інші фундаментальні взаємодії, якщо ввести деякі корективи в те, як ці взаємодії працюють. До речі, сам Картер часто жалкував про те, що вибрав слово «антропний», оскільки воно передає оманливе враження, що принцип стосується конкретно людей, а не розумних спостерігачів загалом. Інші критикували слово «принцип» як надто грандіозне для опису прямого застосування ефектів відбору.

SAP Картера, а також WAP Барроу та Тіплера були оголошені трюїзмами або тривіальними тавтологіями – тобто твердженнями, що є істинними виключно завдяки своїй логічній формі, а не тому, що вони підтверджені шляхом спостереження реальності. Їх також критикують як складний спосіб сказати: «Якби все було інакше, все було б іншим».

Критики SAP Барроу та Тіплера стверджують, що його неможливо ані перевірити, ані сфальсифікувати і тому це не є науковим твердженням. Модифікована версія цієї критики полягає в тому, що ми так мало знаємо про появу життя, особливо розумного, що фактично неможливо підрахувати кількість спостерігачів у кожному Всесвіті.

Значною мірою через зазначену критику антропний принцип дещо втратив своє значення. Але це не означає, що підняті теми втратили свою актуальність. Просто проблематика антропного принципу настільки складна, що важко знайти методологічно несуперечливу стратегію його дослідження. У філософському плані він залишається знаковою проблемою, що пов'язана як із нашими моделями буття, так і з уявленнями про місце в цьому бутті людини.

1.6. Формальні онтології

Формальні онтології – це математичні теорії, сформульовані штучною мовою, котра, у свою чергу, базується на певній логічній системі. Формальні онтології містять аксіоми про те, які сутності такого типу існують, якими є їхні стосунки між собою тощо. Формальні онтології також можуть охоплювати лише аксіоми, що стверджують, як речі, про які йдеться в теорії, пов'язані між собою, але не мають аксіом, що стверджують, що певні речі дійсно існують.

Одним із сучасних способів використання формальних онтологій є структура для представлення інформації. Іншим філософським використанням формальної онтології є опис. Описова формальна онтологія має на меті правильно змоделювати певну сферу сутностей, скажімо, чисел, на відміну від усього, що існує. Як приклад можна взяти

загальні концепції теорії множин. Нарешті, формальні онтології були запропоновані як систематичні теорії того, що існує, з деякими обмеженнями. Такі систематичні теорії мають сподівання дати одну формальну теорію для всього, що існує, або принаймні для значної його частини.

Напевно, систематична проста формальна теорія можлива для всіх абстрактних об'єктів. Така систематична формальна онтологія найчастіше матиме один тип сутностей, котрі є основним предметом теорії, і безліч різних понять редукції, що визначають, наскільки інші (абстрактні) об'єкти насправді є сутностями цього особливого типу. Простий погляд такого типу був би таким, згідно з яким усі абстрактні об'єкти є множинами, а числа, властивості тощо є дійсно особливими видами множин. Однак були розроблені більш складні версії систематичних формальних онтологій.

Репрезентативні формальні онтології, як це не парадоксально, не залежать від будь-яких строго онтологічних питань, тобто їхній успіх чи невдача не залежать від того, що насправді є. Описові формальні онтології є такими самими, як і репрезентативні, за винятком того, що мають на меті описати сферу сутностей. Систематичні формальні онтології йдуть далі не лише в описанні певної сфери, але й у співвіднесенні всіх сутностей (відповідного виду) одна з одною, часто з особливими поняттями редукції.

Систематичні формальні онтології здаються найбільш амбітними. Їхня мотивація походить від спроби знайти просту та систематичну теорію всіх, скажімо, абстрактних сутностей, і вони можуть покладатися на парадигму прагнення до простоти у фізичних науках як на орієнтир. Але навіть якщо останні філософські амбіції зазнають невдачі, формальна онтологія може бути корисним репрезентативним інструментом.

Деякі філософи припустили, що природна мова може бути непридатною для цілей онтології, оскільки вона несе з собою занадто багато багажу нашої конкретної концептуальної схеми, або оскільки різні вирази в ній недостатньо точні, занадто чутливі до контексту або іншим чином не ідеально підходять для філософського проєкту. Натомість ці філософи пропонують знайти нову, більш придатну мову. Така мова, ймовірно, буде серйозним відхиленням від природної мови і натомість буде формальною, штучною мовою. Цю мову, котру можна сконструювати, часто називають «онтологічною», або «основною», мовою.

Формальну фундаментальну мову можна вважати необхідною для

подолання недоліків або притаманних особливостей нашої природної мови, оскільки суб'єктно-предикатна структура наших природних мов несе з собою об'єктно-властивий спосіб репрезентації світу, що може бути непридатний для репрезентації того, якою є реальність сама собою.

З іншого боку, якщо формальна мова потрібна для артикуляції реального існування чогось, що ми не можемо виразити українською чи іншими природними мовами, тоді вона також буде важливою для проекту онтології. Але якщо формальна мова потрібна, щоб зробити щось, чого не може зробити наша природна мова, тоді що означають речення формальною мовою? Оскільки вони роблять те, чого не може зробити наша природна мова, ми не зможемо перекласти їхні значення нашою природною мовою.

Один із цікавих поглядів на взаємозв'язок між формальними мовами, онтологією та мета-онтологією розроблений Рудольфом Карнапом у першій половині ХХ століття. Він являє собою одну з відправних точок сучасних дискусій в онтології. Згідно з Карнапом одним із найважливіших проектів у філософії є розробка структур, що можуть використовуватися вченими для формулювання теорій світу. Такі межі є формальними мовами, що мають чітко визначений зв'язок із досвідом або емпіричними доказами як частину своєї семантики. Для Карнапа було питанням корисності та практичності те, яку з цих меж виберуть учені для формулювання своїх теорій, бо не існує жодної правильної межі, що справді відображає світ таким, яким він є сам собою. Таким чином, прийняття однієї межі замість іншої є *практичним* питанням.

Карнап розрізняв два типи запитань, котрі можна поставити про те, що існує. Одними з них є так звані «внутрішні запитання», наприклад: «Чи існує нескінченна кількість простих чисел?». Ці запитання стають смислами, коли прийнято структуру, що містить розмови про числа. Внутрішні запитання – це запитання, які можна поставити, коли прийнято структуру, що дозволяє говорити про певні речі, а загальні внутрішні питання, такі як: «Чи існують числа?» – стають абсолютно тривіальними, тому що, як тільки структура розмови про цифри прийнята, питання врегульовано в цих межах.

Але оскільки внутрішні загальні запитання абсолютно тривіальні, вони не можуть бути тим, чого прагнуть філософи та метафізики, коли задають онтологічне запитання «чи існують числа?». Філософи прагнуть поставити складне та глибоке запитання, а не тривіальне. За Карнапом, запитання, що філософи прагнуть поставити, є не внутрішнім, а зовнішнім. Вони мають на меті запитати, чи правильно

певна структура відповідає дійсності. Однак слова, використані в запитанні «чи існують числа?», мають значення лише в межах розмови про числа, і, таким чином, якщо вони взагалі мають значення, вони утворюють внутрішнє запитання з тривіальною відповіддю.

Зовнішні ж запитання, які ставить метафізик, на думку Карнапа, безглузді. Онтологія, котра намагається відповісти на складні запитання про те, що насправді існує, заснована на помилці. Таким чином, запитання про існування чисел можна використовувати двома способами: як внутрішнє запитання (у цьому випадку відповідь є тривіальною – «так», але це не має нічого спільного з метафізикою) або як зовнішнє запитання (його намагаються поставити філософи, але воно безглузде).

Відмова Карнапа від метафізики зазнала широкої критики з різних точок зору. Одне із зауважень полягає в тому, що він спирається на спрощену концепцію природної мови, що надто тісно пов'язує останню з наукою або з доказами та перевіркою. Зокрема, відмова Карнапа від метафізики використовувала верифікаційну концепцію значення, що широко розглядається як надто спрощена. Теорія Карнапа найбільш помітно зазнала критики з боку Вілларда Куайна, і дебати між Карнапом і Куайном щодо онтології є класичними в цій галузі.

Зокрема, Куайн критикує ідею про те, що можуть існувати істини, котрі є тривіальними внутрішніми твердженнями, як-от: «Є числа», істинність яких є даною, коли прийнято систему чисел. Таким чином, карнапове розрізнення між внутрішніми та зовнішніми питаннями слід відкинути разом із відмовою від розрізнення між аналітичними та синтетичними істинами. З іншого боку, Куайн і Карнап погоджуються з критикою онтології в традиційному філософському розумінні. Традиційно онтологія часто, але не завжди, була апріорним дослідженням фундаментальних будівельних блоків реальності. Як така вона повністю відокремлена від науки. Куайн вважав, що не може бути такого дослідження реальності, котре є повністю відокремленим і передує решті дослідження.

Аргументи Карнапа на користь відмови від метафізики зараз зазвичай відкидаються. Проте нещодавно кілька філософів спробували відродити деякі частини ідей Карнапа. Наприклад, Стівен Ябло стверджував, що відмінність внутрішніх та зовнішніх запитань можна розуміти відповідно до відмінності між вигаданим і буквальною. І оскільки немає жодного факту щодо цього розрізнення, метафізика та притаманна їй онтологія базується на помилці й має бути відкинута, як це зробив Карнап. З іншого боку, Томас Хофвебер стверджував, що

внутрішнє та зовнішнє розрізнення з багатьма особливостями, яких хотів Карнап, можна захистити на основі фактів про природну мову, але таке розрізнення не приведе до відмови від онтології. Гіларі Патнем розробив погляд, що відроджує деякі прагматичні аспекти позиції Карнапа. Елі Гірш і Емі Томассон захищали різні версії підходів до онтології, що відображають значну частину духу поглядів Карнапа. У видавництві Оксфордського університету у 2016 році вийшла колективна монографія «Онтологія після Карнапа», в якій зібрані різні погляди щодо впливу Карнапа на сучасну онтологію.

Отже, проблематика формальних онтологічних моделей, як бачимо, не є традиційною темою філософії. Але вона важлива в тому сенсі, що демонструє симптоми певного вичерпання проблематики класичної метафізики та класичної онтології. Класичні метафізичні системи будуються на припущеннях, котрі, у свою чергу, не можуть бути беззаперечно верифікованими. Наприклад, у нас немає можливості довести існування платонівських ідей (ейдосів) або гегелівського Абсолютного Духа як реальних сутностей. При цьому недоведеність платонізму чи гегельянства не заважає використовувати праці Платона та Гегеля для більш глибокого розуміння світу і людини. Формальні ж онтології намагаються створити математично-логічний інструмент пізнання, котрий сам собою не має нести відсилку до реальності (того, що існує насправді). У концептуальному плані ця ідея здається цікавою, але її реалізація – поки що дуже недосконалою.

Висновки з теми

Поняття буття є одним із центральних у філософії. Воно має найширший ступінь узагальнення і тому постає як основа світоглядної орієнтації. Сучасна наука формує картину світу, що окреслює складну систему проявів буття. І філософія залучає до свого дискурсу дані науки. Але коли філософи досліджують проблему буття, мова йде не про те, яким є світ (тобто не про прояви буття, що є темою наукового дискурсу), а про те, завдяки чому світ саме такий. Така постановка проблеми дає можливість формування відповідних світоглядних позицій.

Історично у філософії сформувалися два конкуруючі підходи до трактування субстанціональності буття: матеріалізм, що визнає первинність матерії, та ідеалізм, що обстоює первинність духу. Дуалізм постулює рівний онтологічний статус обох субстанцій. Некласичній

філософії властивий несубстанціональний підхід до проблем буття, тобто сучасна філософія відмовилася від протистояння матерії та духу, вона не розглядає питання про їхню онтологічну першість.

Простір і час є формами існування матерії. Простір характеризується співіснуванням об'єктів, їхньою взаємодією, протяжністю, структурованістю та іншими ознаками. Простір тривимірний, симетричний (немає необоротних процесів), однорідний (кожна точка може бути взята за початок координат), ізотропний (немає привілейованих напрямків). Час – це безперервна послідовність існування та подій, котрі відбуваються в незворотній послідовності від минулого через теперішнє до майбутнього. Це складова величина різних вимірювань, що використовується для послідовності подій, порівняння тривалості подій або інтервалів між ними, а також для кількісної оцінки швидкості зміни величин у матеріальній реальності чи у свідомому досвіді. Час є важливим предметом дослідження в теології, філософії та науці.

У XIX і XX століттях математики почали створювати неевклідові геометрії, в яких простір сприймався як вигнутий, а не плоский. Відповідно до загальної теорії відносності Альберта Ейнштейна простір навколо гравітаційних полів відхиляється від евклідового простору. Експериментальні тести загальної теорії відносності підтвердили, що неевклідова геометрія забезпечує кращу модель для опису простору.

Висновок Ейнштейна полягає в тому, що простір і час існують не самі собою, а перебувають в універсальному зв'язку з матерією, вони є сторонами єдиного і багатоманітного цілого. Загальна теорія відносності доводить, що плин часу і протяжність тіл залежать від швидкості руху тіл, а також що структура чотиривимірного континууму (три просторові координати і одна часова) змінюється залежно від скупчення мас речовини і породжуваного ним поля тяжіння. Тепер відомо, що з наближенням швидкості руху тіла до швидкості світла його протяжність зменшується і плин часу теж уповільнюється: відбувається своєрідне стиснення простору й часу.

Обговорення проблем буття виводить і на тему існування в ньому людини. Чи є якась закономірність у тому, що буття саме таке, що дозволяє існувати мислячим істотам? Дискусії щодо антропного принципу на сьогодні не привели вчених до якоїсь згоди, але їх не можна ігнорувати, адже вони дозволяють із нового ракурсу подивитися на стару філософську проблему про сутність людини та її місця у світі.

Нині серед деяких західних дослідників популярними темами є також спроби перевести онтологію в суто формальну площину

математично-логічних побудов. Хоча формальні онтології далеко відійшли від класичних моделей філософського дискурсу, слід визнати, що в їхніх межах розкривається багато цікавих зв'язків, деякі з яких тісно пов'язані з центральними філософськими питаннями.

Теми для дискусій:

1. Буття і субстанція. Рух, час і простір.
2. Основні концепції буття в історії філософії.
3. Дух і матерія.
4. Матеріальне буття та його форми. Поняття «об'єктивна дійсність».
5. Простір як форма буття.
6. Час як форма буття.
7. Антропний принцип: його «сильні» та «слабкі» варіанти.
8. Формальні онтології та традиційна метафізика.

Рекомендована література

1. Бліхар В. С., Цимбалюк М. М., Гайворонюк Н. В., Левкулич В. В., Шандра Б. Б., Свищо В. Ю. Філософія : підруч. 2-е вид., перероб. та доп. Ужгород : Вид-во УжНУ «Говерла», 2021. 440 с.
2. Вільчинський Ю. М., Северин-Мрачковська Л. В., Гаєвська О. Б. та ін. Філософія : навч. посібник. Київ : КНЕУ, 2019. 368 с.
3. Воронюк О. Л. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. та доп. Київ : Медицина, 2018. 216 с.
4. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. Харків : Право, 2020. 432 с.
5. Литвинчук О. В., Муляр В. І. Філософія : навч. посібник. Житомир : Житомирська політехніка, 2021. 403 с.
6. Філософія : підруч. ; за ред. Є. Р. Борінштейна. Одеса : Університет Ушинського, 2021. 504 с.
7. Філософія : підруч. для студ. і курсантів вищ. закл. освіти III-IV рівнів акредитації / авт. кол. ; за ред. О. В. Рябіної, Л. І. Юрченко. Харків : Видавництво Іванченка І.С., 2021. 286 с.
8. Халапсіс О. В. Метафізика як перша філософія // Соціально-гуманітарні дисципліни як теоретичний конститутивний складник у процесі підготовки сучасного фахівця : колект. монографія ; за ред. проф. О. В. Халапсіса. Дніпро : Інновація, 2021. С. 5–16.
9. Шепетяк О., Шепетяк О. Філософія : підруч. Львів : Місіонер, 2020. 784 с.
10. Halapsis A. V. Miracles and the Perfection of Being: The Theological Roots of Scientific Concepts. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2016. No. 9. P. 70–77. URL : <https://doi.org/10.15802/ampr2016/72235>.

Тема 2. ФІЛОСОФІЯ ПІЗНАННЯ

2.1. Предмет епістемології

Як було показано раніше, філософи мають багато концепцій щодо характеру світу, його будови, принципів існування тощо. Але наскільки людські моделі світу адекватні самому світові? Чи можемо ми бути впевнені у тому, що виведені нами закони природи мають місце у самій природі? Чи є межі людського пізнання, і чи можна ці межі заздальгідь визначити? Ці та багато інших такого роду питань розглядає *філософська теорія пізнання*.

Епістемологія (від грец. ἐπιστήμη – знання, λόγος – вчення, наука), або теорія пізнання, – це розділ філософії, що вивчає природу, походження та обсяг знання, його обґрунтування та різні пов'язані з цим питання. Існує також термін **гносеологія** (від грец. γνῶσις – пізнання і λόγος – вчення, наука), котрий у більшості випадків можна розглядати як аналог першого, але він є менш вживаним (термін «гносеологія» активно використовувався в радянській літературі, але на Заході він майже невідомий).

Дебати в епістемології, як правило, групуються навколо таких основних напрямів:

1. Філософський аналіз природи знання та умов, необхідних для того, щоб переконання перетворювалися на знання.
2. Потенційні джерела знань і виправданих переконань.
3. Структура сукупності знань та обґрунтованих переконань.
4. Філософський скептицизм, що ставить під сумнів можливість знання, а також пов'язані з ним проблеми.

У цих та інших дискусіях епістемологія прагне відповісти на такі запитання: «що ми знаємо?», «що робить наші переконання виправданими?» і «як ми знаємо, що ми знаємо?».

Як окрема галузь дослідження епістемологія виникла ще до введення цього терміна у філософський лексикон. Майже кожен великий філософ розглядав питання про те, *що* ми знаємо і *як* ми це знаємо. Зокрема, Платон розрізняв питання про те, що ми знаємо, і дослідження про те, що існує. Деякі важливі епістемологічні проблеми також знайшли відображення в роботах Арістотеля.

Протягом елліністичного періоду почали з'являтися філософські

школи, що більше зосереджувалися на епістемологічних питаннях, часто у формі філософського скептицизму. Наприклад, скептицизм Піррона та Секста Емпірика стверджував, що *евдемонія* (процвітання, щастя або «гарне життя») може бути досягнута шляхом застосування *epoché* (призупинення судження) щодо всіх неочевидних запитань. Іншою великою школою елліністичного скептицизму був академічний скептицизм, який найбільше захищали Карнеад і Аркесілай, який домінував у платонівській академії протягом майже двох століть.

Деякі середньовічні філософи також займалися епістемологічними питаннями. Найбільш помітними серед них були Фома Аквінський, Іоанн Дунс Скот і Вільям Оккам.

Епістемологія значною мірою вийшла на перший план у філософії в період раннього Нового часу, котрий історики філософії традиційно поділяють на суперечку між емпіриками (включно з Френсісом Беконом, Джоном Локком, Девідом Юмом і Джорджем Берклі) та раціоналістами (включно з Рене Декартом, Бенедиктом (Барухом) Спінозою і Готфрідом Лейбніцем). Дебати між ними часто вибудовувалися з використанням питання про те, чи походить знання переважно з чуттєвого досвіду (емпіризм), чи значна частина наших знань походить від нашого розуму (раціоналізм).

Майже всі дебати в епістемології певним чином пов'язані зі знанням. Філософи, як правило, проводять важливу різницю між трьома різними значеннями *знання чогось*: «знати це» (знати істинність пропозицій), «знати як» (розуміти, як виконувати певні дії) і «знати через знайомство» (безпосереднє сприйняття об'єкта, знайомство з ним або інший контакт із ним). Епістемологія переважно займається першою з цих форм знання, пропозиційним знанням.

Також в епістемології розділяють те, що можна пізнати **апріорі** (незалежно від досвіду), і те, що можна пізнати **апостеріорі** (через досвід). Терміни походять від аналітичних методів «Органону» Арістотеля. Вважається, що багато чого з того, що ми називаємо апріорним знанням, досягається лише за допомогою розуму. Навпаки, апостеріорне знання отримується виключно через досвід.

Одним із основних понять епістемології є *віра* (belief). **Віра** – це ставлення людини до того, що вона вважає істиною. Віра є виправданою, якщо у людини є вагома причина для її дотримання. **Виправдання** (*justification*) – це причина того, що хтось дотримується раціонально прийнятного переконання, виходячи з припущення, що це вагома причина для його дотримання.

Джерела виправдання можуть охоплювати перцептивний досвід

(докази почуттів), розум чи авторитетне свідчення. Важливо, однак, що виправданість переконання не гарантує, що переконання є істинним, оскільки людина може мати виправдання у формуванні переконань, заснованих на дуже переконливих доказах, котрі проте є оманливими.

Центральна дискусія про природу виправдання – це дискусія між епістемологічними екстерналістами, з одного боку, та епістемологічними інтерналістами – з іншого.

На думку **екстерналістів**, зовнішні фактори можуть бути умовами виправдання: щоб обґрунтоване істинне переконання вважалося знанням, має існувати зв'язок або залежність між переконанням і станом зовнішнього світу. Зазвичай це розуміють як причинно-наслідковий зв'язок. Такий причинно-наслідковий зв'язок, якщо він знаходиться «поза» розумом, вважатиметься зовнішнім станом, що дає знання. **Інтерналісти**, з іншого боку, стверджують, що всі умови отримання знань знаходяться в межах психологічного стану тих, хто отримує знання.

Рене Декарта можна розглядати як ранній приклад інтерналістського шляху до виправдання. Декарт писав, що єдиний спосіб, за допомогою якого ми сприймаємо зовнішній світ, – це наші органи чуття, а оскільки відчуття не є безпомилковими, ми не повинні вважати нашу концепцію знання безпомилковою. Єдиний спосіб знайти щось, що можна було б описати як «безсумнівно істинне», вважав він, – це бачити речі «ясно й виразно». Він стверджував, що якщо існує всемогутня добра істота, яка створила світ, то розумно вважати, що люди створені зі здатністю знати. Однак це не означає, що здатність людини до пізнання досконала. Бог дав людині здатність до пізнання, але не всезнання. Декарт вважав, що людина повинна використовувати свої здібності до пізнання правильно й обережно через методологічний сумнів.

У його власних методологічних сумнівах – сумнівах у всьому, що він знав раніше, щоб почати з чистого аркуша, – першим, у чому він логічно не міг змусити себе сумніватися, було власне існування. Фраза «мене не існує» була б суперечністю у термінах. Сказати, що когось не існує, передбачає, що хтось має зробити це твердження. Декарт міг сумніватися у власних почуттях, власному тілі та навколишньому світі, але він не міг заперечувати власне існування, тому що він міг сумніватися і мав існувати, щоб проявити цей сумнів. Навіть якби якийсь злий демон обманював його, він мав би існувати, щоб бути обдуреним. Висловлювання «*Cogito ergo sum*» («Я мислю, отже, я існую») він назвав «точкою Архімеда» для подальшого розвитку свого

фундаменту для знань. Простіше кажучи, епістемологічне виправдання Декарта залежало від його безсумнівної віри у власне існування та його ясного й чіткого знання про Бога.

2.2. Школи епістемології

Як і в інших науках, в епістемології є різні школи та напрями.

Емпіризм – це напрям у теорії пізнання, що зосереджується на ролі досвіду у генеруванні знань. Існує багато варіантів емпіризму, але більшість його форм надають епістемологічно привілейований статус чуттєвим враженням або чуттєвим даним. Найвідомішими емпіриками є Френсіс Бекон, Джон Локк, Девід Юм, Джордж Берклі, Джон Стюарт Мілль, Рудольф Карнап та Бертран Рассел.

Раціоналізм – це епістемологічна точка зору, згідно з якою розум є головним джерелом знання; у більш широкому сенсі це також може стосуватися будь-якого погляду, що звертається до розуму як до джерела знань або виправдання. Раціоналісти стверджують, що розум може безпосередньо досягнути певні істини в різних сферах, включно з логікою, математикою, етикою та метафізикою. Найвідомішими раціоналістами є Платон, Рене Декарт, Бенедикт (Барух) Спіноза та Готфрід Лейбніц.

Скептицизм – це позиція, що ставить під сумнів можливість людського пізнання в окремих сферах або на загальному рівні. Скептицизм не належить до якоїсь окремої школи філософії, а є швидше лінією, що проходить через багато епістемологічних дебатів. Давньогрецький скептицизм почався в елліністичний період у філософії у вигляді як *пірронізма* (Піррон, Секст Емпірік і Енесідем), так і *академічного скептицизму* (Аркесілай і Карнеад).

Філософський скептицизм – це, як правило, будь-який сумнів щодо одного або кількох предметів знання чи переконань, що приписують істинність своїм твердженням і пропозиціям. Основною темою філософського скептицизму є епістемологія, але її можна застосувати до будь-якої сфери, наприклад, до надприродного, моралі (моральний скептицизм) і релігії (скептицизм щодо існування Бога).

Філософський скептицизм має різні форми. Радикальні форми скептицизму заперечують можливість знання або раціональної віри та спонукають нас припинити судження щодо багатьох чи всіх суперечливих питань. Більш помірковані форми скептицизму стверджують лише те, що нічого не можна знати з упевненістю або що

ми можемо знати мало або нічого про «великі питання» життя, наприклад, чи існує Бог або чи існує загробне життя. Так, пірроністи вважають, що для будь-якого аргументу на користь неочевидного положення можна створити настільки ж переконливий контраргумент. Вони не заперечують можливість знання, натомість вказують на те, що переконання щодо неочевидних речей не можна обґрунтувати.

Загалом скептики стверджують, що знання потребує впевненості і що більшість наших переконань або всі вони є помилковими (це означає, що наші підстави для їх дотримання завжди або майже завжди не є впевненими), що разом означає, що знання завжди або майже завжди є неможливим для нас. Значна частина сучасної епістемології походить від спроб краще зрозуміти філософський скептицизм і подолати його.

Цікавим є різновид скептицизму, пов'язаний зі вченням Декарта, тобто *картезіанський скептицизм*. Він припускає, що наші чуттєві враження можуть керуватися якоюсь зовнішньою силою, а не результатом звичайного правдивого сприйняття. У такому сценарії нічого з того, що ми відчуваємо, насправді не існує, а є просто ілюзією. У результаті ми б ніколи не змогли нічого знати про світ, оскільки нас систематично обманювали б у всьому. Висновок, що часто роблять із такого скептицизму, полягає в тому, що навіть якщо ми не повністю ошукані, уся інформація, котру надають наші органи чуття, все одно сумісна зі скептичними сценаріями, в яких ми повністю ошукані. Тому ми повинні або виключити можливість обману, або заперечувати можливість безпомилкового знання. Сам Декарт вважав, що ми можемо виключити можливість того, що нас систематично обманюють, хоча його причини так вважати ґрунтуються на дуже суперечливій онтологічній теорії, що виходить із аргументу на користь існування доброзичливого Бога, який не допустив би такого обману.

Прагматизм – це епістемологічна позиція, що наголошує на ролі дії в пізнанні. Різні інтерпретації прагматизму по-різному підкреслюють істину як кінцевий результат ідеального наукового дослідження та експериментування, істину як тісно пов'язану з корисністю, досвід як взаємодію з природою, а не репрезентацію, і людську практику як основу мови. Витоки прагматизму походять із робіт Чарльза Сандерса Пірса, Вільяма Джеймса та Джона Дьюї.

Вільям Джеймс писав, що завдяки прагматизму теорії «стають інструментами, а не відповідями на загадки, в яких ми можемо відпочити». У прагматичному методі Джеймса метафізичні суперечки можна вирішити шляхом відстеження *практичного* наслідку різних

сторін аргументу. Якщо цей процес не вирішує суперечку, тоді «суперечка неактивна».

Сучасні версії прагматизму були розроблені такими мислителями, як Річард Рорті та Гіларі Патнем. Рорті вважав, що цінності були історично обумовленими та залежали від їхньої корисності протягом певного історичного періоду. Найбільш відомими сучасними філософами-неопрагматиками є Ніколас Решер, Роберт Брендом, Сьюзан Хаак і Корнел Вест.

Натуралізована епістемологія розглядає еволюційну роль знання для агентів, що живуть і розвиваються у світі. Вона прибирає наголос із питання щодо виправдання та істини, а натомість запитує, як формуються надійні переконання та роль, котру відіграла еволюція в розвитку таких процесів. І пропонує більш емпіричний підхід до предмета в цілому, залишаючи позаду філософські визначення та аргументи послідовності, натомість використовуючи психологічні методи для вивчення та розуміння того, як «знання» насправді формується та використовується в природному світі. Як така вона не намагається відповісти на аналітичні питання традиційної епістемології, а радше замінює їх новими емпіричними.

Натуралізована епістемологія вперше була запропонована в «Натуралізованій епістемології» – основоположній статті Уїлларда Куайна. Менш радикальну точку зору захищає Гіларі Корнблїт у книзі «Знання та його місце в природі», де він прагне перетворити епістемологію на емпіричне дослідження, не відмовляючись від традиційних епістемічних концепцій.

Епістемічний релятивізм – це погляд, згідно з яким те, що є істинним, раціональним або виправданим для однієї людини, не обов'язково є істинним, раціональним або виправданим для іншої людини. Таким чином, епістемологічні релятивісти стверджують, що хоча й існують відносні факти про істину, раціональність, виправдання тощо, не існує незалежного від точки зору факту. Цей підхід відрізняється від **епістемічного контекстуалізму**, який стверджує, що значення епістемічних термінів змінюється залежно від контексту (наприклад, «я знаю» може означати різні речі у повсякденному та у скептичному контекстах). Навпаки, епістемічний релятивізм стверджує, що змінюються й відповідні факти, а не лише мовне значення. Релятивізм щодо істини також може бути формою онтологічного релятивізму, оскільки релятивісти щодо істини стверджують, що факти про те, що існує, змінюються залежно від точки зору.

Епістемічний конструктивізм – це погляд у філософії, згідно з

яким усе знання є компіляцією створених людиною конструкцій, а не нейтральне відкриття об'єктивної істини. Тоді як об'єктивізм займається об'єктом нашого знання, конструктивізм наголошує на тому, як ми будуємо знання. Конструктивізм пропонує нові визначення знання та істини, що підкреслюють інтерсуб'єктивність, а не об'єктивність, і життєздатність, а не істину. Конструктивістська точка зору багато в чому перетинається з певними формами прагматизму.

Епістемічний ідеалізм – це широкий термін, що стосується як онтологічного погляду на те, що світ у певному сенсі залежить від розуму, так і відповідного епістемологічного погляду, відповідно до якого все, що ми знаємо, можна звести до психічних явищ.

Як було зазначено раніше, «ідеалізм» – це насамперед метафізична доктрина. Як епістемологічна доктрина ідеалізм має багато спільного і з емпіризмом, і з раціоналізмом. Багато ідеалістів вважають, що знання щонайперше набуваються шляхом апіорних процесів або що вони є вродженими, наприклад, у формі понять, що не походять із досвіду. Відповідні теоретичні поняття можуть нібито бути частиною структури людського розуму або вони можуть існувати незалежно від розуму (як у теорії ідей Платона).

З-поміж найвідоміших форм ідеалізму слід назвати трансцендентальний ідеалізм (розвинений Іммануїлом Кантом), суб'єктивний ідеалізм (розвинений Джорджем Берклі) та абсолютний ідеалізм (розвинений Георгом Вільгельмом Фрідріхом Гегелем і Фрідріхом Вільгельмом Йозефом Шеллінгом).

Соціальна епістемологія має справу з питаннями про знання в контекстах, де наші атрибуції знань не можна пояснити простим дослідженням індивідів ізольовано один від одного. Це означає, що предмет наших знань має бути розширений, щоб охопити ширші соціальні контексти. Вона також досліджує способи, що можуть виправдати міжособистісні переконання в соціальному контексті.

Формальна епістемологія використовує формальні інструменти та методи з теорії прийняття рішень, логіки, теорії ймовірності та теорії обчислюваності для моделювання та міркування стосовно питань, що становлять епістемологічний інтерес. Робота в цій галузі охоплює кілька наукових галузей, у тому числі філософію, інформатику, економіку та статистику. Фокус формальної епістемології, як правило, дещо відрізняється від фокусу традиційної епістемології, при цьому такі теми, як невизначеність, індукція та перегляд переконань привертають більше уваги, ніж аналіз знань, скептицизм і проблеми з обґрунтуванням.

2.3. Сутність та цінність знання

Одним із центральних питань епістемології є питання про те, якою є природа знання або як її визначити. Термін «знання» має різні значення у природній мові. Він може означати усвідомлення фактів, як-от знання того, що Марс – це планета, володіння навичками, як-от уміння плавати, або знайомство на досвіді, як-от особисте знання якоїсь людини. Фактичне знання, що також має назву *пропозиційного знання* або *описового знання*, відіграє особливу роль в епістемології. На лінгвістичному рівні воно відрізняється від інших форм знання, оскільки знання може бути виражене за допомогою формулювання на кшталт: «Вони знають, що...», – за яким слідує відповідне судження.

Історично найвпливовіше визначення, що обговорювалося з часів давньогрецької філософії, характеризує знання у зв'язку з трьома основними ознаками: 1) переконання, яке є; 2) істинність і 3) виправдання. Досі широко визнано, що перші дві ознаки є правильними, тобто знання є психічним станом, що підтверджує істинне положення. Однак існує багато суперечок щодо третьої особливості: виправдання. Ця функція зазвичай включається, щоб відрізнити знання від справжніх переконань, що ґрунтуються на забобонах, вдалих припущеннях або помилкових міркуваннях. Це виражає ідею, що знання – це не те ж саме, що бути правим щодо чогось. Традиційно виправдання розуміється як наявність доказів: віра є виправданою, якщо віруючий має вагомні докази, що її підтверджують. Таким доказом може бути перцептивний досвід, спогад або інша віра.

Виправдана віра в знання зазнала жорсткої критики у другій половині ХХ століття, коли Едмунд Геттієр запропонував різні контрприкладі. У відомому випадку, описаним Геттієром, людина їде сільською дорогою. Уздовж цієї дороги багато фасадів сараїв і лише один справжній сарай. Але з дороги їх не відрізнити. Тоді людина за випадкового збігу обставин зупиняється перед єдиним справжнім сараєм і думає, що це сарай. Ідея, що лежить в основі цього уявного експерименту, полягає в тому, що це не знання, навіть якщо віра є виправданою та істинною. Причина полягає в тому, що це просто щасливий випадок, оскільки людина сформулила б точно таке саме виправдане переконання, якби зупинилася на іншому місці, і в цьому випадку переконання було б хибним.

Різні додаткові приклади були запропоновані в подібному ключі. Більшість із них стосується обґрунтованого істинного переконання,

котре, очевидно, не дорівнює знанням, оскільки обґрунтування переконання в певному сенсі не має відношення до його істини. Ці контрприкладі викликали великі дискусії. Деякі теоретики вважають, що потрібно лише змінити своє уявлення про виправдання, щоб уникнути їх. Але більш поширеним підходом є пошук додаткового критерію. Згідно з цією точкою зору усі випадки знання включають виправдане істинне переконання, але деякі виправдані істинні переконання не становлять знання, оскільки їм бракує цієї додаткової ознаки.

Формулювання проблеми цінності знання вперше зустрічається в «Меноні» Платона. Сократ вказує Менону, що людина, яка знала шлях до Лариси (місто в Греції), могла правильно вести туди інших. Але так само могла б вести туди і людина, яка *вірить* у те, як туди потрапити, навіть якщо вона там ніколи не була. Сократ каже, що як знання, так і віра можуть керувати діями. Тоді Менон задає питання, чому знання цінніше, ніж віра, і чим знання та віра відрізняються. Сократ відповідає, що знання є більш цінним, ніж віра, тому що воно виправдане.

Проблема полягає в тому, щоб визначити, що робить знання ціннішим, ніж просто правдиве переконання. Проблема цінності знову виникла у філософській літературі з епістемології в ХХІ столітті частково через очевидний зв'язок із концепцією цінності в етиці. Деякі епістемологи стверджують, що епістемологія повинна оцінювати «властивості» людей як епістемічних агентів (тобто інтелектуальні чесноти), а не просто властивості пропозицій і пропозиційних розумових установок.

Проблема цінностей була представлена як аргумент проти епістемічного реліабілізму. Лінда Загзевська порівнює цінність знань із цінністю еспресо, виробленого кавоваркою: «Рідина в цій чашці не покращується тим фактом, що вона походить від надійної кавоварки. Якщо еспресо смачне, не має значення, що він походить від ненадійної машини». Для неї цінність знання зводиться до цінності простої істинної віри. Вона припускає, що надійність сама собою не має цінності або знецінення, але Голдман та Олссон з нею не погоджуються. Вони зазначають, що висновок Загзевської ґрунтується на припущенні веритизму: все, що має значення, це набуття істинної віри. Навпаки, вони стверджують, що надійний процес набуття істинної віри додає цінності звичайній правдивій вірі, роблячи ймовірніше, що майбутні вірування подібного роду будуть істинними. За аналогією, наявність надійної кавоварки, що виробляє гарне еспресо, буде більш цінною, ніж

наявність ненадійної, хоча остання, на щастя, виробляє гарну каву. Справа в тому, що надійна кавоварка, найімовірніше, вироблятиме гарне еспресо і в майбутньому, що не можна сказати про ненадійну.

Проблема цінності важлива для оцінки адекватності теорій знання, що сприймають знання як таке, що складається з істинної віри та інших компонентів. Згідно з Кванвігом, адекватний опис знання повинен протистояти контрприкладом і дозволяти пояснювати перевагу знання над простою істинною вірою. Якби теорія знання цього не змогла зробити, вона виявилася б неадекватною.

Одним зі способів вирішення проблеми є те, що знання не є особливо цінним і не є тим, на чому має бути зроблений основний фокус епістемології. Натомість епістемологи повинні зосередитися на інших психічних станах, таких як *розуміння*. Прихильники епістемології чесноти стверджували, що цінність знання походить від внутрішнього зв'язку між тим, хто знає, і психічним станом віри.

Іммануїл Кант у «Критиці чистого розуму» провів різницю між *аналітичними* і *синтетичними* положеннями. Він стверджував, що деякі пропозиції є такими, що ми можемо знати, що вони істинні, просто розуміючи їхнє значення. Наприклад: «Брат мого батька – мій дядько». Ми можемо знати, що це правда, лише завдяки нашому розумінню того, що означають ці терміни. Філософи називають такі положення «аналітичними». З іншого боку, синтетичні пропозиції мають різні предикати. Прикладом може бути: «У брата мого батька чорне волосся». Кант стверджував, що всі математичні та наукові твердження є аналітичними апріорними пропозиціями, оскільки вони обов'язково істинні, але наше знання про атрибути математичних або фізичних предметів ми можемо отримати лише шляхом логічного висновку.

Незважаючи на те, що це розрізнення пов'язане насамперед зі значенням і, отже, є найбільш релевантним для філософії мови, розрізнення має значні епістемологічні наслідки, котрі найбільш помітно видно в роботах логічних позитивістів.

Віллард Куайн у статті «Дві догми емпіризму» кинув виклик аналітико-синтетичному розрізненню, стверджуючи, що межа є надто розмитою, щоб забезпечити чіткий розподіл між істинними за визначенням положеннями і тими положеннями, що не є істинними. У той час як деякі сучасні філософи вважають себе такими, які запропонували більш стійкі пояснення розрізнення, що не піддаються запереченням Куайна, проте немає консенсусу щодо того, чи є вони успішними.

2.4. Проблеми регресу та істини в пізнанні

Проблема регресу (також відома як *трилема Агріппи* та *трилема Мюнхгаузена*) – це проблема забезпечення повної логічної основи людського знання. Традиційним способом підтримки раціонального аргументу є звернення до інших раціональних аргументів, як правило, з використанням ланцюжків міркувань і правил логіки.

Класичний приклад, що сходить до Арістотеля: у нас є твердження, що всі люди смертні, і твердження, що Сократ є людиною, і ми виводимо, що Сократ є смертним.

Здається, тут все очевидно. Але звідки ми знаємо, що Сократ – людина? Імовірно, ми застосовуємо інші правила, такі як: усі народжені від людських жінок є людьми. Тоді залишається відкритим питання, як ми знаємо, що всі народжені людськими жінками є людьми? Це проблема регресу: як ми можемо зрештою завершити логічний аргумент певними твердженнями, що не потребують подальшого обґрунтування, але все ще можуть вважатися раціональними та виправданими?

Трилемою Мюнхгаузена ця проблема була названа Гансом Альбертом у 1968 р. як алюзія на розповідь про те, як славнозвісний барон, застрягнувши у болоті, витяг себе за власне волосся. Очевидно, зробити це в реальності неможливо без точки опори, але якщо це очевидно щодо історії Мюнхгаузена, то наскільки це очевидно щодо знання? Чи може система знань не мати зовнішнього обґрунтування, обґрунтовуючи лише сама себе? І чим може бути це зовнішнє обґрунтування?

Дехто вважає, що очевидна неможливість завершити нескінченний ланцюжок міркувань підтверджує скептицизм. Це також поштовх для відомого вислову Декарта: «я мислю, отже, я існую». Декарт шукав якийсь логічне твердження, що могло б бути істинним без апеляції до інших тверджень.

Багато епістемологів, які вивчають виправдання, намагалися аргументувати різні типи ланцюжків міркувань, що можуть уникнути проблеми регресу.

Фундаменталісти відповідають на проблему регресу, стверджуючи, що певні «основи» або «базові переконання» підтримують інші переконання, але самі собою не вимагають обґрунтування з боку інших переконань. Ці переконання можуть бути виправданими, тому що вони самоочевидні, безпомилкові або походять від надійних когнітивних механізмів. Сприйняття, пам'ять і апріорна

інтуїція часто вважаються можливими прикладами основних переконань.

Основна критика фундаменталізму полягає в тому, що якщо віра не підтримується іншими віруваннями, її прийняття може бути довільним або не виправданим.

Іншою відповіддю на проблему регресу є **когерентизм**, котрий є відмовою від припущення, що регрес відбувається відповідно до моделі лінійного обґрунтування. Щоб уникнути звинувачення в циркулярності, когерентисти вважають, що індивідуальне переконання виправдовується тим, як воно узгоджується з рештою системи переконань, частиною якої воно є. Ця теорія має перевагу, оскільки уникає нескінченного регресу, не претендуючи на особливий статус для певного класу вірувань. Проте, оскільки система може бути когерентною, водночас помилковою, когерентисти стикаються з труднощами забезпечення того, щоб уся система відповідала дійсності. Крім того, більшість логіків сходяться на думці, що будь-який циклічний аргумент у кращому випадку лише тривіально дійсний. Тобто, щоб бути висвітлюючими, аргументи мають ґрунтуватися на інформації з багатьох передумов, а не просто завершувати повторенням посилок.

Альтернативне рішення проблеми регресу відоме як **інфінітизм**. Прихильники інфінітизму вважають нескінченну низку просто потенційною в тому сенсі, що людина може мати необмежено багато причин, доступних для неї, несвідомо продумуючи всі ці причини, коли виникає потреба. Ця позиція частково мотивована бажанням уникнути того, що вважається свавіллям і замкнутістю його головних конкурентів інфінітизму – фундаменталізму і когерентизму.

Проміжну позицію, відому як **фаундгерентизм**, висуває Сьюзан Хаак. Фаундгерентизм покликаний об'єднати фундаменталізм і когерентизм. Хаак пояснює цей погляд, використовуючи кросворд як аналогію. На противагу прихильникам інфінітизму, які розглядають регрес причин як такий, що набуває форми єдиної лінії, що триває нескінченно, Хаак стверджувала, що ланцюжки належним чином обґрунтованих переконань більше нагадують кросворд із різними лініями, котрі взаємно підтримують одна одну. Таким чином, погляд Хаак залишає простір як для ланцюжків переконань, що є «вертикальними» (закінчуються основоположними переконаннями), так і ланцюгів, що є «горизонтальними» (отримавши своє обґрунтування з узгодженості з переконаннями, котрі також є членами ланцюгів фундаментальних переконань).

Філософські напрями і школи в усі часи намагалися сформулювати своє розуміння природи і сутності істини. Отже, питання про істину – одне з найважливіших у теорії пізнання. Що ж таке істина? Тлумачення цієї категорії є неоднозначним, а тому існує декілька основних теорій істини.

Найвідомішою з цих теорій є **кореспондентська теорія** (теорія відповідності), котра підкреслює, що істинні переконання та істинні твердження відповідають дійсному стану речей. Ця теорія наголошує на зв'язку між думками чи твердженнями, з одного боку, та речами чи об'єктами – з іншого. Це традиційна модель, що бере свій початок від давньогрецьких філософів, таких як Сократ, Платон і Арістотель. Мається на увазі, що істинність чи хибність уявлення в принципі повністю визначається тим, як воно пов'язане з «речами», чи точно воно описує ці «речі». Класичним прикладом кореспондентської теорії є вислів філософа і богослова XIII століття Фоми Аквінського: «Істина є адекватність речей та інтелекту», – котрий Аквінат приписує неоплатоніку IX століття Ісааку Ізраелі. Фома також повторив цю теорію так: «Судження вважається істинним, коли воно відповідає зовнішній реальності». Кореспондентська теорія значною мірою зосереджується на припущенні, що істина – це питання точного копіювання того, що відомо як «об'єктивна реальність», а потім її представлення в думках, словах та інших символах.

Багато сучасних теоретиків стверджують, що цей ідеал не може бути досягнутий без аналізу додаткових факторів. Наприклад, в усіх мовах є слова для представлення понять, що практично не визначені в інших мовах. Німецьке слово *Zeitgeist* є одним із таких прикладів: той, хто говорить або розуміє мову, може «знати», що воно означає, але будь-який переклад слова, очевидно, не в змозі точно передати його повне значення (це проблема багатьох абстрактних слів, особливо тих, що походять від аглютинативних мов). Таким чином, деякі слова додають додатковий параметр до конструкції точного предикату істинності.

Прихильники кількох із наведених нижче теорій пішли далі, стверджуючи, що існують і інші питання, необхідні для аналізу, такі як міжособистісна боротьба за владу, взаємодія спільноти, особисті упередження та інші фактори, пов'язані з визначенням того, що саме вважати правдою.

Для **теорії когерентності** істина вимагає належної відповідності елементів у цілій системі. Однак дуже часто когерентність сприймається як щось більше, ніж проста логічна послідовність; часто

існує вимога, щоб пропозиції в узгодженій системі надавали взаємну підтримку висновків та одне одному. Поширеним принципом теорій когерентності є ідея про те, що істина є насамперед властивістю цілих систем пропозицій і може бути приписана окремим пропозиціям лише відповідно до їхньої узгодженості з цілим. З-поміж декількох точок зору, що зазвичай розглядаються як теорія когерентності, теоретики розходяться в питанні про те, чи передбачає когерентність багато можливих справжніх систем мислення, чи лише одну абсолютну систему.

Теорії когерентності розвивали філософи-раціоналісти, зокрема, Бенедикт (Барух) Спіноза, Готфрід Вільгельм Лейбніц та Георг Вільгельм Фрідріх Гегель, а також британський філософ Френсіс Герберт Бредлі. Вони знайшли відродження також із-поміж кількох прихильників логічного позитивізму, таких як Отто Нейрат та Карл Гемпель.

Деякі варіанти теорії когерентності описують істотні та внутрішні властивості формальних систем у логіці й математиці. Загалом теорії когерентності були відкинуті через проблеми застосування їх до інших сфер, зокрема щодо тверджень про природний світ, емпіричні дані загалом, тверджень щодо практичних питань психології та суспільства, особливо коли вони використовуються без підтримки інших основних теорій істини.

Три найвпливовіші форми **прагматичної теорії істини** були представлені на межі ХХ-го століття Чарльзом Сандерсом Пірсом, Вільямом Джеймсом і Джоном Дьюї. Незважаючи на те, що між ними та іншими прихильниками прагматичної теорії існують значні відмінності у поглядах, вони вважають спільним те, що істина перевіряється та підтверджується результатами застосування їхніх концепцій на практиці.

На погляд Пірса, ідеї наближення, неповноти та упередженості є істотними для належної концепції істини. Хоча Пірс використовує такі слова, як *узгодженість* і *відповідність*, щоб описати один аспект прагматичного відношення знаків, він також каже, що визначення істини, засновані на простій відповідності, є не більш ніж номінальними визначеннями, яким він надає нижчий статус, ніж справжнім визначенням.

Версія прагматичної теорії Вільяма Джеймса хоч і є складною, проте часто резюмується його твердженням, що «істинне» є лише доцільним у нашому способі мислення, так само як «правильне» є лише доцільним у нашому способі поведінки. Цим Джеймс мав на увазі, що

істина – це якість, цінність якої підтверджується її дієвістю при застосуванні концепцій на практиці (отже, істина «прагматична»).

Джон Дьюї стверджував, що будь-яке наукове дослідження з часом самокоригується, якщо відкрито подається на тестування спільнотою дослідників, щоб прояснити, виправдати, уточнити та/або спростувати запропоновані істини.

Попри те, що нова варіація прагматичної теорії не була широко відома, вона успішно застосовувалася у ХХ столітті. Цей варіант знань як «*негативний прагматизм*». По суті, те, що працює, може бути істиною, а може й ні, але те, що не працює, не може бути істиною, оскільки істина завжди працює. Цей підхід охоплює багато ідей Пірса, Джеймса та Дьюї. Для Пірса ідея того, що нескінченне дослідження призвело б до наукової віри, відповідає негативному прагматизму в тому, що негативний прагматик ніколи не припинить тестування.

Прагматизм і негативний прагматизм також тісно пов'язані з когерентною теорією істини в тому, що будь-яке тестування не має бути ізолюваним, а скоріше включати знання з усіх людських зусиль і досвіду. Всесвіт є цілісною інтегрованою системою, і тестування має визнавати та враховувати його різноманітність.

Соціальний конструктивізм вважає, що істина сконструйована соціальними процесами, вона є історично та культурно специфічною і що вона частково формується через *боротьбу за владу* всередині спільноти. Конструктивізм розглядає все наше знання як «сконструйоване», оскільки воно не відображає жодних зовнішніх «трансцендентних» реалій. Швидше сприйняття істини розглядається як залежне від умовностей, людського сприйняття та соціального досвіду. Конструктивісти вважають, що уявлення про фізичну та біологічну реальність, зараховуючи расу, сексуальність і стать, є соціально сконструйованими.

Джамбаттіста Віко був одним із перших, хто стверджував, що історія та культура створені людиною. Гносеологічна орієнтація Віко збирає найрізноманітніші промені й розгортається в одній аксіомі – *verum ipsum factum* – «сама істина сконструйована». Гегель і Маркс були серед інших ранніх прихильників передумови про те, що істина є або може бути соціально сконструйованою. Маркс не заперечував існування об'єктивної істини, а радше розрізняв справжнє знання та знання, спотворене владою чи ідеологією. Для Маркса наукове та істинне знання є відповідним до *діалектичного розуміння історії*, а ідеологічне знання є вираженням *відношення матеріальних сил у конкретній економічній системі*.

Теорія консенсусу стверджує, що істина – це те, що узгоджується, або може бути погоджено певною визначеною групою. Така група може охоплювати всіх людей або їхню підмножину, що складається з більш ніж однієї особи. Так, Юрген Габермас стверджує, що істина – це те, про що можна було б погодитися в ідеальній мовленнєвій ситуації. Рішучим критиком теорії консенсусу є Ніколас Решер.

Декілька теорій істини стверджують, що існує особлива властивість, наявність якої робить переконання чи положення істинними. **Плюралістичні теорії** істини стверджують, що може існувати більше ніж одна властивість, що робить пропозиції істинними: етичні пропозиції можуть бути істинними завдяки когерентності. Твердження про фізичний світ можуть бути істинними, якщо вони відповідають об'єктам і властивостям, котрі вони описують.

Є й інші, більш екзотичні, теорії істини. Найбільш прийнятною можна вважати кореспондентську теорію істини, що розглядає істину як відповідність суджень дійсності. Але коли мова йде про суспільне пізнання, то в багатьох випадках варто брати на озброєння також напрацювання теоретиків соціального конструктивізму.

Візьмемо юридичну практику. Встановлення істини є однією з цілей розслідування злочину, але тут треба розрізняти об'єктивне відтворення подій та кваліфікацію їх як злочину. Слідчий встановлює, чи вчиняла конкретна людина або група людей конкретні дії, але чи є ці дії злочином, залежить від соціально прийнятих норм, що можуть змінюватися протягом історії.

Так, за деяких часів і в деяких країнах відьомство та чаклунство вважалися тяжкими злочинами. Наприклад, між 1560 і 1660 роками лише в Священній Римській імперії за чаклунство було страчено 25–30 тисяч жінок. Якщо слідчий дійшов висновку, що конкретна жінка є відьмою, то тут питання про істинність чи помилковість такого висновку розбивається на кілька складових. По-перше, чи дійсно ця жінка вчиняла певні дії? По-друге, чи правильно слідчий інтерпретував ці дії як відьомство? По-третє, чи дійсно вони могли викликати тяжкі наслідки (наведення порчі, посуха, хвороби тощо)?

Відомо, що багато процесів над відьмами були сфабриковані, але не можна заперечувати того, що деякі люди справді намагалися займатися магією. Може, ця конкретна жінка ніколи відьомством не займалася, а її просто обмовили. Може, вона займалася, приміром, любовною магією, а їй приписали провину за неврожай. Вона могла щиро вірити в те, що її ритуальні дії допоможуть замовнику/замовниці викликати кохання до себе у іншої людини, а могла просто обманювати

своїх клієнтів. Як би це не здавалося малоймовірним, але не можна виключати і варіанта, що вона дійсно бувала на шабашах і займалася сексом із дияволом або кимось дуже на нього схожим.

Зробимо наш приклад більш конкретним. Слідчий звинуватив жінку у тому, що вона займалася чорною магією, через що в країну прийшла чума. В якому сенсі можна розглядати це звинувачення в контексті істини/помилки? Припустимо, що ця жінка дійсно займалася магією, але не чорною, і до чуми вона ніяк не була причетною. Могло бути і так, що вона займалася саме чорною магією і дійсно хотіла привести чуму, і чума прийшла, але через інші причини. Або могли бути ще якісь варіанти.

Зрештою, як показує цей приклад, поняття «істина» може бути багатоаспектним, і між «істиною» та «помилкою» бувають різні проміжні варіанти. Але все це стосується того, як, у нашому випадку, висновки слідчого узгоджуються з реальними діями обвинувачуваної.

Але чи вважати відьомство злочином? Для одного суспільства це злочин, для іншого – ні. В сучасній Україні заняття магією не заборонені, у відьом є власні офіси, сайти, вони беруть участь у телевізійних шоу та рекламують свої послуги у ЗМІ та в Інтернеті. Але якщо під приводом магічних дій відьма заволодіє майном довірливої особи, її можна притягнути до відповідальності за статтею 190 Кримінального кодексу України (шахрайство), хоча зробити це іноді буває дуже проблематично.

Можна навести й багато інших прикладів, як те, що вважалося злочином раніше, перестало бути ним нині, чи навпаки. Це, зокрема, означає, що в соціальному пізнанні, на відміну від пізнання природничого, важливим є не лише сам *факт*, а й *контекст*. Більш докладно про соціальне пізнання буде висвітлено далі.

2.5. Парадигми та наукові революції

Грецьке слово «парадигма» означає шаблон, модель, приклад, типовий екземпляр чогось. Історик науки Томас Кун надав цьому значенню його сучасне значення, коли він прийняв це слово для позначення набору концепцій і практик, що визначають наукову дисципліну в будь-який конкретний період часу. У своїй книзі «Структура наукових революцій» Кун визначає **наукову парадигму** як універсально визнані наукові досягнення, що на певний час пропонують типові проблеми та рішення спільноти фахівців. Іншими словами,

наукова парадигма – сукупність передумов, що визначають конкретне наукове дослідження (знання) і визнані на даному етапі всім науковим співтовариством або значною його частиною.

У «Структурі наукових революцій» Кун доводив, що науки переживають чергування періодів *нормальної науки*, коли існуюча модель реальності задає стандарти вирішення головоломок, і періодів *наукових революцій*, коли сама модель реальності зазнає раптових різких змін.

Кун зазначав, що обґрунтуванням вибору зразків є специфічний спосіб сприйняття реальності: цей погляд і статус «зразка» взаємно підсилюють один одного. Переконавання в тому, що поточна парадигма є реальністю, має тенденцію дискваліфікувати докази, що можуть підірвати саму парадигму; це, у свою чергу, призводить до накопичення неузгоджених аномалій. Саме останнє відповідальним за остаточне революційне повалення діючої парадигми та її заміну новою. Кун використав для цього процесу вираз *зміни парадигми* і порівняв його зі зміною сприйняття, що відбувається, коли наша інтерпретація неоднозначного образу «перетворюється» з одного стану в інший.

Кун писав, що послідовний перехід від однієї парадигми до іншої через революцію є звичайною схемою розвитку зрілої науки. Зміни парадигм, як правило, з'являються у відповідь на накопичення критичних аномалій, а також на пропозицію нової теорії, здатної як охоплювати старі дані, так і пояснювати відповідні аномалії. Нові парадигми, як правило, є найбільш драматичними в науках, що здаються стабільними та зрілими, як-от у фізиці кінця XIX століття. У той час лорд Кельвін стверджував: «Зараз у фізиці немає нічого нового, що можна було б відкрити. Все, що залишається, це все більш точні вимірювання». П'ять років потому Альберт Ейнштейн опублікував свою статтю про спеціальну теорію відносності, що кинула виклик набору правил, встановлених механікою Ньютона, котрі використовувалися для опису сили та руху протягом понад 200 років. Тут нова парадигма зводить стару до окремого випадку в тому сенсі, що механіка Ньютона все ще є гарною моделлю для швидкостей, які є надто повільними порівняно зі швидкістю світла.

Кун зазначив, що може бути важко оцінити, чи справді конкретна зміна парадигми привела до прогресу в сенсі пояснення більшої кількості фактів, пояснення більш важливих фактів або надання кращих пояснень, оскільки розуміння «важливішого», «кращого» тощо змінено разом із парадигмою. Таким чином, дві версії реальності *несумірні*.

Одним із прикладів несумірності, котрий використовував Кун,

була зміна у стилі хімічних досліджень, що відбулася після виходу роботи Лавуазьє з атомної теорії наприкінці XVIII століття. У зв'язку з цією зміною фокус змістився з об'ємних властивостей матерії (таких як твердість, колір, реакційна здатність тощо) до вивчення атомної маси та кількісних досліджень реакцій. Він припустив, що неможливо провести порівняння, необхідне для того, щоб судити про те, яка сукупність знань є кращою чи більш просунутою. Однак ця зміна в дослідницькому стилі (і парадигмі) зрештою привела до теорії атомної структури, що добре пояснює об'ємні властивості матерії.

Водночас існує багато випадків, коли зміна основної моделі реальності дисципліни відбувалася більш еволюційним шляхом і окремі вчені досліджували корисність альтернатив у такий спосіб, що був би неможливий, якби вони були обмежені парадигмою. Імре Лакатос запропонував (як альтернативу формулюванню Куна), що вчені насправді працюють у межах дослідницьких програм. У розумінні Лакатоса **дослідницька програма** – це послідовність проблем, розташованих у порядку пріоритету. Цей набір пріоритетів і відповідний набір бажаних методів є *позитивною евристикою* програми. Кожна програма також має *негативну евристику*, що складається з набору фундаментальних припущень, котрі – принаймні тимчасово – мають пріоритет над доказами спостережень, якщо вони ним суперечать.

Цей останній аспект дослідницьких програм являє собою важливий відхід від елементарного пояснення того, як працює наука. Згідно з ним наука проходить через повторювані цикли спостережень, індукції, перевірки гіпотез тощо, причому на кожному етапі накладається перевірка на відповідність емпіричним доказам. Парадигми та дослідницькі програми дозволяють відкинути аномалії, якщо є підстави вважати, що вони виникають через неповні знання.

Ларрі Лаудан також зробив два важливі внески в дебати. Він вважав, що щось подібне до парадигм існує в *соціальних науках*, і називав це **дослідницькими традиціями**. Лаудан зазначив, що деякі аномалії стають «сплячими», якщо вони переживають тривалий період, протягом якого жодна конкуруюча альтернатива не показала себе здатною вирішити цю аномалію. Він також навів випадки, коли домінуюча парадигма зникла через втрату довіри до неї на тлі змін у ширшому інтелектуальному середовищі.

Сам Кун не вважав поняття парадигми придатним для соціальних наук. У своїй передмові до «Структури наукових революцій» він зауважив, що розробив концепцію парадигми саме для того, щоб

відрізнити соціальні науки від природничих. Кун пояснює, що написав цю книгу саме для того, щоб показати, що в соціальних науках ніколи не може бути жодних парадигм.

Інше використання слова «парадигма» – у значенні «світогляд». Наприклад, у соціальних науках цей термін використовується для опису набору досвіду, переконань і цінностей, котрі впливають на те, як людина сприймає реальність і реагує на це сприйняття. Соціологи прийняли фразу Куна «зміна парадигми», щоб позначити зміну в тому, як певне суспільство організує та розуміє реальність. «Домінуюча парадигма» належить до цінностей або системи мислення в суспільстві, що є найбільш стандартними та досить поширеними в певний час. Домінуючі парадигми формуються як культурним фоном спільноти, так і контекстом історичного моменту.

2.6. Форми та методи наукового пізнання

Вихідним пунктом наукового пошуку виступає вибір і постановка наукової проблеми. **Наукова проблема** – це питання, що об'єктивно виникає в ході розвитку пізнання, коли нові явища, раніше невідомі факти вимагають свого пояснення. Це питання, поставлене ходом розвитку науки, «знання про незнання». Наука розвивається від постановки проблем до їх вирішення і висунення нових проблем.

Осмислення наукової ситуації як проблемної породжує необхідність висунення припущень, що можуть вести до формулювання гіпотези. **Гіпотеза** – це наукове припущення, що висувається для пояснення певного явища і потребує експериментальної перевірки і теоретичного обґрунтування. До характеристик гіпотези належать принципова можливість її перевірки та максимальна простота, під якою мається на увазі здатність пояснювати всі відомі факти з одного припущення. Висунута гіпотеза доводиться або спростовується.

Доведена гіпотеза перетворюється в наукову теорію. **Теорія** – це така форма достовірного наукового знання про певний клас об'єктів, котра являє собою систему взаємопов'язаних тверджень, доказів і містить методи пояснення та передбачення явищ тієї чи іншої предметної області.

Найважливішою метою теоретичного знання є відкриття і формулювання законів. **Закон** виражає внутрішню притаманну реальному світові тенденцію зміни, руху, розвитку, зв'язку. Осягнення законів, об'єктивних за своєю природою, передбачає розкриття

глибинних, прихованих сутнісних зв'язків, що лежать в основі того чи іншого явища. Закони універсальні в межах класу об'єктів, на які вони поширюються.

У науці розрізняють **емпіричний** і **теоретичний** рівні дослідження. Цей поділ має своєю підставою відмінність, по-перше, способів (методів) самої пізнавальної активності, а по-друге, характеру наукових результатів, що досягаються.

Емпіричне дослідження передбачає вироблення дослідницької програми, організацію спостережень, експерименту, опис спостережуваних і експериментальних даних, їх класифікацію та первинне узагальнення. Таким чином, для емпіричного пізнання характерна фактофіксуюча діяльність.

Теоретичне пізнання – це сутнісне пізнання, що здійснюється на рівні абстракцій високих порядків. Тут знярядям виступають поняття, категорії, закони, гіпотези тощо. Обидва ці рівні пов'язані, передбачають один одного, хоча історично емпіричне (досвідне) пізнання передує теоретичному.

Процес мислення не завжди здійснюється в розгорнутому і логічному вигляді. Бувають випадки, коли людина надзвичайно швидко, майже миттєво схоплює складну ситуацію і знаходить правильне рішення. Здатність осягати істину без обґрунтування за допомогою дискурсу іменується **інтуїцією**. Інтуїцію здавна ділять на два різновиди: *чуттєву* та *інтелектуальну*. Різні тлумачення інтуїції підкреслюють у її феномені загальний момент безпосередності в процесі пізнання, на відміну від опосередкованого характеру логічного мислення.

Епістемологічний плюралізм – це науковий принцип, відповідно до якого вчений має право задіяти різні наукові методології для досягнення більш повного опису певної галузі та використовувати ті прийоми, що виявляться найбільш ефективними в конкретній пізнавальній ситуації.

Епістемологічний плюралізм слід відрізнити від *онтологічного плюралізму*, що досліджує різні способи буття. Наприклад, Джошуа Спенсер відзначав: «Є числа, вигадані персонажі, неможливі речі та діри. Але ми не вважаємо, що всі ці речі існують у тому самому сенсі, що й автомобілі та люди». Онтологічний плюралізм якраз і розглядає контраст способів існування чисел та вигаданих персонажів з людьми та автомобілями. Епістемологічний же плюралізм виник на противагу *редукціонізму*, щоб висловити протилежну думку про те, що принаймні деякі природні явища не можуть бути повністю пояснені однією теорією або повністю досліджені за допомогою єдиного підходу.

У математиці різноманітність можливих епістемологічних підходів охоплює *платонізм* («математика як об'єктивне дослідження абстрактної реальності, створена людською думкою не більше, ніж галактики»), *радикальний конструктивізм* (з обмеженням логіки, заборонаю доведення шляхом *reductio ad absurdum* та ін.) і багато інших шкіл думки.

Всі методи, що використовуються в людському пізнанні, можна поділити на чотири групи: 1) філософські – діалектичний, феноменологічний, герменевтичний та ін.; 2) загальнонаукові – системний, структурно-функціональний, імовірнісний та ін.; 3) логічні – аналіз, синтез, ідеалізація, індукція, дедукція, аналогія та ін.; 4) емпіричні і теоретичні засоби і прийоми, характерні для окремих наук.

Висновки з теми

Проблема пізнання завжди була в центрі уваги мислителів від часів Античності і до сьогодні. Вони шукали відповіді на запитання: якими є закономірності пізнавальної діяльності людини; якими є її можливості та здібності; якими є передумови, засоби та форми пізнання; якими є умови і критерії його істинності й достовірності.

Епістемологія – філософська наука, що досліджує проблеми природи пізнання, закономірності пізнавального процесу, з'ясовує умови його істинності. У найзагальнішому розумінні пізнання постає процесом взаємодії свідомості та дійсності, унаслідок якої у свідомості формуються образи, інтелектуальні моделі та конструкції, що дають змогу людині поліпшувати свої стосунки з дійсністю, робити власні дії оптимальнішими або ефективнішими, збільшувати свої можливості й міру свободи.

Пізнавальна проблематика є органічним складником будь-яких філософських досліджень. Оскільки філософські твердження мають важливе життєве значення, то виникає питання про їхню обґрунтованість, виправданість, надійність, тобто про джерела та підвалини наших знань. Протилежностями, шляхом взаємодії яких реалізується процес пізнання, є не свідомість і не знання саме собою та про зовнішній світ (матерія, природа), а суб'єкт як носій свідомості і знання та об'єкт як те, на що спрямована пізнавальна діяльність суб'єкта.

Багаторівневість пізнання дає змогу з'ясувати, як у його процесі

здіянні сутнісні сили людини та її різні інтелектуальні здібності, побачити знання як складне утворення, що передбачає і пряму причетність до дійсності, і інтелектуальне конструювання, і підведення своїх змістових складових під смислову цілісність. Аналіз пізнання саме крізь призму активної практичної і пізнавальної діяльності дає змогу зрозуміти суб'єктивну активність людини не як перепону, а як необхідну умову досягнення істинного знання про дійсність.

Істина – це адекватне відтворення в пізнанні об'єктивної дійсності, результат певного визначеного практикою гносеологічного підходу, за якого пізнавальний образ суб'єкта пізнання виступає як вірне відображення дійсного стану об'єкта пізнання. У сучасній філософії істина постає у вигляді процесу, у якому людина, використовуючи складники знання та пізнання, створює виправдані, сталі інтелектуальні інструменти й засоби свого життя. Знання має різні форми свого якісного наближення до істини. Сучасна філософія науки розглядає істину в контексті відповідності твердження певній науковій парадигмі.

Теми для дискусій:

1. Пізнання як специфічне відношення до світу та вид діяльності. Пізнання як процес.
2. Чуттєве та раціональне пізнання. Відчуття, сприйняття, уява, поняття. Інтуїція і мислення.
3. Теоретичний та емпіричний рівні пізнання.
4. Об'єкт, суб'єкт і предмет пізнання.
5. Методи пізнання. Знання як результат пізнання.
6. Знання як суб'єктивний образ світу. Знання і віра.
7. Основні ознаки знання: визначеність, обґрунтованість, безсумнівність та ін.
8. Форми буття знання у світі людини: виробництво, поширення, збереження, використання.
9. Проблема істини в історії філософії.
10. Характеристики і критерії істини. Когерентна, кореспондентна, прагматична та інші теорії істини.
11. Наукові революції в різних галузях знань.

Рекомендована література

1. Бліхар В. С., Цимбалюк М. М., Гайворонюк Н. В., Левкулич В. В., Шандра Б. Б., Свищо В. Ю. Філософія : підруч. 2-е вид., перероб. та доп. Ужгород : Вид-во УжНУ «Говерла», 2021. 440 с.
2. Вільчинський Ю. М., Северин-Мрачковська Л. В., Гаєвська О. Б. та ін. Філософія : навч. посібник. Київ : КНЕУ, 2019. 368 с.
3. Воронюк О. Л. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. та доп. Київ : Медицина, 2018. 216 с.
4. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. Харків : Право, 2020. 432 с.
5. Литвинчук О. В., Муляр В. І. Філософія : навч. посібник. Житомир : Житомирська політехніка, 2021. 403 с.
6. Філософія : підруч. ; за ред. Є. Р. Борінштейна. Одеса : Університет Ушинського, 2021. 504 с.
7. Філософія : підруч. для студ. і курсантів вищ. закл. освіти III-IV рівнів акредитації / авт. кол. ; за ред. О. В. Рябіної, Л. І. Юрченко. Харків : Видавництво Іванченка І.С., 2021. 286 с.
8. Шепетяк О., Шепетяк О. Філософія : підруч. Львів : Місіонер, 2020. 784 с.

Тема 3. ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ

3.1. Предмет філософської антропології

Людина є найбільш поширеним видом приматів, який характеризується двоногістю, великим і складним мозком, котрий дозволяє використовувати мову та створювати інструменти. Люди є соціальними істотами, взаємодії між ними створили широкий спектр цінностей, норм і ритуалів, що зміцнюють людське суспільство. Допитливість і людське бажання розуміти навколишнє середовище і впливати на нього, пояснювати явища і маніпулювати ними спонукали людство до розвитку міфології, релігії, науки, філософії тощо.

Проте міфологія, релігія, наука та філософія виникають поступово та історично змінюються, соціальні норми в різних суспільствах також суттєво відрізняються одні від одних. Християнський мислитель Ориген (185–254) зазначав: «Між людьми... існує чимала різниця: бо одні з них – варвари, інші – греки, і з варварів деякі – люті і жорстокі, інші ж – порівняно лагідні. І деякі люди користуються законами найвищої досконалості, інші – нижчими та суворішими, а декотрі користуються скоріше нелюдськими та дикими звичаями, ніж законами». Сам того не бажаючи, александрійський чернець висловив універсальну формулу культурної ідентичності: є «ми», є «вони»; наші звичаї та закони досконалі, а якість «їхніх» звичаїв та законів залежить від того, наскільки вони схожі з «нашими».

Наука, що вивчає людину, має назву **антропологія** (грец. ανθρωπος – людина, λογος – наука). Однак насправді це не окрема наука, а сукупність наукових дисциплін, що вивчають людину (людство) на всіх історичних етапах розвитку. До таких дисциплін належать:

- *фізична антропологія*, або *антропобіологія*, предметом якої є палеонтологічні дослідження, генетика популяцій тощо;
- *культурна антропологія*, що займається вивченням первісних народів, їхніх звичаїв, обрядів, мови, моральності та релігії;
- *соціальна антропологія*, що займається дослідженнями сучасних суспільств і тому не завжди чітко відмежовується від соціології.

Слово «антропологія» також має особливості вжитку відповідно до інтелектуальних традицій. У континентальній Європі під антропологією передусім розуміється фізична антропологія;

культурними і соціальними аспектами займається інша дисципліна – етнологія. У Великій Британії, навпаки, антропологією називають соціальну антропологію; фізичні аспекти складають предмет палеонтології і генетики, а культурні – археології та історії. У Сполучених Штатах під антропологією розуміють насамперед культурну антропологію, що охоплює деякі проблеми палеонтології і генетики людини.

Усі ці науки вивчають окремі аспекти проблеми людини, а ось за допомогою філософського інструментарію реалізується синтез цих аспектів.

Філософська антропологія – це розділ філософії, в якому досліджуються проблеми людської сутності та умови існування людини, її походження і ставлення до навколишнього світу. Отже, філософська антропологія – це філософія людини.

Чому філософія цікавиться людиною? На це питання є кілька відповідей. По-перше, людина має кілька унікальних рис, котрі дозволили їй зайняти вершину харчового ланцюга. По-друге, жоден інший вид живих істот так масштабно не впливає на планету, як людина. По-третє, всі ті, хто займається філософією, належать до *Homo sapiens*, а тому досліджувати людину їм, як правило, цікавіше за дослідження дятла чи павука.

Людський розум здатний до самоаналізу, приватної думки, уяви, волі та формування поглядів на існування. Це дозволило досягти значних технологічних здобутків і розробити складні інструменти. Мова, мистецтво та торгівля є визначальними характеристиками людей. Далекі торгові шляхи могли привести до культурних вибухів і розподілу ресурсів, що дало людям перевагу над іншими подібними видами.

Специфіка людини стає ще більш очевидною, якщо порівнювати швидкість дозрівання різних систем організму. Так, у дітей нейром'язова структура дозріває ще цілий рік після народження. Значення цієї аномалії полягає в тому, що вже саме годування набуває характер соціокультурного впливу. Таким чином, у тілі пластично з'єднуються успадковане від народження і сформоване в ході пристосування до зовнішнього середовища. Для всіх інших вищих ссавців таке неможливо, бо вони переживають стадію пластичного формування нейром'язової тканини в утробі матері і, будучи ізольованими від впливів зовнішнього світу, отримують незмінний комплекс інстинктів. Поведінка тварин у певних ситуаціях визначається здебільшого незалежними від індивідуального досвіду успадкованими інстинктами, котрі є умовами їхнього виживання і розвитку.

Людина має також і низку інших якостей: люди вміють створювати знаряддя праці і постійно їх удосконалювати, здатні, спираючись на моральні норми, регулювати власні взаємини. Найважливішими способами формування людини вважаються мова, абстрактне мислення, здатність створювати і застосовувати техніку («другу природу»).

Але і тут виникають питання. Визначення людини дається з точки зору її досягнень і звершень, технічних або культурних. Проте одних тільки технічних досягнень недостатньо для досить ємного визначення. Більш того, саме в нашу технологічну епоху посилюються розмови про деградацію людства і про загрозу його вимирання. Оскільки сьогодні спостерігається криза сім'ї, в межах якої здійснюється відтворення людини, можна розвиток техніки доповнити становленням сім'ї. Але як вимірювати ступінь її вдосконалення? Звісно, що тут є неприйнятними критерії технічного розвитку. На запитання про те, яку історичну форму сім'ї слід вважати більш досконалою, не можна дати однозначної відповіді. Такі саме запитання виникають і щодо інших продуктів культурної творчості, очевидно, що особливо спірним буде порівняння сучасного і старого мистецтва.

Намір дати визначення сутності людини має порівняно недавнє походження і характерний для європейської метафізики, що орієнтована на пошуки ідентичного для всіх сенсу, на пошуки істини, що розкривається строгими методами у процесі пізнання. Але чи можна ідентифікувати людське буття з універсальною сутністю, що розкривається в раціональному пізнанні?

Цінність антропологічного знання полягає якраз у тому, що воно виступає своєрідною протиположністю як раціоналізації, так і ідеологізації культури. Це знання є продуктом діяльності конкретної людини, яка освоює буття на відміну від абстрактного спостерігача не теоретично, а духовно-практично. Саме людина є такого роду сущим, де зустрічається суб'єктивне і об'єктивне, пізнавальне і ціннісне, фантастичне і дійсне, теоретичне і практичне. Саме для людини сенс буття досягається завдяки пізнанню, а пізнання виявляється формою життя.

Усвідомлення подвійності природи людини є важливим методологічним принципом її розуміння. З одного боку, як і будь-яка тварина, людина підпорядковується фізичним і біологічним умовам виживання, але з іншого боку, вона визначається соціальними нормами, володіє свідомістю свободи і прагне до виконання духовних ідеалів добра, справедливості, краси та істини.

Дослідження людини як особливого роду сущого вперше здійснив

Арістотель у трактаті «Про душу», присвяченому розгляду живих істот загалом. Св. Августин написав трактат «Про невмирущість душі» та деякі інші, в яких розглядалися відмінності людини від решти тварин. Аверроес та св. Фома Аквінський писали коментарі на згаданий трактат Арістотеля. Окрім того, у багатьох інших роботах св. Фома теж розглядав питання, пов'язані з людиною.

Важливе значення мала праця Франсіско Суареса «Трактат про душу», в якій автор досліджує людську душу в самому її єстві: здібності душі, її можливість життя після смерті, свободу тощо. Часом виклад стає справжнім експериментально-психологічним дослідженням. Суарес вже обговорює проблему мозкових центрів, формулює підвалини теорії уваги, пише цілі розділи психофізіологічного характеру.

Але переломним моментом у антропології стала філософія Декарта, що ознаменувала перехід до антропоцентризму і суб'єктивізму. Відтепер у свідомості вбачають не стільки об'єктивну реальність (якою воно вважалася завжди), скільки якогось деміурга, що інтерпретує та впорядковує знання і цінності. Зовнішній світ існує для нас за посередництвом нашої свідомості і залежить від неї. Це не означає, що світу за межами свідомості не існує, але тільки через свідомість суб'єкта він набуває значущості.

Християн Вольф ввів у вжиток термін «раціональна психологія» як назву філософії людини. Як раціоналіст, він хотів висловити в цій назві такий підхід до людини, що принципово спирався б на дедуктивний раціональний метод. Але мрія раціоналістів про дедуктивну антропологію швидко була відкинута. Залишилося найменування, котре завдяки Вольфу стало загальноприйнятим, в тому числі у мислителів ХІХ–ХХ ст., які писали вже не трактати «Про душу», а дослідження з «раціональної психології» або «філософської психології».

Основні теми раціональної психології – це життя саме собою, вегетативне життя, природа відчуттів, природа розумного життя, свобода, душа і її зв'язок із тілом, походження душі та її безсмертя. Під зростаючим впливом дарвінізму досліджується також походження життя і еволюція.

Назва «раціональна психологія» поступово витіснялася терміном «філософська антропологія». Вже Кант визначив об'єкт філософії у трьох знаменитих питаннях: «Що я можу знати?», «Що я маю робити?», «На що мені варто сподіватися?» – і резюмував їх у четвертому питанні: «Що є людина?». Кант пояснив, що на перше питання відповідає метафізика, на друге – етика, на третє – релігія, а на четверте –

антропологія. Загальний висновок Канта полягає в тому, що все це можна звести до антропології, бо перші три питання зводяться до останнього. Так було освячено поняття «антропологія» як позначення філософської науки про людину. Антропоцентризм, що сходить до Ренесансу і був блискуче виражений у ту епоху в «Промові про гідність людини» Піко делла Мірандоли, у Канта став грати видатну роль у межах філософського пізнання.

Але як повноправна окрема наука філософська антропологія стає лише після виходу робіт Макса Шелера «Місце людини в світі» та Гельмута Плеснера «Сходінки органічного і людина. Введення у філософську антропологію». Обидві книги були опубліковані у 1928 році.

Новизна поглядів Шелера (1874–1928) і його послідовників йде від самого підходу до теми. Нова антропологія зберігала багато рис колишньої раціональної психології, однак тепер вона взяла на озброєння низку елементів трансцендентальної філософії і феноменології. До них додалися нові теми, запозичені з природничих наук, культурології, емпіричної психології і соціології. Для Шелера сутність людини є результатом розвитку органічного життя і діяльності духу, а отже, людину слід розглядати і як живу біопсихічну істоту, і як «носія духу».

Макс Шелер також запропонував типологізацію різновидів антропологічних настанов у філософській думці і визначив п'ять типів антропологічних вчень, котрим притаманні певні самостійні образи людини, а саме:

1) іудейсько-християнську доктрину (людина релігійна, *homo religiosus*, людина – носій божественного начала);

2) антично-грецьку (людина розумна, *homo sapiens*, людина – носій розумного начала);

3) натуралістичну (людина натуралістична, *homo naturalis*, людина – високорозвинена жива істота, а все, що стосується людського духу, розуму, є винятково продовженням вищих психічних здібностей, котрі ми виявляємо вже у людиноподібних мавп);

4) теорію декаданса (людина натуралістична дегенеративна, *homo naturalis degeneratus*), виникнення свідомості, розуму, духу як біологічний занепад, ослаблення життя;

5) концепцію надлюдини (*homo supranaturalis*, людина, яка з причин власної органіки здатна стати надлюдиною).

Також сучасними науковцями визначається тип «людини інформаційної», оскільки безпосередньою життєвою реальністю для неї

виступає інформаційна система, складниками якої є різноманітні знаки. Інформаційний світ, що оточує людину, репрезентується поняттям інфосфера, підґрунтя якого становить тлумачення інформації як об'єктивної сутності, котра поєднує у собі матеріальне (фізичне) та ідеальне, або структуру та функцію, у тісному взаємозв'язку, а фізична реальність визначається як реальність інформаційна.

Такий різнобій у теоріях значною мірою пов'язаний із тим, що сама постановка питання про людину передбачає певне попереднє розуміння того, в якій саме площині це питання можна вирішувати. Так, можна зосередитися на біологічних особливостях людини, котрі, зокрема у порівнянні з іншими ссавцями, виявляються у здатності пересуватися на двох ногах та особливій будові кисті, що уможливило перетворення руки в знаряддя праці, великому об'єму мозку, м'язах обличчя, розвитку гортані, що зумовив формування апарату мови. Все це є найважливішими анатомо-морфологічними перевагами людини. Істотним є і те, що у людини з самого початку слабкіше розвинені ділянки мозку, що відповідають за збереження інстинктів і набагато сильніше виражені ділянки, що відповідають за розвиток вищих психічних функцій.

3.2. Проблеми походження людини

3.2.1. Від австралопітеків до *Homo sapiens*

Коли сьогодні кажуть «людина», то зазвичай мають на увазі представника виду *Homo sapiens*, але людина розумна – лише один із видів цього великого роду. Причому деякі види людей співіснували одночасно. Наприклад, приблизно 300 тис. років тому в Африці існували кілька ліній гомінінів: *Homo sapiens*, *H. heidelbergensis*/*H. rhodesiensis* і *Homo naledi*, а в Євразії жили *Homo neanderthalensis*, денисовці, *Homo floresiensis*, *Homo luzonensis* і, можливо, також *Homo heidelbergensis* і *Homo erectus*. Далі мова піде про історію становлення людини.

Антропогенез – це еволюційний процес в історії приматів, котрий призвів до появи *Homo sapiens* як окремого виду сімейства гомінідів. Еволюцію людини вивчає кілька наукових дисциплін, з-поміж яких – фізична антропология, приматология, археология, палеонтология, нейробиология, етология, лінгвістика, еволюційна психология, ембріология та генетика.

У західній культурі майже до середини ХІХ століття буквально

тлумачилися перші дві глави біблійної Книги Буття. Приймалася точка зору, відповідно до якої Бог прямо і безпосередньо створив зірки, Сонце, Місяць, Землю, моря, рослини, тварин і, нарешті, людину (Адама та Єву) – вінець творіння.

Починаючи з XVIII століття, проводиться класифікація живих істот (Джон Рей, Карл Лінней, Жорж-Луї Леклерк де Бюффон). При цьому виявляються їхні подібності та відмінності, виникають поняття про види і зародки помірнотрансформістських поглядів. Потужний імпульс розвитку еволюціоністської гіпотези надав твір «Зоологічна філософія» Жана-Батіста де Моне, відомого під ім'ям Ламарка (1744–1829). Інші вчені також проводили дослідження в цьому напрямі.

Але науковцем, який остаточно затвердив теорію еволюції, вважається англієць Чарльз Дарвін (1809–1882). У книзі «Походження видів» (1859) він показав, що одні види перетворювалися на інші внаслідок боротьби за існування та природного добору, в якому перемагали найбільш пристосовані. У 1871 році Дарвін опублікував двотомну працю «Походження людини», в якій обстоював думку, що предками людини були мавпи.

Відтоді процес еволюції отримує все більш широке визнання як пояснення всього древа життя. Нерідко вчені-еволюціоністи розглядали людину просто як високорозвинену тварину. Так, один із розділів книги Ернста Геккеля «Загальна морфологія організмів» (1866) має назву «Антропологія як частина зоології», а Десмонд Морріс назвав людину «голою мавпою» (англ. *The Naked Ape*, 1967).

Відкриття австрійським ченцем-августинцем Грегором Менделем (1822–1884) законів генетики означало надзвичайно важливий крок уперед у поясненні процесу еволюції. З 1910 року Томас Морган та його співробітники проводили дослідження і довели, що гени знаходяться у хромосомах, що містяться в клітинних ядрах.

Уже в першій половині XX століття еволюціоністська теорія затверджується в статусі найкращого пояснення даних, зібраних палеонтологією, порівняльною анатомією, ботанікою, зоологією, генетикою. Вона ж найкращою мірою пояснювала їхній очевидний прогрес, і сьогодні теорія еволюції вважається доведеною.

Генетичні дослідження свідчать, що *примати* відокремилися від інших ссавців приблизно 85–63 млн років тому. У приматів малого льодовикового періоду (35–25 млн років тому) вже налічується 32 зуба, як і у сучасної людини. Від цих приматів малого льодовикового періоду беруть початок в міоцені (середньому льодовиковому періоді) три різні лінії: *раманітеки*, *гігантопитеки* та *ореопитеки*, останки яких

виявляють у багатьох куточках Землі. Ореопітеки вже 15 мільйонів років тому ходили на двох ногах, мали розвинений мозок і будову зубів, подібну до будову зубів людини. Рамапітеки (20–7 млн років тому) виявляють риси, що передвіщають пізніших гомінідів: невеликі різці та ікла, закруглені щелепи, плоскі і подовжені жувальні зуби, що тісно змикаються і цим забезпечують можливість пережовування, високе чоло тощо. Можливо, вони вже вміли маніпулювати предметами. У будь-якому разі прямоходіння дозволяло рамапітекам використовувати руки для захоплення і інших корисних дій.

Серед сучасних мавп найближчими родичами людини є шимпанзе та бонобо (карликовий шимпанзе). Останній наш спільний предок, за даними генетики, жив 6–5 млн років тому.

Згодом у Південній Африці, Танзанії, Кенії, Ефіопії з'являється мавпа, яка є нашою найбільш імовірною прародителькою: **австралопітек** (лат. *Australopithecus*, *australis* – південний та грец. πῖθηκος – мавпа, тобто «південна мавпа»). Рештки найдавнішого австралопітека – австралопітека анамського – датуються 4,2 млн років тому. До роду австралопітеків раніше відносили і більш масивних істот, наразі їх відокремлюють в рід *парантропів* (*Paranthropus*). За будовою тіла австралопітеки/парантропи набагато більше були схожими на шимпанзе та бонобо, ніж на сучасних людей.

Донедавна вважалося, що австралопітеки не могли виробляти знаряддя праці, але деякі знахідки останніх років змушують поставити ці погляди під сумнів. Насправді використання знарядь праці не є унікальною особливістю людини – деякі види тварин нею також послуговуються. Зокрема, калани (*Enhydra lutris*) використовують каміння (до 3,5 кг), котре ретельно відбирають за формою та розміром для розтину твердих моллюсків. Калани кладуть камінь на черево і б'ють по ньому моллюском зі швидкістю близько трьох ударів за секунду доти, доки моллюск не відкриється. Калани використовують один і той самий камінь багаторазово, зберігаючи його в складках-кишенях своєї шкіри. Ця обставина робить каланів однією з дуже небагатьох тварин, що використовують знаряддя. При цьому, хоча такою технікою володіє лише один із підвидів каланів, а саме каліфорнійський калан, інші підвиди, що підсаджуються до каліфорнійського калану, за кілька днів навчаються такому способу поїдання моллюсків.

Можна припустити, що якщо використання каміння австралопітеками дійсно і мало місце, то радше як виняток і швидше у тих групах (чи у тих особин), які хотіли трохи урізноманітнити своє меню. Справа в тому, що австралопітеки були вегетаріанцями, але є

поодинокі свідчення того, що іноді вони все ж таки вживали м'ясну їжу. Це могли бути невеличкі тварини на кшталт ящірок, це могла бути падаць, але через конкуренцію з більш вправними хижаками навіть падаць була розкішною. Великі хижаки (леви та ін.) жилися м'ясом, гієни обгризали кістки, а австралопітекам залишався кістковий мозок. І от щоб дістатися нього, їм потрібно було розбити кістки камінням, тобто перше використання каміння мало кулінарну мету. Найімовірніше, вони були вкриті густою шерстю, а її випадіння пов'язане вже з родом *Homo*, можливо, починаючи з *Homo ergaster*. Австралопітеки вимерли приблизно 1,9 млн років тому, парантропи – 1,2 млн років тому.

Важливою віхою в подальшій еволюції стала поява виду **Homo habilis** (людина вміла), що з'явився у Східній Африці майже 2,5–2,3 млн років тому і вимер приблизно 1,65 млн років тому.

Об'єм мозку цього виду дорівнював 500–900 см³, зріст – 1,0–1,5 м, вага – 30–50 кг. Кисть людини вмілої була здібна до праці, у неї був силовий хват більшої потужності, ніж у будь-якої мавпи. *Homo habilis* займався полюванням і вживав м'ясну їжу. До епохи 1,8–1,6 млн років тому відносять елементарні житлові споруди.

Поведінка ранніх *Homo*, у тому числі *H. habilis*, подекуди моделювалася за зразком поведінки саванних шимпанзе та бабуїнів. Ці спільноти очолювали кілька самців (на відміну від гаремних суспільств), які захищали групу в небезпечному та відкритому середовищі проживання, іноді влаштовуючи групову демонстрацію, кидаючи палиці та каміння в бік ворогів і хижаків. Американський палеоантрополог Леслі К. Айєлло та британський психолог-еволюціоніст Робін Данбар підраховали, що розмір групи *H. habilis* коливався від 70 до 85 членів – це верхній рівень розміру групи шимпанзе та бабуїнів.

Вважається, що *H. habilis* отримував м'ясо в результаті добування, а не полювання, діючи як конфронтаційний падацьник, який конкурував із шакалами і крав здобич у гепардів та інших невеликих хижаків. Фрукти, ймовірно, також були важливим харчовим компонентом, про що свідчить ерозія зубів, що супроводжується повторним впливом кислотності.

У раціоні *H. habilis* та інших ранніх *Homo* була більша частка м'яса, ніж у раціоні австралопітеків, і це привело до росту мозку. Справа в тому, що м'ясо багате енергією та поживними речовинами і його вживання чинить еволюційний тиск на розвиток розширених когнітивних навичок задля полегшення очищення свіжих туш. Крім

того, завдяки вживанню м'яса велика кишка зменшувалася в розмірі, що дозволило вивільнену енергію спрямувати на ріст мозку.

Ранні *Homo* вважаються нездатними до витривалого бігу та полювання, а довге і схоже на австралопітека передпліччя *H. habilis* може свідчити про те, що ранні *Homo* все ще були деревними до певної міри. Проте запропоновані моделі збору їжі для пояснення великого росту мозку вимагають збільшення щоденної відстані подорожі. Можливо, *H. habilis* мав довгі сучасні людські ноги і був повністю здатний ефективно подорожувати на великі відстані, при цьому залишаючись, принаймні частково, деревним.

Поруч із останками *Homo habilis* були знайдені різні кам'яні знаряддя, котрі називають *олдувайською культурою* (через назву ущелини Олдувай у Танзанії). Олдувайська культура була доволі примітивною з огляду на подальші технології. Для виготовлення знарядь праці в більшості випадків достатньо було просто розбити кремнієву гальку на дві чи більше частин, а потім використовувати гострі краї для дробіння кісток тварин чи очищення їхньої шкіри. Як зазначалося вище, перші такі знаряддя подекуди могли використовувати австралопітеки, але зважаючи на кількість таких знахідок, для останніх це в жодному випадку не було мейнстримом. А ось для *Homo habilis* це було звичною справою, тому саме він вважається першою істотою, яка свідомо виготовляла кам'яні знаряддя праці та мисливства, тобто почала створювати те, що ми називаємо «штучною природою».

Хабіліси, ймовірно, використовували ці знаряддя переважно для різання шкір тварин і дроблення кісток, а також іноді для розпилювання та шкребіння деревини і різання м'яких рослин. Проте конкретні форми, ймовірно, не були продумані заздалегідь, що впливає з відсутності стандартизації у виробництві таких інструментів. На відміну від пізнішої ашельської культури, винайденої *H. ergaster/H. erectus*, олдувайська технологія не потребує планування та передбачливості для виробництва, хоча і вимагає певної координації і певних знань механіки.

Дуже близькою до *Homo habilis* була ще одна істота, яка жила приблизно в той спмий час і отримала назву *Homo rudolfensis* (людина рудольфійська). *H. habilis* співіснував із *H. rudolfensis*, *H. ergaster* / *H. erectus* та *Paranthropus boisei*, хоча незрозуміло, як само взаємодіяли всі ці види.

На зміну хабілісам прийшли два інших види, котрі вже більш впевнено можна віднести до роду *Homo* – *Homo erectus* (людина прямоходяча) та *Homo ergaster* (людина працююча).

Homo ergaster мав скелет, уже доволі близький до скелета сучасної людини, череп був округлий, надбрівні дуги сильно розвинені, зріст – 130–170 см. Об'єм мозку цього виду переважно коливався між 600 і 910 см³, в середньому – майже 850 см³, і це був суттєвий прогрес порівняно з австралопітеком. Крім того, збільшилися й ті відділи мозку, що відповідають за абстрактне мислення, зокрема, збільшився розмір лобних ділянок. Особини швидко розвивалися і рано дорослішали, повністю формувалися вже до 12 років.

H. ergaster жив у дуже великих групах із багатьма самцями, які спільно захищали групу від хижаків. Водночас наявність великої кількості самців давало можливість разом полювати, дозволяючи ергастеру перейти в нішу соціальних хижаків. Ці дві особливості (життя в дуже великих групах із кількома чоловіками та перехід до постійного хижацтва) сформували еволюцію нашого роду до такої міри, що соціальна організація *H. ergaster*, можливо, вже містила багато ключових елементів, що характеризують сучасних добувачів їжі: чоловічі союзи, зародження дружніх стосунків між чоловіками та жінками з обміном їжі, тенденція до ендогамії та наявність великих спільнот, що з часом перетворилися на етнолінгвістичні одиниці, котрі ми можемо розпізнавати й сьогодні. Вважається, що саме у *H. ergaster* виникло організоване полювання та збиральництво.

Чи є *Homo ergaster* окремим видом, чи це підвид *Homo erectus* є триваючою і невирішеною суперечкою в палеоантропології. Прихильники синонімізації зазвичай позначають *H. ergaster* як «африканський *Homo erectus*» або «*Homo erectus ergaster*». Скам'янілість ареалу *H. ergaster* охоплює переважно період від 1,7 до 1,4 млн років тому, хоча можливий і більш широкий часовий діапазон.

Homo erectus з'являється приблизно 2 млн років тому, а зникає майже 100 тис. років тому. Тобто він проіснував майже 2 млн років (це більше, ніж будь-який інший представник роду *Homo*) і мав багато локальних варіацій (підвидів). У *H. erectus* був значно менший статевий диморфізм, ніж у попередників, тобто чоловіки та жінки були приблизно однакового розміру, їхній зріст коливався в межах 146–185 см, вага – 40–68 кг. *H. erectus* мав схожі з сучасною людиною ходу та пропорції тіла, великий обсяг мозку (в середньому 1000 см³, граничні значення – 546–1,251 см³), харчувався м'ясом і рибою, іноді практикував канібалізм. *H. erectus* був першим людським видом, у якого було плоске обличчя, виступаючий ніс (що знадобився для утримання вологи в умовах сухого клімату або/та для розрізнення напрямку походження запахів (стереонюх), щоб полегшити навігацію та міграцію

на великі відстані) і, можливо, рідке волосся на тілі.

H. erectus був гарним мореплавцем, про що свідчить його розселення на островах Індонезії приблизно 1 млн–800 тис. років тому, і мав здатність планувати свої подорожі. *Homo erectus* виготовляв кам'яні знаряддя (сокири, ножі, кирки) за технологією (*ашельська культура*), що набагато перевершувала олдувайську технологію, котрою послуговувався *Homo habilis*. Вважається, що еректуси будували хатини, були здатні до полювання та збирання у скоординованих групах, доглядали за пораненими та хворими членами групи.

H. erectus вважається першою істотою, яка почала використовувати вогонь, хоча інформація з цього приводу має доволі фрагментований характер. Є дані про використання вогню вже 1,7–1,5 млн років тому, але не слід вважати, що з цього часу весь ареал проживання еректусів засвітився вогнем. Спочатку вогонь із природних пожеж просто dopravляли до печер і підтримували його протягом тривалого часу або лише епізодично, коли з'являлася така нагода. Можливо, були великі перерви у використанні вогню, можливо, що на певний час люди забували цю технологію, а потім відкривали знов. Найімовірніше, перехід до використання вогню був тривалим і зачепив далеко не всі групи еректусів. Але початок був покладений, і це мало величезні наслідки.

По-перше, використання вогню привело до *революції в кулінарії*. Стало можливим вживання та перетравлення жорсткого м'яса тварин, що в сирому вигляді з'їсти та перетравити було набагато складніше. Завдяки цьому щелепа стає менш масивною, а зуби – дрібнішими. Вельми ймовірно, що також зменшилися в розмірах кишки, котрі використовуються для синтезу жиру шляхом ферментації рослинної речовини, що значною мірою була замінена тваринним жиром; звільнені ресурси організму було спрямовано на збільшення розміру мозку.

Полювання та збирання, з наголосом на командній роботі, розподілі праці та спільному харчуванні, становили стратегію існування, кардинально відмінну від попередніх способів. Залежність від м'яса мала ще один результат. *H. erectus* пристосувався до полювання на крупну та малорухому здобич, але якщо відповідні види тварин зникали з його ареалу, то він вже не міг просто відмовитися від тваринного білка та повернутися до рослинної їжі, адже його мозок потребував багато енергії. Тваринний жир був джерелом, необхідним для забезпечення щоденних потреб цих гомінідів, особливо зважаючи на їхній великий енерговитратний мозок. Наприклад, слон був великим і багатим жиром харчовим джерелом, а його зникнення з Леванту понад

400 тис. років тому було достатньо важливою подією, щоб спровокувати еволюцію в напрямі виникнення виду, що був би більш вправним, як фізично, так і розумово, аби отримувати енергію від більшої кількості дрібніших, рухоміших тварин.

По-друге, з'явилося *штучне освітлення*, що могло привести до збільшення годин неспанья. Сучасні люди мають приблизно 16-годинний період неспанья, тоді як інші людиноподібні мавпи, як правило, не сплять лише від сходу до заходу сонця. У еректусів з'явився *вільний час*, котрий вони могли витратити на власний розсуд. Є окремі знахідки, що можуть свідчити про наявність у них естетичного смаку та зародків мистецтва, хоча напевно казати про це важко. Крім того, ці додаткові години могли бути використані для спілкування, хоча деякі вчені доводять, що *H. erectus* був анатомічно нездатний до мови. Звісно, еректус не міг виражати складні уможлядні концепції і вести дискусії щодо метафізичних питань, але ми напевне знаємо, що він був здатний до командної співпраці, причому остання була пов'язана з новими і ризикованими справами (наприклад, із далекими морськими подорожами). Важко уявити, що набір відносно простих вигуків, котрими користуються сучасні мавпи, повністю задовольнив би еректусів для планування і здійснення таких масштабних заходів. Тому можна припустити, що якась протомова у них все ж таки була.

По-третє, використання вогню мало велике *міграційне значення*. За майже 2 млн років свого існування *H. erectus* розповсюдився на значні території, в тому числі Європу із досить прохолодним кліматом. Щоправда, прямі докази використання вогню в Європі до приблизно 400–300 тис. років тому відсутні, але навряд чи представники *H. erectus*, які з'явилися в Європі принаймні півмільйона років тому, могли б вижити без нього.

Останки *Homo erectus* виявлені в Китаї, на Яві, у Східній Африці, в Алжирі, Марокко, Іспанії, Німеччині. Оскільки ж ці останки дещо різняться між собою, вони вважаються підвидами *Homo erectus*, а саме: *Homo erectus erectus* (яванська людина, або пітекантроп), *Homo erectus pekinensis* (китайська людина, або синантроп) та ін.

Науковою сенсацією стало знайдення у 2003 році на острові Флорес в Індонезії залишків кількох скелетів раніше невідомої істоти, яку назвали **Homo floresiensis** (людина флореська). Через карликовий зріст (майже 1 м) палеоантропологи прозвали цих людей «хоббітами». Найімовірніше, вони жили 100–60 (50) тис. років тому, а зникли, можливо, після прибуття на острів людей сучасного типу. Найцікавішим є те, що об'єм їхнього мозку приблизно дорівнював

об'єму мозку найменшого австралопітека – австралопітека афарського (його зріст був 1–1,3 метри), але цей вид австралопітеків вимер приблизно 2,5 млн років тому. Незважаючи на свій маленький мозок, «хоббіти», ймовірно, виробляли знаряддя праці та використовували вогонь.

Були висунуті різні припущення щодо *Homo floresiensis*. Зокрема, що знайдені останки належать *Homo sapiens*, які страждали на мікроцефалію, на синдром Ларона, на мікседематозний ендемічний кретинізм чи на синдром Дауна. Згодом усі ці припущення були спростовані. Можливо, ця примітивна форма походить від раннього азійського *Homo erectus* і являє собою унікальний випадок еволюційної зміни розміру тіла та мозку гомінідів в острівному середовищі. Тобто еректуси, які розселялися в Південно-Східній Азії, потрапивши на віддалений острів і не маючи контактів із іншими групами людей, через природні умови, інбридинг тощо суттєво деградували. Автори дослідження 2017 року наполягають на тому, що *Homo floresiensis* – це ранній вид *Homo*, сестринський виду *Homo habilis*. Але якщо версія з деградованими еректусами вбачається трохи дивною, то ще більш дивною здається версія, відповідно до якої ранні *Homo*, нехай навіть в умовах географічної ізоляції, змогли протриматися так довго.

Ще однією ланкою еволюції гомінід був **Homo heidelbergensis** (гейдельберзька людина), який жив у Європі та Західній Азії приблизно 700–200 тис. років тому.

Існують різні погляди на місце *H. heidelbergensis* в еволюції. Для деяких дослідників він був останнім загальним предком *Homo sapiens* і *Homo neanderthalensis*. Інші вважають його лише європейською формою, що породила неандертальців. Загалом, середній плейстоцен (the Middle Pleistocene, 770–126 тис. років тому; у січні 2020 року Міжнародний союз геологічних наук перейменував середній плейстоцен на чибанський ярус (Chibanian) плейстоцену) палеонтологи часто характеризують як «плутанина в середині» (*muddle in the middle*), бо серед науковців немає консенсусу щодо класифікації знахідок, а відповідно, щодо ліній людської еволюції. Окрім об'єктивних причин (з одного боку, доволі багато знахідок, але з іншого – ці знахідки переважно є фрагментованими, і не завжди зрозуміло, чи відбувалася їхня розмаїтість всередині виду, чи анатомічні зміни вказують на різні види), є ще принаймні одна суб'єктивна причина: бути відкривачем цілого виду більш престижно, ніж відкривачем фрагментів кісток добре відомого виду, тому палеоантропологи схильні до того, щоб інтерпретувати свої знахідки як нові види.

Особливість ситуації полягає ще в тому, що перші рештки (щелепна кістка) *H. heidelbergensis* були знайдені в Німеччині, а згодом в Африці були знайдені рештки дуже схожої істоти, яка отримала назву *H. Rhodesiensis* (родезійська людина). Оскільки людина сучасного виду майже напевне виникла в Африці, *H. rhodesiensis* був її імовірним предком. Якщо *H. rhodesiensis* – це африканський підвид *H. heidelbergensis*, тоді *H. heidelbergensis* можна вважати останнім спільним предком сучасних людей, неандертальців і денісовців; в іншому випадку *H. heidelbergensis* був предком неандертальців і денісовців, а предком сучасних людей був *H. rhodesiensis*.

Найімовірніше, аргументи тих, хто вважає родезійську людину африканською варіацією людини гейдельберзької, є більш переконливими, оскільки знахідки останків *H. rhodesiensis* надто поодинокі, а їхня відмінність від *H. heidelbergensis* не настільки суттєва, щоб можна було впевнено стверджувати існування цілого виду, який займає таке важливе місце в еволюції людини. Сподіватимемося, подальші дослідження проллють більше світла на це питання.

А втім, є і третя версія. Дослідники на чолі з канадським палеоантропологом Мір'яною Роксандич пропонують відмовитися від таксонів гомінінів *Homo heidelbergensis* і *Homo rhodesiensis*, ввівши замість них новий таксон, *Homo bodoensis* (на честь черепа Бодо) для позначення раннього предку *Homo sapiens*, який жив в Африці та на східному Середземномор'ї, а багато скам'янілостей із Західної Європи, що наразі відносять до *H. heidelbergensis*, перенести на раннього *Homo neanderthalensis*. Отже, ця команда поділяє думку про те, що *Homo heidelbergensis* і *Homo rhodesiensis* – різні види, але перший являє собою просто ранніх неандертальців, у той час як другий є безпосереднім предком сучасних людей. Вони припустили, що заплутана морфологія середнього плейстоцену була викликана періодичними подіями міграції *H. bodoensis* в Європу після льодовикових циклів та схрещування зі вцілілими корінними популяціями.

А ось необхідність перейменування *Homo rhodesiensis* на *Homo bodoensis* викликана не стільки науковими, скільки політичними чинниками. Справа в тому, що назва «родезійська людина» була запропонована Артуром Смітом Вудвордом у 1921 році для знахідки черепа з печери неподалік від міста Брокен-Гілл в Північній Родезії (нині місто Кабве в Замбії). Оскільки колишня назва країни вшановує англійського алмазного магната Сесіла Родса, який позбавив прав чорношкіре населення у південній Африці, дослідники і пропонують із міркувань політкоректності перейменувати одного з можливих предків

сучасної людини.

Порівняно з *H. erectus/ergaster* раннього плейстоцену люди середнього плейстоцену мають набагато більш сучасне обличчя. За зростом та вагою *Homo heidelbergensis* (далі йде про *Homo heidelbergensis sensu lato (s.l.)*), тобто в широкому розумінні, включно з *Homo rhodesiensis*) також був схожий на сучасних людей, об'єм мозку суттєво збільшився і в середньому дорівнював майже 1200 см³. Гейдельберзці об'єднувалися в групи 30–50 особин, займалися переважно збиральництвом та полюванням. Вони їли велику дичину частіше, ніж попередники, а м'ясо стало важливим компонентом харчування. Збільшення м'ясного меню могло свідчити про розвиток групових мисливських стратегій у середньому плейстоцені, наприклад, стратегії оточення та загнання великої групи тварин у скоординованій та організованій атаці.

Раніше вважалося, що першими стали ховати своїх померлих родичів неандертальці приблизно 100 тис. років тому. Але знахідки у Сіма-де-лос-Уесос (Іспанія) дають підстави науковцям висунути концепцію складної символічної поведінки популяцій вже 400 тис. років тому. Ця складна поведінка *H. heidelbergensis* знайшла відображення у факті вкладання кремнієвої сокири – найпоширенішого ашельського знаряддя – у спеціально організоване кладовище. Можливо, Сіма-де-лос-Уесос є першим випадком символіки похорону в еволюції людини. Проте кістки в Сіма-де-лос-Уесос можуть являти собою ранніх неандертальців або близькоспоріднену групу.

Ашельська культура обробки каміння існувала понад мільйон років майже без змін, що пояснюється порівняно обмеженими когнітивними здібностями, такими як дефіцит когнітивної плинності, робочої пам'яті або соціальної системи, сумісної з навчанням. Проте пізня ашельська культура, що була пов'язана з *H. heidelbergensis* і починається приблизно 600–500 тис. років тому, все ж таки хоч і незначно, але відрізняється від своєї ранньої версії. Перехід вказує на виробництво менших, тонших і симетричніших ручних сокир. Експерименти з сучасними людьми показали, що підготовці платформи неможливо навчитися за допомогою суто спостереження, на відміну від попередніх методів, і це може свідчити про добре розроблені форми навчання. Гейдельберзькі люди використовували не тільки камінь, а й кістку та роги для виготовлення молотів, і це може вказувати на серйозний когнітивний розвиток, зокрема, на розширені можливості планування, оскільки для обробки каменю потрібні інші навички, ніж для обробки кісток.

H. heidelbergensis мали сучасну людську під'язичну кістку і кістки середнього вуха, що дозволяють розрізнити частоти в межах нормальної людської мови. Ймовірно, вони користувались якоюсь ранньою формою мови. Як і еректуси, гейдельберзькі люди мали використовувати вогонь, хоча прямі докази щодо періоду раніше за 400–300 тис. років тому є поодинокими. Гейдельберзькі люди вже створюють наземні хати з міцним фундаментом, побудовані в районах, переважно захищених від негоди.

Як уже зазначалося, серед палеоантропологів немає згоди щодо того, чи була гейдельберзька людина предком неандертальців, денісовців та сапієнсів, чи лише перших двох. Доступність їстівних комах у Східній Азії сприяла поширенню неагресивних, дуже кооперативних неандертальців, які схрещувалися з *H. sapiens* в Азії, що призвело до більшої домішки неандертальської ДНК у народів Східної Азії. Аналогічно люди з денісовською генетичною домішкою могли краще жити в гірських регіонах, дозволяючи їхній генетичній спадщині перетинати Гімалаї і зберігатися в Південно-Східній Азії та Океанії. У регіоні на південь від Сахари, де не було денісовців або неандертальців, *H. sapiens* схрещувалися з *H. heidelbergensis*. У цих районах висока вологість перешкоджала розпалюванню вогню, а теплий клімат дозволяв виживати гомінідам, які не розпалювали вогонь.

* * *

У 1829 році голландський натураліст Філіпп-Шарль Шмерлінг знайшов фрагменти черепа у гроті д'Енгіс (Бельгія). Він відніс їх до решток людини сучасного типу, адже в тому самому гроті були знайдені череп та кості *Homo sapiens* в гарному стані. У 1848 році лейтенант Едмунд Генрі Рене Флінт представив Гібралтарському науковому товариству, в якому він був секретарем, фрагменти іншого черепа, знайденого у кар'єрі Форбс у Гібралтарі. Значення цієї знахідки тоді також ніхто не зрозумів, череп був позначений як «череп допотопної людини» і багато років пролежав у шафі гарнізонної бібліотеки.

У 1856 році шахтарі вапнякового кар'єру в долині Неандер (за 13 км на схід від Дюссельдорфа) знайшли людські рештки, що склалися з верхньої частини черепа та кількох кісток. Скам'янілості були передані Йоганну Карлу Фулротту, місцевому вчителю та натуралісту. Шахтарі вважали, що вони належать ведмедю, Фулротт ідентифікував їх як рештки дуже древньої людини. Він визнав, що скам'янілості відрізняються від звичайних людських кісток, і показав їх професору

анатомії Боннського університету Герману Шааффхаузену. Разом вони оголосили про своє відкриття публічно в 1857 році. На їхню думку, кістки являли собою залишки древньої людської раси, відмінної від сучасних людей. Їхні погляди не були легко прийняті, оскільки вони суперечили буквальному тлумаченню Біблії, а робота Чарльза Дарвіна про еволюцію ще не була опублікована. У 1864 році Вільям Кінг із Куїнс-коледжа Гелувея припустив, що ці кістки та фрагмент черепа належать не *Homo sapiens*, а іншому виду людини, якому він дав назву **Homo neanderthalensis**, на честь місця, де були знайдені рештки. Ця назва вживається й досі.

Згодом стало відомо, що рештки, знайдені у гроті д'Енгіс, у Гібралтарі та у долині Неандер належать одному виду людей, але доля склалася так, щоб наших вимерлих родичів називали не «енгісівці» і не «гібралтарці», а саме «неандертальці», а люди, які зробили це можливим, – Фулротт і Шааффхаузен – стали вважатися засновниками палеоантропології. Причому при виборі назви цієї *древньої людини* судьба не втрималася від жарту. Долина Неандер названа на честь Йоахима Неандера, німецького пастора, композитора та автора церковних гімнів. Його дід, музикант, змінив прізвище з оригінального Neumann на греко-римську форму Neander, слідуючи моді того часу. Прізвище Neumann/Neander означає «Нова людина».

Отже, неандерталець був прийнятий не одразу, його місце в еволюції, зовнішній вигляд та когнітивні здібності не раз переглядалися, але сьогодні у науковців є певне розуміння того, що це були за люди і наскільки вони відрізняються від нас.

Неандертальці з'явилися приблизно 240 тис., а зникли 40–27 тис. років тому. Вони жили в Європі та у деяких регіонах Азії, а їхніми прямими предками вважаються гейдельбержці. Якщо зв'язок останніх із сапієнсами – питання дискусійне, то їхній прямий зв'язок із неандертальцями можна вважати встановленим. Більше того, як уже зазначалося, є навіть думка, що гейдельбержці – це і є неандертальці на початковій стадії. Дійсно, якщо різниця між *H. heidelbergensis* та класичними неандертальцями доволі суттєва (наприклад, середній обсяг мозку 1200 см³ та 1500 см³ відповідно, збільшені розміри тіла тощо), то ранні неандертальці дуже схожі зі своїми предками. Крім того, різниця між *H. heidelbergensis* і ранніми неандертальцями значною мірою є умовною і здебільшого заснована на розриві викопних решток у Європі, що датуються періодом між 300 і 243 тис. років тому. Кістки до розриву відносять до гейдельбержців, після – до неандертальців. Тобто палеоантропологи фіксують кілька етапів переходу від перших до

других, і не завжди можна з упевненістю розрізнити пізніх гейдельберґців та ранніх неандертальців. Як варіант, збільшення розмірів класичних неандертальців порівняно з *H. heidelbergensis* було пов'язано з їхньою адаптацією до похолодання в Європі, але, можливо, були й інші причини.

Порівняно із сучасними людьми *Homo neanderthalensis* були більш кремезні, мали розвинену мускулатуру і сильний тулуб. Грудна клітка у неандертальців була ширшою в нижньому сегменті, ніж у сучасної людини, що давало можливість набирати більше повітря під час вдиху. Їхній зріст у середньому становив від 164 до 168 см (чоловіки) та від 152 до 156 см (жінки); це нижче, ніж у сучасних європейців, але якщо б неандертальці жили сьогодні, вони не вважалися б найнижчими серед людей.

Важили неандертальці в середньому 77,6 кг (чоловіки) і 66,4 кг (жінки). Схоже на те, що вони мали значно вищі потреби в енергії, ніж в анатомічно сучасні люди (*anatomically modern humans* (АМН)) в аналогічному кліматі. Більша мускулатура неандертальців забезпечувала їм більшу терморегуляційну здатність, могла виконувати роль ізоляції, а також допомагала їм полювати на велику здобич. З іншого боку, нижчі енергетичні потреби дорослих АМН могли б забезпечити їм репродуктивні переваги у вигляді скорочення інтервалів між народженням дітей, більшого відсотку дітей, які вижили, або того й іншого разом. Це, ймовірно, привело до конкурентної переваги сапієнсів перед неандертальцями, бо енергетичні потреби останніх було важче задовольнити.

Череп неандертальців був витягнутої форми, відрізнявся низьким чолом, масивними виступаючими надбрів'ями та масивними зубами. Середній об'єм мозку неандертальців був вище, ніж у АМН (приблизно 1500 та 1350 см³ відповідно), але сам мозок був дещо в інший спосіб організований. Умовно кажучи, неандертальці та АМН обрали різні стратегії виживання: перші задіяли ресурси для зробили ставку на зір та фізичну силу, а другі – на соціальні технології.

Нестача сонячного світла, ймовірно, призвела до поширення більш світлої шкіри у неандертальців порівняно із сапієнсами. Хоча генетичні дослідження свідчать про те, що світлий колір шкіри, присутній у сучасних європейських народів, сформувався у них незалежно від неандертальців.

Homo neanderthalensis виготовляв кам'яні знаряддя праці (мустьєрська промисловість) за допомогою леваллуазької техніки, і це був суттєвий прогрес порівняно з ашельською культурою. Леваллуа

полегшив контроль за формою та розміром пластівців, і оскільки цей метод є складним та неінтуїтивним процесом, його, можливо, навчали безпосередньо від покоління до покоління, а не за допомогою суто спостережень.

Найімовірніше, у неандертальців була далекобійна зброя у вигляді списів, до яких кріпилися кам'яні наконечники. Щодо існування кістяних знарядь, то єдиним свідченням про них є лисуари (скребки) з ребер тварин, котрі натирають об шкіру, щоб зробити її більш еластичною або водонепроникною. У прибережних місцях Італії та Греції неандертальці виготовляли скребки з гладких раковин молюсків і, можливо, прикріплювали їх до дерев'яної ручки. Також вони виготовляли мотузку та шнур, що може вказувати на принаймні базові знання ткацтва та вузлів, необхідні для виробництва сіток, контейнерів, кошиків, пристроїв для перенесення, ременів, одягу, взуття, ліжок тощо.

Неандертальці послуговувалися одягом, зокрема, зробленим зі шкір тварин, і можна навіть у загальних рисах уявити неандертальську моду, що навряд чи суттєво змінювалася протягом багатьох тисячоліть. На відміну від кістяних швейних голок і шила, котрі використовували сучасні їм сапієнси, єдиними відомими інструментами для виготовлення одягу у неандертальців є скребки для шкір. Найбільш імовірно, неандертальці мали лише одяг, схожий на накидки чи пончо, тоді як АМН послуговувалися спеціалізованим одягом для холодної погоди, що надавало їм конкурентної переваги. Щодо взуття неандертальців свідчень немає, але, зважаючи на суворий клімат Європи та Сибіру, в якому вони виживали, можна припустити, воно у них мало бути.

Розмір групи неандертальців становив у середньому від 12 до 24 осіб, які утворювали союзи з 10–20 іншими групами. Ритуали, ймовірно, допомагали утримувати союзи разом. Природний поділ праці за статевою ознакою був яскраво вираженим. Є також свідчення на користь припущення, що неандертальці використовували рудиментарні маркери статусу, у тому числі шкури хижаків, крила або кігті птахів, барвники та низку спеціальних предметів. Залишки кам'яних знарядь середнього палеоліту на грецьких островах вказують на раннє мореплавство неандертальців в Іонічному та Егейському морях. Як зазначалося вище, мореплавством займалися ще еректуси, які колонізували острови Південно-Східної Азії, тому подорожі неандертальців на відносно короткі дистанції не мають дивувати.

Звісно, *Homo neanderthalensis* використовував вогонь, причому принаймні пізні неандертальці, найімовірніше, були знайомі з технологією його розпалювання. Так, із археологічних шарів приблизно

50 тисяч років до нашої ери за допомогою аналізу мікрозношування вчені виявляють десятки біфаціальних знарядь пізнього середнього палеоліту, що демонструють сліди, котрі свідчать про повторну перкусію та/або сильне стирання твердим мінеральним матеріалом. Як розташування, так і характер полірування та пов'язаних із ними смуг можна порівняти з тими, що були отримані експериментально шляхом косого удару уламків піриту по плоским/опуклим сторонам біфасу для розпалювання вогню. Тому можна припустити, що епізодичне використання біфасів як кресал було поширено серед пізніх неандертальців у Франції.

Неандертальці не мешкали в печерах постійно, хоча й вважалися печерними жителями. Печери були базами, де ці люди перебували взимку чи на відпочинку, гріючись біля вогнища, причому їм доводилося враховувати циркуляцію повітря, оскільки відсутність належної вентиляції для вогнища може за кілька хвилин зробити печеру непридатною для життя. Печерні ведмеді, можливо, сильно конкурували з неандертальцями за простір у печерах. Конфлікти неандертальців із печерними ведмедями суттєво скоротили популяцію останніх, але їм все ж таки вдалося пережити неандертальців. Печерні ведмеді вимерли приблизно 24 тис. років тому під час останнього льодовикового максимуму.

У печерах неандертальці могли робити внутрішню забудову. Так, у 1990 році на відстані понад 300 м від входу в Грот-де-Брунікель (Франція) були виявлені дві кільцеві споруди, зроблені зі зламаних шматків сталагміту завширшки в кілька метрів. Правильна геометрія сталагмітових кіл і кілька слідів вогнища свідчать про антропогенне походження цих споруд. Уранове датування дає вік 176,5 тисячі років ($\pm 2,1$ тисячі років), що робить ці споруди одними з найдавніших відомих конструкцій, зроблених людьми. Була потрібна ціла команда неандертальців для побудови такої споруди, але її призначення невідоме. Будівництво складних конструкцій так глибоко в печері є безпрецедентним і вказує на якісне освітлення та складні будівельні технології, а також добре знайомство з підземним середовищем.

Ці люди вміли влаштовувати свої стоянки і за межами печер, причому подекуди їхнє житло вражало своєю масштабністю та технічними рішеннями. Так, на 44-тисячорічній стоянці Молодова I (Україна) було розкопано кілька ділянок: яма, заповнена кістками, залишки та сліди різних сфер діяльності (різання тварин, виробництво крем'яних знарядь, обробка дерева), двадцять п'ять вогнищ і кругле скупчення з кісток мамонта, котре являє собою кільцеподібну оселю

розміром 7×10 м, призначену для тривалого проживання.

Все це свідчить про те, що неандертальці налагодили розгалужені механізми співпраці. Ступінь складності їхньої мови встановити важко, але вона була необхідною для виживання в суворому середовищі. Хоча генетичні дані свідчать про деякі когнітивні відмінності між неандертальцями та сучасними людьми, що цілком зрозуміло, зважаючи на сотні тисяч років частково роздільної еволюції, загалом можна стверджувати, що неандертальці були повністю артикулюючими істотами. Анатомія неандертальців свідчить можливість мовлення, ДНК містить деякі гени, відповідальні за мову, що є і у сучасних людей. Археологічні знахідки мають достатньо індикаторів культурної поведінки, щоб зробити висновок, що розум неандертальців міг впоратися з символічним спілкуванням. Отже, певні мовні здібності, якщо не обов'язково повна сучасна синтаксична мова, були у них присутні.

Є кілька даних про те, що неандертальці вдавалися до канібалізму, але він не був поширеною практикою, і це, можливо, робилося в періоди надзвичайної нестачі їжі. Зважаючи на те, що канібалізм широко практикувався в деяких суспільствах сапієнів ще в ХХ столітті християнської ери (причому далеко не завжди це було пов'язано з голодом), поодинокі випадки канібалізму неандертальців не варто розглядати як докази їхньої особливої жорстокості порівняно з нами.

Суворі умови життя змусили неандертальців займатися медичними практиками. Зокрема, вони вдавалися до перев'язування великих ран, а також використовували лікарські рослини. Такі практики були високоефективним засобом покращення здоров'я та виживання, адже дитяча смертність сягала приблизно 43%, а майже 80% тих, хто не вмирав у дитинстві, не доживав до 40 років.

Є приклади неандертальських людей із дуже виснажливими травмами, яких доглядали протягом кількох років. «Догляд за хворими та пораненими членами групи, ймовірно, був частиною адаптації гомінінів, принаймні з моменту появи роду *Ното*. Як і обмін їжею, спільна оборона, спільне полювання та спільне батьківство, надання медичної допомоги функціонувало, аби пом'якшити ризики в групах, що сильно співпрацюють і є взаємозалежними». Найвідоміша людина, яка отримала користь від такої допомоги, Шанідар І, щонайменше десять років прожив, маючи висохлу руку, пошкоджену ногу, ймовірну сліпоту на одне око та ймовірну втрату слуху. «Однорукий, частково сліпий каліка не міг би робити вигляд, що полює чи збирає їжу. Те, що він жив протягом багатьох років після травми, є свідченням

неандертальського співчуття та людяності». І такі випадки не були поодинокими.

Щодо духовного життя неандертальців інформація має суперечливий характер. Ще в 1908 році у Ла Шапель-о-Сен (Франція) знайшли рештки неандертальця, який жив 60 тис. років тому. На момент смерті йому було приблизно 40 років, у нього було погане здоров'я, він втратив більшість зубів і страждав від розсмоктування кісток нижньої щелепи та запущеного артрити. Рештки цієї людини мають ознаки навмисного поховання, можливо – із символічним значенням. Є багато інших знахідок неандертальців, що можуть свідчити про свідоме поховання. В могилі в печері Шанідар (Ірак) разом із кістками неандертальця, який лежав на боці в позі сплячої людини з камінням під головою, був знайдений у значній кількості пилок кількох рослин. Ймовірно, могилу померлого буквально засипали квітами. Можливо, це був вияв суму за ним, а можливо, похований чоловік був цілителем або шаманом, і квіти пов'язані з його професійною діяльністю.

Могили дітей і немовлят особливо багаті на артефакти. Наприклад, дуже цікавим є дитяче поховання в Кіік-Кобі (Крим, Україна), де було знайдено невелику крем'яну лусочку з борозенками на ній. Їхній мікроскопічний аналіз і 3D-реконструкція демонструють, що там мало місце навмисне гравіювання, зроблене кваліфікованим майстром. Лінії майже ідеально оформлені, що свідчить про добре контрольовані рухи. Враховуючи невеликі розміри об'єкта, це було складним завданням, що вимагало відмінного нейромоторного і вольового контролю.

Все це вказує на наявність у неандертальців поховального обряду. Очевидно, ці люди відчували сильні емоції, коли їхні близькі помирали, і цілком імовірно, що поховання, котрі містять артефакти та квіти, мали ритуально-символічне значення. Напевно не можна стверджувати, що неандертальці вірили в якусь форму життя після смерті, в духів предків чи в богів. Можливо, вони були тотемістами і поклонялися духам тварин (наприклад, печерним ведмедам чи беркутам), але подібні припущення є доволі спекулятивними.

Проте деякі науковці ставлять під сумнів не лише наявність релігійних чи символічних аспектів поховання неандертальців, а й сам факт умисності їхніх поховань, доводячи, що наявні знахідки можуть свідчити як про цілеспрямовані дії, так і про природні процеси. Звісно, можна припустити, що неандертальці були атеїстами і навіть матеріалістами, що вони ще не прийшли до концепції безсмертя душі тощо. Але важко уявити, що ті, хто був здатний не лише на

взаємодопомогу, а й на суто альтруїстичні дії, після смерті близької людини продовжували займатися власними справами, не звертаючи увагу на її труп.

Куди ж поділися неандертальці? Серед палеоантропологів немає єдиної відповіді на це запитання. Деякі вчені звинувачують у цьому наших предків сапієнсів, висуваючи звинувачення у геноциді. Зокрема, на це натякає Юваль Ной Харарі. Звичайно, конфлікти між племенами мали місце, однак свідoctва масового геноциду відсутні. Навряд чи під час конфліктів між племенами принциповими були «расові» чинники. Більш того, незаперечними є докази наявності сексуальних контактів між видами гомінін. Можливо, іноді це було пов'язано з насильством, але в переважній більшості випадків це мало відбуватися за згодою сторін (чоловіка та жінки, а також їхніх родин/племен).

Але як був можливий таких міжвидовий інтербридинг? Є кілька концепцій для визначення біологічного виду, але єдиною, що отримала широке визнання (принаймні для організмів, що розмножуються статевим шляхом), є концепція Ернста Майра (BSC), який використовує репродуктивну ізоляцію термінальних таксонів як свою основу. На жаль, у застосуванні BSC до викопних зразків очевидними є деякі проблеми: 1) морфологічні варіації не обов'язково відображають репродуктивну ізоляцію; 2) репродуктивна ізоляція не є абсолютною навіть у чітко визначених живих приматів та інших видів ссавців, і схрещування спостерігалось навіть на рівні роду і 3) оскільки BSC не охоплює часову структуру, вона погано підходить для розуміння або дослідження еволюційних змін.

Тобто ця класична концепція не підходить для розуміння еволюції гомінін, і це може стосуватися не лише найближчих видів. Кліфф Джоллі припускає, що будь-який вид гомінін, чиї предки розійшлися менше ніж на 4 млн років, цілком могли створити гібридне потомство, яке могло б шляхом зворотного схрещування ввести чужорідні гени з потенціалом поширення. Щодо 4 мільйонів років, то такий проміжок часу може здаватися занадто фантастичним, але достовірно відомо, що неандертальці, денісовці, АМН, а може, навіть еректуси мали між собою сексуальні контакти, від яких народжувалися здатні до продовження роду діти. Про це свідчить, зокрема, те, що в ДНК сучасних людей є 1-4% генів неандертальців. Це небагато, але не так вже й мало. Тому слушною вбачається ще одна версія.

Еволюційні переваги сапієнсів сприяли тому, що їхня популяція стала суттєво збільшуватися, особливо у більш пізній, ніж 70 тис. років тому, період, коли, на думку Юваля Ноя Харарі, відбулася когнітивна

революція. З іншого боку, популяція неандертальців тривалий час залишалася на тому самому рівні або навіть зменшувалася. Коли сапієнси стали розповсюджуватись Європою та Азією, де жили неандертальці, сексуальні контакти між ними стали можливими, а подекуди і бажаними для обох сторін. Неандертальцям це було вигідно для уникнення інбридингу (для запобігання інбридингу необхідно, щоб кількість людей, які беруть участь у сексуальних контактах, становила щонайменше 450–500 осіб) та для доступу до нових технологій, а сапієнсам могла стати в нагоді кров тих, хто пристосувався до суворих неафриканських умов, зокрема до умов Європи. Зрештою, неандертальці просто розчинилися в більш потужному (чисельно, когнітивно, технологічно) середовищі. Хай там що, але всі сучасні люди неафриканського походження мають неандертальських предків.

* * *

Денисовці – ще один вимерлий вид або підвид архаїчної людини, що поширювався в Азії під час нижнього та середнього палеоліту. Денисовці відомі за кількома фізичними останками, і, отже, більшість того, що відомо про них, походить від даних ДНК. Жодної офіційної назви виду не встановлено до отримання більш повного викопного матеріалу.

Перша ідентифікація денисовської особини відбулася в 2010 році на основі мітохондріальної ДНК, виділеної з кістки пальця молодої жінки, викопаної в сибірській Денисовій печері в горах Алтаю в 2008 році. Ядерна ДНК вказує на близьку спорідненість з неандертальцями. Печеру також періодично заселяли неандертальці, але неясно, чи жили неандертальці та денисовці коли-небудь разом у печері. Пізніше були ідентифіковані додаткові зразки з Денисової печери, як і один зразок із карстової печери Байшия на Тибетському плато в Китаї. Аналіз ДНК свідчить про те, що ці люди мали темну шкіру, очі та волосся, а також неандертальську статуру та риси обличчя. Однак у них були більші корінні зуби, що нагадують архаїчних людей середнього та пізнього плейстоцену та австралопітеків.

Денисовці, очевидно, схрещувалися з сапієнсами, причому найбільший відсоток (приблизно 5%) денисовської ДНК серед сучасних народів припадає на меланезійців, австралійських аборигенів і філіппінських негрів. Такий розподіл свідчить про те, що популяції денисовців існували в Євразії, на Філіппінах, у Новій Гвінеї та/або Австралії, але це неможливо підтвердити. Інтрогресія в сучасну людину

могла відбутися нещодавно, 30 тис. років тому в Новій Гвінеї. Якщо це так, то може вказувати на те, що названа популяція ще існувала 14,5 тис. років тому. Є також докази схрещування з популяцією алтайських неандертальців, причому майже 17% генома з Денисової печери походить від них. Було виявлено гібрид першого покоління на прізвисько «Денні» з батьком-денисовцем і матір'ю-неандерталкою. Крім того, 4% геному денисовців походить від невідомого архаїчного виду людини, що відокремився від сучасних людей понад мільйон років тому.

Сучасне філіппінське плем'я Айта Магбукон має найвищий рівень денисовського походження у світі – на 30–40% більше, ніж у австралійців та папуасів, які раніше вважалися найбільш спорідненими з денисовцями. Можливо, існувало кілька архаїчних видів, які населяли Філіппіни до прибуття сучасних людей, і ці архаїчні групи були генетично спорідненими. Може бути настільки ж логічним розглядати неандертальців як західну підмножину денисовської групи, як і розглядати, як це зазвичай робиться, обернене співвідношення. Зважаючи на те, що останків неандертальців набагато більше, і про їхній зовнішній вигляд, умови життя та інтелектуальний рівень палеоантропологи мають незрівнянно докладніші відомості, в той час як відомості про денисовців занадто фрагментарні, можна припустити, що денисовці були локальною варіацією неандертальців, імовірно, їхнім підвидом чи навіть видом, але спорідненим з *Homo neanderthalensis*.

* * *

Рання сучасна людина (ЕМН) або анатомічно сучасна людина (АМН) – це терміни, що використовуються для відмінності *Homo sapiens*, які анатомічно відповідають діапазону фенотипів, що спостерігаються у сучасних людей, від вимерлих архаїчних видів людини. Це розрізнення особливо корисне для часів і регіонів, де анатомічно сучасні та архаїчні люди співіснували, наприклад, у палеолітичній Європі.

Найдавніші африканські викопні рештки ранньої сучасної людини датуються приблизно 300 тис. років тому, причому, згідно з деякими свідченнями, найдавніші генетичні розбіжності серед сучасних людей відносяться приблизно до того самого часу. Відомо, що тривала архаїчна суміш інших видів людей із анатомічно сучасною людиною мала місце як в Африці, так і (після експансії за межі Африки) в Євразії приблизно у період від 100 тис. до 30 тис. років тому.

Проблема з морфологічною класифікацією анатомічно сучасної людини полягає в тому, що вона не охоплювала певні існуючі популяції. З цієї причини було запропоновано визначення *H. sapiens*, засноване на родоводі, у якому *H. sapiens* за визначенням мав би належати до сучасної людської лінії після відколу від неандертальської лінії. Таке визначення збільшило б вік *H. sapiens* до понад 500 тис. років.

Оцінки поділу між лінією *Homo sapiens* і комбінованою лінією неандертальця/денисовця варіюються від 503 тис. до 565 тис. років тому, від 550 тис. до 765 тис. років тому і, можливо, понад 800 тис. років тому.

Згідно з угодою, популярною в 1990-х роках, неандертальці були класифіковані як підвид *H. sapiens*, а саме як *Homo sapiens neanderthalensis*, тоді як АМН (або європейські ранні сучасні люди, ЕЕМН) вважалися «кроманьйонцями» або *Homo sapiens sapiens*. У подібний спосіб виявлені екземпляри виду *H. rhodesiensis* були класифіковані деякими спеціалістами як *H. sapiens rhodesiensis*. Відповідно до цієї номенклатури термін «анатомічно сучасний *Homo sapiens*» (АМНС) також використовувався для позначення ЕЕМН («кроманьйонців»). З тих пір стало більш поширеним позначення неандертальців як окремого виду, *H. neanderthalensis*, тож АМН у європейському контексті відноситься до *H. sapiens*. А втім, це питання остаточно не вирішено.

Термін «середній палеоліт» призначений для охоплення часу між першою появою *H. sapiens* (приблизно 300 тис. років тому) і періодом, котрий деякі вважають появою повної поведінкової сучасності (приблизно 50 тис. років тому, що відповідає початку верхнього палеоліту).

Розповсюдження раннього *H. sapiens* починається незабаром після його появи, про що свідчать знахідки в Джебель Ірхуді в Північній Африці (датовані приблизно 315 тис. років тому). Є непрямі докази присутності *H. sapiens* у Західній Азії приблизно 270 тис. років тому.

У вересні 2019 року вчені припустили, що найдавніший *H. sapiens* (і останній загальний предок сучасної людини) виник у період між 350 тис. і 260 тис. років тому в результаті злиття популяцій у Східній і Південній Африці.

У липні 2019 року антропологи повідомили про відкриття 210-тисячорічних останків *H. sapiens* і 170-тисячорічних останків *H. neanderthalensis* в печері Апідіма (Пелопоннес, Греція), котрі є старшими на 150 тис. років за попередні знахідки *H. sapiens* в Європі.

Як вже зазначалося, неандертальська домішка в діапазоні 1-4 % зустрічається у всіх сучасних популяціях за межами Африки, зараховуючи європейців, азіатів, австралійських аборигенів, індіанців та інших неафриканців. Це свідчить про те, що схрещування між неандертальцями та анатомічно сучасними людьми відбулося після міграції з Африки, ймовірно, у період між 60 тис. і 40 тис. років тому.

Ступінь неандертальської домішки (і інтрогресії генів, отриманих через домішку) значно відрізняється між сучасними расовими групами, вона відсутня в африканців, проміжна у європейців і найвища у східноазіатів. Ступінь архаїчної домішки становить приблизно від 1% до 4% у європейців і східноазіатів і є найвищою серед меланезійців (останні також мають домішку денісовців на рівні від 4% до 6% на додаток до домішки неандертальця). Загалом у сучасних популяціях залишається поширеним приблизно 20% геному неандертальця.

Місце роду *Ното* в харчовому ланцюзі ще не так давно було чітко посередині. Мільйони років люди полювали на менші створіння та збирали, що могли, тоді як на них самих полювали більші хижаки. Лише 400 тис. років тому кілька видів людей почали полювати на велику дичину регулярно, і тільки в останні 100 тис. років людина вистрибнула на верхівку харчового ланцюга.

3.2.2. Проблема спільних предків

Геном людини вперше був секвенований у 2001 році, а до 2020 року були секвеновані сотні тисяч геномів. За оцінками 2010 року, люди мають приблизно 22 000 генів. Як і інші ссавці, вони мають систему визначення статі XY. Отже, жінки мають статеві хромосоми XX, а чоловіки – XY. Гени та середовище впливають на біологічні варіації людини у видимих характеристиках, фізіології, сприйнятливості до захворювань та розумових здібностях. Згідно з даними генетики всі сучасні люди мають спільних предків, яких умовно називають «мітохондріальна Єва» та «Y-хромосомний Адам». Їхні генетичні маркери є у всіх сучасних людей.

Аналіз ДНК, що демонструє існування «мітохондріальної Єви», суттєво підсилив африканську модель походження «out of Africa» (OOA), надаючи вирішальну підтримку теорії про те, що *H. sapiens* переїхав із Африки, щоб замінити популяції гомінінів, що проживали в інших місцях. Мітохондріальна Єва є спільним предком усіх людей, які живуть зараз. Жінки передають мітохондріальну ДНК незмінною під час розмноження, а ДНК жінки, від якої всі нині живі люди походять через безперервну лінію з боку матері, доводить, що сучасна людина

еволюціонувала лише один раз, найімовірніше, у Східній Африці, у період приблизно між 99 та 148 тис. років тому. За тими самими розрахунками, «Y-хромосомний Адам» міг жити в інтервалі 120–156 тис. років тому. Звісно, це не означає, що «Адам» та «Єва» були парою, але й не виключає такої можливості. Щодо часу життя «Адаму», є й інші розрахунки: 180–200 тис. років тому, або навіть 237–581 тис. років тому. Згідно з цими даними, «Адам» та «Єва» зустрітися не могли.

Але питання про спільних предків можна розглядати і в більш широкому контексті. Існують дві впливові гіпотези походження нашого виду. Найбільш широко прийнятою є гіпотеза «out of Africa» (ООА), котра стверджує, що архаїчний *Homo sapiens* еволюціонував у анатомічно сучасних людей виключно в Африці у період між 200 тис. і 60 тис. років тому. Ця гіпотеза також припускає, що представники однієї гілки *H. sapiens* покинули Африку в якийсь момент між 125 тис. і 60 тис. років тому і що протягом тривалого періоду ці *H. sapiens* замінили більш «примітивні» популяції інших гомінідів в Азії та в Європі, таких як *Homo neanderthalensis* і *Homo erectus*.

Конкуруючою є гіпотеза мультирегіональної еволюції, згідно з якою деякі або всі генетичні варіації з-поміж сучасних людських рас пов'язані з генетичною спадковістю від інших підвидів *H. sapiens* або від інших видів гомінідів. У багаторегіональній моделі всі архаїчні форми людини в усьому світі, такі як *H. erectus* і неандертальці, а також сучасні форми згодом еволюціонували разом у різноманітні популяції сучасних *H. sapiens*, які, як вважають, становлять єдиний безперервний градієнт (на відміну від жорстко відокремленого) виду.

Ще більш широкий контекст проблеми походження людства передбачає відповідь на запитання: «Коли ж мавпа «стала» людиною?». Палеоантропологи відчують певні сумніви, коли намагаються точно вказати ту демаркаційну лінію або той поріг, де кінчається тваринний вид і починається власне рід *Homo*. Вже попередній розгляд демонструє, що процес антропогенезу тривав мільйони років і не було різкого переходу. Кістка скелета, череп або щелепа не завжди можуть бути з упевненістю віднесені до антропоїдів або до власне людини. Тут існують різні класифікації, адже хоча існує багато знахідок, часто вони є фрагментованими, а реконструкції їхньої морфологічної будови та когнітивних можливостей пов'язані з не завжди очевидними припущеннями. Межа між людською і долюдською історією досить умовна і багато в чому визначається особистою концептуальною установкою того чи іншого автора. Наприклад, у більшості сучасних класифікацій рід *Pithecanthropus* (назва, запропонована ще Ернстом

Геккелем в 1866 році для позначення на той момент гіпотетичного посередника між мавпами та людьми) взагалі відсутній, а всі гомініди, як було викладено вище, поділяються на два/три роди: *Australopithecus/Paranthropus* та *Homo* – із включенням до останнього хабілісів та всіх наступних видів.

Не вдаючись до глибин цієї академічної дискусії, ризикнемо висловити припущення. Якщо би зараз ми побачили живого австралопітека/парантропа, то, найімовірніше, сприйняли би його за незвичну мавпу, якщо б побачили *Homo erectus/Homo ergaster* – за дивну людину. Вбачається, що найкращим кандидатом на роль перехідної ланки є *Homo habilis/Homo rudolfensis*. Він був набагато розвиненішим за австралопітека, проте його зовнішній вигляд, хода, будова черепа мала ще багато мавпячих рис. Імовірно, більшість із нас були б спантеличені, побачивши цю істоту наочно, і далеко не всі визнали б її «людиною». Можливо, віднесення видів, принаймні хабілісів, до роду *Australopithecus/Paranthropus* є більш доречним, ніж до роду *Homo*. Хай там що, можна з певністю стверджувати, що серед наших прямих предків були австралопітеки, хабіліси та еректуси, а ось щодо подальшої еволюції думки розходяться.

Достеменно не відомо, коли істоти, що їх можна класифікувати як *Homo sapiens*, уперше еволюціонували з якогось більш раннього типу людей. Але більшість учених дійшли згоди, що 150 тисяч років тому Східна Африка була населена людьми, дуже схожими на нас. Майже 35 тисяч років тому виникає підвид, якому належить остаточно утвердитися на Землі, завоювати її і встановити своє панування: *Homo sapiens sapiens*. Він з'являється у верхньому палеоліті і морфологічно тотожний сучасній людині. Його відмітні ознаки: великий обсяг мозку (до 1850 см³), тонко розвинені кисті рук, що дозволяє встановити взаємозв'язок і «діалог» між руками і мозком; високе чоло, слабо виступаючі надбрівні дуги, невелика щелепа, виступаюче підборіддя, закруглений череп. Вже з моменту появи *Homo sapiens sapiens* помітні (принаймні у зародковому стані) ознаки чорної, білої і жовтої рас, причому ці групи розподіляються тими самими географічними зонами, що і нині. *Homo sapiens sapiens* виявляє тенденцію до утворення сімейних і етнічних об'єднань, до поділу праці. Виникають предмети побуту, з'являється настінний живопис, представлений, наприклад, фресками в печері Альтаміра (Іспанія). Подекуди це мистецтво має релігійно-магічне значення, але в будь-якому випадку свідчить про велику спостережливість художників, про їхні фантазії, радості творчості. До кінця четвертичного періоду сучасна людина повністю

сформувалася в тілесному відношенні. В Європі наступила епоха кроманьйонців.

Також варто зазначити, що деякі види, віднесені до роду *Homo* (наприклад, *Homo floresiensis*, *H. naledi*, і *H. luzonensis*), були сучасниками лінії *H. sapiens*, але, як вважається, вони майже не відігравали жодної ролі в еволюції останнього.

Отже, дуже коротко розглянувши основні етапи еволюції людини, можна сформулювати кілька висновків.

По-перше, антропогенез – дуже тривалий процес, що налічує мільйони років. Запитання: «Якщо людина походить від мавпи, чому ж сучасні мавпи не перетворюються на людей?» – варто визнати безглуздим, бо такі процеси не можуть відбуватися на наших очах, як у циклі кінофільмів «Планета мавп», знятих за мотивами роману П'єра Буля. Тут навіть 10 тисяч років буде занадто коротким часом.

По-друге, антропогенез не можна розглядати як пряму лінію, де один вид приходить на зміну іншому аж до появи людини сучасного типу. Сьогодні ми – єдині представники роду *Homo*, але так було не завжди. Цей рід містив багато видів та підвидів, причому на кожному з етапів антропогенезу паралельно існувало кілька видів людей, чії особливості були викликані спонтанними мутаціями. Деякі з мутацій, що забезпечували краще пристосування до умов існування, а відповідно, забезпечували більше можливостей для виживання, закріплювалися в генофонді, інші відбраковувалися. Деякі з видів, про які йшлося, були нашими предками, але деякі – ні, вони швидше були «братами» та «кузенами» наших предків, а потім вимерли. Щодо деяких видів ситуація ще складніша. Наприклад, неандертальці не були предками *Homo sapiens*, але вони могли схрещуватися з ними, а тому у сучасних людей є відсоток неандертальських генів, є і відсоток генів денісовців тощо.

По-третє, не було різкого переходу від тварини до людини. Існувало багато видів істот, які мали людські ознаки, але мали і ознаки тваринні. Визначаючи певну істоту як «людину», палеоантропологи беруть за основу не завжди очевидні припущення. До того ж, між ними точаться дискусії щодо класифікації видів та підвидів, не всі етапи антропогенезу встановлені достеменно, часові межі існування видів доволі приблизні і базуються на іноді випадкових знахідках.

А втім, немає сумніву в тому, що в майбутньому багато сучасних поглядів буде уточнено та переглянуто. Проте загальна картина навряд чи суттєво зміниться: нашими віддаленими предками дійсно були мавпи, але між нами та ними існувала велика кількість істот, які ще не

були людьми (в сучасному розумінні), але вже не були й мавпами.

По-четверте, хоча еволюційні зміни зачіпали різні сторони фізичної організації людини (прямоходіння, розвиток кисті руки тощо), одним із найважливіших показників був розвиток мозку.

3.2.3. Фіналістські та нефіналістські теорії еволюції

Отже, факт еволюції взагалі та людської еволюції (антропогенезу) зокрема сьогодні вважається повністю доведеним. Однак у тому, що стосується остаточного з'ясування всіх еволюційних процесів, одностайність відсутня. Існують десятки моделей, що претендують на вирішення цієї проблеми. У загальному вигляді їх можна поділити на дві групи: **нефіналістські** та **фіналістські** теорії. Перші намагаються пояснити впорядкованість, масштабність і поступальний рух біологічної еволюції дією сліпих сил і причин, котрі зовсім не націлені на породження різних органів та організмів, у тому числі людини, але є такими, що виробляють їх випадково, із доброї нагоди. Інші, фіналістські теорії, хоча і визнають випадкові генетичні мутації і природний добір, проте вважають немислимим і неможливим, щоб такий неймовірно складний процес, яким є еволюція, сам собою реалізував макропроцес ускладнення свідомості, аж до появи людини, щоб цей процес можна було пояснити без залучення вищої сили і вищого розуму. Саме останній попередньо встановив мету еволюції, визначив її засоби і вписав у саму матерію програму, котру потім реалізують різноманітні енергії матерії і життя.

Серед нефіналістських теорій найпоширенішою є *синтетична*, або *неодарвіністська*, теорія. Її прихильники вважають, що вона здатна пояснити хід еволюції від інертної матерії до людини, включно з вищими проявами людської психіки. Синтетичною вона іменується тому, що об'єднує теорію мутацій із дарвінізмом.

Самому Дарвіну не був відомий факт мутацій. Синтетична теорія бере з генетики уявлення про мутації, а з дарвінізму – уявлення про боротьбу за існування та природний добір. Еволюція – це продукт взаємодії двох чинників: випадкових мутацій і природного добору. Мутації є непередбаченими змінами, «орфографічними помилками» в передачі спадкових ознак, що закріплюються в потомстві внаслідок законів спадкової інваріантності. Добір вибирає шкідливі мутації і сприяє корисним. Накопичення корисних мутацій має наслідком значні морфологічні та функціональні зміни. Якщо умови навколишнього середовища сприяють їм протягом довгих геологічних періодів, то вони стають причиною формування нових структур, органів, систем,

властивостей. Так виникли всі нинішні та вже зниклі живі істоти. Наприклад, у такий спосіб виникли очі як органи зору, легені як органи дихання, ноги замість плавників тощо.

Значний резонанс отримала антифіналістська *теорія Жака Моно*, що викладена у книзі «Випадковість і необхідність» (1970). Французький біолог відкидає будь-який фіналізм еволюції як прояв антропоморфізму, неприпустимого щодо природи. На його думку, у природі й у еволюційному процесі панує випадковість. Саме життя з'явилося внаслідок випадковості – випадковості абсолютно неймовірної і, однак, такої, що стала реальним фактом: «Наш номер виграв в рулетку». Одного разу раптово виникнувши, життя набуває низку настільки ж випадкових генетичних мутацій, що підкоряються найсуворішому закону спадкової інваріантності: мутований індивід народжує потомство з тієї самою мутацією і у такий спосіб дає початок новому численному виду.

Від мутації до мутації протягом століть виникли найрізноманітніші організми і живі істоти. Саме так, чисто випадково, з'явилася людина з усіма її складними органами. І тепер, внаслідок необхідних законів інваріантної спадковості, вона живе і розмножується. Отже, не існувало жодного попереднього проєкту еволюції; людина аж ніяк не є її запрограмованим завершенням. Біохімія – єдина наука, що пояснює виникнення людини. Вона регулюється тим, що Моно називає «постулатом об'єктивності», що виключає будь-яку ілюзію антропоморфного проєкту, фіналістського або релігійного. Моно визнає наявність таких сфер людської реальності, котрі недостатньо висвітлюються біологічним знанням: наприклад, символічна мова або центральна нервова система з її телеологічними законами. Але думку про фіналістське передбачення Моно відкидає як ілюзорну й антинаукову.

До нефіналістських теорій належать і деякі теорії, що описують не всю еволюцію, а лише походження людини. Зокрема, це трудова та психоаналітична теорії.

Трудову теорію походження людини сформулював Фрідріх Енгельс у праці «Походження родини, приватної власності та держави» (1884). Згідно з трудовою теорією, мавпи переконалися, що штучні знаряддя ефективніші за природні. Тоді вони стали створювати знаряддя і спільно працювати. В ході трудової діяльності рука стає все більш гнучкою і вільною, мозок розвивається, з'являється мова, бо під час праці виникає потреба у спілкуванні. Потім додаються регулювання шлюбних відносин, моральність та інші аспекти існування людини.

Отже, праця створила людину.

Цікавою є також *психоаналітична теорія* антропогенезу. Зигмунд Фрейд вважав, що людина має властивість, якої немає у тваринному світі. Мова йде про *совість*. Засновник психоаналізу виводив феномен совісті з перворідного гріха, здійсненого пралюдьми – вбивства первісного «батька» (тотема). Сексуальне суперництво дітей з батьком (котре подекуди наявне і в тваринному світі) призвело до того, що вони вбили його і з'їли, але потім на них прийшло розкаяння («комплекс Едіпа»). Діти запряглися ніколи не робити таких вчинків, організували екзогамний рід, набувши у такий спосіб здатність до соціального життя. Так відбулося, на думку Фрейда, народження людини з тварини. Проте ця теорія є надто абстрактною, вона цілком будується на факті набуття совісті і наразі не має фактичного підтвердження.

Фіналістське пояснення (якщо відволіктися від його варіантів і різних інтерпретацій) полягає в такому: процес еволюції відбувався у певному напрямі, починаючи з доісторичних живих істот і закінчуючи людиною. Дерево життя, з його нескінченно багатим листям (понад мільйон видів), має головний ствол. Інакше кажучи, в абсолютно конкретній генеалогічній лінії живих істот є якась система, що все більше ускладнювалася з плином часу, внаслідок чого істоти ставали все «свідомішими», тобто знаходили все більшу здатність до пізнання і все більшу спонтанність реакцій.

Насамперед мається на увазі нервова система. У міру того, як збільшувалася кількість елементів нервової системи та їхніх взаємозв'язків, тварини ставали все більш досконалішими. Отже, можна визначити центральну висхідну ортогенетичну лінію: хордові, хребетні, ссавці, примати, людиноподібні мавпи. Дослідження останніх засвідчило, що деякі вищі реакції цих тварин близькі до реакцій людей. Мозок шимпанзе складається приблизно з 6,6 мільярда клітин, він відрізняється вищим рівнем складності порівняно з іншими живими істотами, а ось мозок людини налічує вже 14 мільярдів клітин.

Коли ж біологічна еволюція досягла своєї передбачуваної мети, тобто появи *Ното sapiens*, починається психологічна і культурна еволюція самої людини. Водночас протягом тисячоліть виникала (як побічні лінії) безліч видів, що згодом зникли або продовжують жити донині.

Фіналісти не заперечують наявності випадкових мутацій і той факт, що вони дають початок новим видам, що виникають внаслідок законів спадкової інваріантності, але вони заперечують те, що

випадковість може бути головною причиною ортогенетичного прогресу еволюції в цілому. Тією чи іншою мірою фіналізм еволюції відстоюють такі філософи і вчені, як П'єр Тейяр де Шарден, П'єтро Леонарді, Альбер Дальк, П'єр-Поль Грассе, Вінченцо Арчідіаконо, Вітторіо Маркоцці, Жюль Карль і багато інших. Зрозуміло, що фіналістські теорії розвивають ті мислителі, які намагаються узгодити теорію еволюції з релігією.

Католицька церква спочатку з підозрою поставилася до еволюціоністської гіпотези, тому що вона, здавалося б, протистояла Книзі Буття, котра тоді сприймалася буквально. Але вже папа Пій XII в енцикліці «*Humani generis*» (1950) писав про необхідність діалогу теологів та науковців для дослідження питання походження людини. Папа Іоанн Павло II пішов далі. У «Посланні до членів Папської академії наук» від 22 жовтня 1996 року він писав, що нові знання дозволяють розглядати еволюціонізм не лише як гіпотезу, а як повноцінну теорію.

Водночас зазначимо, що більшість православних та значна кількість протестантських теологів досі намагаються заперечувати теорію еволюції, протиставляючи їй доктрину креаціонізму, що базується на ідеї безпосереднього створення Богом біологічних видів. Проте креаціонізм наразі не має наукової цінності та провідними науковцями серйозно не розглядається.

3.3. Еволюція свідомості

3.3.1. Мозок та еволюція

Свій вид ми називаємо «людина розумна». Це не дуже скромно, але у нас є на це певні підстави. Дійсно, є кілька критеріїв, за якими ми відрізняємося від інших живих істот, але найголовніша перевага нашого виду – це інтелект. Оскільки останній пов'язаний із головним мозком, цілком доречно сподіватись побачити збільшення його об'єму протягом антропогенезу.

Тут слід зауважити, що сам собою об'єм мозку не є вирішальним показником. Наприклад, серед сучасних живих істот найбільший мозок належить зовсім не людині, а кашалоту – його маса до 7,8 кг. Більш важливим є такий показник, як *коефіцієнт енцефалізації*, котрий позначає питому масу мозку тварини в розрахунку на один грам маси її тіла. Тобто, мова йде про відносну масу мозку, і цей коефіцієнт покликаний приблизно характеризувати розвиненість інтелекту

тварини. Коефіцієнт енцефалізації у сучасної людини становить 7,4–7,8, у афаліни (рід родини дельфінових) – 5,3, у шимпанзе – 2,2–2,5, у африканського слона – 1,3, у собаки – 1,2, у кішки – 1, у миші – 0,5, у опосума – 0,2. До речі, у кашалота коефіцієнт енцефалізації становить 0,55–0,58.

Отже, розвиток мозку є дуже важливим показником інтелекту, але варто мати на увазі, що тут зв'язок непрямий. Для порівняння наведемо таблицю (дані взяті з роботи Марка Колларда та Бернарда Вуда).

Таблиця 1

Назва виду	Середній об'єм мозку, см ³
<i>Paranthropus aethiopicus</i>	410
<i>Paranthropus boisei</i>	513
<i>Australopithecus africanus</i>	457
<i>Homo habilis</i>	552
<i>Homo ergaster</i>	854
<i>Homo rudolfensis</i>	752
<i>Homo erectus</i>	1016
<i>Homo heidelbergensis</i>	1198
<i>Homo neanderthalensis</i>	1512
<i>Homo sapiens</i>	1355
<i>Homo floresiensis</i>	417

Як бачимо, протягом кількох мільйонів років можна спостерігати збільшення об'єму мозку (про ситуацію з *Homo floresiensis*, який вибивається з цієї тенденції, йшлося раніше). Так, у сучасної людини середній об'єм мозку приблизно втричі перевершує середній об'єм мозку австралопітеків та парантропів. Але граничні значення близьких видів перетинаються, тож можна казати лише про тенденцію, а не про пряму залежність.

Так, розміри мозку *Homo habilis*, *Homo rudolfensis* та *Homo ergaster* зазвичай коливалися між 500–900 см³, і відмінності між видами раннього *Homo* характеризуються більше різноманітністю щелеп, аніж різницею в розмірі мозку, що був дуже мінливим всередині кожного виду. Щодо подальших видів ситуація є дуже цікавою. У класичних європейських неандертальців об'єм мозку був у цілому більшим, ніж у сучасних людей, але він відрізнявся за структурою (зокрема, у неандертальців, імовірно, слабкіше були розвинені мовні зони). У *Homo erectus* середній розмір мозку 1016 см³ поступається сучасній людині – 1355 см³, але це не стосується граничних значень (546–1,251 см³ у *Homo erectus* та 1000–1850 см³ у *Homo sapiens*).

Отже, відмінність між видами гомінідів визначається не стільки кількістю мозкової тканини, скільки її структурою. У якийсь момент розвиток мозку вийшов на якісно інший рівень за тих самих кількісних показників; далі його зміни супроводжувалися збільшенням зон абстрактного мислення за рахунок зон чуттєвого сприйняття. Перебудова нейронних структур на користь другої сигнальної системи не могла не знижувати інтенсивність чуттєвого сприйняття, підвищуючи, відповідно, ступінь його опосередкованості. Це після всього спричинило появу абстрактного мислення, сприяло вдосконаленню комунікативних механізмів і закріпленню накопиченого досвіду в соціально інституалізованих формах. Розвиток мозку виявився неодмінною умовою виникнення свідомості, що містить у собі як системоутворюючу рефлексивну компоненту.

Однак наявність відносно великого мозку – не така вже й очевидна перевага. У *Homo sapiens* на мозок припадає близько 2–3% загальної маси тіла, але при цьому він споживає 25% енергії тіла навіть у стані спокою. Для порівняння: мізки мавп потребують лише 8% енергії у спокої. Первісні люди розплачувалися за свої великі мізки двома способами. По-перше, вони витрачали більше часу на пошуки їжі. По-друге, їхні м'язи почали поступово атрофуватися.

Колективна поведінка, властива багатьом тваринам, трансформується у людини в специфічну соціальну поведінку. Суспільне середовище накладає свій відбиток навіть на суто біологічні аспекти її еволюції. Це стосується не тільки *Homo sapiens*, а й представників усієї родини гомінід. Біологічна еволюція предків людини й розвиток людської культури протягом палеоліту супроводжувалися розвитком мозку, психіки, свідомості, удосконаленням логічних структур, формуванням здатності до абстрактного мислення. Обидва ці процеси відбувалися в тісній взаємозумовленості, але водночас характеризувалися і деякою автономією. Починаючи з появи людини сучасного типу рівень розвитку біологічної організації вже не впливав на потенційні здібності людських колективів до трудових операцій і культурного розвитку.

3.3.2. Когнітивна та неолітична революції

Кожна тварина має той чи інший різновид мови. Навіть комахи, такі як бджоли та мурахи, уміють спілкуватися доволі складним способом, повідомляючи одне одному про місцезнаходження їжі.

Людська мова не була і першою голосовою мовою. Багато тварин, у тому числі всі види мавп, мають голосову мову. Наприклад, зелені мавпи спілкуються різноманітними вигуками. Зоологи ідентифікували один такий вигук, що означає: «Обережно! Орел!». Деякий інший вигук попереджає: «Обережно! Лев!». Коли дослідники ввімкнули запис першого вигуку групі мавп, ті облишили своє заняття і налякано витріщилися вгору. Коли ж та сама група почула запис другого вигуку, попередження про лева, мавпи мерщій видряпалися на дерево.

Особливістю людської мови є те, що вона напрочуд гнучка. Ми можемо зв'язати обмежену кількість звуків та знаків у необмежену кількість речень, кожне з окремим значенням. У такий спосіб ми сприймаємо, накопичуємо та повідомляємо величезні обсяги інформації про навколишнє середовище.

Наприклад, ми можемо не лише повідомити іншим людям про левів чи бізонів, які з'явилися біля річки, а розповісти цілу історію про нашу подорож до цієї локації, ще й приправити її багатьма подробицями, частина з яких може бути частково чи цілком вигадана. До речі, обманювати можуть не лише люди. Ті ж самі зелені мавпи іноді вводять одна одну в оману щодо безпеки, аби скористатися можливістю захапати банани, до яких тягнулася конкуруюча лапа.

Розмір групи, котру можна сформувати та підтримувати в такий спосіб спілкування, є обмеженим. Для ефективного функціонування всі члени групи мають близько знати одне одного. Двоє шимпанзе, які ніколи не зустрічалися, ніколи не билися й ніколи не займалися спільним обшукуванням, не знатимуть, чи можуть вони довіряти один одному, чи варто допомагати, а також хто з них вище за рангом. За природних умов типова зграя шимпанзе нараховує приблизно від двадцяти до п'ятдесяти особин. Тільки-но кількість шимпанзе у групі збільшується, суспільний лад дестабілізується, врешті-решт призводячи до розколу та формування частиною тварин нової групи. Лише зрідка зоологи спостерігали групи, де було більш ніж сто особин. Окремі групи нечасто співпрацюють, зазвичай конкуруючи за територію та їжу. Дослідники зібрали дані про численні сутички між групами та навіть випадки «геноциду», коли одна зграя систематично знищувала членів сусідньої.

Схожі схеми, мабуть, мали місце і в соціальному житті ранніх людей, зокрема первісних *Homo sapiens*. Як і шимпанзе, люди мають соціальні інстинкти, що дозволяли нашим предкам формувати дружні стосунки та ієрархії, а також полювати або битися разом. Проте, подібно до соціальних інстинктів шимпанзе, вони спрацьовували лише в невеликих групах із тісними стосунками. Коли група занадто

збільшувалася, її соціальний лад дестабілізувався і вона розпадалася. Навіть якщо багата на їжу долина могла прогодувати 500 первісних людей, ужитися разом такій кількості було неможливо. Як би вони домовилися про те, хто має бути лідером, кому де полювати або кому з ким спаровуватися?

Але найважливіша інформація, якою потрібно було обмінюватися, стосувалася саме людей, а не левів і бізонів. Деякі науковці вважають, що людська мова еволюціонувала для обміну *плітками*. *Homo sapiens* є переважно соціальною твариною, тому соціальна взаємодія – ключ до нашого виживання та відтворення.

Усі примати дуже зацікавлені в такій соціальній інформації, але мають проблему з ефективним пліткуванням. Неандертальцям та первісним *Homo sapiens* теж, певно, було складно перемовлятися за спинами одне в одного. Цю здатність часто обмовляють, але, по суті, вона є необхідною для співпраці у великих групах. Нові ж лінгвістичні навички, яких сучасні люди набули приблизно 70 тисячоліть тому, дозволили їм плітувати годинами без перерви. Поява достовірної інформації про те, кому можна довіряти, уможливила суттєве розширення невеличких груп, причому сапієнси змогли розвивати тісніші та складніші типи співпраці.

Проте дійсно унікальною рисою нашої мови є її здатність передавати інформацію про речі, яких взагалі не існує. Наскільки відомо, лише сапієнси можуть говорити про цілу низку речей, яких вони ніколи не бачили, не торкалися й навіть не нюхали.

Легенди, міфи, боги та релігії вперше з'явилися якраз під час Когнітивної революції. Раніше багато видів тварин та людей могли вигукнути: «Обережно! Лев!», але завдяки Когнітивній революції *Homo sapiens* набули здатності сказати: «Лев є духом-охоронцем нашого племені». Ця здатність говорити про фантастичні речі і є унікальною рисою людської мови.

Але чому це важливо? Зрештою, фантазії можуть бути небезпечно оманливими або відволікаючими. Може здатися, що люди, які йдуть до лісу шукати фей та єдинорогів, мають менше шансів вижити, ніж ті, що йдуть шукати гриби та оленів. А якщо годинами молитися неіснуючим духам-охоронцям, чи не є це гаянням дорогоцінного часу, який краще витратити на пошуки їжі, боротьбу з конкурентами та статеві стосунки?

Одразу після Когнітивної революції плітки допомогли *Homo sapiens* сформувати більші та сталіші групи. Але навіть плітки мають свої межі. Соціологічне дослідження засвідчило, що максимальний «природний» розмір групи, пов'язаної плітками, становить приблизно

150 осіб. Більшість людей не здатні ані близько знати, ані ефективно пліткувати про понад 150 людських істот.

Будь-яка масштабна співпраця людей – чи то сучасна держава, середньовічна церква, давнє місто або первісне плем'я – проростає зі спільних міфів, що існують лише в колективній уяві людей. Наприклад, церкви проростають зі спільних релігійних міфів. Двоє католиків, які раніше ніколи не зустрічалися, можуть разом піти у хрестовий похід або пожертвувати кошти на будівництво лікарні. Адже обидва вірять, що Бог втілюється з Діви Марії та дозволив розіп'яти себе, щоби спокутувати наші гріхи. Держави також проростають зі спільних національних міфів. Двоє поляків, які ніколи раніше не зустрічалися, можуть ризикнути своїми життями заради порятунку один одного, тому що обидва вірять в існування польської нації, польської землі та польського прапора. Судові системи проростають зі спільних юридичних міфів. Двоє адвокатів, які ніколи раніше не зустрічалися, можуть об'єднати зусилля задля захисту сторонньої людини, тому що обидва вірять в існування законів, правосуддя, прав людини та грошей, сплачених у вигляді гонорарів за їхню працю.

Отже, після Когнітивної революції люди почали жити в подвійній реальності. З одного боку, була об'єктивна реальність річок, дерев та левів, а з іншого – уявна реальність богів, націй та корпорацій. З часом уявна реальність набула потужності, причому настільки, що сьогодні виживання реальних річок, дерев та левів залежить від волі уявних реальностей, таких як боги, нації та корпорації.

Здатність створювати уявну реальність зі слів дала можливість ефективно співпрацювати великій кількості чужих одне одному людей. Але вона також зробила дещо більше. Оскільки масштабна співпраця людей базується на міфах, спосіб співпраці можна міняти шляхом зміни міфів – розповідаючи інші історії. За правильних обставин міфи можна міняти дуже швидко.

Набуті здатності та результати Когнітивної революції, що мали місце 70 тис. років тому, представлені у таблиці 2:

Таблиця 2

Нова здатність	Ширші наслідки
Передавати більші обсяги інформації про навколишній світ <i>Homo sapiens</i>	Планування та виконання складних дій, таких як уникнення левів та полювання на бізонів
Передавати більші обсяги інформації про соціальні стосунки <i>Homo sapiens</i>	Численніші та зв'язаніші групи, кількістю до 150 осіб
Передавати інформацію про речі, яких насправді не існує або до яких неможливо «доторкнутися», приміром, про духів племені, нації, товариства з обмеженою відповідальністю та права людини	а) співпраця між дуже великою кількістю чужих людей; б) швидке оновлення соціальної поведінки

Отже, Когнітивна революція є часовою точкою, коли історія проголосила свою незалежність від біології. До Когнітивної революції дії всіх видів людей належали до царини біології. З початком Когнітивної революції історичні розповіді витіснили біологічні теорії, перетворившись на основні засоби пояснення розвитку *Homo sapiens*.

Пересічний давній збирач мав ширші, глибші та більш розмаїті знання про те, що його безпосередньо оточувало, ніж більшість його сучасних нащадків. Сьогодні людям в індустріальних суспільствах для виживання не потрібно багато знати про довкілля. Тому розмір мозку пересічної людини навіть дещо зменшився з часів ери мисливства та збирання. У той час виживання вимагало значних розумових здібностей від кожного. З розвитком же сільського господарства та промисловості люди почали дедалі більше покладатися для виживання на навички інших, завдяки чому відкрилися нові «ніші для імбецилів». Адже виживати та передавати свої нічим не примітні гени наступним поколінням змогли люди, не обтяжені інтелектом.

А втім, така модель, представлена Харарі, не є загальноприйнятою. Існують значні дебати щодо того, наскільки найдавніші анатомічно сучасні люди поводитися подібно до сучасних людей. Поведінкова сучасність (*behavioral modernity*) – це набір поведінкових і когнітивних рис, що відрізняють нинішнього *Homo sapiens* від інших анатомічно сучасних людей, гомінідів і приматів. Вважається, що поведінкова сучасність охоплює повністю розвинену мову (що потребує здатності до абстрактного мислення), здатність до мистецтва та релігійності, посилене співробітництво, формування поселень тощо.

В основі цієї поведінки та технологічних інновацій лежать

когнітивні й культурні засади, що були задокументовані експериментально та етнографічно еволюційними і культурними антропологами. Ці людські універсальні моделі мають складовими кумулятивну культурну адаптацію, соціальні норми, мову, а також велику допомогу та співпрацю за межами близьких родичів.

У межах традиції еволюційної антропології та суміжних дисциплін стверджується, що розвиток цих сучасних поведінкових рис у поєднанні з кліматичними умовами останнього льодовикового періоду та останнього льодовикового максимуму, що спричинили вузькі місця популяції, сприяв еволюційному успіху *Homo sapiens* відносно неандертальців, денісовців та інших архаїчних людей.

Термін «поведінкова сучасність» є дещо спірним. Найчастіше він використовується для набору характеристик верхнього палеоліту, а термін «верхній палеоліт» призначений для охоплення періоду з моменту швидкого поширення сучасної людини всією Євразією, що збігається з першою появою мистецтва палеоліту, такого як наскальні малюнки, і розвитком технологічних інновацій, таких як метання списа. Верхній палеоліт починається приблизно 50–40 тис. років тому, а також збігається зі зникненням архаїчних людей, таких як неандертальці.

Через розбіжності в археологічних даних тривають дебати щодо того, чи були анатомічно сучасні люди також сучасними в поведінці. Існує багато теорій еволюції поведінкової сучасності. Зазвичай вони поділяються на два табори: поступовий і когнітивний. Модель пізнього верхнього палеоліту припускає, що поведінка сучасної людини виникла через генетичні зміни в Африці раптово приблизно 50–40 тис. років тому під час міграції людей сучасного типу за межі Африки та їхнього розселення в усьому світі. Інші моделі зосереджені на тому, як сучасна людська поведінка могла виникнути через поступові кроки, при цьому археологічні ознаки такої поведінки з'являються лише через демографічні зміни чи зміни, пов'язані з існуванням. Багато хто наводить докази поведінкової сучасності раніше (принаймні приблизно 150–75 тис. років тому і, можливо, раніше), а саме в африканському середньому кам'яному віці.

Археологічно низка емпіричних ознак використовувалася як показники поведінки сучасної людини. З-поміж цих ознак назовемо такі:

- поховання;
- риболовля;
- образне мистецтво (наскельні малюнки, петрогліфи, дендрогліфи, статуетки);
- систематичне використання пігменту (наприклад, охри) і

ювелірних виробів для прикраси або оздоблення;

- використання кісткового матеріалу для знарядь праці;
- транспортування ресурсів на великі відстані;
- технологія леза;
- різноманітність, стандартизація та регіонально відмінні артефакти;
- вогнища;
- композитні інструменти.

Проти традиційної концепції поведінкової сучасності було висунуто кілька критичних зауважень, як методологічних, так і філософських. Так, Джон Ши окреслює низку проблем, пов'язаних із цією концепцією, стверджуючи на противагу неї про «варіабельність поведінки», котра, на думку автора, краще описує археологічні записи.

Деякі автори зазначають, що риси, котрі використовуються як метрика поведінкової сучасності, з'являються приблизно 40–50 тис. років тому. Згідно з цими вченими мистецтво стає звичайним лише після цього моменту перемикання, що означає зміну архаїчних людей на сучасних. Більшість дослідників стверджують, що неврологічна або генетична зміна, можливо, якась складна мова, спричинила цю революційну зміну в людях.

На відміну від цього погляду на спонтанний стрибок у пізнанні серед стародавніх людей, деякі автори вказують на поступове накопичення «сучасної» поведінки, починаючи задовго до 50-тисячорічної межі верхнього палеоліту. Враховуючи дані з Африки та Близького Сходу, були висунуті різноманітні гіпотези, щоб описати більш ранній поступовий перехід від простої до більш складної людської поведінки. Деякі автори відсунули появу повністю сучасної поведінки приблизно на 80 тис. років тому або навіть раніше.

Інші зосереджуються на повільному накопиченні різних технологій і поступовій зміні поведінки з часом. Ці дослідники описують, як анатомічно сучасні люди могли бути когнітивно такими самими, як ми. На їхню думку, те, що ми визначаємо як сучасність поведінки, є лише результатом тисяч років культурної адаптації та навчання.

У поведінці неандертальців також знаходять деякі елементи поведінки сучасності. Відзначаючи, що неандертальські угруповання часто демонструють риси, подібні до тих, що перераховані як притаманні поведінці сучасної людини, дослідники підкреслюють, що основи поведінкової сучасності можуть насправді лежати глибше в наших предків-гомінідів. Якщо і сучасні люди, і неандертальці

виражають абстрактне мистецтво та складні інструменти, тоді «сучасна людська поведінка» не може бути похідною рисою для нашого виду. Вони стверджують, що початкова теорія «людської революції» відображає глибоке європоцентристське упередження. Нещодавні археологічні дані, стверджують вони, доводять, що люди, які еволюціонували в Африці приблизно 300 тис. або навіть 400 тис. років тому, вже ставали когнітивно та поведінково «сучасними». Ці особливості охоплюють технологію леза та мікролітику, зняття кістки, розширене географічне поширення, спеціалізоване полювання, використання водних ресурсів, торгівлю на великі відстані, систематичну обробку та використання пігменту, а також мистецтво та прикраси. Ці предмети не виникають раптово разом, як це передбачено моделлю «людської революції», а на місцях, що сильно розділені у просторі та часі. Це свідчить про поступове збирання «пакету» сучасної людської поведінки в Африці та його подальший «експорт» у різні регіони Старого Світу.

Між цими крайнощами знаходиться точка зору, згідно з якою справді була певна «людська революція», але вона сталася в Африці й охопила десятки тисяч років. Термін «революція» в цьому контексті означав би не раптову мутацію, а історичний розвиток у стилі «промислової революції» або «неолітичної революції». Іншими словами, це був відносно прискорений процес, надто швидкий для звичайного дарвінівського «походження з модифікацією», але надто поступовий, щоб його можна було віднести до однієї генетичної чи іншої раптової події. Археологи – прихильники цієї точки зору вказують, зокрема, на відносно вибухову появу охристих олівців і намиста з черепашок, котрі, очевидно, використовувалися в косметичних цілях. Вони бачать символічну організацію суспільного життя людини як ключовий перехід у сучасній еволюції людини. Розглядаючи появу мови як революційний розвиток, така школа думки загалом пояснює це кумулятивними соціальними, когнітивними та культурними еволюційними процесами, на відміну від однієї генетичної мутації.

Ще одна точка зору полягає в багатовидовій перспективі, котра стверджує, що докази символічної культури у формі використовуваних пігментів і пробитих раковин також знайдені в місцях неандертальців, незалежно від будь-якого «сучасного» впливу людини.

Культурні еволюційні моделі також можуть пролити світло на те, чому докази поведінкової сучасності не виявляються послідовно у більш ранній період, ніж 50 тис. років тому. За невеликої кількості

населення людські групи зазнали би впливу демографічних і культурних еволюційних сил, котрі, можливо, не враховували складні культурні риси. На думку деяких авторів, поки щільність популяції не стала значно високою, складні ознаки не могли ефективно підтримуватися. Деякі генетичні дані підтверджують різке збільшення чисельності популяції перед міграцією людини з Африки. Високі локальні показники вимирання в популяції також можуть значно зменшити кількість різноманітності нейтральних культурних ознак, незалежно від когнітивних здібностей.

Певне уявлення про світосприйняття й мислення людей давно минулих епох дає вивчення сучасних племен, що ведуть первісний спосіб життя. Тут дослідник стикається не просто зі суттєво відмінними від його власної картинами світу, а з розходженням у вихідних принципах сприйняття та інтерпретації досвідних даних і з розходженням у структурах інформаційних блоків. Причому розходження виявляється не тільки при порівнянні з європейськими народами, але й при порівнянні племен, що знаходяться на різних стадіях розвитку.

Асоціативне мислення палеолітичних людей не може охопити причинні залежності, що очевидні для дорослого представника більш розвинутих культур. Наприклад, люди з первісних палеолітичних племен не завжди здогадуються про причини дітонародження, вважаючи це звичайним виділенням жіночого організму, на кшталт менструації. Тижні, що проходять від зачаття до перших ознак вагітності, заповнені безліччю подій, і зв'язати причину з наслідком на такому тривалому часовому інтервалі для первісного мислення важко. Відомий антрополог Броніслав Маліновський, доводячи тубільцям Меланезії, що діти народжуються внаслідок статевого акту, зіштовхнувся з дотепним контрдоводом: дітей народжують і такі некрасиві жінки, до яких жоден чоловік не захоче підійти.

Важливою віхою виступає **Неолітична революція**, що означала перехід від господарства, що привласнює (мисливці, збирачі, рибалки), до господарства, що виробляє (хлібороби та скотарі). Неолітична революція ознаменувала собою не просто перехід до іншого типу господарства, а докорінну зміну когнітивних структур людини і насамперед зміну розуміння причинно-наслідкових зв'язків. Щоб займатися хліборобством, людина має розрахувати свої дії на багато місяців, розуміючи, що її утримання від споживання *зараз* усього придатного для їжі зерна і тяжка праця на полі принесуть більшу користь *згодом*.

Отже, перехід до сільського господарства та скотарства змусив людину турбуватися про майбутнє, підпорядковувати йому своє життя. Оскільки сільське господарство пов'язане з природними процесами, що не можуть бути повністю контрольованими людьми (повені, посухи, шкідники тощо), людям необхідний був запас їжі на випадок несприятливих обставин. Тобто треба було виробляти більше, ніж вони споживали. Саме цей надлишок і спричинив появу держави, а з нею – правителів, воїнів, торговців, жреців та всіх інших, хто існував за рахунок селян. Зрештою, вся культура і цивілізація тримається на цьому надлишку, адже він дає змогу деякій частині людей бути звільненими від безпосереднього виробництва харчових продуктів. Зрозуміло, що і університетів не було б, якби не Неолітична революція.

Перехід до ведення сільського господарства почався приблизно у 9 500–8 500 роках до нашої ери серед пагорбів на території сучасного південного сходу Туреччини, заходу Ірану, а також Леванту. Починався він повільно та в обмеженому географічному районі. Пшениця і ципи були «одомашнені» приблизно у 9 000 році до нашої ери, горох та квасоля – приблизно у 8 000, оливкові дерева – у 5 000, коні – у 4 000, а виноград – у 3 500 роках до нашої ери.

Дослідження проблем антропогенезу не обмежується, як було показано вище, тільки видом *Homo sapiens*. Деякі теоретики при цьому виходять навіть за межі родини гомінід. Так, є спроби вписати всесвітню історію в історію глобальну, тобто розглядати виникнення й розвиток людини в контекстуальному полі загальної еволюції Землі та її біосфери. Є вчені, які претендують навіть на створення «єдиної теорії минулого», від Великого Вибуху до сучасності. Цей напрям одержав назву «Великої історії» (Big History). При всій екзотичності цього підходу не можна не визнати за ним певних евристичних можливостей, особливо з огляду на антропний принцип.

3.3.3. Свідомість та її сутність

Питання про природу свідомості належить до одного з найважчих у філософії. З одного боку, факт наявності свідомості є незаперечним для будь-якого індивіда, з іншого – спроби його визначення призводять або до тавтології, або до посилань на те, що свідомістю не є.

Успіхи об'єктивістського підходу до аналізу свідомості не викликають сумнівів. Це і теорія інформації, і моделювання психічних процесів, а також досягнення сучасної нейрофізіології, що вдало доповнюються теорією інтеракції – соціальної взаємодії, теоріями рішень та раціонального вибору тощо. Суть цих підходів полягає у

відмові від спроб описати внутрішні процеси свідомості, як вони безпосередньо надані людині. Зміст свідомості залежить від пізнання навколишнього світу, від мови, соціальних і біологічних кодів, що організовують поведінку.

Однак у гуманітарних науках редукція свідомості до її біологічної або соціальної основи виявляється неправомірною з тієї причини, що при цьому втрачається специфіка духовного досвіду, зокрема, таких його феноменів, як любов і ненависть, страх і сором, віра і покаєння, моральна солідарність і насильство. Ці почуття не виводяться з будь-яких соціальних чи біологічних структур і складають невідчужуване надбання людини; вони можуть розвиватися або деградувати у процесі цивілізації, але як не виникають раптово, так і не зникають зовсім. Більш того, наявність цих духовних первофеноменів є умовою етики, естетики, релігії та інших культурних явищ. Норми комунікації, духовні цінності і переживання складаються і розвиваються у процесі соціального життя і передаються від покоління до покоління як традиція.

Психофізична проблема – в широкому сенсі – це питання про місце психічного в природі; у вузькому – проблема співвідношення психічних і фізіологічних (нервових) процесів. Окремим випадком психофізичної проблеми є **психофізіологічна проблема** – питання про співвідношення психічних і фізіологічних процесів у конкретному організмі (тілі).

Проблема співвідношення психіки і мозку, душі і тіла, розведення їх різними рівнями буття має глибокі історичні традиції, насамперед традиції європейського мислення, відмінні від східних систем світогляду. У європейській традиції терміни «душа» і «тіло» з наукових позицій першим став розглядати Рене Декарт (1591–1650). Він визначав їх як дві самостійні, незалежні субстанції. За твердженням Декарта, тіло – це автомат, що діє за законами механіки і тільки за наявності зовнішніх стимулів. Саме Декарт висунув ідею рефлексу як машиноподібного відповідного поведінкового акту (хоча сам термін «рефлекс» був запропонований лише через століття). Душа, навпаки, – особлива сутність, що складається з непротяжних явищ свідомості – «думок». Саме думка є найбільш доступним об'єктом самопостереження. Звідси знамените твердження: «Я мислю, отже, я існую».

Суть проблеми полягає в такому: жодна людина не може бути впевненою ні в чому, крім того, що вона існує. Гіпотетично можна припустити, що ви – це просто мозок з імплантованими в нього

електродами, над яким проводить дослідження якійсь божевільний вчений. Стимулюючи ваш мозок, він створює ілюзорні уявлення про навколишній світ, наприклад, заставляючи повірити, що саме зараз ви читаете цей підручник. Це припущення не можна строго спростувати: описувана ситуація надзвичайно мало ймовірна, але вона не є неможливою. Врешті-решт, людина не може абсолютно точно знати, чи існує насправді навколишній світ, чи він є ілюзією. Єдине, в чому людина може бути впевнена – це в тому, що вона усвідомлює власне існування і власні думки. Таким чином, ким би ви не були – мозком, що покоїться в чашці Петрі, або людиною, у якої є тіло, – ви обов'язково усвідомлюєте власні думки про самого себе, навіть якщо все інше ілюзорно. Отже, оскільки людина усвідомлює власну здатність мислити, вона може бути впевнена, що існує в будь-якій формі, навіть якщо неможливо отримати абсолютно достовірні відомості про справжню картину матеріального світу.

З цих міркувань випливає, що якщо ми не можемо бути впевненими в тому, що свідомість людини – це те ж саме, що її тіло, то як ми можемо бути впевненими в існуванні зв'язку між свідомістю і тілом? Інакше кажучи, звідки ми знаємо, що мозок генерує свідомість? Або, іншими словами, звідки ми знаємо, що те, що ми вважаємо своїм «розумом», є результатом діяльності мозку?

На перший погляд, вирішення проблеми здається дуже простим. Нам відомо, що ураження мозку можуть призводити до порушень психічної діяльності, а при ураженні специфічних ділянок мозку відбуваються зміни, що стосуються певних аспектів мислення і поведінки. Чи можна вважати ці дані строгим доказом того, що психіка є продуктом діяльності мозку?

Насправді, проблема так просто не вирішується. Хоча ураження мозку, безсумнівно, впливає на психіку, можна стверджувати, що справа «всього лише» в тому, що через пошкодження мозку психіка не може знаходити своє вираження через нього. Приблизно аналогічна ситуація виникає в тому випадку, коли через поломку телевізор не приймає передачі другого каналу, однак усі інші канали працюють нормально; хіба можна в цьому випадку стверджувати, що другий канал припинив своє існування?

Проте ці міркування не можуть заходити надто далеко, оскільки повинна існувати хоч якась точка дотику між безтілесним психічним світом і матеріальним світом мозку, інакше свідомість взагалі не могла би працювати. Питання про зв'язок душі з роботою «машини тіла» привів Декарта до концепції психофізичної взаємодії: хоча тіло тільки

рухається, а душа тільки мислить, вони можуть впливати одне на одного, стикаючись у певній частині мозку, а саме в шишковидній залозі, що є посередником між душею і тілом. В подальшому дослідники легко спростували його точку зору (наприклад, пошкодження шишкоподібної залози не призводить до втрати свідомості). Однак після Декарта дуже багато філософів і психологів намагалися вирішити поставлену ним проблему, але задовільне пояснення так і не було знайдено.

Перше рішення цієї проблеми можна позначити як психофізіологічний паралелізм. Суть його полягає в протиставленні незалежно існуючих психіки і мозку (душі і тіла). Відповідно до цього підходу психіка і мозок визнаються як незалежні явища, не пов'язані між собою причинно-наслідковими зв'язками.

Водночас, поряд із паралелізмом, сформувалися ще два підходи до вирішення психофізіологічної проблеми:

1) психофізіологічна ідентичність, що являє собою варіант крайнього фізіологічного редукаціонізму, за якого психічне повністю ототожнюється з фізіологічним. Прикладом такого підходу є відома метафора: «Мозок виробляє думку, як печінка – жовч»;

2) психофізіологічна взаємодія, що являє собою варіант паліативного, тобто часткового, вирішення проблеми. Припускаючи, що психічне і фізіологічне мають різні сутності, цей підхід допускає певну ступінь взаємодії і взаємовпливу.

Висловлена Декартом ідея про рефлекторний принцип організації найпростіших поведінкових актів знайшла свій плідний розвиток у подальших дослідженнях, у тому числі спрямованих на подолання психофізіологічного паралелізму.

Численні клінічні та експериментальні дані, накопичені в науці в останні десятиліття, свідчать, що між психікою і мозком існує тісний діалектичний взаємозв'язок. Впливаючи на мозок, можна змінити і навіть знищити дух (самосвідомість) людини, стерти її особистість. Зробити це можна хімічно, використовуючи психоделічні речовини (в тому числі наркотики), «електрично» (за допомогою імплантованих електродів), анатомічно, прооперувавши мозок.

З іншого боку, все, що глибоко зачіпає психіку, відбивається також і на мозку, і на всьому організмі. Відомо, що горе або сильна депресія можуть призвести до (психосоматичних) захворювань. Гіпноз може викликати різні соматичні розлади і, навпаки, сприяти лікуванню. Широко відомі експерименти, що здійснюють йоги зі своїм організмом. Більш того, таке психокультурне явище, як порушення «табу», або

чаклунство, у примітивних народів можуть викликати смерть навіть у здорової людини. Є свідчення, що релігійні чудеса сприяли зціленню хворих з різною симптоматикою. Цікаво, що ефект плацебо, тобто ефект нейтральної речовини, що застосовується замість «ультрасучасних» ліків, дієвий для однієї третини хворих, незалежно від їхнього соціального статусу, культурного рівня, віросповідання або національності.

У цілому наведені вище факти однозначно свідчать про те, що настільки тісний взаємозв'язок між мозком і психікою не можна пояснити з позицій фізіологічного паралелізму. Важливо, однак, підкреслити й інше. Ставлення психіки до мозку не можна розуміти як відношення продукту до виробника, слідства до причини, оскільки продукт (психіка) може (і часто дуже ефективно) впливати на свого виробника – мозок. Таким чином, між психікою і мозком, психічним і фізіологічним, мабуть, існує причинно-наслідковий зв'язок, котрий ще не отримав повного пояснення.

Сучасні варіанти вирішення психофізіологічної проблеми можна систематизувати так:

1. Психічне тотожне фізіологічному, являючи собою не що інше, як фізіологічну діяльність мозку. На сьогодні ця точка зору формулюється як тотожність психічного не будь-якій фізіологічній діяльності, а тільки процесам вищої нервової діяльності. У цій логіці психічне виступає як особлива сторона, властивість фізіологічних процесів мозку або процесів вищої нервової діяльності;

2. Психічне – це особливий (найвищий) клас або вид нервових процесів, що має риси, не властиві всім іншим процесам у нервовій системі, в тому числі процесам вищої нервової діяльності;

3. Психічне – це такі особливі (психонервові) процеси, що пов'язані з відображенням об'єктивної реальності і відрізняються суб'єктивним компонентом (наявністю внутрішніх образів і їх переживанням);

4. Психічне, хоча і обумовлено фізіологічною (вищою нервовою) діяльністю мозку, проте не тотожне їй. Психічне не зводиться до фізіологічного як ідеальне до матеріального або як соціальне до біологічного.

Жодне з наведених рішень не отримало загального визнання, і робота в цьому напрямі триває. Найбільш істотні зміни в логіці аналізу проблеми «мозок–психіка» спричинили впровадження в психофізіологію системного підходу.

Суть системного вирішення психофізіологічної проблеми полягає

в такому положенні: психічні процеси, що характеризують організм і поведінковий акт як ціле, і нейрофізіологічні процеси, що протікають на рівні окремих елементів, можна порівняти тільки через інформаційні системні процеси, тобто процеси, що організують елементарні механізми в функціональну систему. Інакше кажучи, психічні явища можуть бути співставлені не з самими елементарними фізіологічними явищами, а тільки з процесами їх організації. При цьому психологічний і фізіологічний опис поведінки і діяльності виявляються описами одних і тих самих системних процесів.

Наведене рішення психофізіологічної проблеми уникає:

- 1) ототожнення психічного і фізіологічного, оскільки психічне з'являється тільки при організації фізіологічних процесів в систему;
- 2) паралелізму, оскільки системні процеси є процесами організації саме елементарних фізіологічних процесів;
- 3) взаємодії, оскільки психічне і фізіологічне – лише аспекти розгляду єдиних системних процесів.

Фізіологічний функціональний стан організму людини становить найважливішу умову, за якої здійснюється та чи інша діяльність. Успішність, ефективність і навіть фізична та психологічна безпека будь-якої діяльності залежить від оптимальності цього стану. Тому розроблено велику кількість різноманітних методів психологічної регуляції і саморегуляції станів, заснованих на свідомій зміні тону мускулатури, вироблених впливах на протікання внутрішніх процесів, довільному уявному відтворенні фізичних дій тощо.

3.4. Людина як біосоціальна істота

Як було показано вище, одним із найважливіших механізмів еволюції є природний добір. Але вже в первісних стадах його дія істотно слабшала. Водночас природний добір не знищується в суспільстві, а набуває інших, «не зовсім природних» форм (політичних, економічних, національних тощо). Приміром, статеві стосунки перестають у суспільстві жорстко зв'язуватися з функцією відтворення, але при цьому піддаються більш-менш жорсткому табуванню. Прагнення індивідуумів до багатства, влади, комфорту, краси, істини, відсутні у тваринному світі, набувають у суспільстві величезного значення, і стають, поряд із трудовою діяльністю, чисто соціальними механізмами еволюції.

Деякі риси «соціальної» поведінки можна спостерігати на різних

щаблях тваринного світу, від комах і аж до вищих ссавців. Така «соціальність» (її краще назвати «протосоціальністю») обумовлена дією відповідних адаптивних механізмів. Але слід усвідомлювати, що адаптивні механізми, хоч і мають у певному розумінні функціональну інваріантність, у кожному конкретному випадку значною мірою відрізняються за сутністю і наслідками, а тому до аналогій треба підходити дуже обережно. Людське суспільство постає принципово новим шаром буття, котрий, як більш розвинутий, діалектично заперечує попередні.

Розглядаючи питання про соціалізацію людини, важко не спробувати порівняти соціальну поведінку людей та форми взаємодії в тваринному світі. Наприклад, Едвард Вілсон, який досліджує «соціальні» форми поведінки тварин, робить (із деякими застереженнями) той висновок, що соціобіологія може бути застосовна і до людських істот. Це означає, що багато типів соціальної поведінки запрограмовані в генах і тому є фактами біології, а не культури.

Проте далеко не всі науковці з цим погоджуються. Соціалізація – феномен, наявний у вищих тварин, – у людини відбувається прискореними темпами завдяки властивій тільки їй силі розуму і волі. Вже у перших людських колективах неминуче виникають кодекси прав і обов'язків, що є необхідними для організації суспільного життя, общинних структур та правосуддя. З'являється сім'я і громадська влада. Людина працює над виведенням більш урожайних сортів зернових і більш продуктивних порід худоби, починає розвиватися ткацтво. Згодом виникають зачатки іконографічної писемності, поширюється мистецтво обробки міді і заліза, з усіма наслідками, що випливають звідси, для розвитку виробничих відносин і торгівлі. Традиції організуються у стійкі комплекси, розвивається колективна пам'ять. Так народжуються людські культури. Починаючи з епохи неоліту, психічні та культурні чинники превалюють над факторами біологічними. На якісно вищому рівні історія продовжує зусилля біології.

Зіткнення різних груп людей стає неминучим, і в деякі моменти могла виникати загроза їхнього взаємного знищення під впливом агресивних імпульсів, прагнення до завоювання і панування. Але людина швидко зрозуміла, що знищення противника безглуздо, бо визнання з боку інших є необхідним для затвердження її самосвідомості. Знищення ворога, — принаймні у найбільш високорозвинених народів – поступово стає винятком із правила. Швидше переможений, нехай навіть поневолений, продовжує

розвиватися і поступово перетворює переможця. Це є тим більш справедливим щодо мирної культурної дифузії. У будь-якому разі малопомалу виявляється взаємна проникність психічного складу в різних людських групах і взаємна плідність контактів.

Пізніше різні групи людей, використовуючи сприятливі кліматичні умови, концентруються в деяких місцях і зливаються в певні людські раси. Так виникають перші вогнища культури: цивілізація майя в Центральній Америці, полінезійська цивілізація в південних морях, китайська цивілізація в басейні річки Хуанхе, індійська цивілізація в долині річок Інд і Ганг, єгипетська і месопотамська цивілізації в долині Нілу і у межиріччі Тигру і Євфрату. Відмінності в географічному положенні і психічному складі привели до того, що перші чотири цивілізації виявилися застійними, а в західних областях – у Месопотамії, на берегах Нілу і у Східному Середземномор'ї – виник дивовижний сплав народів, розвиток якого через кілька тисячоліть привів до появи «грецького чуда».

Греки були особливим народом. Вони створили гнучку і концептуальну мову, що величезною мірою сприяло формуванню та розвитку науки. Греків відрізняла неймовірна інтуїція і естетичний смак, неситима допитливість і пристрасть до розкриття таємниць природи і людини, прагнення систематизувати отримані знання. До цього слід додати вражаючі юридичні та організаційні таланти римлян, які прагнули встановити світову єдність, а також юдеохристиянський фермент, що швидко утвердився всюди, породивши форму гуманізму, котра відома на сьогоднішній день і поступово поширюється з Європи на весь світ.

Саме у процесі соціалізації, взаємного обміну і ускладнення людських відносин відбувався розвиток психіки людини. Цьому сприяв і один із найчудовіших феноменів – мова. За допомогою обмеженої кількості умовних знаків – голосових чи письмових – людина здатна повідомляти і передавати незліченну кількість ідей. Тварини передають стимули, але не ідеї, тому вони не збагачуються духовно і не створюють історії. Завдяки усній чи письмовій мові мислення стає спів-мисленням. Так реалізується універсальна схильність людей до спільного пошуку істини.

Очевидно, що психічний прогрес людства, в якому бере участь (хоча і в різному ступені) безліч людей, не можна схематично зобразити у вигляді висхідної прямої лінії. Цей шлях пролягав через коливання, успіхи, поразки, помилки, удачі, пороки і чесноти. Але важливо, щоб результуюча була висхідною, і, найімовірніше, так воно і є, хоча за

будь-яких оцінок необхідно мати на увазі повільність еволюційних процесів.

Отже, людина – біосоціальний феномен. За своєю тілесною організацією і фізіологічними функціями вона належить до природного світу. Тварини у своєму існуванні керуються інстинктами – спадковими структурами, за межі яких вийти тварина не здатна. Але соціальні та культурні стандарти на противагу інстинктам диктують людині інші правила поведінки. Саме тому людська природа відрізняється різноманітністю і мінливістю: людина здатна на злет творчого генія, дивовижні приклади самовідданості, героїзму тощо. Водночас немає істоти більш жорстокої, підлої, підступної.

Усвідомлення подвійності природи людини є важливим методологічним принципом її розуміння. З одного боку, як і будь-яка тварина, людина підпорядковується фізичним і біологічним умовам виживання, але з іншого боку, вона визначається соціальними нормами, володіє свідомістю свободи і прагне до виконання духовних ідеалів добра, справедливості, краси та істини.

Подвійна детермінація людини задає динамічну напругу, що живить культуру, і сублімується в формі її основних опозицій: людина-тварина, природа-суспільство, дух-тіло, людина-Бог, добро-зло тощо. Значення цих протилежностей полягає в тому, що вони символізують вічну загадку людини і стимулюють пошук нею свого призначення і місця у світі. Як видно з історії, джерелом культурного вибуху є не тільки нові технології, але й ідеї, і перш за все, уявлення людини про саму себе, свої цілі та ідеали, котрі, хоч і не виконуються повністю, проте істотно визначають соціальні, економічні та культурні завоювання людини.

Унікальною властивістю людини є відкритість і незавершеність. У її психічному житті можна виявити певні стани, що є надлишковими в утилітарному сенсі, але у них відбувається інтенсифікація духовного життя. Немає природних підстав, відповідно до яких людині було б потрібно або корисно розмірковувати про сенс життя, Бога тощо. І все ж таки людина схильна до такого роду надмірності, до входження в такі неприродні стани, характер яких змінює саме її життя. Незавершеність, неповноцінність людини в аспекті природних закономірностей обертається її надмірністю, надприродністю як духовної істоти. На відміну від інших тварин, людина здатна долати власну видову обмеженість, бути невіддільною частиною живого світу і одночасно підніматися над ним. Людська природа є незавершеною можливістю, що виявляється в нескінченних варіаціях незвичайного, специфічного

буття, життя як пригоди саморозвитку, в ході якого недосконалість стає благодатною властивістю, вада перетворюється на перевагу, а благо обертається злом.

3.5. Індивід, індивідуальність, особистість

Розгляд проблем філософської антропології буде неповним без розгляду понять «індивід», «індивідуальність», «особистість».

Поняття «**індивід**» означає неподільну далі частку якогось цілого. Окрема людина розглядається не тільки як одиничний представник роду людського, але і як член якоїсь соціальної групи. Це найпростіша і абстрактна характеристика людини, що говорить лише про те, що вона відділена (перш за все тілесно) від інших індивідів. Відокремленість не складає суттєву характеристику людини, бо відокремлені один від одного і в цьому сенсі є «індивідуальними» всі об'єкти у Всесвіті. Наприклад, коли йде мова про кількість людей в якомусь колективі чи у суспільстві, йдеться саме про індивіди.

Набагато більш змістовним є інший термін – **індивідуальність**, що означає унікальність і неповторність людини у всьому багатстві її особистісних якостей і властивостей. Всі люди є індивідами та індивідуальностями. Новонароджений – вже виражена індивідуальність, і кожен день його життя збільшує потребу у різноманітних реакціях на навколишній світ. Індивідуальність дитини зростає до двох-трьох років. Цей вік порівнюють із мавпою за інтересом до світу та освоєнням власного «я». Саме в окреслений період виявляються перші риси *особистісної* поведінки, багато в чому обумовлені тим, що дитина потрапляє в ситуації вільного вибору. Велике значення для подальшої долі мають особливі «критичні» моменти, під час яких відбувається фіксація яскравих вражень зовнішнього середовища, що потім визначає поведінку людини.

Сам термін «індивід», в тому числі людський індивід, не має ніякого зневажливого змісту. Так само й індивідуальність не означає недосконалості. Вона є просто метафізичним фактом, з огляду на який я є я, а не хтось інший. Не можна казати, ніби індивідуальність породжена матерією, а особистість – духом. Але слід обґрунтовано вживати слово і поняття «особистість». У них акцентуються певні явища, характерні тільки для людини. Вівці в стаді, бджоли в вулику, дерева в лісі теж можуть бути названі індивідами, тобто особинами одного виду, але ніяк не *особистостями*.

Становлення **особистості** відбувається у процесі засвоєння людьми досвіду і ціннісних орієнтацій конкретного суспільства, що називають *соціалізацією*. Людина вчиться виконувати особливі соціальні ролі. Всі вони мають яскраво виражений культурний контекст і, зокрема, значно залежать від стереотипу мислення.

Етимологічно іменник «особистість» (*persona*) походить від латинського дієслова *personare*: резонувати, або звучати через чогось. У римському театрі ім'ям *persona* називали маску, котру надягали актори. Пізніше слово *persona* було назвою ролі (царя, воїна, раба): актор у масці виражав себе в ролі. Зрештою обидва значення злилися в одне, і *persona* стала вже не оманливою зовнішністю актора, але самим актором. Поступово термін *persona* набув соціально-юридичного статусу: ним стали позначати вільну людину, суб'єкта прав і обов'язків у римському суспільстві. Раби не були *personae*, і господар міг розпоряджатися ними як речами або тваринами. Не були особистостями і *barbari* (варвари): люди, які не мали римського громадянства.

Найвідоміше і загально визнане визначення особистості належить Северину Боецію (бл. 480–525 pp.): *Persona est naturae rationalis individua substantia* (особистість є індивідуальна субстанція, що має розумну природу). Св. Фома Аквінський повністю приймає це визначення, відстоює його і роз'яснює. Через св. Фому воно було сприйнято всіма християнськими філософами.

Виділяють фізичну, соціальну та духовну особистість.

Фізична особистість – це тіло або тілесна організація людини, найбільш стійкий компонент особистості, заснований на тілесних властивостях і самовідчуттях. Тіло є не тільки першим «предметом» для пізнання, але й обов'язковим компонентом особистісного світу людини, що як допомагає, так і заважає у процесі спілкування. До фізичної особистості можуть бути віднесені також одяг і будинок. Багато що про людину можна сказати за згаданими елементами. Це саме стосується і прикрас її побуту, колекцій, рукописів, листів тощо. Захист себе, свого тіла, своєї ідентичності, так само як і свого найближчого оточення, належить до найдавніших особистісних якостей людини.

Соціальна особистість створюється у спілкуванні людей, починаючи з первинних форм спілкування матері з дитиною. По суті, вона постає як система соціальних ролей людини, в різних групах, думкою яких вона дорожить. Усі форми самоствердження у професії, громадської діяльності, дружби, кохання, суперництва тощо формують соціальну структуру особистості. Психологи відзначають, що достаток або невдоволення собою цілком визначається дробом, в якому

чисельник виражає наш справжній успіх, а знаменник – наші бажання.

Духовна особистість становить невидимий стрижень, ядро нашого «я». Це внутрішні душевні стани, що відображають спрямованість до певних духовних цінностей та ідеалів. Вони можуть і не усвідомлюватися у всій повноті, але так чи інакше турбота про «душу» є квінтесенцією особистісного розвитку. Духовність людини не тільки «тримає» особистість, подібно стрижня, але часто є вищим благом, верховною цінністю. Потреба в духовному розвитку особистості не може бути насиченою, чого не можна сказати про фізичні і соціальні потреби.

Виділення фізичної, соціальної і духовної особистості має досить умовний характер. Всі ці сторони особистості утворюють систему, кожен із елементів якої може на різних етапах життя людини набувати домінуючого значення. З іншого боку, вік, важкі випробування, хвороби тощо можуть багато в чому змінити структуру особистості, привести до її розщеплення і деградації.

Ідея розрізнення індивіда і особистості виникла і швидко завоювала популярність у Франції в період між двома світовими війнами. Філософи побачили в ній ключ до пояснення соціальних проблем і більшої частини тих недуг, якими страждало конфліктне й агресивне європейське суспільство першої половини ХХ століття. То була епоха великих диктатур, великих воєн, величезних армій, концтаборів; епоха потужного індустріального виробництва і переможного матеріалізму. І у всіх цих ситуаціях з людиною поводилися як із індивідом, а не як із особистістю. Звідси стає зрозумілим, що виник інтерес до нових концепцій, що змогли б прояснити такі ситуації і вирішити цю ідею, породжуючи нову етику і навіть нову політику.

Ідею розрізнення індивіда і особистості розвивали Еммануель Муньє, Дені де Ружмон, Люсьєн Лабертоньєр, Жак Маритен, Віалату, Анрі Симон та інші. Більш-менш явно таке розрізнення проглядається у всіх філософів-персоналістів донині. Доводи на захист відмінності між індивідом і особистістю можна поділити в такий спосіб: індивід є частина цілого і існує з огляду на ціле, в той час як особистість відносно незалежна від цілого. Індивід існує для світу, а світ – для особистості. Індивід – закрыта істота, особистість – відкрита.

Проглядається негативне розуміння індивіда і індивідуального, що протиставляються особистості й особистісному. З одного боку, в індивідуалізмі бачать одне з головних джерел соціальних потрясінь, особливо з часу промислової революції і розвитку ліберального

капіталізму. З іншого боку, його вважають однією з найважливіших причин тих соціальних рухів, що призвели до встановлення тоталітарних режимів і до світових воєн. Звідси виникає усвідомлення необхідності перейти від філософії уніфікованих і автономних індивідів руссоїстського типу до такої філософії, в якій центральним суб'єктом була б особистість.

При цьому особистість розуміється як мета сама собою, як істота, яка реалізує себе в різноманітному, вільному і творчому спілкуванні з іншими. Завдяки цьому долаються будь-який атомістській (ліберальний) індивідуалізм і будь-яка масифікація. Але індивідуалістичне знеособлення, тобто скупчення однакових і автономних індивідів, неминуче породжує масове й анархізуюче суспільство, в якому диктатор або партія врешті-решт починають залізною рукою втілювати в життя свою волю.

Щоправда, індивідуалізм теж виявляє тенденцію до того, щоб звільнитися від будь-яких обов'язків солідарності і дбати лише про себе. Але відсутність творчого спілкування з іншими людьми, а також відсутність проміжних соціальних структур між індивідом і владою зрештою породжує скупчення анонімних «одиниць», позбавлених справді особистісного характеру, через що ними легко маніпулювати і вони стають покірними сильній політичній волі, що панує над анархією.

Саме інтерпретація індивіда як суб'єкта індивідуалізму породила протиставлення індивіда особистості. Мета такого протиставлення – підняти окрему людину, особистість, уявити її такою, яка якісно перевершує індивіда, і зберегти ім'я особи тільки для неї, уникаючи іменування «індивід».

Будучи розумною, людина здатна до вільного самовизначення. Остання підстава вільної волі укладена в розумі. Така концепція певною мірою передбачає існування душевних здібностей, які взаємозалежні як форми, але залежні в своїх актах. Проте ця концепція, нехай навіть методологічно корисна, є спірною. Адже замість твердження, що розум мислить і воля вирішує, було б правильнішим сказати, що мислить і приймає рішення особистість в цілому. Саме цілісна людина є суб'єктом усіх людських дій. Тому потрібно шукати таке визначення особистості, що охоплювало б не тільки інтелектуальні акти, але й певною мірою експлікований динамічний аспект особистості. Проголошуючи володіння «розумною природою» останньою видовою відзнакою людини, боецівське визначення опускає не менш суттєві видові ознаки, – наприклад, волю та емоції. У той час як вони настільки ж важливі для людської структури, що і розум.

Дотримуючись напряду, вперше заданому Фіхте, філософи пізніше схильні були (іноді надмірно – Ніцше, Сартр) представляти людину як чисто динамічний центр дій і надавати найважливіше значення вольовим та емоційним актам. Якщо вважати розумність єдиною видовою відзнакою особистості в межах роду «жива істота», то звідси залишається лише один крок до абсолютизації розуму. Тому в сучасній філософії робилися пошуки інших визначень особистості, хоча жодне з них не отримало такого одностайного визнання, котрим протягом багатьох століть користувалася дефініція Боеція.

Особистість – це істота духовно-тілесної природи, а тому вона не є річчю, об'єктом природничих наук. Особистість – це унікальне «я», неповторне в своїй абсолютній одиничності. Унікальне, але не єдине. Якщо індивід розглядається як закрита істота, то особистість – істота відкрита. Вона здатна нескінченно збагачуватися у спілкуванні зі світом, іншими особистостями і реалізовуватися саме в цій відкритості іншому й іншим. Тому особистість існує для суспільства, а суспільство – для особистості. Вони потребують одне одного і доповнюють одне одного. Особистість вільна, а тому може бути суб'єктом моральних обов'язків. Оскільки вона має обов'язки, остільки ж має й права та заслуговує на всіляку повагу. У своїх рішеннях вона керується свідомо прийнятими ціннісними судженнями. Отже, особистість владна над собою і вільно віддає себе.

З одного боку, особистість підпорядкована законам матерії, простору і часу, а з іншого – перевершує матерію, простір і час, будучи трансцендентною відносно них. Вона також знає, що, незважаючи ні на що, вона є єдиною істотою, єдиним «я», в якому виявляються ці суперечності. Протягом усього життя, доти, доки особистість зберігає свої властивості, вона продовжує створювати себе, і цей процес є явно нескінченним.

Висновки з теми

Отже, філософська антропологія є частиною філософії, що має спеціальний предмет вивчення – людину як особливий різновид суцього в єдності її біологічних, психофізіологічних, соціальних, моральних, релігійних та інших компонентів. Вихідне її твердження задається тезою про те, що будь-яке питання у філософії є завжди питанням про сутність людини та її ставлення до світу.

Філософська антропологія – це не сума наукового філософського знання про людину, а особливий тип філософської рефлексії – самосвідомість культури у такі періоди її розвитку, коли індивід стає проблемою для самого себе. Історія філософсько-антропологічної думки не є рівномірно безперервним розвитком ідей, понять, принципів. Кожна історична епоха має власну своєрідну антропологію як спосіб розуміння людини. Сьогодні можна вважати науково доведеним факт походження людини від мавпи, але сутність самого процесу еволюції, його рушійних сил та найголовніших етапів досі залишаються питаннями дискусійними. Особливо це стосується появи та розвитку свідомості у представників роду *Homo*. Археологічні дані наразі не дають точної відповіді на питання про те, коли саме з'являється «поведінкова сучасність», і ми можемо лише намагатися приблизно реконструювати процеси мислення наших далеких предків.

Із розвитком філософської антропології збагачувався її понятійний апарат і концептуальний зміст. Філософи античності сприймали людину як «малий космос», середньовічні мислителі трактували її як істоту, що поєднує в собі три частини – тіло, душу, дух. У період Нового часу найхарактернішими особливостями людини вважали її розум, здатність раціонально мислити, логічно і послідовно діяти. Філософи-фрейдисти та їхні послідовники-неофрейдисти переконували, що природу людини зумовлюють її пристрасті та інстинкти, серед яких особливу роль відіграють статеві, еротичні потяги. Широко вживаними сьогодні є також феноменологічна (фіксує фактичність, предметність людського буття), екзистенціальна (досліджує проблеми існування людини), герменевтична (займається переважно поясненням, інтерпретацією, тлумаченням поняття людини та її природи), аналітична (комплектно-предметна), постмодерністська (наголошує на необхідності розуміння цієї проблеми як «тексту») інтерпретації природи людини.

Така різноманітність поглядів на людську природу є цілком зрозумілою, адже людина – це відкрита до змін природно-соціальна

істота, здатна до свідомої саморегуляції, що робить її суб'єктом суспільно-історичної діяльності і культури. Людина – амбівалентна істота з великою кількістю можливостей, котрі вона не здатна сповна реалізувати через швидкоплинність свого життя. Тому в сучасній філософії заперечується можливість створення остаточної цілісної картини людини. Замість цього пропонується «принцип відкритого запитання», готовність до «нових неочікуваних відповідей» стосовно людини.

Теми для дискусій:

1. Проблема людини в історії філософії.
2. Людина як мікрокосм (Демокріт). Людина – міра всіх речей (софісти). Людина як розумна, моральна, політична істота (Сократ, Платон, Арістотель).
3. Християнське трактування людини.
4. Погляди на людину у філософській думці Відродження.
5. Психоаналітична парадигма розуміння людського буття.
6. Проблеми походження людини.
7. Свідомість як еволюційна перевага людини.

Рекомендована література

1. Андрос Є. І., Шалашенко Г. І., Хамітов Н. В. та ін. Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. Київ : Стилос, 2015. 380 с.
2. Бліхар В. С., Цимбалюк М. М., Гайворонюк Н. В., Левкулич В. В., Шандра Б. Б., Свищо В. Ю. Філософія : підруч. 2-е вид., перероб. та доп. Ужгород : Вид-во УжНУ «Говерла», 2021. 440 с.
3. Булатов М. О., Загороднюк В. П., Малеев К. С. та ін. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи. Київ : Стилос, 2011. 245 с.
4. Вільчинський Ю. М., Северин-Мрачківська Л. В., Гаєвська О. Б. та ін. Філософія : навч. посібник. Київ : КНЕУ, 2019. 368 с.
5. Воронюк О. Л. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. та доп. Київ : Медицина, 2018. 216 с.
6. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. Харків : Право, 2020. 432 с.
7. Декомб В. клопоти з ідентичністю / пер. з фр., прим., післямова В. Омелянчика. Київ : Стилос, 2015. 281 с.
8. Каюа Р. Людина і сакральне / пер. з фр. Київ : Ваклер, 2003. 256 с.
9. Литвинчук О. В., Муляр В. І. Філософія : навч. посібник. Житомир : Житомирська політехніка, 2021. 403 с.
10. Попович М. Бути людиною. Київ : Києво-Могилян. акад., 2011. 223

с.

11. Ренч Т. Конституція моральності: трансцендентальна антропологія і практична філософія / пер. з нім. В. Приходька. Київ : Дух і Літера, 2010. 348 с.

с.

12. Табачковський В. Г., Шалашенко Г. І., Дондюк А. М. та ін. Колізії антропологічного розмислу. Київ : ПАРАПАН, 2002. 156 с.

13. Толстоухов А. В., Перова О. Є., Рубанець О. М. та ін. Людина в лабіринті перспектив. Київ : ПАРАПАН, 2004. 220 с.

14. Філософія : підруч. ; за ред. Є. Р. Борінштейна. Одеса : Університет Ушинського, 2021. 504 с.

15. Філософія : підруч. для студ. і курсантів вищ. закл. освіти III-IV рівнів акредитації / авт. кол. ; за ред. О. В. Рябіної, Л. І. Юрченко. Харків : Видавництво Іванченка І.С., 2021. 286 с.

16. Халапсіс О. В. Основи філософського аналізу суспільства: навч. посібник. Дніпропетровськ : НМетАУ, 2003. 48 с.

17. Шепетяк О., Шепетяк О. Філософія : підруч. Львів : Місіонер, 2020. 784 с.

Тема 4. ФІЛОСОФІЯ СУСПІЛЬСТВА

4.1. Поняття суспільства

Суспільство – це група індивідів, залучених у постійну соціальну взаємодію, або велика соціальна група, що живе на одній території, як правило, підпорядкована одній політичній владі та домінуючим культурним нормам. Суспільства характеризуються моделями стосунків (соціальних відносин) між індивідами, які поділяють особливу культуру та інститути; суспільство можна описати як сукупність таких відносин між його членами. Суспільства будують моделі поведінки, вважаючи певні дії чи поняття прийнятними чи неприйнятними. Ці моделі поведінки в певному суспільстві відомі як *соціальні норми*.

Соціальні норми – це спільні стандарти прийнятної поведінки груп, вони можуть бути як неформальними уявленнями, що регулюють поведінку членів суспільства, так і кодифікованими у правила та закони. Соціальні нормативні впливи або соціальні норми вважаються потужними рушійними силами змін у поведінці людини. Норми – це спільні соціальні переконання щодо поведінки; таким чином, вони відрізняються від «ідей», «ставлення» та «цінностей», котрі можуть бути приватними та не обов'язково стосуватися поведінки.

Вчені розрізняють регулятивні норми (що обмежують поведінку), конститутивні норми (що формують інтереси) та прескриптивні норми (що приписують, що суб'єкти повинні робити). Ефекти норм можуть визначатися логікою відповідності та логікою наслідків; перше означає, що суб'єкти дотримуються норм, тому що це соціально доцільно, а останнє означає, що суб'єкти дотримуються норм через розрахунки витрат і вигід.

Норми є стійкими до різного ступеня: деякі часто порушуються, тоді як інші настільки глибоко інтерналізовані, що порушення їх має місце нечасто. Докази існування норм можна виявити в моделях поведінки всередині груп, а також в артикуляції норм у груповому дискурсі. Норми залежать від контексту, соціальної групи та історичних обставин. Суспільства та їхні норми зазнають поступових і постійних змін.

У тій мірі, в якій суспільство є співпрацею, воно може дозволити своїм членам отримувати користь у спосіб, котрий інакше був би

складним для кожного окремо. Суспільство також може складатися з односторонніх, керуваних власними нормами та цінностями в більшому, домінуючому суспільстві. Це іноді називають *субкультурою* – терміном, що широко використовується в кримінології, а також застосовується до окремих підрозділів великого суспільства.

У більш загальному плані суспільство можна розглядати як економічну, соціальну, промислову або культурну інфраструктуру, що складається з різноманітної сукупності індивідів, але відрізняється від неї. У цьому сенсі суспільство може означати об'єктивні відносини, котрі люди мають із матеріальним світом та іншими людьми.

Соціальна група дозволяє своїм членам отримувати користь у спосіб, котрий інакше був би неможливий для кожного окремо. Соціолог Пітер Л. Бергер визначає суспільство як «...людський продукт, і не що інше, як людський продукт, котрий, незважаючи на це, постійно впливає на своїх виробників». За його словами, суспільство було створене людьми, але це творіння повертається назад і щодня створює або формує людей.

Соціолог Герхард Ленскі розрізняє суспільства за рівнем розвитку технологій, комунікацій та економіки: 1) мисливсько-збиральницьке, 2) просте сільськогосподарське, 3) розвинене сільськогосподарське, 4) індустріальне та 5) спеціальне (наприклад, рибальські товариства або морські компанії). Ця класифікація подібна до системи, розробленої раніше антропологами Муртоном Х. Фрідом та Елманом Сервісом, які створили класифікацію суспільств, засновану на еволюції соціальної нерівності та ролі станів. Ця система класифікації містить чотири категорії:

- загони мисливців-збирачів (розподіл ролей та обов'язків). Потім з'явилося сільськогосподарське товариство;
- племінні суспільства, в яких існують деякі обмежені випадки соціального рангу та престижу;
- стратифіковані структури на чолі з вождями;
- цивілізації зі складними соціальними ієрархіями та організованими інституційними урядами.

З часом деякі культури прогресували до більш складних форм організації та контролю. Ця культурна еволюція мала глибокий вплив на моделі спільноти. Племена мисливців-збирачів оселялися навколо сезонних запасів їжі, перетворюючись на аграрні села. Селища виростили, перетворившись на міста. Міста ставали полісами та національними державами.

Суспільства – це соціальні групи, що відрізняються за стратегіями

існування, способами, якими люди використовують технології для задоволення власних потреб. Хоча протягом історії люди створювали багато типів суспільств, антрополози схильні класифікувати різні суспільства на основі ступеня, до якого різні групи в суспільстві мають нерівний доступ до переваг, таких як ресурси, престиж чи влада. Практично всі суспільства розвинули певний ступінь нерівності серед своїх членів через процес соціальної стратифікації, розподілу багатства, престижу чи влади. Науковці поділяють суспільства на три великі категорії: доіндустріальне, індустріальне та постіндустріальне.

4.2. Доіндустріальне суспільство

У доіндустріальному суспільстві виробництво продуктів харчування, що здійснюється шляхом використання праці людей і тварин, є основною економічною діяльністю. Ці суспільства можна поділити відповідно до їхнього рівня технології та способу виробництва їжі. Такими формами є *мисливство, рибальство та збиральництво, скотарство, садівництво та землеробство.*

Основною формою виробництва їжі в **суспільствах мисливців, рибалок та збирачів** є щоденне збирання дикорослих рослин, рибна ловля та полювання на диких тварин. Мисливці-збирачі перебувають постійно у пошуках їжі. Як наслідок, вони не будують селищ і не створюють артефакти, а зазвичай лише утворюють невеликі групи та племена. Потреба в мобільності також обмежує розмір цих суспільств. До групи входять від 15 до 50 осіб, пов'язаних спорідненістю. Однак деякі суспільства мисливців-збирачів у багатих ресурсами районах (наприклад, народ тлінгіт у Північній Америці) жили більшими групами та утворювали складні ієрархічні соціальні структури, такі як вождества.

Стани всередині племені відносно рівні, а рішення приймаються за загальною згодою. Узи, що пов'язують людей племені, складніші, ніж внутрішньогрупові зв'язки. Немає політичних посад, що містять реальну владу, а вождь – це просто впливова особа.

Полювання та збиральництво були первісною і найтривалішою успішною конкурентною адаптацією людства в природному світі, займаючи щонайменше 90% його історії. Після винаходу сільського господарства мисливці-збирачі, які не змінилися, були витіснені або завойовані групами фермерів чи скотарів у більшості частин світу. Лише кілька сучасних суспільств неконтактних народів все ще

класифікуються як мисливці-збирачі, і багато хто доповнює свою фуражну діяльність садівництвом або скотарством.

Більшість мисливців-збирачів кочують або напівкочують і живуть у тимчасових поселеннях. Мобільні громади, як правило, будують укриття з непостійних будівельних матеріалів або можуть використовувати укриття з природних каменів, де це можливо.

Деякі культури мисливців-збирачів, такі як корінні народи північно-західного узбережжя Тихого океану, жили в особливо багатих середовищах, що дозволяло їм вести осілий або напівосілий спосіб життя. Серед найбільш ранніх прикладів постійного поселення є Осипівська культура (14–10,3 тис. років тому), що існувала в середовищі, багатому на рибу, що дозволяло людям залишатися на тому самому місці цілий рік.

Мисливці-збирачі, як правило, живуть в егалітарному суспільстві. Так, бушмени півдня Африки мають соціальні звичаї, що категорично перешкоджають накопиченню та демонстрації влади і заохочують економічну рівність через обмін їжею та матеріальними благами. А втім, деякі осілі мисливці-збирачі (наприклад, ті, що населяють північно-західне узбережжя Північної Америки) є винятком із цього правила.

Егалітаризм, типовий для людей-мисливців і збирачів, ніколи не є повним, але він дивує, якщо розглядати його в еволюційному контексті. Шимпанзе, які разом із бонобо є найближчими родичами людства, жодною мірою не є егалітарними тваринами; навпаки, вони утворюють ієрархії з домінуючим альфа-самцем. Контраст із людьми мисливцями-збирачами настільки великий, що палеоантропологи навіть стверджують, що опір домінуванню був ключовим фактором, що спонукав еволюційне зростання людської свідомості, мови, спорідненості та соціальної організації.

Як же будувалося господарство в цьому суспільстві? Загальноприйняте припущення полягало в тому, що жінки робили більшу частину збирання, а чоловіки зосереджувалися на охоті. Ця точка зору була оскаржена феміністськими антропологами в 1970-х роках, які вказали на те, що наука історично робила надмірний акцент на чоловіках. Стереотип «чоловік-мисливець, жінка-збирач» міг описувати звичайний розподіл праці, але чоловіки в суспільствах мисливців-збирачів все одно допомагають у збиранні, особливо коли жінки втомлені чи хворі або коли полювання недоступне. У свою чергу, жінки полювали за допомогою собак або духових труб і отруєних дротиків. Жінки також могли ловити тварин, використовуючи сітки або

кошки для вилову крабів і риби.

У невеликій кількості випадків жінки дійсно полювали на ту саму здобич, що й чоловіки, іноді разом із ними. У народі ху/хоансі в Намібії жінки допомагають чоловікам знаходити здобич. В окремих племенах як чоловіки, так і жінки беруть участь у полюванні, але з поділом за статтю; у той час як чоловіки готові йти на більший ризик, щоб полювати на великих тварин заради політичної вигоди як форми «конкурентної великодушності», жінки націлюються на меншу дичину, наприклад, ящірок, щоб годувати своїх дітей і розвивати робочі відносини з іншими жінками, віддаючи перевагу більш постійним постачанням засобів до існування.

Маршалл Салінз у 1968 році кинув виклик поширеному погляду на життя мисливців-збирачів як на «самотнє, бідне, огидне, жорстоке та коротке», як висловився Томас Гоббс у 1651 році. Відповідно до Салінза етнографічні дані свідчать про те, що мисливці-збирачі працювали набагато менше годин і насолоджувалися більшим дозвіллям, ніж типові члени індустріального суспільства, але при цьому добре харчувалися. Їхній «достаток» впливав із ідеї, що вони були задоволені дуже малим у матеріальному сенсі. Пізніше в 1996 році Росс Сакетт провів два окремі мета-аналізи, щоб емпірично перевірити точку зору Салінза. Сакетт виявив, що дорослі у збиральницьких і садівничих товариствах працюють у середньому приблизно 6,5 годин на день, тоді як люди в сільськогосподарських і промислових суспільствах працюють у середньому 8,8 годин на день.

Майкл Гурвен і Гіллард Каплан підраховали, що майже 57% мисливців-збирачів доживали до 15 років. З-поміж тих, кому виповнилося 15 років, 64% продовжують жити до 45 років і старше. Таким чином, середня тривалість життя становила від 21 до 37 років. Крім того, вони підраховали, що 70% смертей були спричинені певними захворюваннями, 20% – насильством або нещасними випадками, а 10% мали причиною дегенеративні захворювання.

Взаємний обмін і спільне використання ресурсів (тобто м'яса, отриманого від полювання) є важливими в економічних системах суспільств мисливців-збирачів. Тому ці суспільства можна описати як такі, що базуються на «економіці подарунків».

Хоча мисливці-збирачі могли мати нижчий рівень нерівності, ніж сучасні промислово розвинені суспільства, це не означає, що нерівності не існувало. Дослідники підраховали, що середній коефіцієнт Джині (найпопулярніший показник економічної нерівності) серед мисливців-збирачів становив 0,25, що еквівалентно Данії у 2007 році. Крім того,

передача багатства між поколіннями також була характерною для мисливців-збирачів. Отже, хоча мисливці-збирачі були більш егалітарними, ніж сучасні суспільства, попередні характеристики стосовно того, що вони жили в стані егалітарного первісного комунізму, були неточними та вводили в оману.

Мисливство-збиральництво було звичайним способом існування людини протягом усього палеоліту, але спостереження за мисливцями та збирачами сьогодні не обов'язково відображають палеолітичні суспільства. Культури мисливців-збирачів, що досліджуються сьогодні, мали широкі контакти з сучасною цивілізацією і не представляють первісних умов, котрі зустрічалися серед народів, у яких таких контактів не було.

Перехід від полювання та збиральництва до сільського господарства не обов'язково був одностороннім процесом. Полювання та збиральництво являють собою адаптивну стратегію, котру все ще можна використовувати, якщо це необхідно, коли зміна навколишнього середовища викликає надзвичайний харчовий стрес для селян.

Деякі сучасні вчені говорять про існування в межах культурної еволюції змішаних економік або подвійних економік, що передбачають поєднання добування їжі (збирання та полювання) та її виробництва, або коли збирачі мають комерційні відносини з фермерами.

Багато мисливців-збирачів свідомо змінюють ландшафт, вирубуючи або спалюючи небажані рослини, одночасно заохочуючи бажані, деякі навіть доходять до підсікання, щоб створити середовище існування для мисливських тварин. Ця діяльність має зовсім інший масштаб, ніж діяльність, пов'язана із сільським господарством, але все ж таки на певному рівні вони є подібними. Сьогодні майже всі мисливці-збирачі значною мірою покладаються на домашні джерела їжі, котрі або виробляються частково, або обмінюються на продукти, отримані з дикої природи.

Деякі фермери також регулярно займаються полюванням і збиральництвом (наприклад, землеробство в неморозний період і полювання взимку). У розвинених країнах люди займаються полюванням переважно заради задоволення. У бразильських тропічних лісах ті групи, що нещодавно покладалися або навіть продовжують покладатися на методи полювання та збирання, прийняли цей спосіб життя, відмовившись від переважно сільського господарства, щоб уникнути колоніального контролю. А втім, європейські хвороби скоротили їхні популяції до рівня, коли землеробство стало ускладненим.

Однак існує низка сучасних народів мисливців-збирачів, які після контакту з іншими суспільствами продовжують свій спосіб життя з дуже невеликим зовнішнім впливом або змінами, що зберігають життєздатність полювання та збиральництва у XXI столітті. Однією з таких груп є піла-нгуру із Західної Австралії, чиє середовище проживання у Великій пустелі Вікторія виявилось непридатним для європейського сільського господарства (і навіть для випасу худоби). Іншим є сентінельці з Андаманських островів в Індійському океані, які живуть на острові Північний Сентінель і наразі зберігають своє незалежне існування, відкидаючи спроби спілкуватися та контактувати з ними. Є й інші приклади.

Значно ефективнішим способом існування є **скотарство**. Замість того, щоб щоденно шукати їжу, члени скотарського суспільства покладаються на одомашнених стадних тварин, щоб задовольнити власні потреби в їжі. Пастухи ведуть кочовий спосіб життя, переміщуючи стада з одного пасовища на інше. Оскільки їхні запаси їжі набагато надійніші, скотарські суспільства можуть підтримувати більшу популяцію. Завдяки існуванню надлишку їжі для її виробництва потрібно менше людей. У результаті поділ праці (спеціалізація індивідів або груп у виконанні певної економічної діяльності) має більш складний характер. Наприклад, деякі люди стають ремісниками, виробляючи знаряддя праці, зброю та прикраси.

Виробництво товарів стимулює торгівлю, а вона, у свою чергу, сприяє створенню нерівності, оскільки одні сім'ї купують більше товарів, ніж інші. Ці родини часто здобувають владу завдяки зростанню багатства. Передача власності від одного покоління до іншого сприяє централізації багатства та влади. З часом виникають спадкові вождества – типова форма правління у скотарських суспільствах.

А втім, немає єдиної форми соціальної організації, пов'язаної зі скотарством. Скотарські суспільства часто організовуються «домогосподарством», котре охоплює велику родину як основну одиницю для організації роботи та витрат. Походження часто є основою прав власності. Мобільність дозволяє групам пастухів перегруповуватися, коли дозволяють ресурси або коли вимагають зміни у соціальних відносинах.

Скотарі іноді переміщують свої стада через міжнародні кордони в пошуках нових пасовищ або для торгівлі. Ця транскордонна діяльність може призвести до напруженості з національними урядами, оскільки вона часто неофіційна та здійснюється поза їхнім контролем і регулюванням. Така торгівля допомагає знизити ціни на продукти

харчування, підвищити продовольчу безпеку, зменшити напруженість на кордоні та сприяти регіональній інтеграції. Однак нерегульований і незадокументований характер цієї торгівлі несе ризики, наприклад, дозволяє хворобам легше поширюватися через національні кордони. Крім того, уряди не задоволені втратою податкових надходжень та іноземної валюти.

Фрукти та овочі, вирощені на очищених від джунглів або лісів садових ділянках, є основним джерелом їжі в **садівничому суспільстві**. Ці суспільства мають рівень технології та складності, подібні до скотарських суспільств. Історики використовують словосполучення «неолітична революція» чи «аграрна революція» для позначення технологічних змін, що відбулися приблизно 10 тис. років тому і призвели до землеробства та розведення сільськогосподарських тварин. Деякі садівничі групи використовують підсічно-вогневий спосіб землеробства: дику рослинність вирубують і спалюють, а попіл використовують як добриво.

Садівники використовують людську працю та прості інструменти для обробки землі протягом одного чи кількох сезонів. Коли земля стає безплідною, вони розчищають нову ділянку, а стару повертають у її природний стан. Садівники можуть повернутися на цю землю через кілька років і почати процес знову. Чергуючи свої садові ділянки, вони можуть залишатися на одній ділянці досить тривалий період часу. Це дозволяє їм будувати напівпостійні або постійні села. Чисельність населення залежить від кількості землі, доступної для сільського господарства, але в цілому у селах садівників може бути від 30 до 2 000 осіб.

Як і у скотарських суспільствах, надлишок їжі приводить до більш складного розподілу праці. Спеціалізовані ролі в садівничих суспільствах виконують ремісники, шамани (релігійні лідери), торговці. Ця рольова спеціалізація дозволяє людям створювати різноманітні артефакти. Як і в скотарських суспільствах, надлишки їжі можуть породжувати і нерівність у багатстві та владі в політичних системах, що сформувалися через осілий характер життя садівників.

Аграрні суспільства використовують сільськогосподарські технологічні досягнення для обробки великої території. Відмінність між садівничими та аграрними товариствами полягає у використанні плуга. Збільшення запасів продовольства завдяки вдосконаленню технологій спричинило зростання населення – його стало більше порівняно з попередніми суспільствами. Це означало більший надлишок, що привело до того, що міста стали центрами торгівлі, забезпечуючи

правителів, освітян, ремісників, торговців і релігійних лідерів, яким не доводилося турбуватися про пошук їжі.

В аграрних суспільствах стало більше соціального розшарування. Наприклад, раніше жінки мали вищий соціальний статус, оскільки вони рівноправніше ділили роботу з чоловіками. У суспільствах мисливців-збирачів жінки навіть збирали більше їжі, ніж чоловіки. Однак із удосконаленням продовольчого асортименту жінки відігравали все меншу роль у забезпеченні сім'ї продуктами харчування і все більше підпорядковувалися чоловікам.

Оскільки села та міста розширювалися на сусідні території, неминуче виникали конфлікти з іншими громадами. Фермери забезпечували воїнів їжею в обмін на захист від ворогів. Виникла також система правителів із високим соціальним статусом. Ця знать організувала воїнів для захисту суспільства від вторгнення. У такий спосіб знаті вдавалося витягувати блага з «менших» членів суспільства.

4.3. Індустріальне суспільство

Між XV і XVI століттями нашої ери виникла нова економічна система. Капіталізм характеризується відкритою конкуренцією на вільному ринку, на якому засоби виробництва перебувають у приватній власності. Освоєння європейцями Америки стало поштовхом для розвитку капіталізму. Притік дорогоцінних металів, шовку та прянощів стимулював велику комерційну діяльність в європейських країнах.

Промислова революція була переходом до нових виробничих процесів у Великій Британії, континентальній Європі та Сполучених Штатах у період приблизно з 1760 до 1840 року. Цей процес охоплював перехід від ручних методів виробництва до машин, нових хімічних виробництв і виробництва заліза, збільшення використання енергії пари та води, розвиток верстатів і зростання механізованої фабричної системи. Виробництво значно зросло, і результатом стало безпрецедентне зростання населення.

Текстиль був домінуючою галуззю промислової революції з точки зору зайнятості, вартості продукції та інвестованого капіталу. Текстильна промисловість також першою застосувала сучасні методи виробництва.

Промислова революція почалася у Великій Британії, яка у той час була провідною торговою державою світу, контролюючи глобальну торгівлю імперією з колоніями в Північній Америці та Карибському

басейні, маючи військову та політичну гегемонію в Індостані та інших частинах світу. Розвиток торгівлі та зростання бізнесу були одними з головних причин промислової революції.

Промислова революція ознаменувала великий поворот в історії і вплинула майже на всі аспекти повсякденного життя. Зокрема, середній дохід і населення почали демонструвати безпрецедентне стійке зростання. Деякі економісти стверджують, що найважливішим наслідком промислової революції стало те, що рівень життя населення західного світу вперше в історії почав стабільно зростати.

ВВП на душу населення був загалом стабільним до промислової революції та появи сучасної капіталістичної економіки, тоді як промислова революція поклала початок епосі економічного зростання на душу населення в капіталістичних економіках. Історики вважають, що початок промислової революції є найважливішою подією в історії людства з часів одомашнення тварин і рослин.

Індустріальне суспільство – це суспільство, що базується на використанні технологій і машин для забезпечення масового виробництва і розподілі трудових ресурсів. Така структура склалася в західному світі в період після промислової революції і замінила аграрні суспільства домодерної та доіндустріальної епохи.

Економічний спад стався з кінця 1830-х до початку 1840-х років, коли впровадження перших інновацій промислової революції, таких як механізоване прядіння та ткацтво, сповільнилося, а їхні ринки наситилися. Інновації з'явилися наприкінці цього періоду, як-от впровадження локомотивів і пароплавів, а також плавлення чавуну гарячим дуттям.

Нові технології, такі як електричний телеграф, широко запроваджені у 1840–1850-х роках, не були достатньо потужними, щоб забезпечити високі темпи зростання. Швидке економічне зростання почало відбуватися після 1870 року, впливаючи з нової групи інновацій у тому, що було названо Другою промисловою революцією. Ці інновації включали нові процеси виробництва сталі, масове виробництво, складальні лінії, системи електричних мереж, великомасштабне виробництво верстатів і використання все більш досконалого обладнання на парових фабриках.

Індустріальні суспільства для виробництва товарів значною мірою покладаються на машини. Підвищення ефективності виробництва промислової революції привело до появи ще більшого надлишку, ніж раніше. Тепер надлишок становив не тільки сільськогосподарську продукцію, а й промислову продукцію. Цей збільшений надлишок

зробив зміни в революції одомашнення ще помітнішими.

Знову кількість населення зросла. Підвищення продуктивності зробило більше товарів доступними для всіх. Однак нерівність стала ще більшою, ніж раніше. Розпад сільськогосподарських суспільств змусив багатьох людей залишити землю та шукати роботу в містах. Це створило великий надлишок робочої сили і дало капіталістам багато робітників, яких можна було найняти за низьку платню.

Індустріальні суспільства використовують зовнішні джерела енергії, такі як викопне паливо, щоб збільшити швидкість і масштаб виробництва. Виробництво продуктів харчування переміщується на великі комерційні ферми, де продукти промисловості, такі як комбайни та добрива на основі викопного палива, використовуються для зменшення потреби в людській праці та для збільшення виробництва. Більше не потрібний для виробництва харчових продуктів, надлишок робочої сили переміщується на ці фабрики, де використовується механізація для подальшого підвищення ефективності. Зі зростанням населення та вдосконаленням механізації, часто до рівня автоматизації, багато робітників перейшли до сфери послуг, що розширювалася.

Індустріальне суспільство робить урбанізацію бажаною, частково для того, щоб працівники могли бути ближче до центрів виробництва, а сфера послуг могла забезпечити робочою силою робітників і тих, хто отримує економічну вигоду, обмінюючи частину прибутку від виробництва, за який вони можуть купувати товари. Це призводить до зростання мегаполісів і прилеглих приміських районів із високим рівнем економічної діяльності. Ці міські центри вимагають зовнішніх джерел енергії, що робить надійну доступність необхідних енергетичних ресурсів пріоритетним напрямом державної промислової політики.

До промислової революції в Європі та у Північній Америці, за якою настала подальша індустріалізація в усьому світі у XX столітті, економіка більшості країн була переважно аграрною. Основні речі часто виготовлялися вдома, а більшість інших виробів виконувалася в невеликих майстернях майстрами з обмеженою спеціалізацією або обладнанням.

У Європі пізнього Середньовіччя ремісники в багатьох містах створювали гільдії, аби регулювати свої ремесла та спільно реалізовувати власні бізнес-інтереси. З промисловою революцією виробничий сектор став важливою частиною європейської та північноамериканської економік, як із точки зору праці, так і виробництва. Разом зі швидким технологічним прогресом, таким як

парова енергетика та масове виробництво сталі, нове виробництво радикально змінило колишню купецьку та феодальну економіку. Навіть сьогодні промислове виробництво є важливим для багатьох розвинутих і напіврозвинутих економік.

4.4. Постіндустріальне суспільство

Постіндустріальне суспільство – це стадія розвитку суспільства, де сектор інформації та послуг генерує більше багатства, ніж виробничий сектор економіки. Сполучені Штати стали першою країною, в якій більше половини робочої сили було зайнято в сфері послуг. Сфера послуг охоплює уряд, наукові дослідження, освіту, охорону здоров'я, продажі, право та банківську справу. Оскільки у постіндустріальному суспільстві значна увага приділяється обробці інформації, іноді його також називають «інформаційним суспільством».

Термін «постіндустріальне суспільство» походить від Алена Турена і тісно пов'язаний із соціологічними теоретичними концепціями, такими як постфордизм, інформаційне суспільство, економіка знань, постіндустріальна економіка, ліквідна сучасність і суспільство в мережі. Деніел Белл популяризував цей термін у своїй книзі «Прихід постіндустріального суспільства» (1974).

Постіндустріальне суспільство відзначається більшою цінністю знань. Це саме собою не дивно, оскільки було передвіщено гіпотезою Деніела Белла про еволюцію економічних моделей зайнятості в таких суспільствах. Ситуація й надалі буде відбуватися таким чином, що «вплив експертів» буде розширюватися, а влада буде монополізована знаннями.

Оскільки робочі місця у нових секторах переважно базуються на знаннях, результатом стане реструктуризація освіти. Це породжує зростаючу роль університетів і науково-дослідних інститутів у постіндустріальних суспільствах. Оскільки сама освіта все більше орієнтується на виховання людей, здатних задовольнити потреби в самореалізації, творчості та самовираженні, наступні покоління стають більш наділеними здатністю робити внесок у ці галузі. Зростаюче значення знань у постіндустріальних суспільствах перетворюється на загальне зростання експертних знань в економіці та суспільстві в цілому.

У постіндустріалізмі робітники не працюють над речами; вони працюють з іншими людьми, щоб надати послугу. Це забезпечує більш корисну та цікаву форму роботи. Причому акцент робиться на знаннях

як джерелі суспільних змін. Але виникає питання: хто контролює джерела знань? Белл стверджує, що це робить група еліт знань. Знання, тобто обробка інформації, надходять від нової технічної еліти в університетах, державних установах та на економічних підприємствах.

Крім того, оскільки інтелектуальна робота стає більш спеціалізованою, елітний технократ бачить появу нових ієрархій технічної еліти поряд зі збільшенням професіоналізації праці та зсувом до бюрократизації технічної роботи в розвинутих західних економіках. У постіндустріальному суспільстві сполучаються досягнення комунікаційних технологій, систем управління та технологій виробництва. Ці досягнення зберігають зв'язки з ринками та виробничими комплексами. В результаті цього між корпораціями зростає безліч мереж.

Ці мережі дають змогу фірмам спільно розробляти продукцію або обслуговувати певні ринки і, таким чином, представляють економічну стратегію, відмінну від створення багатонаціональних імперій. Зосередження майбутнього суспільства на знаннях та інформації як рушійних силах об'єднує багатонаціональні корпорації для економічного зростання.

Дискусія про майбутній стан постіндустріального суспільства стосується також проблеми структури такого суспільства. Відбулася величезна зміна видів праці: змінилася професійна структура, фізична праця поступилася місцем сектору обслуговування. Постіндустріалізм створює новий професійний клас замість робочого. В індустріальному суспільстві праця вимагала застосовувати свою фізичну спритність. У новому суспільстві робітничий клас вже не відіграє такої ролі. Так звані «білі комірці» замінили робітників, а технологія та обробка інформації посіли центральне місце у зростанні промисловості. Джерело знань – інформації та технології – стало полем контролю з боку урядів, університетів та транснаціональних корпорацій. Завдяки процесу співпраці технології об'єднали різні бізнес-організації.

Існують розбіжності щодо соціальних та економічних форм майбутнього суспільства, але в одному є впевненість. Знання та інформація є основними ознаками цього суспільства. У постіндустріальному суспільстві знання є силою, а технологія – інструментом. Доктрина «швидкості, мобільності та пластичності» добре підходить для динамічної креативної індустрії, і оскільки індустрія промислового виробництва зменшуються в пріоритеті, відкривається шлях для художників, музикантів та інших творчих особистостей.

Ця посилена влада постіндустріального суспільства щодо креативної індустрії відображена в економічній історії постіндустріальних суспільств. Міста, в яких відбуваються ці зміни, стають більш відкритими для обміну інформацією. Аби краще обслуговувати індустрію, зосереджену на фінансах, освіті, комунікації, управлінні, навчанні, інженерії та естетиці, місто має стати пунктом обміну, здатним приносити найновішу інформацію звідусіль у світі.

Виникає віртуальний культ «творців», які втілюють, часто описують і відстоюють постіндустріальний дух. Вони стверджують, що фірми, котрі створюють нематеріальні активи, відіграють більшу роль після спаду виробництва.

Глобалізація є одним із найочевидніших наслідків постіндустріального суспільства. Розвиток глобальних комунікаційних мереж і складних глобальних систем виробництва й обміну зменшує вплив місцевих обставин на життя людей.

Інформація та знання встановили зв'язки між людьми світу. Зараз віра в те, що людство можна перетворити на універсальну спільноту, набуває форми з процесами глобалізації та технологічних знань. Виявляється, що світ може розвинути космополітичний порядок, заснований на свободі, справедливості та рівності для всього людства. Таким чином, глобалізація є новою характеристикою постіндустріального суспільства.

Виникнення постіндустріального суспільства викликало величезні зміни у формуванні капіталу. У сфері постіндустріальної промисловості відбулися техніко-економічні зміни.

Хвиля технологічного прогресу зробила цілу низку робочих місць непотрібними та скоротила зайнятість у величезних масштабах, не створивши еквівалентної кількості робочих місць в інших місцях. Це дозволить виробляти більше та краще з меншими людськими зусиллями: заощадити витрати на виробництво та робочий час зі збільшенням потужності та створити нові сфери діяльності в інших частинах економіки.

Такий процес виробництва перебудовує всю економіку. Постіндустріалізм означає піднесення капіталізму, але цей підйом здебільшого пов'язаний не з традиційними формами капіталістичного виробництва, а з інформаційним способом розвитку.

Інформаційні технології реструктурують капіталізм завдяки тому, що вони підвищують норму прибутку. Продуктивність підвищується за рахунок впровадження мікроелектроніки. Електронні машини трансформували процес виробництва. Інформаційні технології також

роблять можливим децентралізацію виробництва та просторове розділення різних підрозділів фірми. Крім того, нові технології створюють можливості для інтернаціоналізації економіки. Прогрес у телекомунікаціях і гнучке виробництво також дозволяють стандартизувати та персоналізувати товари.

Водночас відбувається стрімке зростання нових транспортних технологій, що з'являються завдяки використанню комп'ютерів і нових матеріалів. Усі ці зміни створюють матеріальну інфраструктуру для світової економіки, оскільки будівництво залізничної системи стало основою для формування національних ринків.

Таким чином, розвиток інформаційних технологій у постіндустріальний період збільшив норму прибутку. Сталося також підвищення продуктивності завдяки мікроелектроніці та новій транспортній технології. Усі ці фактори привели до зростання капіталізму в період постіндустріалізму.

Результатом інформації є гнучке виробництво. Гнучкість впливає на взаємовідносини між корпоративними підрозділами, оскільки вона є одночасно вимогою та можливістю, що пропонують нові інформаційні технології. Гнучкість також є необхідною умовою формування нової світової економіки. Саме завдяки гнучкості задовольняються мінливі вимоги споживачів.

Ще одним впливом організаційних характеристик інформалізму є перехід від централізованих великих корпорацій до децентралізованих мереж, що складаються з безлічі розмірів і форм організаційних одиниць. У всьому світі такі організаційні форми використовують великі транснаціональні корпорації. Участь у міжнародній економіці неможлива без вступу в такі альянси.

Постіндустріалізм формує дуже дивну економіку. Він витіснив фордизм. Індустріалізм фордизму трансформується в інформалізм. Змагання справді були марафонськими – від фордизму до постфордизму, від індустріалізму до інформалізму.

У сфері виробництва відбулося виникнення великих корпорацій. Економіка, заснована на великомасштабному виробництві та централізованому управлінні, породжувала зростаючу кількість інформаційних потоків, необхідних для артикуляції системи.

Західні країни пройшли великі відстані від Просвітництва до модерну та постмодерну або від аграрного суспільства до індустріального та постіндустріального. У сфері індустріалізації вони пройшли шлях від масового виробництва для масового суспільства (фордизм) до постфордизму, тобто якісно гнучкого виробництва.

4.5. Теорії суспільного договору

Суспільний договір – це теорія, що виникла в епоху Просвітництва і стосується легітимності влади держави над особою. Аргументи прихильників цієї теорії полягають у тому, що люди явно чи неявно погодилися відмовитися від деяких своїх свобод і підкоритися владі (правителю чи рішенням більшості), щоб захистити свої права, що залишилися, для збереження суспільного порядку. Хоча попередників теорії суспільного договору можна знайти у грецькій філософії, а також у римському та канонічному праві, розквіт цієї теорії припав на середину XVII – початок XIX століття, коли вона стала провідною доктриною політичної думки.

Відправною точкою більшості теорій суспільного договору є дослідження стану людини без будь-якого політичного порядку (названого Томасом Гоббсом «природним станом»). У цьому стані дії індивіда пов'язані лише його особистою силою та совістю. З цієї точки зору теоретики суспільного договору намагаються продемонструвати, чому раціональні люди добровільно погоджуються відмовитися від своєї природної свободи, щоб отримати переваги політичного порядку.

Франсіско Суареса (1548–1617) можна вважати раннім теоретиком суспільного договору, який розглядав природне право як інструмент обмеження божественного права абсолютної монархії. У своїй величезній праці «Tractatus de legibus ac deo legislatore» (1612) він провів важливу різницю між природним правом і міжнародним правом, котре, на його думку, базується на звичаї. Фундаментальна позиція твору полягає в тому, що вся законодавча, а також уся батьківська влада походить від Бога і що авторитет кожного закону врешті-реш походить від Божого вічного закону. Суарес заперечує патріархальну теорію правління та засноване на ній божественне право монархів.

Він стверджував, що люди мають соціальну природу, даровану їм Богом, і це включає потенціал створювати закони. Проте коли формується політичне суспільство, влада держави має не божественне, а людське походження; отже, його природа вибирається залученими людьми, а їхня природна законодавча влада надається правителю. Оскільки ж вони дали цю владу, то мають право забрати її назад і повстати проти правителя, якщо останній погано поводить з ними.

Самі люди повинні діяти помірковано і справедливо. Зокрема, вони мають утримуватися від вбивства правителя, яким би тираном він не був. З іншого боку, якщо уряд нав'язаний людям, вони мають право

захистити себе, піднявши повстання проти нього, і навіть убити правителя-тирана.

Суарес стверджує, що природний закон є незмінним, доки залишається незмінною людська природа, і що те, що може здаватися божественними змінами в природному законі, насправді є лише зміною предмета. Наприклад, коли Бог наказує Осії взяти «жінку блудодійну», це не суперечить Божій забороні перелюбу, бо «Бог має владу передати чоловікові панування над жінкою без її згоди і здійснити такий зв'язок між ними, щоб через цей зв'язок союз більше не був розпустою».

Аргументи Суареса на користь природного закону спиралися на корпоративістську теорію римського права, згідно з якою *populus* може існувати як окрема юридична особа. Ці аргументи стверджували, що група людей може приєднатися до уряду, тому що за відсутності суверенної влади вони мають можливість проявляти єдину волю та приймати рішення одним голосом – ідея, відкинута Гоббсом і пізнішими теоретиками договору.

Першим сучасним філософом, який сформулював детальну теорію суспільного договору, був **Томас Гоббс** (1588–1679). У «Левіафані» – своїй головній праці – Гоббс виклав доктрину заснування держав і законних урядів. Велика частина книги присвячена демонстрації необхідності сильної центральної влади задля уникнення зла розбрату та громадянської війни.

Починаючи з механістичного розуміння людей та їхніх пристрастей, Гоббс розмірковує, яким було б життя без уряду. У природному стані людське життя було б «самотнім, бідним, огидним, жорстоким і коротким». Без політичного порядку та закону кожна людина мала б необмежені природні свободи, зараховуючи «право на все», і, отже, свободу грабувати, гвалтувати та вбивати; точилася б нескінченна *bellum omnium contra omnes* (війна всіх проти всіх).

У такому стані люди бояться смерті, їм не вистачає як речей, необхідних для комфортного життя, так і надії отримати їх. Задля уникнення цього вільні люди об'єднуються, щоб сформувати політичну спільноту (громадянське суспільство) за договором, у якому вони отримують безпеку, підкоряючись абсолютному суверену, людині чи зборам людей. Хоча едикти суверена цілком можуть бути свавільними та тиранічними, Гоббс бачив абсолютний уряд як єдину альтернативу жахливій анархії природного стану. Гоббс стверджував, що люди готові відмовитися від своїх прав на користь абсолютної влади уряду (монархічного чи парламентського).

Згідно з Гоббсом індивіди у природному стані були аполітичними

та асоціальними. Суспільний договір розглядався як «подія», під час якої індивіди збираються разом і відмовляються від деяких своїх індивідуальних прав, щоб інші відмовлялися від своїх. Це привело до формування держави, суверенного утворення, що створило закони для регулювання соціальних взаємодій. Отже, життя людини більше не було «війною всіх проти всіх».

Суспільство – це народ і суверенна влада, якій усі індивіди в цьому суспільстві поступаються деякими правами заради захисту. У моделі Гоббса немає доктрини поділу влади. Навпаки, суверен повинен контролювати цивільну, військову, судову та церковну владу.

Щодо особистості суверена чи шляху, яким він отримує верховну владу, то для Гоббса це не є принциповими моментами. Суспільний договір – це договір між громадянами, а не між громадянами та сувереном, особа суверена не прописана в суспільному договорі. Основне твердження, до якого підходить гоббсова теорія суспільного договору, полягає в тому, що закон і політичний порядок є не природними, а людськими творіннями. Гоббс стверджував, що уряд не був учасником первісного договору і громадяни не були зобов'язані підкорятися уряду, якщо він був занадто слабким, щоб ефективно боротися з фракційними рухами та громадянськими заворушеннями.

Сувереном може бути спадковий монарх чи лорд-протектор, суверенна влада може перебувати в одних руках, але може бути сконцентрованою і в колективному органі. Тому Гоббс нормально себе почував і під владою Олівера Кромвеля, і тоді, коли відбулася реставрація і корону повернув собі Карл II – син страченого Кромвелем Карла I.

Подібно до того, як індивіди в природному стані були суверенними і, отже, керувалися власними інтересами та відсутністю прав, держави тепер діяли у власних інтересах, змагаючись одна із одною. Подібно до природного стану, держави повинні конфліктувати, оскільки над ними немає суверена, здатного нав'язати всім силою систему, таку як закони суспільного договору.

Гоббс писав, що люди потребують «терору влади», інакше вони не будуть поважати закон взаємності. Робота Гоббса стала основою для теорій реалізму в міжнародних відносинах, висунутих Едвардом Хьюлеттом Карром і Гансом Моргентау.

Концепція суспільного договору **Джона Локка** (1632–1704) відрізнялася від концепції Гоббса в кількох фундаментальних аспектах, зберігаючи лише центральне уявлення про те, що люди в природному стані добровільно збираються разом, щоб утворити державу.

На відміну від Томаса Гоббса, Локк вважав, що природі людини властиві розум і толерантність. Однак як Гоббс, так і Локк виходили з того, що людська природа дозволяє людям бути егоїстами. Це стало очевидним із запровадженням *грошей*. У природному стані всі люди були рівними та незалежними, і кожен мав природне право захищати свої життя, здоров'я, свободу та власність. Більшість учених простежують фразу: «Життя, свобода та прагнення до щастя» – в американській Декларації незалежності до теорії прав Локка.

Як і Гоббс, Локк припускав, що єдиного права на захист у природному стані недостатньо, тому люди заснували громадянське суспільство, щоб вирішувати конфлікти громадянським шляхом за допомогою уряду в суспільному стані. Локк також висунув ідею *поділу влади* та вважав, що революція є не лише правом, але й обов'язком за певних обставин.

Локк писав, що люди в природному стані будуть морально зв'язані законом природи, згідно з яким особистість має право зберігати своє життя, свободу, честь та приватну власність від замахів і зазіхань інших людей. Він також стверджував, що без уряду, який би захищав їх від тих, хто намагається завдати їм шкоди або поневолити, люди не матимуть безпеки у своїх правах і житимуть у страху. Індивіди, за Локком, погодилися б лише створити державу, яка б забезпечувала, частково, «нейтрального суддю», який би захищав життя, свободу та власність тих, хто в ній живе.

У той час як Гоббс пропагував майже абсолютну владу правителя, Локк виступав за непорушну свободу за законом у своєму «Другому трактаті про правління». Локк стверджував, що легітимність уряду походить від делегування громадянами уряду свого абсолютного права на насильство, а також елементів інших прав (наприклад, власність підлягатиме оподаткуванню), необхідних для досягнення мети безпеки шляхом надання державі монополії на насильство. Завдяки останньому уряд, як неупереджений суддя, може використовувати колективну силу населення для адміністрування та забезпечення виконання закону, а не кожен виступає як власний суддя, присяжний і кат, як це було у природному стані. Джон Локк вважається «батьком» *лібералізму*.

Жан-Жак Руссо (1712–1778) у трактаті «Суспільний договір» створив іншу версію теорії суспільного договору як основи суспільства, заснованого на суверенітеті «загальної волі». Опублікований в 1762 році, цей трактат став однією з найвпливовіших праць політичної філософії в західній традиції.

Політична теорія Руссо істотно відрізняється від теорій Локка і

Гоббса. Колективістська концепція Руссо найбільш очевидна в його концепції «загальної волі». «Загальна воля» – це сила колективних інтересів усіх громадян.

Згідно з Руссо початкові форми правління, що виникли, – монархія, аристократія, демократія – були результатом різних рівнів нерівності у стародавніх суспільствах. Однак вони завжди отримуватимуть дедалі гірші рівні нерівності, доки революція не повалить її і не з'являться нові лідери з подальшою крайністю несправедливості. Проте здатність людини до самовдосконалення залишилася. Оскільки проблеми людства були продуктом політичного вибору, їх також можна було б покращити за допомогою кращої політичної системи.

Суспільний договір окреслює основу легітимного політичного порядку в межах класичного республіканізму. Руссо стверджував, що природний стан був первісним станом без права чи моралі, який люди залишили заради благ і необхідності співпраці. У ході розвитку суспільства поділ праці та приватна власність вимагали від людського роду прийняття інститутів права. У фазі виродження суспільства людина схильна до частотої конкуренції зі своїми ближніми, водночас стаючи все більш залежною від них. Цей подвійний тиск загрожує як її виживанню, так і свободі.

Згідно з Руссо, об'єднавшись у громадянське суспільство через суспільний договір і відмовившись від претензій на природні права, індивіди можуть як зберегти себе, так і залишитися вільними. Це пояснюється тим, що підпорядкування владі загальної волі народу в цілому дає можливість людям не підкорятися волі інших, а також гарантує, що вони підкоряються собі, оскільки вони колективно є авторами закону.

Хоча Руссо стверджує, що суверенітет (або влада приймати закони) має бути в руках народу, він також робить різке розмежування між сувереном і урядом. Уряд складається з магістратів, які відповідають за реалізацію та виконання загальної волі. «Суверен» – це верховенство права, що в ідеалі визначається шляхом прямої демократії на зборах.

Мислитель писав, що англійці були, можливо, найвільнішими людьми на Землі в той час, проте він не схвалював їхнє представницьке правління чи будь-яку іншу форму представницького правління. Більше до вподоби йому був тип республіканського правління міста-держави, для якого Женева подала взірець – або була б такою, якби її відновили на принципах Руссо. Франція не могла відповідати його критерію

ідеальної держави, оскільки була надто великою. Багато подальших суперечок щодо творчості Руссо ґрунтувалися на розбіжностях щодо його тверджень про те, що громадяни, змушені підкорятися загальній волі, у такий спосіб стають вільними.

Руссо вважав, що суспільство є легітимним лише тоді, коли суверен (тобто «загальна воля») є єдиним законодавцем. Руссо мав на увазі те, що для дієвості суспільного договору індивіди повинні відмовитися від своїх прав на ціле, щоби ці умови були «рівними для всіх». Кожен із нас, на думку Руссо, ставить свою особистість і всю свою владу спільно під верховне керівництво загальної волі.

Формулу Руссо про те, що людину треба «примусити бути вільною», слід розуміти так: оскільки неподільний і невідчужуваний народний суверенітет вирішує, що добре для цілого, якщо індивід відкидає цю «свободу» замість «природної свободи» та власних інтересів, не підкоряючись закону, він буде змушений підкорятися тому, що було вирішено, коли люди діяли як колектив (як громадяни). Таким чином, закон, створений людьми, які діють як сукупність, є не обмеженням індивідуальної свободи, а швидше її вираженням. Людина як громадянин явно погоджується бути обмеженою, якщо як особа вона не поважає власну волю, сформульовану в загальній волі.

Оскільки закони являють собою обмеження «природної свободи», вони становлять зроблений людиною стрибок від природного стану до громадянського суспільства. У цьому сенсі право є цивілізуючою силою. Тому Руссо вважав, що закони, котрі керують народом, допомагають формувати його характер. Руссо також аналізує суспільний договір з точки зору управління ризиками, таким чином припускаючи походження держави як форми взаємного страхування.

Хоча модель суспільного договору Руссо базується на народному суверенітеті, а не на індивідуальному суверенітеті, існують інші теорії, котрі підтримують індивідуалісти, лібертаріанці та анархісти, що передбачають прийняття лише негативних прав і створення лише обмеженої держави.

П'єр-Жозеф Прудон (1809–1865) захищав концепцію суспільного договору, котра не передбачала, що індивід поступається своїм суверенітетом іншим. Згідно з нею суспільний договір укладався не між індивідами та державою, а швидше між індивідами, які утримуються від примусу чи управління собою, зберігаючи кожен над собою повний суверенітет.

Прудон розглядав привілейовану власність як форму правління і стверджував, що вона завжди підтримувалася державою та була

взаємопов'язаною з нею. Він вважав, що приватна власність привілеїв створила державу і керувала нею, стверджуючи, що власність походить від завоювань або експлуатації і підтримується лише державою, її законами про власність, поліцією та армією.

Таким чином, Прудон розрізняв особисту власність і майно (*possession*) та приватну власність (*propriété*), тобто продуктивну власність, тоді як перша має пряму споживчу вартість для індивіда, який нею володіє. На відміну від прихильників капіталістичної власності, Прудон наголошував на рівності та вважав, що всі робітники мають володіти власністю та мати доступ до капіталу. Він підкреслював, що в кожному кооперативі кожен робітник, зайнятий в асоціації, має володіти неподільною часткою у власності компанії.

Глибоко критикуючи капіталізм, Прудон також опонував тим сучасникам соціалістичного руху, які виступали за централізовані ієрархічні форми асоціацій або за державний контроль над економікою. Прудон проголосив, що «власність – це крадіжка», «власність неможлива», «власність – це деспотизм» і «власність – це свобода». Говорячи, що «власність є крадіжкою», Прудон мав на увазі землевласника чи капіталіста, які, на його думку, «крали» прибутки у робітників.

Прудон був першою людиною, яка назвала себе «анархістом». Анархічний мутуалізм Прудона розглядається як середній шлях або синтез між індивідуалістичним анархізмом і соціальним анархізмом. Прудон визначив анархію як «відсутність господаря, суверена» і вважав, що людина шукає справедливості у рівності, тому суспільство шукає порядку в анархії.

Прудон прийняв термін *мутуалізм* (*mutualisme*) для свого типу анархізму та соціалізму, що передбачав контроль робітників над засобами виробництва. У його баченні самозайняті ремісники, селяни та кооперативи мають торгувати своєю продукцією на ринку; фабриками та іншими великими підприємствами будуть керувати «трудова асоціації», що діятимуть на демократичних принципах. Державу буде скасовано, а суспільство буде організовано федерацією «вільних комун» (французькою *комуна* – це місцевий муніципалітет).

Поняття «мутуалізм» використовується в біології, де воно описує екологічну взаємодію між двома або більше видами, за якої кожен вид має чисту вигоду; це один із видів симбіозу. Прудон назвав цю економічну систему мутуалізмом, маючи багато аргументів проти права на землю та капітал, включно з причинами, заснованими на моралі, економіці, політиці та індивідуальній свободі. Одним із таких

аргументів було те, що це дозволяло отримати прибуток, що, у свою чергу, призводив до соціальної нестабільності та війн через створення циклів боргів, котрі врешті-решт долали здатність праці їх погасити.

Для Прудона мутуалізм передбачав вільні асоціації шляхом створення індустріальної демократії, системи, де робочі місця будуть передані демократично організованим асоціаціям робітників. За мутуалізму робітники більше не продаватимуть свою працю капіталісту, а ймовірніше працюватимуть на себе в кооперативах. Прудон закликав робітників формувати демократичні суспільства з рівними умовами для всіх членів під страхом повернення до феодалізму.

Через свою опозицію до прибутку, найманої праці, експлуатації робітників, власності на землю та капітал, а також до державної власності Прудон відкидав як капіталізм, так і державний соціалізм, у тому числі авторитарний соціалізм та інші авторитарні й примусові форми комунізму, що захищали державну власність.

Наприкінці свого життя Прудон відкоригував деякі свої попередні погляди. У «Принципі федерації» (1863) мислитель відмовився від своєї антидержавної позиції, постулюючи про «врівноваження влади свободою» і висунувши децентралізовану «теорію федерального уряду». Прудон також по-іншому визначив анархію як «правління кожного окремо», що означало, що політичні функції зводяться до промислових функцій і що соціальний порядок виникає лише з угод та обміну. У посмертно опублікованій «Теорії власності» Прудон стверджував, що «власність – це єдина сила, що може діяти як протипага державі». Отже, Прудон міг зберегти ідею власності як крадіжки і водночас запропонувати нове визначення її як свободи. Існує постійна можливість зловживань, експлуатації, що означає крадіжку. З іншого боку, власність є спонтанним створенням суспільства і оплотом проти влади держави.

Висновки з теми

Серед найголовніших філософських тем є суспільство. Суспільства характеризуються моделями стосунків (соціальних відносин) між індивідами, які поділяють особливу культуру та інститути. Суспільство можна описати як сукупність таких відносин між його членами. Суспільства будують моделі поведінки, вважаючи певні дії чи поняття прийнятними чи неприйнятними. Ці моделі поведінки в певному суспільстві відомі як соціальні норми. Сім'я

утворює основну соціальну одиницю, і більшість членів пов'язані за народженням або шлюбом.

Еволюцію суспільства можна схематично окреслити так: доіндустріальне, індустріальне та постіндустріальне. Проте прогрес у виробництві не завжди означав перехід до більш комфортних умов життя. Так, дорослі в суспільствах мисливців-збирачів працюють в середньому приблизно 6,5 годин на день, тоді як люди в сільськогосподарських і промислових суспільствах працюють значно більше – в середньому 8,8 годин на день. Невідповідність між загальним рівнем суспільного розвитку та умовами життя людей іноді призводить до соціальних революцій як форм протесту. Деякі з цих революцій зумовлювали перегляд соціальних відносин. Осмислення такого гатунку соціальних трансформацій приводить до теорії суспільного договору.

Один із перших варіантів теорії суспільного договору запропонував Томас Гоббс. Він вважав, що задля забезпечення суспільного миру та добробуту необхідна абсолютна влада держави над громадянами, причому це цілком в інтересах самих громадян. Воля монарха або іншого правителя держави не повинна нічим обмежуватися, бо інакше люди можуть повернутися до природного стану «війни всіх проти всіх».

Згідно з іншими теоретиками суспільного договору, якщо уряд не в змозі забезпечити їхні природні права (Локк) або задовольнити найкращі інтереси суспільства (назване Руссо «загальною волею»), громадяни можуть відмовитися від свого зобов'язання підкорятися та змінити керівництво держави шляхом виборів або іншими способами, включаючи силу, якщо це необхідно. Локк вважав, що природні права є невідчужуваними і тому правління Бога замінює державну владу, тоді як на думку Руссо, демократія (правління більшості) є найкращим способом забезпечення добробуту при збереженні індивідуальної свободи під верховенством права. Локківська концепція суспільного договору цитувалася в Декларації незалежності Сполучених Штатів.

Теми для дискусій:

1. Філософський аналіз суспільства.
2. Суспільство як система.
3. Класи та страти.
4. Етапи розвитку суспільства.
5. Особливості постіндустріального суспільства.
6. Особа, суспільство, історія.
7. Варіанти теорії суспільного договору.

Рекомендована література

1. Бліхар В. С., Цимбалюк М. М., Гайворонюк Н. В., Левкулич В. В., Шандра Б. Б., Свищо В. Ю. Філософія : підруч. 2-е вид., перероб. та доп. Ужгород : Вид-во УжНУ «Говерла», 2021. 440 с.
2. Вільчинський Ю. М., Северин-Мрачковська Л. В., Гаєвська О. Б. та ін. Філософія : навч. посібник. Київ : КНЕУ, 2019. 368 с.
3. Воронюк О. Л. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. та доп. Київ : Медицина, 2018. 216 с.
4. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. Харків : Право, 2020. 432 с.
5. Литвинчук О. В., Муляр В. І. Філософія : навч. посібник. Житомир : Житомирська політехніка, 2021. 403 с.
6. Філософія : підруч. ; за ред. Є. Р. Борінштейна. Одеса : Університет Ушинського, 2021. 504 с.
7. Філософія : підруч. для студ. і курсантів вищ. закл. освіти III-IV рівнів акредитації / авт. кол. ; за ред. О. В. Рябіної, Л. І. Юрченко. Харків : Видавництво Іванченка І.С., 2021. 286 с.
8. Халапсіс О. В. Основи філософського аналізу суспільства: навч. посібник. Дніпропетровськ : НМетАУ, 2003. 48 с.
9. Шепетяк О., Шепетяк О. Філософія : підруч. Львів : Місіонер, 2020. 784 с.

Тема 5. ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

5.1. Історія та історіографія

Історія (від давньогрецького *ιστορία* – «дослідження; знання, отримані шляхом дослідження») – це дослідження та документування минулого суспільного буття. Події до винаходу писемності вважаються **передісторією**. «Історія» – це загальний термін, що охоплює минулі події, а також пам'ять, відкриття, збір, організацію, презентацію та інтерпретацію цих подій. Історики шукають знання про минуле, використовуючи історичні джерела, такі як письмові документи, усні розповіді, предмети мистецтва, матеріальні артефакти та екологічні маркери.

Історія також є академічною дисципліною, що використовує наратив для опису, вивчення, сумніву та аналізу минулих подій, а також дослідження їхніх причинно-наслідкових зв'язків. Історична наука має ще назву «**історіографія**» (в більш вузькому смислі історіографія – це історія історичної науки, історичного пізнання).

Історія відрізняється від міфу тим, що вона підтверджена доказами, котрі можна перевірити. Однак давні культурні впливи допомогли породити різні *інтерпретації* природи історії, що розвивалися протягом століть і продовжують змінюватися сьогодні. Сучасне дослідження історії є широким: це і вивчення конкретних регіонів, і вивчення окремих тематичних елементів історичного дослідження.

Геродот, грецький історик V століття до нашої ери, в західній традиції вважається «батьком історії». Разом зі своїм сучасником Фулідідом він допоміг сформувати основи для вивчення минулих подій і суспільств. Проте Геродот не ставив собі за мету максимально точний опис минулого, він вигадував промови для історичних діячів з метою морального вдосконалення читача. Історія мала давати гарні приклади для наслідування, і це вплинуло на те, як письменники творили історію.

Від класичного періоду до епохи Відродження історики по черзі зосереджувалися на темах, спрямованих на вдосконалення людства, і на відданості фактам. Історія складалася переважно з агіографій монархів або епічної поезії, що описувала героїчні жести (наприклад, «Пісня про Роланда» – про битву на перевалі Ронсева (778 р.) під час першої

кампанії Карла Великого з метою завоювання Піренейського півострова).

У XVIII столітті історики звернулися до більш позитивістського підходу – зосереджуючись на фактах, наскільки це можливо, але все ще приділяючи увагу розповіданню *історій*, що могли б навчати та покращувати. Починаючи з Ньюма Дені Фюстеля де Куланжа (1830–1889) і Теодора Моммзена (1817–1903), історичні дослідження переходять до більш сучасної наукової форми.

Історики пишуть у контексті свого часу та з належною увагою до існуючих домінуючих ідей про те, як інтерпретувати минуле, а іноді пишуть, щоб дати уроки своєму власному суспільству. За словами Бенедетто Кроче, «всяка історія є сучасною історією».

Історичні дослідження зосереджені на подіях, що відбуваються в певні періоди часу. Більшість періодів визначаються ретроспективно і тому відображають оціночні судження про минуле. Спосіб побудови періодів і назви, що їм дають, можуть впливати на те, як вони розглядаються та вивчаються.

Історики, як правило, залишають передісторію археологам, які мають зовсім інші набори інструментів і теорій. В археології звичайним методом періодизації далекого минулого є спірання на зміни в матеріальній культурі та технології: кам'яний вік, бронзовий вік, та залізний вік – з виокремленням підрозділів, що також базуються на різних стилях матеріальних залишків. Тут передісторія поділена на серію розділів, щоб періоди могли розгортатися не лише у відносній, але й у наративній хронології. Однак є періодизації, що не мають цього наративного аспекту, покладаючись здебільшого на відносну хронологію, і, таким чином, позбавлені будь-якого конкретного значення.

Одна з особливостей історичного пізнання полягає у характері історичної інформації. Потенційно будь-яку антропо- та соціогенну інформацію можна розглядати як історичну; іноді навіть зовнішня стосовно людства інформація виявляється важливою в історичному сенсі. Наприклад, природні зміни та катаклізми можуть суттєво вплинути на конкретне людське суспільство чи навіть призвести до його загибелі. Тут критерій історичності лежить не в об'єкті, а задається суб'єктом відповідно до цілей і методології конкретного дослідження. Для орієнтування у морі інформації історик змушений накидати на минуле різноманітні класифікаційні схеми, що дозволяють обґрунтувати вибірковість відбору та форми упорядкування історичного матеріалу. Частина проблем при цьому вирішується, але такий прийом

загрожує появою нових проблем, наприклад, пов'язаних із помилковою концептуалізацією репрезентацій.

Однак і протилежна крайність, що полягає у фетишизації «фактів», веде до того, що картина історії людства розсипається на безліч дрібних і слабо пов'язаних осколків. Крім того, під підозру в цьому випадку потрапляє вже науковий статус історіографії, адже спроможність науки залежить від того, наскільки їй вдасться робити загальні теоретичні висновки з емпіричного матеріалу.

Традиційно історіографія розглядає як своє головне завдання здійснення максимально об'єктивної та достовірної теоретичної реконструкції минулого. Це в ідеалі. Але наскільки представлена у роботі історика репрезентація минулого може відповідати самому минулому? Чи можливо в принципі досягти тотожності між фактами історії та відповідними репрезентаціями? На думку Франкліна Анкерсмита, з'ясування фактів є лише необхідною умовою для проведення історіографічного дослідження, але ніяк не самоціллю, і мова в дискусіях істориків нечасто йде про істинність чи хибність фактів, а швидше про релевантність тих чи інших репрезентацій.

Проведення конкретних історичних досліджень необхідне насамперед тому, що саме вони найповніше репрезентують *життя* у безпосередності самого факту. Жодне узагальнення неспроможне стояти до життя настільки близько, як дослідження конкретної події, персонажа тощо. Історик, який займається такими конкретними дослідженнями, часто з недовірою ставиться до узагальнення саме тому, що за його проведення втрачається, і це неминуче, значна частина того життя, що і визначає пульс історії.

Однак точкові студії зовсім не забезпечують розуміння сенсу процесів, фрагментами яких є локалізовані у просторі та часі події. І річ навіть не стільки в тому, що історичний обрій у таких дослідженнях згортається в одну точку, скільки в тому, що більш-менш довільне (визначене дослідницькими завданнями) «виривання» з історичного минулого окремих фрагментів суперечить самому духу історії, в якій події ув'язуються між собою в *цілісну тканину* власне історичного буття.

Розуміння того, що з одних фрагментів цілісної картини не складеш, змушує істориків, більш схильних до узагальнень, масштабувати минуле у такий спосіб, щоб у центрі уваги були вже широкі панорами. За такого підходу життя значно збіднюється, у ньому майже не залишається місця *вчинку*, якісь фрагменти виписуються схематично, а якісь і зовсім опускаються, зате з'являється перспектива,

завдяки якій виникає відчуття *сюжетної завершеності*. Знання всієї «п'єси» дозволяє оцінити значення окремих її епізодів, і вже озброївшись знанням загального, можна знову спуститися до конкретного, щоб збагатити це знання подробицями.

Але насправді будь-який історичний процес сягає у внутрішні і зовнішні умови, лише частина з яких фігурують як його причини. Звідси виникає необхідність ширших узагальнень, відомих як національні, транснаціональні історії (насамперед історії окремих цивілізацій) та *всесвітня історія*. Такі масштаби історичного дослідження – його мікро-, макро- та мегарівні. В цілому, *чим більше життя, тим менший історичний обрій, чим ширший обрій, тим менше життя*.

Якщо ж говорити про сюжетність історичних творів, то вона вже давно не обмежується військовою та політичною історією. Додаються історія повсякденності, сексуальності, гендерних відносин, живопису, економіки тощо. До цього можна додати історію міст, військових частин, організацій, прізвищ тощо. Усі ці версії потрібні, пізнавальні, часто дуже цікаві. Історики сумлінно добувають і обробляють інформацію, більш чи менш вдало перетворюючи її на знання. Проблема у тому, що знання не завжди веде до розуміння, під яким мається на увазі розуміння логіки історичного становлення, тобто осмислення *історії-як-такої*. А без цього розуміння історична література перетворюється на калейдоскоп різнопланових та різнорівневих відомостей, підходів, аспектів, інтерпретацій – такий собі варіант борхесівої Вавилонської бібліотеки. Бо закриття «білих плям», у чому бачили свій обов'язок історики минулого, має сенс лише у тому випадку, якщо цих плям *обмежена кількість*, але сучасні історики, які добряче набили руку на винаході тем, наочно демонструють, що їх може бути нескінченно багато. Якщо ж додати сюди «війни інтерпретацій», котрі історики ведуть між собою, то картина виходить зовсім безрадісною. Говорять уже не так про *історію процесу*, як про *історію питання*.

Як бачимо, історіографічне дослідження минулого стикається зі значною кількістю методологічних та світоглядних проблем (тут названі лише деякі з них), що не можуть бути вирішені самою історіографією. Тому і виникає необхідність в іншому інструментарії, який і надає філософія історії.

5.2. Проблематика філософії історії

Філософія історії – це галузь філософського знання, що охоплює онтологічні питання історичного процесу, а також епістемологічні і логіко-методологічні проблеми історичного пізнання. Цю категорію запровадив у науковий обіг Вольтер у праці «Філософія історії» (1765). Вольтер вважав, що призначення цього розділу філософського знання полягає в тому, щоб надати історії якісно нового звучання, що відповідало б рівню зрілості тогочасного європейського суспільства.

Цілісне осмислення історії передбачає розуміння логіки, рушійних сил та перспектив того процесу розвитку людства, до якого кожна людина свідомо чи несвідомо причетна. З цього випливають основні питання філософії історії: сенс і напрямок історії, виявлення тенденцій і закономірностей історичного процесу, визначення критеріїв суспільного прогресу й регресу, прогнозування майбутньої долі людства тощо.

Сутність і значення будь-якого соціального явища можна зрозуміти, якщо розглядати його в єдності з історичним розвитком усього суспільства загалом, тому важливим для розуміння історичної проблематики є її філософське осмислення. Адже підхід до розуміння історії з боку істориків та філософів різний, і це пояснюється специфікою їхніх методів дослідження.

Як уже зазначалося, історик намагається зібрати якомога більше фактів, і тому йому буває складно усвідомити цілісність історичного. Він переважно не враховує загальну ідею історії й лише фіксує, описує, часто фрагментарно, історичну дійсність. Щоб осмислити найзагальніші підстави історії, необхідно вийти за межі описовості.

Філософ, абстрагуючись від конкретних суспільних явищ, виокремлює в історичному розвитку людства певні загальні закономірності, риси і властивості, характерні для соціальних спільнот. Історіографія розглядає кожний соціальний організм у всіх його проявах, акцентуючи увагу на його фактичних, специфічних характеристиках, а філософія історії осягає історію людства загалом, апелює до універсальних рис і властивостей, веде пошук передусім того, що об'єднує всі соціальні організми, що властиве всім людським спільнотам. Якщо історію неможливо уявити без хронологічного перебігу подій у різних куточках планети, то філософія історії може абстрагуватись від них, оскільки передусім її цікавлять найзагальніші підстави історичного процесу, глибинні суспільні першооснови та їхні закономірні рушії.

За змістом і проблематикою дослідження філософія історії досить близька до соціальної філософії, однак філософія історії розглядає історичний процес як розвиток соціуму у тривалому часовому періоді, а соціальну філософію цікавлять завершені, готові процеси. Отже, філософія історії розглядає суспільство в динаміці, а соціальна філософія – у статиці.

Філософія історії не претендує на вирішення проблем історичної науки, не вводить в науковий обіг нових фактів і, звичайно, не прагне повчати істориків тому, як потрібно писати історію. Філософія шукає в історичному процесі загальносистемні тренди, інваріанти, котрі у кожному окремому випадку специфічно виявляються в багатстві конкретно-історичного: *без історіографії філософія історії порожня, а без філософії історіографія сліпа.*

З усього сказаного видно, що не може йтися про будь-яку конкуренцію між історіографією та філософією історії хоча б тому, що вони займають різні предметні ніші. Також не можна говорити про перевагу одного шляху над іншим, оскільки ці шляхи не альтернативні, а доповнюють один одного.

Ранні підходи до осмислення історичного процесу можна знайти в теодицеях, що намагалися примирити проблему зла з існуванням Бога, надаючи глобальне пояснення історії з вірою в прогресивну спрямованість, організовану вищою силою, що веде до есхатологічного кінця. Аврелій Августин, Фома Аквінський, Жак-Бенінь Боссюе та Готфрід Вільгельм Лейбніц сформулювали такі філософські теодицеї. Теодицеї пояснювали необхідність зла як відносного елемента, що є частиною більшого плану історії.

Гегель розробив комплексну теодицею у роботі «Феноменологія духу» (1807), що базувала свою концепцію історії на діалектиці. Протиріччя було задумане Гегелем як двигун історії. Німецький філософ стверджував, що історія – це постійний процес діалектичного зіткнення, коли кожна теза стикається з протилежною ідеєю чи антитезою події. Зіткнення обох було «надбудовано» в синтезі, сполученні, що зберігало протиріччя між тезою та її антитезою, водночас придушуючи її. Гегель вважав, що розум завершив себе через цю діалектичну схему в історії. Працею людина перетворювала природу, щоб пізнати в ній себе; вона зробила це своїм «домом». У такий спосіб розум одухотворював природу. Таким чином, Гегель пояснював суспільний прогрес як результат праці розуму в історії.

Школи думки, на які вплинув Гегель, також бачать історію як прогресивну, а прогрес – як результат діалектики, в якій фактори, що

діють у протилежних напрямках, із часом узгоджуються. Телеологію Гегеля підхопив Френсіс Фукуяма у своїй праці «Кінець історії та остання людина». Такі мислителі, як Ніцше, Мішель Фуко, Альтюссер чи Дельоз, заперечують будь-який телеологічний сенс історії, стверджуючи, що її найкраще характеризують розриви та різноманітні часові шкали.

Багато стародавніх культур дотримувалися міфічних і теологічних концепцій історії та часу, що не були лінійними. Такі суспільства розглядали історію як циклічну, з чергуванням темних і золотих віків. Подібні приклади охоплюють доктрину вічного повернення, що існувала у Стародавньому Єгипті, в індійських релігіях, серед грецьких піфагорійців і у концепціях стоїків. У своїх «Працях і днях» Гесіод описав п'ять епох людини: Золоту добу, Срібну добу, Бронзову добу, Героїчну добу та Залізну добу. В індуїзмі ідея циклічності знаходить свій вираз в уявленнях про зміну віків, відомих як Сат'я-юга, Трета-юга, Двапара-юга та Калі-юга, що разом складають один повторюваний цикл Юги. Згідно з джайнізмом, цей світ не має ні початку, ні кінця, але постійно проходить цикли підйомів і спадів. На Сході циклічні теорії історії розвивалися в Китаї (як теорія династичного циклу) та в ісламському світі у Ібн Халдуна (1332–1406). В епоху Відродження циклічні концепції історії стають звичайними, прихильники яких ілюструють занепад і відродження, вказуючи на занепад Римської імперії (наприклад, у Нікколо Макіавеллі).

В епоху Просвітництва історію почали розглядати як лінійну та незворотну. Тлумачення Кондорсе різних «стадій людства» і позитивізм Огюста Конта були одними з найважливіших формулювань таких концепцій історії, що довіряли соціальному прогресу. У трактаті «Еміль» (1762) Ж.-Ж. Руссо вважає людський вид таким, котрий можна вдосконалити: людську природу можна нескінченно розвивати завдяки добре продуманій педагогіці.

Циклічні концепції знов актуалізувалися у XIX та XX століттях у працях таких авторів, як Микола Данилевський (1822–1885), Освальд Шпенглер (1880–1936) і Пол Кеннеді (1945–), які розглядали людське минуле як низку повторюваних подій.

Існують розбіжності щодо того, наскільки історія в кінцевому підсумку детермінована. Деякі дослідники стверджують, що географія, економічні системи чи культура формують закони, що визначають події історії. Інші розглядають історію як послідовність процесів, що впливають один на одного. Навіть детерміністи не виключають, що час від часу відбуваються певні катаклізми, що змінюють хід історії. Однак

головна їхня думка полягає у тому, що такі події є рідкісними і що навіть начебто великі потрясіння, такі як війни та революції, часто мають не більш як тимчасовий вплив на еволюцію суспільства.

Також у філософії історії обговорюються питання нейтральності дослідження та неупередженості щодо аналізу історичних джерел. Одним із яскравих проявів цього аналізу є ідея про те, що «історію пишуть переможці». У праці «Суспільство треба захищати» Мішель Фуко стверджував, що переможці соціальної боротьби використовують своє політичне домінування, щоб придушити версію історичних подій переможеного супротивника на користь своєї власної пропаганди. У «Культурі поразки» Вольфганг Шівельбуш дотримувався протилежного підходу, згідно з яким поразка є головною рушійною силою для переможеного, який змушує себе переосмислити, тоді як переможець, утвердившись у своїх поглядах і методах, незадоволений великими втратами й мізерними здобутками, може бути менш творчим і відступити.

З проблемами історичного судження пов'язані питання претензії на нейтралітет і об'єктивність. Аналітичні та критично налаштовані філософи історії обговорювали, чи повинні історики висловлювати судження про історичних діячів. Загалом, позитивісти та неопозитивісти виступають проти будь-якого оціночного судження як ненаукового.

Для забезпечення нейтральності філософського дослідження історії слід дотримуватися загальнонаукового *принципу об'єктивності*. Він орієнтує дослідника на отримання інформації, що характеризує іманентні властивості досліджуваного об'єкта, що не залежать від бажань, переконань, оцінок дослідника. І хоча повністю виключити з пізнавального процесу особистісні елементи неможливо, їх свідомо необхідно прагнути зводити до мінімуму.

При пізнанні суспільства дослідник прагне зайняти позицію стороннього спостерігача, теоретично осмислюючи буття суспільства як реальності, що існує сама собою. Тут суспільствознавець бере приклад із натураліста. Однак у цьому своєму намірі він досягає успіху лише частково. Крім складнощів суто методологічного ґатунку, пов'язаних зі специфікою соціальної реальності, що не може розглядатися в строго детерміністичних категоріях, дві обставини заважають йому уподібнитися досліднику природи.

Перша обставина пов'язана з характером пізнання. Справа в тому, що наукове пізнання залежить від тих передумовних форм, що виробило певне суспільство на конкретному етапі свого розвитку та тих знань, якими воно вже володіє. Дослідник використовує як власні

спостереження, так і дані, накопичені його попередниками, та зроблені ними теоретичні узагальнення, тому фактично суб'єкт пізнання постає як колективний суб'єкт. Виходить, що суб'єкт, будучи членом суспільства та виразником суспільної традиції, пізнає суспільство як даність, тобто у певному сенсі суспільство пізнає саме себе. Межа між суб'єктом та об'єктом стирається.

Друга обставина пов'язана з особливістю суспільства як об'єкта пізнання, а саме його зацікавленістю в пізнавальному процесі. Об'єкти природознавства існували до процесу пізнання, будуть існувати і після нього, в цьому сенсі вони є незалежними від пізнання. На противагу ним суспільство – аж ніяк не байдужий об'єкт пізнавально-практичного інтересу дослідника. Соціальне пізнання постає як чинник, що впливає на розвиток суспільства, причому на кожному наступному етапі історії вплив цього чинника зростає. Усе це призводить до того, що у науках, котрі займаються пізнанням людини і суспільства, вимога об'єктивності часто є лише благим побажанням.

Проте є пізнавальна сфера, на яку дію принципу об'єктивності навряд чи можна поширювати. Це сфера пізнання майбутнього. Такі пізнання не торкаються дослідження чогось об'єктивно існуючого як даності, а розглядають найімовірніші можливості розвитку відповідних об'єктів (народів, держав, цивілізацій тощо). Тут навіть взаємно протилежні прогнози можуть бути однаково ймовірні, і мова має йти не про об'єктивність (бо стан справ у майбутньому ще не склався, він не характеризується наявною даністю присутності), а про *адекватність* і *достовірність* прогнозу.

Крім того, сам факт прогнозу може мати для майбутнього серйозні наслідки, адже прогнози якраз і робляться для того, щоб спрямувати зусилля на реалізацію найсприятливішого зі всіх можливих сценаріїв та недопущення реалізації несприятливого. Особливо цікавий другий випадок: теоретик передбачає можливість якоїсь вкрай несприятливої події (краху цивілізації, техногенної катастрофи, ядерної війни тощо) саме для того (якщо він не такий фаталіст, як Шпенглер), щоб його прогноз не виправдався. Абсурдно нав'язувати свою волю минулому, але зовсім не безрозсудно намагатися управляти майбутнім, тому й філософу історії також немає необхідності вдавати, що майбутнє його цікавить виключно з теоретичних міркувань.

5.3. Культура та цивілізація

Культура – це загальний термін, що охоплює соціальну поведінку, інститути та норми, котрі існують у людських суспільствах, а також знання, вірування, мистецтво, закони, звичаї, здібності та звички окремих осіб у цих групах.

Культура вважається центральним поняттям в антропології, що охоплює низку явищ, котрі передаються за допомогою соціального навчання в людських суспільствах. Культурні універсалиї зустрічаються в усіх людських суспільствах. До них належать такі виразні форми, як мистецтво, музика, танець, ритуали, релігія, а також технології, такі як використання інструментів, приготування їжі, житло та одяг.

Культурна норма кодує прийнятну поведінку в суспільстві; вона є орієнтиром для поведінки, одягу, мови та шаблоном для очікувань у соціальній групі.

Слово «культура» часто використовується для позначення символічних маркерів, що використовують етнічні групи, аби помітно відрізнити себе одна від одної, наприклад, за допомогою модифікації тіла, одягу або прикрас. Масова культура належить до опосередкованих форм культури споживання, що виникли у ХХ столітті.

Під словом «культура» також розуміють сукупність звичаїв, традицій і цінностей суспільства чи спільноти, наприклад, етнічної групи або нації. У цьому сенсі *мультикультуралізм* цінує мирне співіснування та взаємну повагу між різними культурами, що населяють одну планету. Іноді «культура» також використовується для опису певних практик у підгрупі суспільства, субкультурі або контркультурі. У межах культурної антропології ідеологія та аналітична позиція культурного релятивізму стверджують, що культури не можуть бути легко об'єктивно ранжовані чи оцінені, оскільки будь-яка оцінка обов'язково міститься в системі цінностей конкретної культури.

Рівень культурної складності також іноді використовувався, щоб відрізнити цивілізації від менш складних суспільств. Такі ієрархічні погляди на культуру також можна знайти в класових відмінностях між високою культурою соціальної еліти та низькою культурою, популярною культурою чи народною культурою нижчих класів, що відрізняються стратифікованим доступом до культурного капіталу.

Згідно з археологічними даними людська здатність до кумулятивної культури виникла у період приблизно 500–170 тис. років тому. На культури внутрішньо впливають як сили, що заохочують

зміни, так і сили, що протистоять їм. Ці сили пов'язані і з соціальними структурами, і з природними подіями та залучені до увічнення культурних ідей і практик у поточних структурах, що самі зазнають змін.

Соціальний конфлікт і розвиток технологій можуть спричинити трансформації в суспільстві, змінюючи соціальну динаміку та просуваючи нові культурні моделі. Ці соціальні зміни можуть супроводжувати ідеологічні зміни та інші види культурних змін. Наприклад, феміністський рух залучив нові практики, що привели до зміни як гендерних, так і економічних відносин у деяких країнах.

Культури зазнають зовнішнього впливу через контакти між суспільствами, що також можуть спричиняти або гальмувати соціальні зрушення та зміни в культурних практиках. Війна чи конкуренція за ресурси можуть вплинути на технологічний розвиток або соціальну динаміку.

Крім того, культурні ідеї можуть переходити з одного суспільства в інше через дифузію або акультурацію. При *дифузії* форма чогось (хоча не обов'язково його значення) переходить від однієї культури до іншої. При *аккультурації* риси однієї культури замінюються рисами іншої, як, наприклад, сталося з багатьма корінними народами в усьому світі під час процесу колонізації. Пов'язані процеси на індивідуальному рівні включають *асиміляцію* (прийняття іншої культури індивідом) і *транскультурацію* (перемішування різних культур).

Культуру можна визначити як способи мислення, способи дій і матеріальні об'єкти, що разом формують спосіб життя людей. Культура може бути двох типів: нематеріальна та матеріальна. Поняття *матеріальної культури* охоплює фізичні прояви культури, такі як технології, архітектура, мистецтво, тоді як *духовна культура* – це принципи соціальної організації, включно з практикою політичної організації та соціальних інститутів, міфологією, філософією, літературою і наукою.

У філософії точаться дискусії навколо співвідношення понять «культура» та «цивілізація».

Цивілізація – це будь-яке складне суспільство, що характеризується розвитком держави, соціальної стратифікації, урбанізації та символічних систем спілкування за межами природної розмовної мови (а саме системи письма).

Саме слово «цивілізація» походить від латинського *civilis* («цивільний»), спорідненого з *civis* («громадянин») і *civitas* («місто»). Споріднені слова, як-от «цивілізованість», з'явилися в середині XVI

століття. Перше відоме використання французькою мовою слова «цивілізація» належить Віктору де Рікеті, маркізу де Мірабо, і датується 1757 роком, а перше використання англійською мовою приписується Адаму Фергюсону, який протиставляв цивілізацію грубості у своєму «Нарисі з історії громадянського суспільства» 1767 року. Таким чином, це слово протиставлялося варварству чи грубості в активному прагненні прогресу, характерному для епохи Просвітництва.

Наприкінці 1700-х – на початку 1800-х років, під час Французької революції, «цивілізація» вживалася в однині, ніколи не в множині, і означала прогрес людства в цілому. Але вже у XVIII столітті цивілізація не завжди сприймалася як удосконалення. Одна історично важлива відмінність між культурою та цивілізацією походить від творів Руссо, зокрема, від його вже згадуваної праці про освіту «Еміль». Тут цивілізація, як більш раціональна та соціально керована, не повністю відповідає людській природі, і людська цілісність досяжна лише через відновлення або наближення до оригінальної дораціональної природної єдності. На основі цього був розроблений новий підхід, особливо в Німеччині, спочатку Йоганном Готфрідом Гердером, а пізніше такими філософами, як К'єркегор і Ніцше. Цей підхід розглядає культури як природні організми, визначені не свідомими, раціональними, обдуманими діями, а ірраціональним народним духом. Навпаки, цивілізація, хоч і є більш раціональною та успішною в матеріальному прогресі, є протиприродною та призводить до вад суспільного життя, таких як підступність, лицемірство, заздрість і жадібність.

Цивілізації тісно пов'язані з додатковими характеристиками, такими як централізація, приручення видів рослин і тварин, спеціалізація праці, культурно вкорінені ідеології прогресу, монументальна архітектура, оподаткування, суспільна залежність від сільського господарства та експансіонізм.

Історично склалося так, що цивілізацію часто розуміють як більшу та розвиненішу культуру, на відміну від менших, менш розвинених культур. У цьому широкому розумінні цивілізація контрастує з нецентралізованими племінними суспільствами, зокрема, культурами мисливців-збирачів, кочових скотарів тощо. Однак цивілізації вона контрастують і з культурами, що знаходяться всередині них самих. Цивілізації являють собою організовані густонаселені поселення, поділені на ієрархічні соціальні класи з правлячою елітою та підлеглим міським і сільським населенням, що займається інтенсивним сільським господарством, видобутком корисних копалин, дрібним виробництвом і торгівлею. Цивілізація концентрує владу, поширюючи контроль людини

над рештою природи, включно з іншими людьми.

Найдавніша поява цивілізацій, як правило, пов'язана з останніми етапами неолітичної революції в Західній Азії, кульмінацією якої став відносно швидкий процес міської революції та державотворення, політичний розвиток, пов'язаний із появою правлячої еліти. Цивілізації розрізнялися за засобами існування, способами існування, моделями розселення, формами правління, соціальною стратифікацією, економічними системами, писемністю та іншими культурними ознаками.

Усі цивілізації залежали від сільського господарства. Традиційна «модель надлишку» постулює, що вирощування зернових культур призводить до накопичення запасів і надлишку їжі, особливо коли люди використовують інтенсивні сільськогосподарські методи, такі як штучне удобрення, зрошення та сівозміна. Надлишки зерна були особливо важливі, тому що зерно може зберігатися протягом тривалого часу. Набагато важче накопичити садівничу продукцію, тому цивілізації, засновані на садівництві, були дуже рідкісними.

Сільське населення, яке могло вирощувати лише зернові культури, могло бути оподатковувано, що дозволило існувати еліті та розвиватися містам. Надлишок їжі дозволяє деяким людям робити щось, окрім виробництва їжі для заробітку: ранні цивілізації включали воїнів, ремісників, жреців, жриць та інших людей зі спеціалізованою кар'єрою. Надлишок їжі призводить до поділу праці та більш різноманітної людської діяльності, що є визначальною рисою цивілізацій.

Цивілізації мають чіткі моделі розселення, відмінні від інших суспільств. Слово «цивілізація» іноді визначається як «життя в містах». Нефермери, як правило, збираються в містах, щоб працювати та торгувати.

Порівняно з іншими суспільствами, цивілізації мають більш складну політичну структуру, а саме державу. Державні суспільства більш стратифіковані, ніж інші. Правлячий клас, зазвичай зосереджений у містах, контролює значну частину надлишків і здійснює свою волю через дії уряду чи бюрократії.

Економічно цивілізації демонструють складніші моделі власності та обміну, ніж менш організовані суспільства. Життя в одному місці дозволяє людям накопичувати більше особистого майна, ніж це можливо для кочівників. Деякі люди також здобувають земельну власність або право приватної власності на землю. Оскільки певний відсоток людей у цивілізаціях не вирощує власну їжу, вони мають обмінювати свої товари та послуги на їжу в ринковій системі або

отримувати їжу через стягнення данини, податків, тарифу чи десятини з сегмента виробництва сільськогосподарських продуктів. Ранні людські культури функціонували через економіку дарування, доповнену обмеженими бартерними системами. До раннього залізного віку сучасні цивілізації розробили *гроші* як засіб обміну для дедалі складніших операцій. Із часів найдавніших монетаризованих цивілізацій монополістичний контроль над грошовими системами приносив користь соціальним і політичним елітам.

Писемність, розроблена вперше в Шумері, вважається ознакою цивілізації та «схоже, супроводжує розквіт складної адміністративної бюрократії або держави-завойовника». Торговці та бюрократи поклалися на писемність для ведення точного обліку. Писемність, як і гроші, була необхідною через чисельність населення міста та складність торгівлі між людьми, які не були особисто знайомі одне з одним. Однак письмо не завжди є необхідним для цивілізації, як свідчить цивілізація інків в Андах, де взагалі не використовувалося письма, крім складної системи запису, що складається з вузликів ниток різної довжини та кольору.

Протягом історії успішні цивілізації поширювалися, захоплюючи все більше територій і асимілюючи все більше і більше раніше нецивілізованих народів. Проте деякі племена залишаються нецивілізованими навіть донині. Деякі називають ці культури «примітивними», а інші вважають цей термін принизливим. «Примітивний» у певному сенсі означає, що культура є «першою» (лат. *primus*), що вона не змінилася з часів виникнення людства, хоча було доведено, що це не так. Зокрема, оскільки всі сьогоденні культури є сучасницями, нинішні так звані примітивні культури жодною мірою не передують тим, котрі ми вважаємо цивілізованими. Наразі антропологи використовують для опису цих народів термін «неписьменні».

Цивілізація поширювалася шляхом колонізації, вторгнення, релігійного навернення, розширення бюрократичного контролю та торгівлі, а також запровадження сільського господарства і писемності серед неписьменних народів. Деякі нецивілізовані народи можуть добровільно пристосуватися до цивілізованої поведінки. Але цивілізація також поширюється завдяки технічному, матеріальному та соціальному домінуванню.

Оцінка того, якого рівня цивілізації досягла держава, ґрунтується на порівнянні відносної важливості сільськогосподарських потужностей на відміну від торговельних чи виробничих потужностей, територіального поширення її влади, складності її розподілу праці та

пропускної спроможності її міських центрів. Другорядні елементи включають розвинену транспортну систему, писемність, стандартизовані вимірювання, валюту, договірні та правові системи, мистецтво, архітектуру, науку, металургію, політичні структури та організовану релігію.

Традиційно держави, яким вдалося досягти помітної військової, ідеологічної та економічної могутності, визначали себе як «цивілізовані» на відміну від інших суспільств або людських угруповань поза сферою їхнього впливу, називаючи останніх варварами, дикунами та примітивними людьми.

«Цивілізація» також може стосуватися культури складного суспільства, а не лише самого суспільства. Кожне суспільство, цивілізація чи ні, має певний набір ідей і звичаїв, а також певний набір навичок і мистецтв, що роблять його унікальним. Цивілізації мають тенденцію розвивати складні культури, включно з державним апаратом прийняття рішень, літературою, професійним мистецтвом, архітектурою, організованою релігією та складними звичаями освіти, примусу та контролю, пов'язаними з утриманням еліти.

Складна культура, пов'язана з цивілізацією, має тенденцію поширюватися та впливати на інші культури, іноді асимілюючи їх у цивілізацію (класичним прикладом є китайська цивілізація та її вплив на сусідні країни, такі як Корея, Японія та В'єтнам). Деякі цивілізації насправді є великими культурними сферами, що містять багато націй і регіонів.

Філософ початку двадцятого століття Освальд Шпенглер вважав, що цілісність цивілізації базується на єдиному первинному культурному символі. Культури переживають цикли народження, життя, занепаду та смерті і часто витісняються потужною новою культурою, сформованою навколо переконливого нового культурного символу. Шпенглер стверджував, що цивілізація є початком занепаду культури як найбільш зовнішнього та штучного стану, на який здатний вид розвиненого людства.

Ця концепція цивілізації також вплинула на теорії історика Арнольда Дж. Тойнбі в середині ХХ століття. Тойнбі аналізував цивілізаційні процеси у своєму багатотомному «Дослідженні історії», де простежив підйом і, в більшості випадків, занепад 21-ї цивілізації. Згідно з Тойнбі цивілізації загалом занепадали й зазнавали руйнації через неспроможність «творчої меншини» з огляду на моральний чи релігійний занепад подолати якийсь важливий виклик, а не просто через економічні чи екологічні причини.

Освальд Шпенглер вважав, що існувало лише вісім «зрілих цивілізацій». Зростаючі культури, стверджував він, мають тенденцію розвиватися в імперіалістичні цивілізації, котрі розширюються і зрештою руйнуються, з демократичними формами правління, що ведуть до плутократії та, зрештою, до імперіалізму. Арнольд Дж. Тойнбі наполягав, що існувало набагато більше цивілізацій, у тому числі невелика кількість затриманих цивілізацій. Цивілізація занепадає, коли культурна еліта стає паразитичною елітою, що призводить до підйому внутрішнього та зовнішнього пролетаріату. Моделі Шпенглера та Тойнбі далі розглядатимуться більш детально.

Семюел Хантінгтон визначає цивілізацію як «найвищу культурну групу людей і найширший рівень культурної ідентичності, яку люди мають за винятком того, що відрізняє людей від інших видів». Хантінгтон припустив, що визначальною характеристикою ХХІ століття буде зіткнення цивілізацій. За його словами, конфлікти між цивілізаціями займуть місце конфліктів між національними державами та ідеологіями, що характеризували ХІХ та ХХ століття.

Інша група теоретиків, використовуючи теорію систем, розглядає цивілізацію як складну систему, тобто структуру, за допомогою якої можна аналізувати групу об'єктів, котрі працюють узгоджено, щоб отримати певний результат. Будь-яка організація – це складна соціальна система, а цивілізація – велика організація. Цивілізації можна розглядати як мережі міст, що виникли з доміських культур і визначаються економічними, політичними, військовими, дипломатичними, соціальними та культурними взаємодіями між ними. Теорія систем допомагає захиститися від поверхневих і оманливих аналогій у вивченні та описі цивілізацій.

Теоретики систем розглядають багато типів відносин між містами, включно з економічними відносинами, культурними обмінами та політичними/дипломатичними/військовими відносинами. Чимало теоретиків стверджують, що весь світ уже став інтегрованим у єдину «світову систему», процес, відомий як *глобалізація*. Різні цивілізації та суспільства на всій земній кулі економічно, політично і навіть культурно взаємозалежні багатьма способами.

Традиційно розуміють, що цивілізації закінчуються одним із двох способів: або шляхом приєднання до іншої цивілізації, що розширюється (наприклад, коли стародавній Єгипет був включений до елліністичної грецької, а згодом і римської цивілізацій), або через крах і повернення до простішої форми життя, як це відбувається у так званих темних віках.

Джозеф Тейнтер у «Колапсі складних суспільств» припустив, що віддача від складності зменшувалася, через що, коли держави досягали максимально допустимої складності, вони занепадали, якщо подальше зростання справді давало від'ємну віддачу. Тейнтер вважав, що Рим досяг цієї цифри у II столітті нашої ери.

Джаред Даймонд у своїй книзі «Колапс: як суспільства обирають крах або успіх» пропонує п'ять основних причин краху 41-ї досліджуваної культури: екологічна шкода, така як вирубка лісів та ерозія ґрунту; зміна клімату; залежність від міжміської торгівлі щодо необхідних ресурсів; зростання рівня внутрішнього та зовнішнього насильства, наприклад, війни чи вторгнення; реагування суспільства на внутрішні та екологічні проблеми.

Фелікс Конечний у своїй праці «Про множинність цивілізацій» стверджував, що цивілізації занепадають не через існування якогось циклічного або «біологічного» періоду життя. На його думку, все ще існують дві стародавні цивілізації – брахмансько-індуїстська та китайська, – котрі не готові загинути найближчим часом. Занепад цивілізації відбувається через інші причини. Зокрема, Конечний стверджував, що цивілізації не можна змішувати в гібриди, бо нижча цивілізація, коли їй надано рівні права в межах високорозвиненої цивілізації, переможе її. Він також заявив, що коли дві або більше цивілізацій існують поруч одна з одною, вони будуть вести екзистенціальну боротьбу, нав'язуючи іншій свій власний «метод організації суспільного життя». Поглинання чужого «методу організації суспільного життя», яким є цивілізація, і наділення її рівноправністю призводить до процесу загнивання та розкладання.

Деякі подібні ідеї відстоює сучасний дослідник Пітер Хізер, який пише, що римська цивілізація занепадала не з моральних чи економічних причин, а тому, що століття контактів із варварами зробили останніх більш витонченим і небезпечним супротивником. Той факт, що Риму потрібно було отримувати все більші доходи для оснащення та переоснащення армій, що вперше зазнавали поразок у бою, призвів до розпаду імперії. Хоча цей аргумент є специфічним для Риму, його також можна застосувати і до інших цивілізацій.

Цікавою є думка Томаса Гомера-Діксона, який вважає основною причиною краху цивілізацій падіння енергетичної окупності інвестицій. На його думку, співвідношення витраченої енергії до виробленої енергії має центральне значення для обмеження виживання цивілізацій. Ступінь соціальної складності тісно пов'язаний із кількістю одноразової енергії, котру дозволяють екологічні, економічні та технологічні

системи. Коли ця кількість зменшиться, вважає він, цивілізації або доведеться отримати доступ до нових джерел енергії, або вона зазнає краху.

Деррік Дженсен вважає, що сучасна цивілізація спрямована на панування над навколишнім середовищем і самим людством у внутрішньо шкідливий, нежиттєздатний і саморуйнівний спосіб. Захищаючи своє визначення як із лінгвістичної, так і з історичної точки зору, він визначає цивілізацію як «культуру,... що веде до зростання міст і виникає внаслідок цього», причому «міста» визначаються як «люди, які більш-менш постійно живуть в одному місці з високою щільністю, достатньою, щоб вимагати звичайного імпорту їжі та інших життєвих потреб». Потреба цивілізацій імпортувати все більше ресурсів, стверджує він, походить від надмірної експлуатації та зменшення власних місцевих ресурсів. Таким чином, цивілізації за своєю природою приймають імперіалістичну та експансіоністську політику та, щоб підтримувати себе, стають високо мілітаризованими та ієрархічно структурованими.

Таким чином, цивілізація являє собою соціокультурне утворення. Якщо поняття «культура» характеризує насамперед «людський» вимір суспільного буття, то поняття «цивілізація» визначає соціальні параметри буття самої культури.

5.4. Лінійні та нелінійні схеми історії

Одна з найважливіших проблем філософії історії – це розуміння сутності історичного процесу, його структури, визначення того, як відбувалися зміни та у якому напрямі вони розгорталися, які рушійні сили були у ньому провідними, який взаємозв'язок цих сил зумовив важливі історичні події.

Особливо важливою є проблема періодизації. Вона має два рівні: індивідуальний та інституціональний. Кожен історик індивідуально обирає хронологічні параметри для своєї роботи. Охоплює ця робота історичний період у десять років чи десять сторіч, початкові й кінцеві дати для неї обираються у такий спосіб, щоб вони сполучалися зі значними межами, що виокремлюють досліджуваний період, роблять його одним цілим і дають можливість сфокусувати увагу на окремих аспектах людського досвіду. Спроби осмислення спадкоємності, наступності конкретних історичних періодів дали змогу створити деякі узагальнені структуровані цілісні моделі історії. Ці моделі-образи

історії містять певні гранично узагальнені схеми, що концентрують у собі особливості історичних уявлень.

На інституціональному рівні західні історики прийняли трискладову форму періодизації, що поділяє минуле на три великі частини – Давня історія, історія Середньовіччя і історія Нового часу – з епохальними межами приблизно 500 рік і 1500 рік нашої ери. Середньовіччя поділяють на три частини – раннє, середнє та пізнє з межами приблизно 1000 рік і 1300 рік нашої ери. Модерна епоха поділена на ранню та пізню з межею наприкінці XVIII ст. А втім, ця схема піддається критиці деякими дослідниками (Микола Данилевський, Освальд Шпенглер та ін.) як європоцентрична, що описує всесвітню історію з точки зору європейського спостерігача. Ці теоретики протиставляють їй *цивілізаційний підхід*, що намагається врахувати багатомірність історичного буття та заперечує єдину лінію історичного розвитку людства.

Отже, у сучасній філософії історії співіснують два основні підходи до пояснення логіки й спрямованості історичного процесу: *лінійний*, або унітарно-стадійний (формаційний), і *нелінійний*, тобто плюралістично-циклічний (цивілізаційний).

Лінійний, або унітарно-стадійний (формаційний), підхід до вивчення історичного процесу виявляється в поглядах на всесвітню історію як на єдиний процес поступального розвитку, що передбачає існування взаємопов'язаних стадій соціокультурного розвитку людства. Геометричним аналогом цієї моделі спрямованості історії є пряма. Лінійність – це послідовність таких подій, що ведуть до певного стану суспільства. Залежно від того, чи позначено наступний щодо попереднього стан суспільства позитивним або негативним знаком, можна говорити про прогресивну чи регресивну лінійність.

Найбільш популярною є прогресивна лінійна модель історії. Відповідно до неї поступ, прогрес як тип руху, як його напрям характеризується переходом від нижчого до вищого, від менш досконалого до більш досконалого, тобто така модель ґрунтується на понятті соціального розвитку. Формаційна теорія Карла Маркса і позитивістський еволюціонізм, особливо неоеволюціонізм, є двома основними унітарно-стадійними концепціями історії, поширеними у наш час.

Ще античні мислителі виокремлювали три найважливіші напрями лінійної філософії історії: прогресивний, регресивний і циклічний. Наприкінці XIX – на початку XX століття було обґрунтовано нелінійну концепцію історичного розвитку.

Більшість античних мислителів, у тому числі Протагор, Демокрит, дотримувалися точки зору, що суспільство розвивається переважно за висхідною, від дикості до «епохи золотого століття». Їх можна вважати засновниками прогресивного напрямку. Гесіод і Сенека, навпаки, стверджували, що розвиток суспільства має регресивний напрям від «золотого» століття до залізного століття, для якого характерні повна деградація суспільства, падіння його моральності тощо. Платон, Арістотель, Полібій та інші мислителі визначали, що суспільство рухається у висхідному напрямку, але замкненим колом із постійним поверненням назад, до вихідного стану. Філософи Середньовіччя вважали, що історія є спрямованим процесом, що керується Богом.

Одну з перших несуперечливих лінійно-стадійних схем розвитку людства запропонував Анрі де Сен-Сімон (1760–1825), який не лише ретельно врахував соціально-економічні особливості суспільства, а і звернув увагу на генезу релігійно-культурних, наукових систем. Тому сформульовані ним чотири стадії сходження людства – *фетишистська, антична, феодальна і суспільство майбутнього* – постають як цілісна система, у якій кожна нова стадія є не лише досконалішою за попередню, а й наслідком кризи попередньої стадії. У зв'язку з цим ідея стадійності історичного розвитку, його неухильного прогресу стає більш переконливою, що дало підстави окремим дослідникам тлумачити теорію розвитку людства Сен-Сімона як передумову, джерело формаційного підходу Карла Маркса.

Формаційний підхід, що ґрунтується на моністичному розумінні історії, був розроблений Карлом Марксом (1818–1883) та Фрідріхом Енгельсом (1820–1895).

Маркс припускав, що людська історія включає трансформацію людської природи, що охоплює як людей, так і матеріальні об'єкти. Для Маркса людська природа існує як функція людської праці. Фундаментальною для його ідеї осмисленої праці є положення про те, що для того, щоб суб'єкт дійшов згоди зі своїм відчуженим об'єктом, він повинен спочатку вплинути на буквальні, матеріальні об'єкти у світі суб'єкта.

Маркса особливо хвилювало те, як люди ставляться до власної робочої сили. Він почав із гегелівського поняття відчуження, але розвинув більш матеріалістичну концепцію. Капіталізм опосередковує суспільні виробничі відносини (наприклад, між робітниками або між робітниками та капіталістами) через товари, включаючи працю, що купуються та продаються на ринку. Для Маркса можливість того, що хтось може відмовитися від власності на власну працю – свою здатність

перетворювати світ, – рівнозначна відчуженню від власної природи і є духовною втратою.

Організація суспільства залежить від засобів виробництва. Засоби виробництва – це все необхідне для виробництва матеріальних благ, таких як земля, природні ресурси та технології, але не людська праця. Виробничі відносини – це суспільні відносини, в які вступають люди, коли вони набувають і використовують засоби виробництва. Разом вони утворюють спосіб виробництва, і Маркс виділив історичні епохи з точки зору способів виробництва. Він розрізняв *базис* і *надбудову*, де базисом є економічна система, а надбудовою – культурна та політична системи. Маркс вважав цю невідповідність між економічною базою та соціальною надбудовою основним джерелом соціальних розладів і конфліктів.

Сутність формаційного підходу полягає в таких положеннях:

1) стосовно суспільства суспільно-економічна формація може бути розглянута і як конкретно-історична його форма, що характеризує суспільство як певну цілісність і певний ступінь його розвитку, певний тип, що уможливорює простежити історичний процес зміни і взаємопереходів *суспільно-економічних формацій*. Поняття суспільно-економічної формації позначає суспільство як внутрішньо структуровану цілісність. Це конкретно-історична форма існування і функціонування суспільства;

2) суспільно-економічна формація – це цілісна соціальна система, найважливішим елементом якої є матеріальні (економічні), духовні (ідеологічні) та інші зв'язки і відносини, що встановлюються між людьми в процесі їхньої життєдіяльності. У взаємозв'язку матеріальних і духовних відносин головна роль належить *матеріальним відносинам*, стрижнем яких є виробничі відносини;

3) суспільно-економічна формація відображає те загальне, що характеризує суспільне життя в різних країнах на певному етапі їхнього розвитку. Досліджуючи капіталізм і порівнюючи матеріальні та духовні відносини різних країн, Маркс помітив повторюваність багатьох сторін цих відносин і дійшов висновку, що ці країни перебувають на одній стадії соціального розвитку – капіталістичній;

4) суспільно-економічна формація є етапом у розвитку суспільства. Виокремивши виробничі відносини з усіх інших соціальних зв'язків, Маркс узагальнив їх основні типи. Таким чином, з'ясувалося, що різні соціальні системи можуть мати як однакову соціально-економічну структуру, так і різну (тобто виробничі відносини різних типів). Отже, кожен тип виробничих відносин визначає певний

період історії, а розвиток і зміна цих типів – суть історичного «механізму» функціонування суспільства.

Отже, *суспільно-економічна формація* – це конкретно-історичний тип суспільства, цілісна соціальна система, що ґрунтується на певному способі виробництва і є ступенем суспільного прогресу.

Обґрунтування категорії «суспільно-економічна формація» дало змогу Марксові здійснити аналіз та визначити періодизацію історичного процесу. В основу формаційного (марксистського) підходу до аналізу всесвітньої історії покладено ідею про шість (п'ять у радянській інтерпретації) суспільно-економічних формацій: *первіснообщинна, азійська, антична (рабовласницька), феодальна, капіталістична, комуністична*. Визначальним підґрунтям кожної з них є відповідний рівень розвитку продуктивних сил і характер суспільних виробничих відносин, котрі, за вченням Маркса, виконують роль базису суспільства. Їхні особливості безпосередньо пов'язані з інтересами певних соціальних груп людей, що мають різне відношення до суспільної власності, передусім до засобів матеріального виробництва. Одні з них володіють такими засобами (експлуататори), інші позбавлені їх (експлуатовані). Відповідно різною є їхня роль у суспільній організації праці, а отже, різними є й міра та форми користування результатами (продуктами) суспільної праці. Такі протилежні соціальні групи Маркс назвав *класами*, пов'язавши їхнє існування з певними історичними фазами розвитку матеріального виробництва.

Між формаціями існує послідовний зв'язок: кожна наступна ступінь є, з одного боку, своєрідним продовженням попередньої, а з іншого – її подоланням, і виступає більш високим, більш складним та розвинутим етапом розвитку. За Марксом та Енгельсом, людство втягнуто у цей процес поступового руху об'єктивними чинниками, серед яких головна роль належить «історичній необхідності», тобто незважаючи на те, що у своїх намірах та вчинках люди керуються критеріями свідомості та доцільності, спираються на розсуд та власну волю, остаточне рішення (стосовно того, коли відбудеться перехід від однієї формації до іншої та чи відбудеться він взагалі) належить самій історії (один з найпоширеніших лозунгів марксистської пропаганди радянських часів провіщав: «Перемога комунізму неминуча!»). Показово, що відповідно до марксизму дія історичної необхідності не знає винятку, тобто усі народи (етноси), нації, культури мають пройти визначений історією шлях. Звісно, окремі етноси можуть здійснювати свій поступовий рух у скороченому форматі, немовби «перестрибуючи» деякі стадії. Натомість таке стає можливим за умови наявності

існування формацій більш високого рівня, аніж проміжний.

Аналізуючи поняття «суспільно-історична формація», слід мати на увазі, що воно як абстракція найвищого рівня відображає і узагальнює характерні, головні риси об'єктивної дійсності й абстрагується від окремих явищ і випадків. Проте деякі дослідники, використовуючи поняття «формація» в чистому вигляді, накладають його на реальний історичний процес і, коли не знаходять повної тотожності понять «формація» і «дійсність», оголошують вчення про формацію фікцією. Історична практика також засвідчила, що не всі країни і народи обов'язково проходять у своєму розвитку всі фази, стадії формацій. Деякі з них (наприклад, давні германці та слов'яни) оминали рабовласницьку формацію. Також варто звернути увагу на так звані міжформаційні періоди в розвитку конкретних країн і на можливість їхнього повернення до попередніх формацій.

За сучасних умов однобічність тлумачення історичного процесу як лінійної схеми, що складається виключно, з п'яти суспільно-економічних формацій, стає дедалі очевиднішою. Всесвітньо-історичний процес багатший за таку теоретичну, схематичну модель. Тож варто доповнити це тлумачення іншим, нелінійним підходом до розуміння історії, яким є так званий цивілізаційний підхід.

Нелінійний, або плюралістично-циклічний (цивілізаційний), підхід є другим найзагальнішим варіантом осмислення історичного процесу, що визнає існування множинності самодостатніх культур і цивілізацій, історичних утворень із власною самодостатньою історією, а також заперечує лінійну схему історичного процесу. Кредо прихильників такого бачення історії людства висловив авторитетний дослідник історії та культури Ганс-Георг Гадамер (1900–2001), зазначивши, що розмаїтість індивідуальних виявів є характерною рисою історичного життя загалом – саме в цьому полягає цінність і сенс історії.

Одним із перших дослідників, який у своїх працях змістовно осмислив проблеми циклічного спрямування історії, а також співвідношення єдності й різноманітності в історичному процесі, був італійський філософ, історик і юрист Джамбаттіста Віко (1668–1744). На його думку, природа нації змінюється відповідно до змін певних фундаментальних понять, щонайперше понять істини і справедливості, причому форми держави відповідають природі керованих націй. Виходячи з цих положень, Віко створює власну теорію «ідеальної вічної історії», вчення про закономірний процес культурного, соціального і політичного розвитку та занепаду, що відбувається за певних обставин у

житті кожної нації.

Водночас із тим, як суспільства стають більш розвиненими соціально, людська природа також розвивається, і обидва виявляють свій розвиток у змінах мови, міфів, фольклору, економіки тощо. Отже, соціальні зміни породжують культурні зміни.

Таким чином, Віко використав оригінальну органічну ідею про те, що культура є системою суспільно створених і структурованих елементів. Знання про будь-яке суспільство походить із соціальної структури цього суспільства, пояснюваної лише в термінах його власної мови.

Віко стверджує, що цивілізація розвивається в повторюваному циклі трьох епох: божественної, героїчної та людської. Кожна епоха демонструє чіткі політичні та соціальні риси. Гіганти божественної епохи покладаються на метафору, щоб порівнювати й, таким чином, розуміти людські та природні явища. У героїчну добу герої підтримують розвиток феодальних чи монархічних інститутів, втілених ідеалізованими фігурами. Остання епоха характеризується народною демократією та рефлексією через іронію. У цю епоху підйом раціональності веде до варварства рефлексії, і цивілізація знову опускається до поетичної ери. У сукупності повторюваний цикл із трьох епох – спільний для кожної нації – становить для Віко ідеальну вічну історію. Тому можна сказати, що вся історія є історією розквіту та занепаду цивілізацій.

Першоджерелом культурно-історичних зрушень Віко вважав людський дух (розум), а історичний розвиток розглядав як процес, під час якого люди формують системи мови, звичаїв, законів. Відповідно, історія постає як походження і розвиток людських суспільств та їхніх інституцій. Основою занепаду суспільств є занепад моральності. Кожний цикл завершується загальною кризою і занепадом цього суспільства. Із завершенням циклу розвиток відновлюється і проходить ті самі стадії, але на більш високому рівні.

Першим наповнив концепцію локальних цивілізацій конкретним змістом Микола Данилевський (1822–1895), який загальному закону розвитку протиставив «морфологічний принцип». Цей принцип філософ застосовував за аналогією з принципом біологічних наук, відповідно до якого види органічного світу не розвиваються за допомогою перетворень і сходжень шаблями єдиного процесу вдосконалення, а змінюються тільки в площині свого індивідуального існування за власними законами.

Він став піонером використання біологічних і морфологічних

метафор у порівнянні культур. Данилевський порівнював культури і нації з біологічними видами, заперечував їхню спільність і стверджував, що кожна нація чи цивілізація об'єднана власними мовою і культурою, котрі вона не може передати іншій нації. Таким чином, він охарактеризував реформи Петра Першого як приречені на провал, оскільки вони намагалися нав'язати чужі цінності слов'янському світу.

Врешті-решт, Данилевський прийшов до поняття «культурно-історичних типів», що існують поруч або послідовно, але розвиваються самобутньо. Критерієм ідентичності цивілізації Данилевський вважав етномовну спорідненість певних народів та їхніх груп. Щоправда, цей критерій не повністю збігався із запропонованою філософом періодизацією цивілізацій. Подібно до біологічних організмів, культурно-історичні типи перебувають у процесі невпинної боротьби із зовнішнім середовищем та один із одним. Зміст всесвітньої історії Данилевський вбачав у виявленні специфіки самовияву культурно-історичних типів народів, що розвиваються за своїми особливими законами.

Отже, він заперечував лінійне уявлення про хід історичного процесу, котре передбачає деякий універсальний, єдиний «план» у розвитку людства, згідно з яким утворюється єдина загальна цивілізація. «Природна» система історії, за Данилевським, має полягати в розрізненні культурно-історичних типів її розвитку як головної підстави поділів на відповідні ступені.

Німецький філософ Освальд Шпенглер (1880–1936) також критикував європоцентристську схему історичного процесу. Європоцентризм, за Шпенглером, долається шляхом визнання рівноцінності усіх культур. Ті з них, що нам здаються незавершеними, котрі не зуміли реалізувати своєї мети, насправді прагнули зовсім іншого, аніж здається нам. Це означає, що немає ніякої прямолінійної спадкоємності в історії; нова культура вбирає з досвіду минулого лише те, що відповідає її внутрішнім потребам, отже, у певному смислі вона не успадковує нічого. Шпенглер наводить чимало прикладів, що, на його погляд, свідчать про наше невірне розуміння колишніх епох. Шпенглер вважає, що більшість проблем, котрі осмислюють сучасні філософи, та котрі, на їхню думку, уперше виникли, наприклад, за часів античності, насправді є характерними для нашого й тільки нашого часу.

Шпенглер розрізняв неісторичні народи та народи, захоплені світовою історією. Хоча філософ визнав, що всі люди є частиною історії, він вважав, що лише певні культури мають ширше відчуття історичної причетності, тобто деякі люди бачать себе частиною

великого історичного задуму чи традиції, тоді як інші не мають всесвітньо-історичної свідомості. Шпенглер проводить межу між всесвітньо-історичними народами та неісторичними народами – перші матимуть історичну долю як частину *високої культури*, тоді як другі матимуть лише зоологічну долю. Докультурна людина не тільки живе без історії, вона втрачає свою історичну вагу, оскільки її культура виснажується і стає дедалі більш визначеною *цивілізацією*.

Дізнаючись про різні шляхи інших цивілізацій, люди можуть краще зрозуміти власну культуру та ідентичність. Він стверджував, що ті, хто досі зберігає історичний погляд на світ, продовжують «творити» історію. Шпенглер казав, що життя і людство в цілому мають кінцеву мету. Однак він розглядає всі культури як рівні у реалізації всесвітньо-історичного розвитку. Історичні дані, на думку Шпенглера, є вираженням свого історичного часу. Ідеї однієї епохи не є непохитними чи дійсними в інший час або культуру – немає «вічних істин», і кожен індивід має обов'язок зазирнути за межі власної культури, щоб побачити те, що з такою самою достовірністю створили люди інших культур. Він вважав, що важливим є не те, чи актуальні думки мислителів минулого сьогодні, а те, чи були вони виключно актуальними для великих фактів свого часу.

Концепція культури Шпенглера була органічною: первісна культура є просто сумою її складових і незв'язаних частин (індивідів, племен, кланів тощо). Вища культура, у своїй зрілості та злагодженості, за словами Шпенглера, стає самостійним організмом. Культура описується як сублимація різноманітних звичаїв, міфів, технік, мистецтв, народів і класів у єдину сильну непоширену історичну тенденцію.

Шпенглер розділив поняття «культура» та «цивілізація». Перша зосереджена всередину та зростає, друга – назовні та лише розширюється. Однак він бачить цивілізацію як долю кожної культури. Перехід не є справою вибору – це несвідома воля окремих людей, класів чи народів. Як завершення дуги розвитку культури, цивілізації описуються як зосереджені назовні і в цьому сенсі штучні або нещирі. Як приклад Шпенглер навів греків і римлян, кажучи, що творча грецька культура перетворилася на цілком практичну римську цивілізацію.

Шпенглер також порівняв «світове місто» та провінцію (міське та сільське) як поняття, аналогічні цивілізації та культурі відповідно, з містом, що спирається на життя широких навколишніх регіонів і збирає їх. Він казав, що існує «справжній тип» сільської людини, на відміну від міських жителів, які є ніби кочівниками, позбавленими традицій, нерелігійними, байдужими, розумними, неплідними та зневажливими

до земляків. На його думку, міста містять лише «натовп», а не людей, і ворожі традиціям, що представляють культуру (з точки зору Шпенглера, такими традиціями є: дворянство, християнська церква, привілеї, династії, умовності в мистецтві та обмеження на наукові знання). Він стверджував, що міські жителі володіють холодним інтелектом, що бентежить селянську мудрість, натуралізмом у ставленні до сексу, що є поверненням до первісних інстинктів, і зниженою внутрішньою релігійністю. Крім того, Шпенглер бачив суперечки щодо зарплати в містах і великі витрати на розваги як останні аспекти, що сигналізують про закриття культури та підйом цивілізації.

Шпенглер мав низьку думку про цивілізації, навіть про ті, що зазнали значного розширення, оскільки він вважав, що розширення не є справжнім зростанням. Одним із його головних прикладів було римське «світове панування». На його думку, римляни не зіткнулися з істотним опором їхній експансії, вони не стільки створювали свою імперію, скільки просто заволоділи тим, що було відкрито для всіх. Шпенглер писав, що це контрастує з римськими проявами культурної енергії під час Пунічних воєн. Після битви при Замі римляни ніколи не вели або навіть не були здатні вести війну проти конкуруючої великої військової держави.

Взагалі співвідношення культури та цивілізації в їхньому динамічному вимірі у Шпенглера відзначається історичним песимізмом. Так, він вважав, що культура «передуює» цивілізації і перехід від першої до другої є переходом від творчості до безплідності, від живого розвитку до окостеніння, від піднесених устремлінь до неосмисленої рутинної роботи. Для цивілізації як стадії виродження культури характерним є панування інтелекту без душі й серця. Цивілізація в цілому є культура, але позбавлена свого смислу, позбавлена душі. Від культури залишається лише порожня оболонка, що набуває самодостатнього значення. Інакше кажучи, під цивілізацією Шпенглер розуміє останню, заключну стадію існування будь-якої культури, коли виникає величезне скупчення людей у великих містах, розвивається техніка, а народ перетворюється у «безлику масу». Цивілізація, вважав філософ, є епохою духовного занепаду, вона виявляється найбільш пізнім етапом розвитку єдиної культури і тлумачиться як логічна стадія завершення й результат культури.

Ще одним представником цивілізаційного підходу був британський історик та філософ Арнольд Джозеф Тойнбі (1889–1975). На його думку, не існує єдиної історії людства, а є лише історія окремих самобутніх і відносно замкнених цивілізацій, що виокремлювалися

насамперед за принципом належності їх до певної релігійної традиції.

Тойнбі стверджує, що цивілізації народжуються з більш примітивних суспільств як відповідь на *виклики*, такі як зміна клімату, нова земля, удари та тиск із боку інших цивілізацій тощо. Він зазначає, що для народження цивілізацій виклик має бути середнім за силою, бо надмірний виклик розтрощить цивілізацію, а занадто малий призведе до її стагнації. На думку мислителя, цивілізації продовжують розвиватися тільки тоді, коли вони відповідають на один виклик лише для того, щоб зустрітися з іншим, у безперервному циклі «Виклик-і-Відповідь». Тойнбі вважає, що цивілізації розвиваються по-різному через різне середовище та різні підходи до викликів, з якими вони стикаються. Він стверджує, що рушійною силою зростання є «творчі меншини»: ті, хто знаходить рішення для викликів, хто надихає (а не змушує) інших наслідувати їхній інноваційний приклад. Творчі меншини знаходять рішення для викликів, з якими стикається цивілізація, тоді як велика маса слідує цим рішенням, котрі вона інакше не змогла б знайти самостійно, шляхом наслідування.

Тойнбі розглядав цивілізації як «цеглинки», з яких улаштовується «будівля» історії людства. На його думку, ця історія уособлюється не прямою лінією прогресу, а може бути представлена у вигляді низки цивілізацій, кожна з яких виникає, розвивається, і, врешті-решт, деградує й гине. Під цивілізацією він розуміє стійку спільність людей, об'єднаних духовними традиціями, а також географічними межами. Духовні традиції – це насамперед релігійні традиції, що переважають у конкретному суспільстві. Всесвітня історія з'являється як сукупність цивілізацій, таких як: шумерська, вавилонська, мінойська, еллінська й ортодоксальна християнська, індуська, ісламська та ін. Відповідно до класифікації автора, в історії людства існувало майже три десятки локальних (тобто таких, що не виходять за певні межі) цивілізацій. Кількість цивілізацій, що мали місце в історії, в Тойнбі варіюється: найбільш «сталим» числом є 21. На його думку, у сучасному світі їх зберіглося п'ять: західна християнська, православна християнська, ісламська, далекосхідна, індуїстська.

Теоретична побудова Тойнбі базується на двох гіпотезах:

1. Не існує єдиного процесу розвитку людської історії, еволюціонують лише конкретні локальні цивілізації;
2. Також не існує міцного взаємозв'язку між цивілізаціями. Жорстко зв'язані між собою лише компоненти самої цивілізації.

Свій аналіз розвитку суспільства Тойнбі будує, ґрунтуючись на ідеї циклічності розвитку. Цикл позначає послідовний перехід від стадії

генезису, як періоду зародження цивілізації, до стадії росту, що змінюється надламом і потім дезінтеграцією. Позначення фаз «повного життєвого циклу» локальної цивілізації наповнені в Тойнбі конкретним змістом. Так, фаза росту є періодом поступального розвитку цивілізації. Надлам характеризує просторово-часовий інтервал, у межах якого починається занепад цивілізації. Вінчає цикл дезінтеграційна фаза – період розкладання цивілізації, що завершується її загибеллю.

Історичний розвиток цивілізацій, за Тойнбі, засвідчує фактор взаємодії, взаємовпливу цивілізацій, їхню своєрідну відкритість, а отже, і відносну єдність історичного процесу. Локальні цивілізації є рівноцінними, самодостатніми в усій своїй самотності. Проте Тойнбі розглядає історію людства як *круговерть цивілізацій*, що змінюють одна одну, долаючи схожі стадії виникнення, розвитку, занепаду й загибелі.

Вважаючи соціальні процеси, що послідовно відбуваються в цих цивілізаціях, схожими, подібними, Тойнбі намагався вивести на цій підставі деякі формальні емпіричні закони повторюваності суспільного розвитку, що дають змогу передбачати глобальні події в майбутньому.

Цивілізація, на думку історика, виникає в первісному суспільстві внаслідок «життєвого виклику», породжуваного винятковими обставинами різного характеру й успішної відповіді на цей виклик. Виклики можуть бути як природними, так і людськими. Рушійною ж силою розвитку цивілізацій є творча меншість, яка, вдало відповідаючи на виклики, що виникають, веде за собою «інертну більшість».

Тойнбі не вважає, що розпад цивілізацій спричинений втратою контролю над фізичним середовищем, втратою контролю над людським середовищем або атаками ззовні. Ймовірніше, це походить від погіршення «творчої меншості», яка зрештою перестає бути творчою і вироджується просто в «правлячу меншість». Він стверджує, що представники творчої меншості погіршуються через поклоніння своєму «колишньому я», через що вони стають гордими та нездатними адекватно вирішити наступний виклик, із яким вони стикаються.

Остаточний розпад призводить до «позитивних актів творення». Правляча меншість прагне створити універсальну державу, щоб зберегти свою владу та вплив, а внутрішній пролетаріат прагне створити універсальну церкву, щоб зберегти свої духовні цінності та культурні норми.

На думку Тойнбі, остаточною ознакою розпаду цивілізації є те, що панівна меншість формує «універсальну державу», що пригнічує політичну творчість у межах існуючого соціального порядку. Класичним прикладом цього є Римська імперія, хоча як приклади

наводяться й багато інших імперських режимів.

Тойнбі розвинув свою концепцію «внутрішнього пролетаріату» та «зовнішнього пролетаріату», щоб описати досить різні опозиційні групи всередині та поза межами цивілізації. Ці групи, однак, виявляються пов'язаними з долею цивілізації. Під час її занепаду та розпаду вони дедалі більше позбавляються прав і відчужуються, а отже, втрачають своє безпосереднє відчуття вірності чи обов'язку. Проте «внутрішній пролетаріат», який не довіряє панівній меншості, може сформувати «універсальну церкву», що переживе загибель цивілізації, залучаючи корисні структури, такі як шлюбні закони раннього часу, створюючи при цьому нову філософську чи релігійну модель для наступного етапу історії.

До процесу дезінтеграції панівна меншість тримала внутрішній пролетаріат у покорі в межах цивілізації, викликаючи озлобленість цих пригноблених. Зовнішній пролетаріат, який живе поза цивілізацією в злиднях і хаосі, стає заздрисним. Потім, у соціальному стресі, спричиненому крахом цивілізації, озлобленість і заздрість помітно зростають.

Тойнбі стверджує, що у ході розпаду цивілізацій у суспільстві відбувається «розкол». У цьому середовищі розбрату люди вдаються до архаїки (ідеалізація минулого), футуризму (ідеалізація майбутнього), відстороненості (усунення від реалій світу, що розкладається), і трансцендентності (відповідь викликам занепаду цивілізації з новим розумінням, наприклад, із дотриманням нової релігії). З-поміж членів «внутрішнього пролетаріату», які вийшли за межі соціального розкладання, може виникнути «церква». Така асоціація буде містити нові й сильніші духовні ідеї, навколо яких може почати формуватися наступна цивілізація. Тут Тойнбі вживає слово «церква» в загальному значенні, наприклад, для позначення колективного духовного зв'язку, що виявляється у спільному поклонінні, або єдності, виявленої в узгодженому соціальному порядку.

Прагнучи ввести в свою концепцію історичного круговороту елементи поступального розвитку, Тойнбі вважав критерієм прогресу духовне вдосконалення людства, релігійну еволюцію від примітивних анімістичних вірувань, через універсальні релігії і до єдиної синкретичної релігії майбутнього.

Концепція Тойнбі є своєрідною відповіддю на доктрину лінійного осмислення історії, на позитивістський еволюціонізм. Вона містить також своєрідну альтернативу «європоцентризму». Загалом концепція Тойнбі звертає увагу на унікальність проходження окремими народами

різних стадій у поступальному розвитку історії, хоча й абсолютизує їхню унікальність.

Таким чином, із позиції цивілізаційного підходу історичний розвиток постає як нелінійний процес, поступальний характер якого визначається не характеристиками «вище – нижче», а тим, що кожна цивілізація у процесі саморозвитку і самовизначення проходить усі основні шаблі філогенетичного шляху людства й розглядається як унікальне соціальне утворення зі своєю історією і неповторністю.

Порівнявши формаційний і цивілізаційний підходи до осмислення історичного процесу, можна сформулювати такі *висновки*:

1) формаційний підхід прагне в процесі аналізу узагальнити весь суспільний розвиток як процес і акцентує увагу на його динаміці, цивілізаційний – досліджує суспільства як конкретно-історичну, унікальну, окрему цивілізацію, а суспільство загалом сприймає як статичне;

2) формаційний підхід особливу увагу приділяє економічним факторам життя суспільства, натомість цивілізаційний – акцентує увагу на соціокультурних, духовних чинниках.

Якщо підсумувати хід теоретичної дискусії у межах проблеми «формації або цивілізації», можна зробити певні узагальнення, представити у стислому вигляді сучасне розуміння зазначеної проблеми.

Стосовно цивілізації слід зазначити, що вона містить у собі: перетворену людиною, окультурену, історичну природу і засоби цього перетворення; людину, яка засвоїла культуру і здатна жити й діяти в окультуреному середовищі свого перебування; також сукупність суспільних відносин як форм соціальної організації культури, що забезпечують її існування й продовження. Натомість формаційне членування суспільства надає цивілізації соціальну визначеність, історичну конкретність.

Але цивілізація – поняття більш «глобальне», або «масштабне», аніж суспільна формація. Формаційні розбіжності в суспільстві, що вийшло з первісного стану, – це розходження усередині цивілізації. Тому, наприклад, поняття «буржуазна цивілізація», або «індустріальна цивілізація», означає фазу (ступінь) суспільного розвитку, що відбивається в певних формах соціальної організації і містить у собі як протиріччя того чи іншого суспільства, так і його досягнення, його внесок у розвиток людства. Тобто це поняття охоплює характеристики конкретного суспільства, котрі, проте, із необхідністю отримують загальнолюдське значення.

Висновки з теми

Дослідженням історичного процесу займається не лише історична наука, а також і філософія історії. Але якщо історики намагаються максимально точно і достовірно реконструювати минуле, то філософи – з'ясувати сутність і закономірності історії людства, а також визначити найбільш імовірні моделі майбутнього.

Крім цього, якщо історики можуть зосереджуватися на локальних розвідках, досліджуючи конкретне суспільство чи його складову в хронологічно обмежених межах, то філософи осмислюють найбільш загальні риси та підвалини всесвітньої історії, розглядаючи передусім цивілізаційний аспект історії. Для цього вони будують філософські схеми історії, в яких відображаються уявлення про ключові характеристики історичного буття.

Складнощі людського самоусвідомлення, що постали перед сучасною людиною, поставили проблему культури у центр філософських дискусій та суперечок саме тому, що сама людина формується в соціально-культурному середовищі. Суттєві ознаки культури дають можливість розуміти її як накопичення зразків людських історичних самовиявлень, а тому вона постає своєрідною умовою збереження людськості в ході історичного процесу. На ґрунті культури виникає цивілізація як сукупність форм, що стабілізує життя суспільства. Між культурою та цивілізацією утворюється складна, суперечлива система взаємовпливів.

Історичний досвід переконує, що в переломні моменти можна досягти суспільної гармонії лише тоді, коли паралельно з радикальними перетвореннями в політиці, економіці, соціальній сфері відбуваються адекватні зрушення в культурі. Адже внаслідок діалектичної взаємодії із суспільством культура є індикатором суспільного розвитку, уособленням суспільного досвіду, вона впливає на духовну архітектуру суспільства, інтегрує суспільні сили.

Теми для дискусій:

1. Моделі історичного розвитку.
2. Формаційний та цивілізаційний підходи.
3. Джерела суспільної динаміки.
4. Критерії соціального прогресу.
5. Культура та цивілізація: проблема співвідношення.
6. Сутність політики та світу політичного.
7. Політичне як феномен людського буття.
8. Філософські і політичні закони: проблеми взаємозв'язку.
9. Ліберальна демократія: здобутки і вади.
10. Держава в умовах тоталітарного режиму.

Рекомендована література

1. Бліхар В. С., Цимбалюк М. М., Гайворонюк Н. В., Левкулич В. В., Шандра Б. Б., Свищо В. Ю. Філософія : підруч. 2-е вид., перероб. та доп. Ужгород : Вид-во УжНУ «Говерла», 2021. 440 с.
2. Вільчинський Ю. М., Северин-Мрачковська Л. В., Гаєвська О. Б. та ін. Філософія : навч. посібник. Київ : КНЕУ, 2019. 368 с.
3. Воронюк О. Л. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. та доп. Київ : Медицина, 2018. 216 с.
4. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. Харків : Право, 2020. 432 с.
5. Литвинчук О. В., Муляр В. І. Філософія : навч. посібник. Житомир : Житомирська політехніка, 2021. 403 с.
6. Філософія : підруч. ; за ред. Є. Р. Борінштейна. Одеса : Університет Ушинського, 2021. 504 с.
7. Філософія : підруч. для студ. і курсантів вищ. закл. освіти III-IV рівнів акредитації / авт. кол. ; за ред. О. В. Рябіної, Л. І. Юрченко. Харків : Видавництво Іванченка І.С., 2021. 286 с.
8. Халапсіс О. В. Діахронія історії в поемах Гесіода. *Науковий вісник Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ*. 2022. №1. С. 174–183. URL : <https://doi.org/10.31733/2078-3566-2022-1-174-183>.
9. Халапсіс О. В. Основи філософського аналізу суспільства: навч. посібник. Дніпропетровськ : НМетАУ, 2003. 48 с.
10. Шепетяк О., Шепетяк О. Філософія : підруч. Львів : Місіонер, 2020. 784 с.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Андрос Є. І., Шалашенко Г. І., Хамітов Н. В. та ін. Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. Київ : Стилос, 2015. 380 с.
2. Арістотель. Метафізика / пер. з давньогрец., передмова і прим. О. А. Юдіна. Харків: Фоліо, 2020. 300 с.
3. Бліхар В. С., Цимбалюк М. М., Гайворонюк Н. В., Левкулич В. В., Шандра Б. Б., Свищо В. Ю. Філософія : підруч. 2-е вид., перероб. та доп. Ужгород : Вид-во УжНУ «Говерла», 2021. 440 с.
4. Булатов М. О., Загороднюк В. П., Малеев К. С. та ін. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи. Київ : Стилос, 2011. 245 с.
5. Вільчинський Ю. М., Северин-Мрачковська Л. В., Гаєвська О. Б. та ін. Філософія : навч. посібник. Київ : КНЕУ, 2019. 368 с.
6. Воронюк О. Л. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. та доп. Київ : Медицина, 2018. 216 с.
7. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Філософія : підруч. 3-є вид., перероб. Харків : Право, 2020. 432 с.
8. Декомб В. Клопоти з ідентичністю / пер. з фр., прим., післямова В. Омелянчика. Київ : Стилос, 2015. 281 с.
9. Каюа Р. Людина і сакральне / пер. з фр. Київ : Ваклер, 2003. 256 с.
10. Литвинчук О. В., Муляр В. І. Філософія : навч. посібник. Житомир : Житомирська політехніка, 2021. 403 с.
11. Попович М. Бути людиною. Київ : Києво-Могилян. акад., 2011. 223 с.
12. Ренч Т. Конституція моральності: трансцендентальна антропологія і практична філософія / пер. з нім. В. Приходька. Київ : Дух і Літера, 2010. 348 с.
13. Табачковський В. Г., Шалашенко Г. І., Дондюк А. М. та ін. Колізії антропологічного розмислу. Київ : ПАРАПАН, 2002. 156 с.
14. Толстоухов А. В., Перова О. Є., Рубанець О. М. та ін. Людина в лабіринті перспектив. Київ : ПАРАПАН, 2004. 220 с.
15. Філософія : підруч. ; за ред. Є. Р. Борінштейна. Одеса : Університет Ушинського, 2021. 504 с.
16. Філософія : підруч. для студ. і курсантів вищ. закл. освіти III-IV рівнів акредитації / авт. кол. ; за ред. О. В. Рябініної, Л. І. Юрченко. Харків : Видавництво Іванченка І.С., 2021. 286 с.
17. Халапсіс О. В. Діахронія історії в поемах Гесіода. *Науковий вісник Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ*. 2022. №1. С. 174–183. URL : <https://doi.org/10.31733/2078-3566-2022-1-174-183>.
18. Халапсіс О. В. Метафізика як перша філософія // Соціально-гуманітарні дисципліни як теоретичний конститутивний складник у процесі підготовки сучасного фахівця : колект. монографія ; за ред. проф. О. В. Халапсіса. Дніпро : Інновація, 2021. С. 5–16.

19. Халапсіс О. В. Основи філософського аналізу суспільства: навч. посібник. Дніпропетровськ : НМетАУ, 2003. 48 с.
20. Шепетяк О., Шепетяк О. Філософія : підруч. Львів : Місіонер, 2020. 784 с.
24. Abbott B. P., Abbott R., Abbott T. D., Abernathy M. R., Acernese F., Ackley K. (Eds.). Observation of Gravitational Waves from a Binary Black Hole Merger. *Physical Review Letters*. 2016. No. 116, 061102. URL : <https://doi.org/10.1103/PhysRevLett.116.061102>.
25. Ackermann R. R., Arnold M. L., Baiz M. D., Cahill J. A., Cortés-Ortiz L., Evans B. J. (Eds.). Hybridization in human evolution: Insights from other organisms. *Evolutionary anthropology*. 2019. Vol. 28. Issue 4. P. 189–209. URL : <https://doi.org/10.1002/evan.21787>.
26. Aiello L. C., Dunbar R. I. M. Neocortex Size, Group Size, and the Evolution of Language. *Current Anthropology*. 1993. Vol. 34. No. 2. P. 184–193. URL : <https://doi.org/10.1086/204160>.
27. Ankersmit F. R. Sublime Historical Experience. Stanford, CA : Stanford University Press, 2005. 504 p.
28. Antón S. C., Taboada H. G., Middleton E. R., Rainwater C. W., Taylor A. B., Turner T. R. (Eds.). Morphological variation in *Homo erectus* and the origins of developmental plasticity. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. 2016. Vol. 371. Issue 1698, 20150236. URL : <https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0236>.
29. Argue D., Groves C. P., Lee M. S. Y., Jungers W. L. The affinities of *Homo floresiensis* based on phylogenetic analyses of cranial, dental, and postcranial characters. *Journal of Human Evolution*. 2017. Vol. 107. P. 107–133. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2017.02.006>.
30. Bailey D. H., Geary D. C. Hominid Brain Evolution: Testing Climatic, Ecological and Social Competition Models. *Human Nature*. 2009. No. 20. P. 67–79. URL : <https://doi.org/10.1007/s12110-008-9054-0>.
31. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford : Oxford University Press, 1988. 738 p.
32. Beaumont P. B. The Edge: More on Fire-Making by about 1.7 Million Years Ago at Wonderwerk Cave in South Africa. *Current Anthropology*. 2011. Vol. 52. No. 4. P. 585–595. URL : <https://doi.org/10.1086/660919>.
33. Bednarik R. G. An experiment in Pleistocene seafaring. *International Journal of Nautical Archaeology*. 1998. Vol. 27. No. 2. P. 139–149. URL : <https://doi.org/10.1111/j.1095-9270.1998.tb00797.x>.
34. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. New York : Basic Books, 1973. 616 p.
35. Ben-Dor M., Gopher A., Hershkovitz I., Barkai R. Man the Fat Hunter: The Demise of *Homo erectus* and the Emergence of a New Hominin Lineage in the Middle Pleistocene (ca. 400 kyr) Levant. *PLOS ONE*. 2011. No. 6(12). e28689. URL : <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0028689>.

36. Bengson J., Moffett M. A. (Eds.). *Essays on Knowledge, Mind, and Action*. New York, NY : Oxford University Press, 2011. 416 p.
37. Berger P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NYC : Doubleday & Company, 1967. 240 p.
38. Biesele M., Barclay, S. Ju/'hoan Women's Tracking Knowledge and Its Contribution to Their Husbands' Hunting Success. *African Study Monographs*. 2001. No. 26. P. 67–84.
39. Bird R. B., Bird D. W. Why Women Hunt: Risk and Contemporary Foraging in a Western Desert Aboriginal Community. *Current Anthropology*. 2008. Vol. 49. No. 4. P. 655–693. URL : <https://doi.org/10.1086/587700>.
40. Blatti S., Lapointe S. (Eds.). *Ontology after Carnap*. Oxford : Oxford University Press, 2016. 256 p.
41. Boaz N. T., Ciochon R. L. *Dragon Bone Hill: An Ice-Age Saga of Homo erectus*. New York, NY : Oxford University Press, 2004. 232 p.
42. Bolesti M. *Barbarism and Its Discontents*. Stanford, CA : Stanford University Press, 2013. 328 p.
43. Bradley F. H. On Truth and Copying // Blackburn S., Simmons K. (Eds.). *Truth*. Oxford : Oxford University Press, 1999. 412 p. P. 31–45.
44. Callaway E. Did humans drive 'hobbit' species to extinction? *Nature*. URL : <https://doi.org/10.1038/nature.2016.19651>.
45. Callaway E. Oldest Homo sapiens fossil claim rewrites our species' history. *Nature*. URL : <https://doi.org/10.1038/nature.2017.22114>.
46. Carbonell E., Mosquera M. The emergence of a symbolic behaviour: the sepulchral pit of Sima de los Huesos, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain. *Comptes Rendus Palevol*. 2006. Vol. 5. Issue 1–2. P. 155–160. URL : <https://doi.org/10.1016/j.crpv.2005.11.010>.
47. Carnap R. *An Introduction to the Philosophy of Science*. New York, NY : Dove, 1995. 336 p.
48. Carnap R. *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1956. 210 p.
49. Carter B. Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology. *IAU Symposium 63: Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*. 1974. No. 63. P. 291–298.
50. Carter T., Contreras D. A., Holcomb J., Mihailović D. D., Karkanis P., Guérin G. (Eds.). Earliest occupation of the Central Aegean (Naxos), Greece: Implications for hominin and Homo sapiens' behavior and dispersals. *Science Advances*. 2019. Vol. 5. No. 10. eaax0997. URL : <https://doi.org/10.1126/sciadv.aax0997>.
51. Cashdan E. A. Egalitarianism Among Hunters and Gatherers. *American Anthropologist*. 1980. Vol. 82. Issue 1. P. 116–120. URL : <https://doi.org/10.1525/aa.1980.82.1.02a00100>.
52. Castelló M., Botella L. Constructivism and educational psychology // Kincheloe J. L., Horn R. A. (Eds.). *The Praeger handbook of education and*

psychology. Vol. 2. Westport, CT : Praeger, 2006. P. 263–270.

53. Castelvechi D., Witze A. Einstein's gravitational waves found at last. *Nature*. URL : <https://doi.org/10.1038/nature.2016.19361>.

54. Collard M., Tarle L., Sandgathe D., Allan A. Faunal evidence for a difference in clothing use between Neanderthals and early modern humans in Europe. *Journal of Anthropological Archaeology*. 2016. Vol. 44. Part B. P. 235–246. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2016.07.010>.

55. Collard M., Wood B. Defining the Genus Homo // Henke W., Tattersall I. (Eds.). *Handbook of Paleoanthropology*. 2nd ed. Berlin : Springer, 2015. 2624 p. P. 2107–2144.

56. D'Errico F. The invisible frontier. A multiple species model for the origin of behavioral modernity. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*. 2003. Vol. 12. Issue 4. P. 188–202. URL : <https://doi.org/10.1002/evan.10113>.

57. D'Errico F., Zilhão J., Julien M., Baffier D., Pelegrin J. Neanderthal Acculturation in Western Europe? A Critical Review of the Evidence and Its Interpretation. *Current Anthropology*. 1998. Vol. 39. No. 51. P. S1-S44. URL : <https://doi.org/10.1086/204689>.

58. Dávid-Barrett T., Dunbar R. I. M. Bipedality and hair loss in human evolution revisited: The impact of altitude and activity scheduling. *Journal of Human Evolution*. 2016. Vol. 94. P. 72–82. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2016.02.006>.

59. Dediu D., Levinson S. C. Neanderthal language revisited: not only us. *Current Opinion in Behavioral Sciences*. 2018. Vol. 21. P. 49–55. URL : <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2018.01.001>.

60. Demay L., Péan S., Patou-Mathis M. Mammoths used as food and building resources by Neanderthals: Zooarchaeological study applied to layer 4, Molodova I (Ukraine). *Quaternary International*. 2012. Vol. 276–277. P. 212–226. URL : <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2011.11.019>.

61. Dibble H. L., Aldeias V., Goldberg P., McPherron S. P., Sandgathe D., Steele T. E. A critical look at evidence from La Chapelle-aux-Saints supporting an intentional Neandertal burial. *Journal of Archaeological Science*. 2015. Vol. 53. P. 649–657. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jas.2014.04.019>.

62. Dicke R. H. Dirac's Cosmology and Mach's Principle. *Nature*. 1961. No. 192(4801). P. 440–441. URL : <https://doi.org/10.1038/192440a0>.

63. Durán J. M., Formanek N. Grounds for Trust: Essential Epistemic Opacity and Computational Reliabilism. *Minds and Machines*. 2018. Vol. 28. No. 4. P. 645–666. URL : <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9481-6>.

64. Eldredge N. What, If Anything, Is a Species? In W. H. Kimbel & L. B. Martin (Eds.). // *Species, Species Concepts and Primate Evolution*. New York, NY : Springer, 1993. 560 p. P. 3–20.

65. Ferentinos G., Gkioni M., Geraga M., Papatheodorou, G. Early seafaring activity in the southern Ionian Islands, Mediterranean Sea. *Journal of*

Archaeological Science. 2012. Vol. 39. Issue 7. P. 2167–2176. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jas.2012.01.032>.

66. Fitzhugh B. The Evolution of Complex Hunter-Gatherers: Archaeological Evidence from the North Pacific. New York, NY : Springer, 2003. 347 p.

67. Francalacci P., Morelli L., Angius A., Berutti R., Reinier F., Atzeni R. (Eds.). Low-Pass DNA Sequencing of 1200 Sardinians Reconstructs European Y-Chromosome Phylogeny. *Science*. 2013. Vol. 341. Issue 6145. P. 565–569. URL : <https://doi.org/10.1126/science.1237947>

68. Froehle A. W., Churchill S. E. Energetic competition between Neandertals and anatomically modern humans. *PaleoAnthropology*. Vol. 2009. 2009. P. 96–116.

69. Fu Q., Li H., Moorjani P., Jay F., Slepchenko S. M., Bondarev A. A. (Eds.). Genome sequence of a 45,000-year-old modern human from western Siberia. *Nature*. 2014. No. 514(7523). P. 445–449. URL : <https://doi.org/10.1038/nature13810>.

70. Gargett R. H. Middle Palaeolithic burial is not a dead issue: the view from Qafzeh, Saint-Césaire, Kebara, Amud, and Dederiyeh. *Journal of Human Evolution*. 1999. Vol. 37. Issue 1. P. 27–90. URL : <https://doi.org/10.1006/jhev.1999.0301>.

71. Gettier E. L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*. 1963. Vol. 23. Issue 6. P. 121–123. URL : <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>.

72. Gintis H., van Schaik C., Boehm C. Zoon politikon: The evolutionary origins of human socio-political systems. *Behavioural Processes*. 2019. Vol. 161. P. 17–30. URL : <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2018.01.007>.

73. Goldman A. I., Olsson E. J. Reliabilism and the Value of Knowledge // Haddock A., Millar A., Pritchard D. (Eds.). Epistemic Value. New York, NY : Oxford University Press, 2009. 368 p. P. 19–41.

74. Gómez-Olivencia A., Barash A., García-Martínez D., Arlegi M., Kramer P., Bastir M., Been E. 3D virtual reconstruction of the Kebara 2 Neandertal thorax. *Nature Communications*. 2018. Vol. 9. No. 1. Art. num. : 4387. URL : <https://doi.org/10.1038/s41467-018-06803-z>.

75. Gómez-Robles A. Dental evolutionary rates and its implications for the Neanderthal-modern human divergence. *Sci Adv*. 2019. Vol. 5. Issue 5. Eaaw1268. URL : <https://doi.org/10.1126/sciadv.aaw1268>.

76. Gowlett J. A. J. The discovery of fire by humans: a long and convoluted process. *Philosophical Transactions of the Royal Society B : Biological Sciences*. 2016. Vol. 371. Issue 1696. 20150164. URL : <https://doi.org/doi:10.1098/rstb.2015.0164>.

77. Greco J. The Oxford Handbook of Skepticism. New York, NY : Oxford University Press, 2008. 624 p.

78. Green R. E., Krause J., Briggs A. W., Maricic T., Stenzel U., Kircher M. (Eds.). A draft sequence of the Neandertal genome. *Science*. 2010. Vol. 328.

Issue 5979. P. 710–722. URL : <https://doi.org/10.1126/science.1188021>.

79. Grün R., Pike A., McDermott F., Eggins S., Mortimer G., Aubert M. (Eds.). Dating the skull from Broken Hill, Zambia, and its position in human evolution. *Nature*. 2020. No. 580(7803). P. 372–375. URL : <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2165-4>.

80. Gurven M., Kaplan H. Longevity Among Hunter-Gatherers: A Cross-Cultural Examination. *Population and Development Review*. 2007. Vol. 33 Issue 2. P. 321–365. URL : <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2007.00171.x>.

81. Haack S. Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology. Oxford : Wiley-Blackwell, 2000. 288 p.

82. Haeusler M., McHenry H. M. Body proportions of Homo habilis reviewed. *Journal of Human Evolution*. 2004. Vol. 46. Issue 4. P. 433–465. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2004.01.004>.

83. Hajdinjak M., Fu Q., Hübner A., Petr M., Mafessoni F., Grote S. (Eds.). Reconstructing the genetic history of late Neanderthals. *Nature*. 2018. No. 555(7698). P. 652–656. URL : <https://doi.org/10.1038/nature26151>.

84. Halapsis A. V. Historical Process and Heavenly Management: Hesiod's Message. *ScienceRise*. 2016. Vol. 5. No. 1(22). P. 63–70. URL : <https://doi.org/10.15587/2313-8416.2016.69142>.

85. Halapsis A. V. Man and Logos: Heraclitus' Secret. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2020. No. 17. P. 119–130. URL : <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i17.206726>.

86. Halapsis A. V. Miracles and the Perfection of Being: The Theological Roots of Scientific Concepts. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2016. No. 9. P. 70–77. URL : <https://doi.org/10.15802/ampr2016/72235>.

87. Hall K. R. L., Schaller G. B. Tool-Using Behavior of the California Sea Otter. *Journal of Mammalogy*. 1964. Vol. 45. Issue 2. P. 287–298. URL : <https://doi.org/10.2307/1376994>.

88. Harari Y. N. Sapiens: A Brief History of Humankind. London : Vintage Books, 2014. 464 p.

89. Hardy B. L., Moncel M.-H., Daujeard C., Fernandes P., Béarez P., Desclaux E. Impossible Neanderthals? Making string, throwing projectiles and catching small game during Marine Isotope Stage 4 (Abri du Maras, France). *Quaternary Science Reviews*. 2013. Vol. 82. P. 23–40. URL : <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2013.09.028>.

90. Hardy B. L., Moncel M.-H., Kerfant C., Lebon M., Bellot-Gurlet L., Mélard N. Direct evidence of Neanderthal fibre technology and its cognitive and behavioral implications. *Scientific Reports*. 2020. Vol. 10. No. 1. Art. num. : 4889. URL : <https://doi.org/10.1038/s41598-020-61839-w>.

91. Harmand S., Lewis J. E., Feibel C. S., Lepre C. J., Prat S., Lenoble A. (Eds.). 3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya. *Nature*. 2015. No. 521(7552). P. 310–315. URL : <https://doi.org/10.1038/nature14464>.

92. Harnik R., Kribs G. D., Perez G. A universe without weak interactions. *Physical Review D*. 2006. Vol. 74. Issue 3. 035006. URL : <https://doi.org/10.1103/PhysRevD.74.035006>.
93. Harris J. R. Where is the child's environment? A group socialization theory of development. *Psychological Review*. 1995. Vol. 102. No. 3. P. 458–489. URL : <https://doi.org/10.1037/0033-295X.102.3.458>.
94. Harvati K., Röding C., Bosman A. M., Karakostis F. A., Grün R., Stringer C. (Eds.). Apidima Cave fossils provide earliest evidence of Homo sapiens in Eurasia. *Nature*. 2019. No. 571(7766). P. 500–504. URL : <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1376-z>.
95. Hatala K. G., Roach N. T., Ostrofsky K. R., Wunderlich R. E., Dingwall H. L., Villmoare B. A. (Eds.). Footprints reveal direct evidence of group behavior and locomotion in Homo erectus. *Scientific Reports*. 2016. Vol. 6. No. 1. Art. num. : 28766. URL : <https://doi.org/10.1038/srep28766>.
96. Hayden B. Neandertal social structure? *Oxford Journal of Archaeology*. 2012. Vol. 31. Issue 1. P. 1–26. URL : <https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.2011.00376.x>.
97. Heather P. The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians. New York, NY : Oxford University Press, 2005. 608 p.
98. Heidegger M. Being and Time / trans. by J. Stambaugh. Albany, NY : State University of New York Press, 1996. 512 p.
99. Hellman G., Bell J. L. Pluralism and the foundation of mathematics // Kellert S. H., Longino H. E., Waters C. K. (Eds.). Scientific pluralism : Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Minneapolis : The University of Minnesota Press, 2006. Vol. 19. 272 p. P. 64–79.
100. Hempel C. G. The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*. 1942. Vol. 39. Issue 2. P. 35–48. URL : <https://doi.org/10.2307/2017635>.
101. Henshilwood C. S., Marean C. W. The Origin of Modern Human Behavior: Critique of the Models and Their Test Implications. *Current Anthropology*. 2003. Vol. 44. No. 5. P. 627–651. URL : <https://doi.org/10.1086/377665>.
102. Herrmann R. K., Shannon V. P. Defending International Norms: The Role of Obligation, Material Interest, and Perception in Decision Making. *International Organization*. 2003. Vol. 55. Issue 3. P. 621–654. URL : <https://doi.org/10.1162/00208180152507579>.
103. Hill K., Barton M., Hurtado A. M. The emergence of human uniqueness: Characters underlying behavioral modernity. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*. 2009. Vol. 18. Issue 5. P. 187–200. URL : <https://doi.org/10.1002/evan.20224>.
104. Hirsch E. Quantifier Variance and Realism: essays in Metaontology. Oxford : Oxford University Press, 2011. 288 p.
105. Hlubik S., Berna F., Feibel C., Braun D., Harris J. W. K. Researching

the Nature of Fire at 1.5 Mya on the Site of FxJj20 AB, Koobi Fora, Kenya, Using High-Resolution Spatial Analysis and FTIR Spectrometry. *Current Anthropology*, 2017. Vol. 58. No. S16. P. S243–S257. URL : <https://doi.org/10.1086/692530>.

106. Hobbes T. *Leviathan* ; J. C. A. Gaskin (Ed.). New York : Oxford University Press, 1998. 576 p.

107. Hochberg, H. Nominalism and Idealism. *Axiomathes*. 2013. No. 23(2). P. 213–234. URL : <https://doi.org/10.1007/s10516-011-9150-3>.

108. Hoeffecker J. F. The spread of modern humans in Europe. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2009. Vol. 106. No. 38. P. 16040–16045. URL : <https://doi.org/10.1073/pnas.0903446106>

109. Hofweber T. *Ontology and the Ambitions of Metaphysics*. Oxford : Oxford University Press, 2016. 384 p.

110. Homer-Dixon T. *The Upside of Down: Catastrophe, Creativity and the Renewal of Civilization*. Toronto : Vintage Canada, 2007. 448 p.

111. Hublin J.-J., Ben-Ncer A., Bailey S. E., Freidline S. E., Neubauer S., Skinner M. M. (Eds.). New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*. *Nature*. 2017. No. 546(7657). P. 289–292. URL : <https://doi.org/10.1038/nature22336>.

112. Huntington S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, NY : Simon & Schuster, 1996. 368 p.

113. Jacobs L. F. The navigational nose: a new hypothesis for the function of the human external pyramid. *Journal of Experimental Biology*. 2019. Vol. 222. Issue Suppl_1. URL : <https://doi.org/10.1242/jeb.186924>.

114. James W. *Pragmatism and Other Writings* / G. B. Gunn (ed.). New York, NY : Penguin Books, 2000. 400 p.

115. James W. *Some problems of philosophy: a beginning of an introduction to philosophy*. New York, NY : Longmans, Green and Co, 1916. 238 p.

116. Jammer M. *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1957. 196 p.

117. Jaubert J., Verheyden S., Genty D., Soulier M., Cheng H., Blamart D. (Eds.). Early Neanderthal constructions deep in Bruniquel Cave in southwestern France. *Nature*. 2016. No. 534(7605). P. 111–114. URL : <https://doi.org/10.1038/nature18291>.

118. Jensen D. *Endgame: The Problem of Civilization*. New York, NY : Seven Stories Press, 2006. Vol. 1. 512 p.

119. Johansson S. Language Abilities in Neanderthals. *Annual Review of Linguistics*. 2015. Vol. 1. P. 311–332. URL : <https://doi.org/10.1146/annurev-linguist-030514-124945>.

120. Jolly C. A Proper Study of Mankind: Analogies from the Papionin Monkeys and their Implications for Human Evolution. *American Journal of Physical Anthropology*. 2001. Vol. 116. Issue S33. P. 177–204. URL : <https://doi.org/10.1002/ajpa.10021>.

121. Kedar Y., Barkai R. The Significance of Air Circulation and Hearth Location at Paleolithic Cave Sites. *Open Quaternary*. 2019. Vol. 5. P. 4. URL : <https://doi.org/10.5334/oq.52>.
122. Kim J. What Is «Naturalized Epistemology?». *Philosophical Perspectives*. 1988. Vol. 2. P. 381–405. URL : <https://doi.org/10.2307/2214082>.
123. King W. B. R. The reputed fossil man of the Neanderthal. *Quarterly Journal of Science*. 1864. Vol. 1. P. 88–97.
124. Klein P. D. Knowledge, concept of // *Routledge Encyclopedia of Philosophy* / E. Craig (ed.). London : Routledge, 1998. Vol. 5. P. 266–276. URL : <https://doi.org/10.4324/9780415249126-P031-1>.
125. Klein R. G. Anatomy, behavior, and modern human origins. *Journal of World Prehistory*. 1995. Vol. 9. No. 2. P. 167–198. URL : <https://doi.org/10.1007/BF02221838>.
126. Ko K. H. Hominin interbreeding and the evolution of human variation. *Journal of Biological Research-Thessaloniki*. 2016. Vol. 23. No. 1. Art. num. : 17. URL : <https://doi.org/10.1186/s40709-016-0054-7>.
127. Konecny F. On the Plurality of Civilizations / trans. by A. Hilckman. London : Polonica Publications, 1962. 215 p.
128. Kornblith H. Knowledge and its Place in Nature. Oxford : Clarendon Press, 2002. 200 p.
129. Krause J., Fu Q., Good J. M., Viola B., Shunkov M. V., Derevianko A. P., Pääbo S. The complete mitochondrial DNA genome of an unknown hominin from southern Siberia. *Nature*. 2010. No. 464(7290). P. 894–897. URL : <https://doi.org/10.1038/nature08976>.
130. Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. 4th ed. Chicago : University of Chicago Press, 2012. 264 p.
131. Kvanvig, J. The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. 234 p.
132. Lalueza-Fox C., Römpler H., Caramelli D., Stäubert C., Catalano G., Hughe D. A. (Eds.). Melanocortin 1 Receptor Allele Suggests Varying Pigmentation Among Neanderthals. *Science*. 2007. Vol. 318. Issue 5855. P. 1453–1455. URL : <https://doi.org/10.1126/science.1147417>.
133. Larena M., McKenna J., Sanchez-Quinto F., Bernhardsson C., Ebeo C., Reyes R. (Eds.). Philippine Ayta possess the highest level of Denisovan ancestry in the world. *Current Biology*. 2021. Vol. 31. Issue 19. P. 4219–4230. URL : <https://doi.org/10.1016/j.cub.2021.07.022>.
134. Laudan L. Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth. Berkeley : University of California Press, 1977. 268 p.
135. Lee R. B., Daly R. (Eds.). The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherer. 4th ed. New York, NY : Cambridge University Press, 2010. 22 p.
136. Legros S., Cislighi B. Mapping the Social-Norms Literature: An Overview of Reviews. *Perspectives on Psychological Science*. 2020. Vol. 15. Issue 1. P. 62–80. URL : <https://doi.org/10.1177/1745691619866455>.

137. Lehrer K. *Theory of Knowledge*. Boulder, CO : Westview Press, 2000. 250 p.
138. Lenski G. E. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. New York, NY : McGraw-Hill, 1974. 480 p.
139. Leslie J. *Universes*. London: Routledge, 2007. 240 p.
140. Lieberman D. E., McBratney B. M., Krovitz G. The evolution and development of cranial form in Homosapiens. *Proc Natl Acad Sci U S A*. 2002. Vol. 99. No. 3. P. 1134–1139. URL : <https://doi.org/10.1073/pnas.022440799>.
141. Lind J., Lindenfors P., Ghirlanda S., Lidén K., Enquist M. Dating human cultural capacity using phylogenetic principles. *Scientific Reports*. 2013. No.3(1). Art. num. : 1785. URL : <https://doi.org/10.1038/srep01785>.
142. Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London : Penguin Books, 1997. 816 p.
143. Lucas G. *The Archaeology of Time*. Oxford : Routledge, 2005. 160 p.
144. Majkić A., D'Errico F., Stepanchuk V. Assessing the significance of Palaeolithic engraved cortexes. A case study from the Mousterian site of Kiik-Koba, Crimea. *PLOS ONE*. 2018. Vol. 13 No. 5. e0195049. URL : <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0195049>.
145. Malinowski B. *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*. Warszawa : Książka i Wiedza, 1957. 520 s.
146. Marean C. W., Bar-Matthews M., Bernatchez J., Fisher E., Goldberg P., Herries A. I. R. (Eds.). 2007. Early human use of marine resources and pigment in South Africa during the Middle Pleistocene. *Nature*. No. 449(7164). P. 905–908. URL : <https://doi.org/10.1038/nature06204>.
147. Martínez I., Arsuaga J. L., Quam R., Carretero J. M., Gracia A., Rodríguez L. Human hyoid bones from the middle Pleistocene site of the Sima de los Huesos (Sierra de Atapuerca, Spain). *Journal of Human Evolution*. 2008. Vol. 54. Issue 1. P. 118–124. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2007.07.006>.
148. McBrearty S., Brooks A. S. 2000. The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior. *Journal of Human Evolution*. Vol. 39. Issue 5. P. 453–563. URL : <https://doi.org/10.1006/jhev.2000.0435>.
149. McPherron S. P., Alemseged Z., Marean C. W., Wynn J. G., Reed D., Geraads D. (Eds.). 2010. Evidence for stone-tool-assisted consumption of animal tissues before 3.39 million years ago at Dikika, Ethiopia. *Nature*. No. 466(7308). P. 857–860. URL : <https://doi.org/10.1038/nature09248>.
150. Mellars P. A., Boyle K., Bar-Yosef O., Stringer C. *Rethinking the Human Revolution: new behavioural and biological perspectives on the origin and dispersal of modern humans*. Cambridge : McDonald Institute for Archaeological Research, 2007. 436 p.
151. Mendez F. L., Krahn T., Schrack B., Krahn A.-M., Veeramah K. R., Woerner A. E. (Eds.). An African American Paternal Lineage Adds an Extremely Ancient Root to the Human Y Chromosome Phylogenetic Tree. *The American*

Journal of Human Genetics. 2013. Vol. 92. Issue 3. P. 454–459. URL : <https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2013.02.002>.

152. Meyer M., Arsuaga J.-L., de Filippo C., Nagel S., Aximu-Petri A., Nickel B. Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins. *Nature*. 2016. No. 531(7595). P. 504–507. URL : <https://doi.org/10.1038/nature17405>.

153. Monter W. Witch trials in Continental Europe // Ankarloo B., Clark S., Monter W. (Eds.). *Witchcraft and magic in Europe*. London : The Athlone Press, 2002. Vol. 4 : The Period of the Witch Trials. 193 p. P. 1–52.

154. Mounier A., Mirazón Lahr M. Deciphering African late middle Pleistocene hominin diversity and the origin of our species. *Nat Commun*. 2019. Vol. 10. No. 1. Art. num. : 3406. URL : <https://doi.org/10.1038/s41467-019-11213-w>.

155. Nakahashi W. Evolution of improvement and cumulative culture. *Theoretical Population Biology*. 2013. Vol. 83. P. 30–38. URL : <https://doi.org/10.1016/j.tpb.2012.11.001>.

156. Origen. *On First Principles* / trans. by G. W. Butterworth. Notre Dame, IN : Ave Maria Press, 2013. 576 p.

157. Pandya V. *In the Forest: Visual and Material Worlds of Andamanese History (1858–2006)*. Lanham, Maryland : University Press of America, 2009. 540 p.

158. Parikh R., Renero A. Justified True Belief: Plato, Gettier, and Turing // Floyd J., Bokulich A. (Eds.). *Philosophical Explorations of the Legacy of Alan Turing: Turing 100*. Cham : Springer International Publishing, 2017. 378 p. P. 93–102. URL : https://doi.org/10.1007/978-3-319-53280-6_4.

159. Pauketat T. R. *Ancient Cahokia and the Mississippians*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. 236 p.

160. Perteau M., Salzberg S. L. Between a chicken and a grape: estimating the number of human genes. *Genome Biology*. 2010. Vol. 11 No. 5. Art. num. : 206. URL : <https://doi.org/10.1186/gb-2010-11-5-206>.

161. Pettitt P. B. Neanderthal lifecycles: developmental and social phases in the lives of the last archaics. *World Archaeology*. 2000. Vol. 31. Issue 3. P. 351–366. URL : <https://doi.org/10.1080/00438240009696926>.

162. Plavcan J. M. Body Size, Size Variation, and Sexual Size Dimorphism in Early Homo. *Current Anthropology*. 2012. Vol. 53 No. S6. P. S409–S423. URL : <https://doi.org/10.1086/667605>.

163. Plavcan J. M. Implications of Male and Female Contributions to Sexual Size Dimorphism for Inferring Behavior in the Hominin Fossil Record. *International Journal of Primatology*. 2012. Vol. 33. No. 6. P. 1364–1381. URL : <https://doi.org/10.1007/s10764-012-9642-z>.

164. Pontzer H. Ecological Energetics in Early Homo. *Current Anthropology*. 2012. Vol. 53 No. S6. P. S346–S358. URL : <https://doi.org/10.1086/667402>.

165. Posth C., Wißing C., Kitagawa K., Pagani L., van Holstein L., Racimo F. (Eds.). Deeply divergent archaic mitochondrial genome provides lower time boundary for African gene flow into Neanderthals. *Nat Commun.* 2017. No. 8. Art. num. : 16046. URL : <https://doi.org/10.1038/ncomms16046>.
166. Powell A., Shennan S., Thomas M. G. Late Pleistocene Demography and the Appearance of Modern Human Behavior. *Science.* 2009. Vol. 324. Issue 5932. P. 1298–1301. URL : <https://doi.org/10.1126/science.1170165>.
167. Poznik G. D., Henn B. M., Yee M.-C., Sliwerska E., Euskirchen G. M., Lin A. A. (Eds.). Sequencing Y chromosomes resolves discrepancy in time to common ancestor of males versus females. *Science.* 2013. Vol. 341. Issue 6145. P. 562–565. URL : <https://doi.org/10.1126/science.1237619>.
168. Pozzi L., Hodgson J. A., Burrell A. S., Sterner K. N., Raaum R. L., Disotell T. R. Primate phylogenetic relationships and divergence dates inferred from complete mitochondrial genomes. *Molecular phylogenetics and evolution.* 2014. Vol. 75. P. 165–183. URL : <https://doi.org/10.1016/j.ympev.2014.02.023>.
169. Premo L. S., Kuhn S. L. Modeling effects of local extinctions on culture change and diversity in the paleolithic. *PLOS ONE.* 2010. No. 5(12). e15582. URL : <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0015582>.
170. Pritchard D. Recent Work on Epistemic Value. *American Philosophical Quarterly.* 2007. Vol. 44. No. 2. P. 85–110.
171. Putnam H. *The Many Faces of Realism.* LaSalle : Open Court, 1987. 98 p.
172. Quine W. V. Epistemology Naturalized Sosa E., Kim J. (Eds.). *Epistemology: An Anthology.* Malden, MA : Blackwell, 2008. 944 p. P. 292–300.
173. Quine W. V. Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review.* 1951. Vol. 60. No. 1. P. 20–43. URL : <https://doi.org/10.2307/2181906>.
174. Raskin J. D. Constructivism in psychology: Personal construct psychology, radical constructivism, and social constructivism // Raskin J. D., Bridges S. K. (Eds.). *Studies in meaning: Exploring constructivist psychology.* New York, NY : Pace University Press, 2002. 360 p. P. 1–25.
175. Rendu W., Beauval C., Crevecoeur I., Bayle P., Balzeau A., Bismuth T. (Eds.). Evidence supporting an intentional Neandertal burial at La Chapelle-aux-Saints. *Proceedings of the National Academy of Sciences.* 2014. Vol. 111. No. 1. P. 81–86. URL : <https://doi.org/10.1073/pnas.1316780110>.
176. Rescher N. *Pluralism: Against the Demand for Consensus.* Oxford : Clarendon Press, 1995. 216 p.
177. Roebroeks W., Villa P. On the earliest evidence for habitual use of fire in Europe. *Proceedings of the National Academy of Sciences.* 2011. Vol. 108. No. 13. P. 5209–5214. URL : <https://doi.org/10.1073/pnas.1018116108>.
178. Roksandic M., Radović P., Wu X.-J., Bae C. J. Resolving the «muddle in the middle»: The case for *Homo bodoensis* sp. nov. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews.* 2022. Vol. 31. Issue 1. P. 20–29. URL : <https://doi.org/10.1002/evan.21929>.

179. Roth G., Dicke U. Evolution of the brain and intelligence. *Trends in Cognitive Sciences*. 2005. Vol. 9. Issue 5. P. 250–257. URL : <https://doi.org/10.1016/j.tics.2005.03.005>.
180. Rotimi C. N., Adeyemo A. A. From one human genome to a complex tapestry of ancestry. *Nature*. 2021. No. 590(7845). P. 220–221. URL : <https://doi.org/10.1038/d41586-021-00237-2>
181. Russell G. Truth in Virtue of Meaning: A Defence of the Analytic/Synthetic Distinction. Oxford : Oxford University Press, 2008. 250 p.
182. Sahlins M. Notes on the Original Affluent Society // Lee R. B., DeVore I. (Eds.). Man the Hunter. New York, NY : Aldine Publishing Company, 1968. 432 p. P. 85–89.
183. Sánchez-Quinto F., Botigué L. R., Civit S., Arenas C., Avila-Arcos M. C., Bustamante C. D. (Eds.). North African populations carry the signature of admixture with Neandertals. *PLOS ONE*. 2012. No. 7(10). e47765. URL : <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0047765>.
184. Sankararaman, S., Mallick S., Patterson N., Reich D. The Combined Landscape of Denisovan and Neanderthal Ancestry in Present-Day Humans. *Curr Biol*. 2016. Vol. 26. Issue 9. P. 1241–1247. URL : <https://doi.org/10.1016/j.cub.2016.03.037>.
185. Scerri E. M. L., Thomas M. G., Manica A., Gunz P., Stock J. T., Stringer C. (Eds.). Did Our Species Evolve in Subdivided Populations across Africa, and Why Does It Matter? *Trends Ecol Evol*. 2018. Vol. 33. Issue 8. P. 582–594. URL : <https://doi.org/10.1016/j.tree.2018.05.005>.
186. Shea J. J. Homo sapiens Is as Homo sapiens Was. *Current Anthropology*. 2011. Vol. 52. No. 1. P. 1–35. URL : <https://doi.org/10.1086/658067>.
187. Sklar L. Philosophy of Physics. Boca Raton, FL : CRC Press, 1992. 246 p. URL : <https://doi.org/10.1201/9780429498305>.
188. Smith, Eric A., Hill, K., Marlowe, Frank W., Nolin, D., Wiessner, P., Gurven, M. (Eds.). Wealth Transmission and Inequality among Hunter-Gatherers. *Current Anthropology*. 2010. Vol. 51. No. 1. P. 19–34. URL : <https://doi.org/10.1086/648530>.
189. Sorensen A. C., Claud E., Soressi M. Neandertal fire-making technology inferred from microwear analysis. *Scientific Reports*. 2018. Vol. 8. No. 1. Art. num. : 10065. URL : <https://doi.org/10.1038/s41598-018-28342-9>.
190. Spencer J. Ways of Being. *Philosophy Compass*. 2012. Vol. 7. Issue 12. P. 910–918. URL : <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00527.x>.
191. Spikins P., Needham A., Wright B., Dytham C., Gatta M., Hitchens G. Living to fight another day: The ecological and evolutionary significance of Neanderthal healthcare. *Quaternary Science Reviews*. 2019. Vol. 217. P. 98–118. URL : <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2018.08.011>.
192. Spoor F., Gunz P., Neubauer S., Stelzer S., Scott N., Kwekason A., Dean M. C. Reconstructed Homo habilis type OH 7 suggests deep-rooted species

diversity in early Homo. *Nature*. 2015. No. 519(7541). P. 83–86. URL : <https://doi.org/10.1038/nature14224>.

193. Stanley J., Willamson T. Knowing How. *Journal of Philosophy*. 2001. Vol. 98. Issue 8. P. 411–444. URL : <https://doi.org/10.2307/2678403>.

194. Stenger V. J. Timeless Reality : Symmetry, Simplicity, and Multiple Universes. New York, NY : Prometheus, 2000. 396 p.

195. Stout D., Apel J., Commander J., Roberts M. Late Acheulean technology and cognition at Boxgrove, UK. *Journal of Archaeological Science*. 2014. Vol. 41. P. 576–590. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jas.2013.10.001>.

196. Stringer C. The status of Homo heidelbergensis (Schoetensack 1908). *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*. 2012. Vol. 21. Issue 3. P. 101–107. URL : <https://doi.org/10.1002/evan.21311>.

197. Stringer C., Gamble C. In Search of the Neanderthals. New York, NY : Thames and Hudson, 1993. 248 p.

198. Suárez F. Selections from Three Works / trans. by G. L. Williams & al. Indianapolis : Liberty Fund, 2015. 1054 p.

199. Sutikna, T., Tocheri, M. W., Morwood, M. J., Saptomo, E. W., Jatmiko, Awe, R. D. (Eds.). Revised stratigraphy and chronology for Homo floresiensis at Liang Bua in Indonesia. *Nature*. 2016. No. 532(7599). P. 366–369. URL : <https://doi.org/10.1038/nature17179>.

200. Svizzero S., Tisdell C. The Persistence of Hunting and Gathering Economies. *Social Evolution & History*. 2015. Vol. 14. No. 2. P. 3–26.

201. Tannenwald N. The Nuclear Taboo: The United States and the Normative Basis of Nuclear Non-Use. *International Organization*. 2003. Vol. 53. Issue 3. P. 433–468. URL : <https://doi.org/10.1162/002081899550959>.

202. Tattersall I. Human origins: Out of Africa. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2009. Vol. 106. No. 38. P. 16018–16021. URL : <https://doi.org/10.1073/pnas.0903207106>.

203. Tavaré S., Marshall C. R., Will O., Soligo C., Martin R. D. Using the fossil record to estimate the age of the last common ancestor of extant primates. *Nature*. 2002. No. 416(6882). P. 726–729. URL : <https://doi.org/10.1038/416726a>.

204. Thomasson A. Ontology made Easy. New York, NY : Oxford University Press, 2015. 360 p.

205. Tipler F. J. The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead. New York, NY : Anchor, 1995. 560 p.

206. Tosh J. The Pursuit of History: Aims, methods and new directions in the study of modern history. 4th ed. Harlow, UK : Pearson Education Limited, 2006. 357 p.

207. Trinkaus E. Neanderthal mortality patterns. *Journal of Archaeological Science*. 1995. Vol. 22. Issue 1. P. 121–142. URL : [https://doi.org/10.1016/S0305-4403\(95\)80170-7](https://doi.org/10.1016/S0305-4403(95)80170-7).

208. Trinkaus E., Shipman P. The Neandertals: Changing the Image of Mankind. London : Jonathan Cave, 1993. 478 p.

209. Ungar P. S., Grine F. E., Teaford M. F. Diet in Early Homo: A Review of the Evidence and a New Model of Adaptive Versatility. *Annual Review of Anthropology*. 2006. Vol. 35. No. 1. P. 209–228. URL : <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123153>.
210. Van den Bergh G. D., Kaifu Y., Kurniawan I., Kono R. T., Brumm A., Setiyabudi E. (Eds.). 2016. Homo floresiensis-like fossils from the early Middle Pleistocene of Flores. *Nature*. No. 534(7606). P. 245–248. URL : <https://doi.org/10.1038/nature17999>.
211. Velkley R. L. Being after Rousseau: Philosophy and Culture in Question. 2nd ed. Chicago, IL : The University of Chicago Press, 2002. 202 p.
212. Vernot B., Akey J. M. Resurrecting Surviving Neandertal Lineages from Modern Human Genomes. *Science*. 2014. Vol. 343. Issue 6174. P. 1017–1021. URL : <https://doi.org/10.1126/science.1245938>.
213. Villa P., Soriano S., Pollarolo L., Smriglio C., Gaeta, M., D’Orazio M. (Eds.). Neandertals on the beach: Use of marine resources at Grotta dei Moscerini (Latium, Italy). *PLOS ONE*. 2020. Vol. 15. No. 1. e0226690. URL : <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0226690>.
214. Willems E. P., van Schaik C. P. The social organization of Homo ergaster: Inferences from anti-predator responses in extant primates. *Journal of Human Evolution*. 2017. Vol. 109. P. 11–21. URL : <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2017.05.003>.
215. Wilson E. O. Sociobiology: The New Synthesis. 25th Anniversary ed. Cambridge, MA : Belknap Press of Harvard University Press, 2000. 910 p.
216. Wippel J. F. The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being. The Catholic University of America Press, 2000. 704 p.
217. Yablo S. 1998. Does Ontology Rest on a Mistake? *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Vol. 72. P. 229–283. URL : <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199266487.003.0006>.
218. Yravedra J., Yustos M. Cannibalism in the Neanderthal World: An Exhaustive Revision. *Journal of taphonomy*. 2015. Vol. 13. P. 33–52.
219. Zagzebski L. The Search for the Source of Epistemic Good. *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34. Issue 1–2. P. 12–28. URL : <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00257>.
220. Zagzebski L. What is Knowledge? // Greco J., Sosa E. (Eds.). The Blackwell Guide to Epistemology. Malden, MA : Blackwell. 1999. 476 p. P. 92–116. URL : <https://doi.org/10.1002/9781405164863.ch3>.
221. Zalta E. N. Abstract Objects: an Introduction to Axiomatic Metaphysics. Dordrecht : D. Reidel, 1983. 193 p.

Для нотаток

Навчальне видання

Халапсіс Олексій Владиславович

ФІЛОСОФІЯ

Підручник

Редактори, оригінал-макет –
Є. В. Коваленко-Марченкова, А. В. Самотуга
Редактор *О. Ю. Чижевська*

Підп. до друку 27.10.2023. Формат 60x84/16. Друк – трафаретний (RISO), цифровий.
Гарнітура – Times. Папір офісний. Ум.-друк. арк. 11,39. Обл.-вид. арк. 12,25.
Наклад – 50 прим. Зам. № 03/23-п.

Надруковано у Дніпропетровському державному університеті внутрішніх справ
49005, м. Дніпро, просп. Гагаріна, 26, rvv_vonr@dduvs.in.ua
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру ДК № 6054 від 28.02.2018